

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 3 (5)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2016

ВЕСТНИК РГГУ
№ 3 (5)

Научный журнал

Серия
«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва
2016

УДК 101(05)+316(05)+7.01(05)

ББК 87я5+60.5я5+85я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаплина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Редакционная коллегия серии

Ж.Т. Тощенко, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, зам. гл. ред., д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, зам. гл. ред., д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, зам. гл. ред., д-р филос. н. (РГГУ), О.В. Китайцева, отв. секретарь, канд. социол. н. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), Н.М. Великая, д-р полит. н., проф. (РГГУ), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), В.Д. Губин, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), Е.Н. Ивахненко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), С.А. Коначёва, д-р филос. н., доц. (РГГУ), Л.Ю. Лиманская, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), А.В. Марков, д-р филол. н., доц. (РГГУ), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония)

Ответственный за выпуск: А.И. Резниченко, д-р филос. н., проф. (РГГУ)

ISSN 2073-6401

© Российский государственный гуманитарный университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи и исследования

<i>В.Д. Губин</i> Два условия памяти	9
<i>Д.Г. Рындин</i> Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили	19
<i>А.С. Боброва</i> Почему логика изучает рассуждения? Взгляд Ч.С. Пирса	28
<i>А.В. Михайловский</i> Хайдеггер и Аристотель о <i>techne</i> и <i>physis</i> . Статья первая. Герменевтическое значение Аристотеля для формирования хайдеггеровской мысли о технике	37
<i>А.А. Шиян</i> К проблеме возникновения феноменологии в ходе столкновения исследовательских программ	52
<i>А.П. Соловьев</i> Эйдос по учению архиепископа Никанора (Бровковича) и монада по учению Г.В. Лейбница	65
<i>Т.Н. Резвых</i> Время и культ в книге «Звезда спасения» Франца Розенцвейга	74
<i>М.И. Переславцев</i> Рецепция взглядов Эмиля Дюркгейма в современной философии: Чарльз Тейлор, Джон Милбанк, Талал Асад	88
Публикации	
<i>Н.А. Дмитриева</i> На перепутье традиций: неокантианская антроподицея Якова Гордина. Часть вторая	99
<i>Приложение. Я.И. Гордин. Антроподицея («только доклад»)</i>	115

Хроника

<i>Т.А. Шиян</i> История философии: история или философия? <i>Обзор международной конференции</i> <i>«Алешинские чтения – 2015»</i> (10–11 декабря 2015 г.)	147
<i>Я.Г. Бражникова, А.Б. Росляков, А.В. Логинов</i> «Советский человек» по ту сторону «тоталитаризма». <i>О конференции памяти Н.Н. Козловой</i> (30 марта 2016 г.)	149
<i>Д.Е. Орлов</i> Гуманитарное образование в ценностном и коммуникативном измерении: рефлексия, инвентаризация проблем, перспективы исследований. <i>По итогам Круглого стола</i> (31 марта 2016 г.)	153
<i>А.И. Резниченко</i> Сад расходящихся троп: Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera... <i>Обзор Всероссийской научной конференции</i> (28 мая 2016 г.)	156
Abstracts	159
Сведения об авторах	164

Публикации

Н.А. Дмитриева

На перепутье традиций: Неокантианская антроподицея Якова Гордина Часть вторая¹

Статья посвящена проблеме антроподицеи у Я.И. Гордина (1896–1947). На исследование этой проблемы Гордин был вдохновлен, очевидно, дебатами, имевшими место в начале 1920-х гг. в Вольной философской ассоциации. Гордин помещает эту проблему в широкий интеллектуальный контекст, образуемый идеями русской религиозной философии, немецкой классической философии идеализма и неокантианства, а также западно-европейской и еврейской мистикой (каббалой). Через сопоставление концепции антроподицеи у Г. Когена с концепциями русских религиозных философов в статье реконструируется философская позиция Гордина по отношению к этой проблеме. Прилагаемый к статье текст доклада Гордина «Антроподицея», прочитанный в Философском кружке при Петроградском университете в декабре 1921 г., публикуется впервые.

Ключевые слова: неокантианство, идея Бога, андрогин, творчество, культура, человекобожество, антроподицея.

© Дмитриева Н.А., 2016

* Статья и приложение к статье подготовлены при финансовой поддержке гранта Президента РФ для молодых российских ученых – докторов наук (МД–4045.2011.6) (проект 2011–2012 гг.: «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX в.», а также гранта РГНФ (проект 14-03-00831а «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства»). Я сердечно благодарю Ноэми Гордин-Сигал (Gordin-Segall) и ее мужа Ашера Сигала за всемерную помощь. Я также выражаю признательность директору библиотеки Всемирного еврейского союза (AIU) в Париже Жан-Клоду Куперминку (Kuperminc) и д-ру Жоанне Лер (Lehr) за помощь при работе с архивом Я.И. Гордина.

Короткий, но чрезвычайно плодотворный период научной деятельности Я.И. Гордина в пореволюционном Петрограде можно достаточно полно реконструировать по сохранившимся архивным материалам и русскоязычным публикациям последних лет (прежде всего В.Г. Белоуса и Е.В. Ивановой²). Центрами философского общения стали для Гордина в этот период Философский кружок при Петроградском университете и – в особенности – Вольфила. Уже один перечень его запротоколированных выступлений дает представление о горизонте его философских интересов этого периода.

Вольфила, 1921

- 10 октября: выступление в прениях по докладу В.Б. Шкловского «Герои Достоевского»³
 24 октября: выступление в прениях по докладу О.Д. Форш «Данте, Достоевский, Блок»⁴
 13 ноября: выступление в прениях по докладу Р.В. Иванова-Разумника «Достоевский, Леонтьев и идея мировой революции»⁵

Философский кружок, 1921

- 22 и 29 декабря: доклад «Антропософия»

1922

- 23 февраля: доклад «Проблема материи в системе Вундта»⁶

Вольфила, 1922

- 26 февраля: выступление в прениях по докладу А.З. Штейнберга «Пушкин и Достоевский»⁷
 30 апреля: доклад «Максимализм и идея конца»⁸
 24 сентября: выступление на открытом заседании «Исповедь Ставрогина»⁹
 12 ноября: выступление на открытом заседании «Три года (идея и опыт Вольфилы)»¹⁰
 26 ноября: доклад «Что есть современность?»¹¹
 3 декабря: один из докладов на заседании «Людвиг Фейербах (К 50-летию со дня смерти)»¹²
 10 декабря: оппонирование в беседе «О формальном методе» (докладчики: Б.В. Томашевский, Ю.Н. Тынянов, Б.М. Эйхенбаум, Л.П. Якубинский)¹³

1923

- 14 января: один из докладов на заседании «Проблема человечества»¹⁴
 11 марта (?): один из докладов на заседании «Проблема индивидуальности»¹⁵

26 марта: выступление с рефератом романа «Голем» Г. Майринка¹⁶

1 апреля: оппонирование по докладу Е.П. Иванова «Иудаизм и христианство в историко-философском изложении»¹⁷

6 мая: один из докладов в «беседе о мудрости» (другой вариант названия этого заседания: «Тема Софии-Премудрости в истории русского сознания»)¹⁸

20 мая: доклад «Проблема любви в кружке Станкевича и Белинского»¹⁹

июнь: один из докладов на заседании «Памяти Лаврова»²⁰

июль: доклад «Философия и смерть»²¹.

Публикуемый ниже доклад «Антроподицея», прочитанный в Философском кружке в декабре 1921 г.²², не только по времени, но и тематически прекрасно встраивается и в кружковый, и, в особенности, в вольфильский дискурс той «творческой лаборатории», где перекрещивались «самые различные менталитеты: светские и религиозные, оптимистические и пессимистические, наивные и академические», «различные философские векторы, смыслы минувшего и настоящего»²³. В статьях и докладах участников Вольфилы звучала и проблема антроподицеи, и целый ряд смежных с ней проблем. Так, 28 февраля 1921 г. в Вольфиле состоялся доклад члена-соревнователя П.П. Лошкарева на тему «Антроподицея (Оправдание человека) у Андрея Белого и Н. Бердяева»²⁴. Неизвестно, слышал ли этот доклад Гордин, но наверняка знал о том, что такой доклад был, и, возможно, был знаком с его основными тезисами.

Ряд уже опубликованных к тому времени статей одного из идеологов «скифства» и основателей Вольфилы Р.В. Иванова-Разумника, а также его вольфильские выступления во многом содержали идеи, вошедшие в уже написанный тогда, но дополнявшийся и дорабатывавшийся в течение многих лет и так и оставшийся неопубликованным труд «Антроподицея»²⁵. В.Г. Белоус реконструирует идейное содержание этого текста в следующих тезисах:

Оправдание человека есть оправдание свободного бытия: сможет ли человек освободиться сам, пройти необходимую часть пути – самостоятельно? Но не свобода сама по себе является воплощением преображения, а человеческое творчество. <...> Преображение – это восхождение к Святому Духу, к самосознанию. <...> «Да будет воля моя»: «скиф» восходит к Богу на равных. <...> Если человек сможет самостоятельно прийти к Святому Духу, то этот маршрут и станет его оправданием, или антроподицей²⁶.

В том или ином варианте эти идеи и сам замысел должны были быть известны Гордину.

Осенью 1921 г. в Вольфиле Гордин участвовал в прениях по целому ряду докладов, отзыв которых обнаружится потом в его кружковом выступлении. Например, в своей реплике по докладу В.Б. Шкловского «Герои Достоевского» Гордин говорил о «конкретной динамике жизни», в которой «возможны такие странности, что блудница оказывается святой», а также о том, что в подобных противоречиях, конкретизирующихся в «сфере эротического взаимоотношения лиц», «выявляется рациональное состояние личности», «вскрываются «рациональные пружины жизни»²⁷. В прениях по докладу О.Д. Форш «Данте, Достоевский, Блок» (24 октября 1921 г.) Гордин в связи с воззрениями А.А. Блока, представленными докладчицей, задал вопрос, «не следует ли отождествить Софию со Святым Духом»²⁸ – вопрос, который был актуализирован на предыдущих вольфильских заседаниях в сентябре–октябре 1921 г., посвященных памяти А.А. Блока, и который он сам затем проблематизирует в своем докладе²⁹. Можно также с большой долей вероятности утверждать, что 16 и 23 октября 1921 г. Гордин слышал доклады А.З. Штейнберга «Достоевский как философ», поскольку на многие поднятые Штейнбергом проблемы Гордин как бы откликнулся в своей «Антроподице»: это проблема «ничто», в котором заключено «всё»³⁰; это вопрос о логике (и смысле) истории³¹; это проблема сознания и самосознания³².

Выступление Гордина в Философском кружке следует рассматривать поэтому не только как реакцию на вольфильские и околотовильские дебаты, но и как предварение собственных выступлений в Вольфиле на темы о максимализме и конце истории, о Софии-Премудрости, о проблеме индивидуальности и проблеме человечества: большинство идей своей «Антроподицей» Гордин прямо или косвенно повторит и разовьет затем в вольфильских докладах.

Доклад Гордина «Антроподицея» – яркий образец интеллектуальной симфонии, написанной блестяще образованным молодым человеком, открытым самым разным культурным традициям и стремящимся их синтезировать, привести в гармоничное и плодотворное единство. Вместе с тем это действительно «только доклад», т. е. текст, вовсе не предназначавшийся для публикации и чтения посторонними людьми, а только для произнесения с возможностью импровизации поясняющего и проясняющего характера. Поэтому для осуществления более или менее полной и точной реконструкции философских идей Гордина «петроградского периода» требуется расшифровка и анализ не только этого доклада, но

и его других текстов того времени. И пока эта работа не завершена, придется ограничиться указанием и предварительным комментированием только некоторых доминирующих тем и мотивов, нашедших свое отражение в публикуемом ниже докладе.

Уже *эпиграфы* указывают сразу на несколько важнейших идейных источников этого текста – на неокантианскую философскую систему Г. Когена, на еврейскую и русскую религиозно-философские традиции, на западноевропейскую мистику, а также их сложные сочетания и переплетения³³.

В первом эпиграфе Гордин вольно цитирует Когена: «Теодицея должна стать антроподицей»³⁴, что *по форме* напоминает цитату из того же сочинения Когена: «Die Theologie muss Ethiko-Theologie werden» («Теология должна стать этикотеологией»)³⁵. Интересно, что последняя цитата была использована А.С. Гурляндом в качестве эпиграфа ко второй главе его книги о Когене³⁶. *Содержательно* же этим эпиграфом Гордин не только раскрывает тему своего доклада, но и как бы «забегает вперед», предвосхищая заключительный пафос выступления, где он вслед за Когеном обращается к одной из главных человеческих добродетелей – храбрости. Ведь, как это звучит при полном и точном цитировании, именно «храбрость в ее трагической силе *осуществляет теодицею в антроподице*. Храбрость в страдании и в труде, в страдании труда разрешает трагический конфликт человеческого бытия (Menschendasein)» (курсив мой. – Н. Д.). Там же, чуть выше, Коген замечает: «... культура образует поле битвы для храбрости»³⁷. Для слушателя, хорошо знакомого с текстами Когена, уже в этом эпиграфе должны были обозначиться как основные, так и побочные темы доклада: понятие Бога и человека в истории и культуре; смысл истории; трагичность человеческого существования и возможности ее преодоления...

Первым же предложением основного текста («Антроподицея есть оправдание Человечества») Гордин демонстрирует свою вписанность не только в неокантианский философский контекст, но и в традицию русской религиозной философии, восходящую к Соловьеву³⁸. Именно у Соловьева в «Оправдании добра» речь идет не только и даже не столько об отдельном лице, единичном человеке, сколько о собирательном лице, человечестве: «Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным*, или обществом»³⁹. Это положение Соловьева, по сути, совпадает с основным тезисом Когена, согласно которому понятие «человек» трактуется как собирательное понятие, идея которого совпадает у Когена со «всеобщностью» (Allheit)⁴⁰. Однако если у Соловьева антроподицея⁴¹ является лишь

одним из этапов, или условий теодицеи, если Н.А. Бердяев заявляет, что антроподицея, «быть может, единственный путь к теодицее»⁴², то Гордин вслед за Когеном, согласно которому «оправдание Бога может находиться только в этике, только в нравственном понятии человека»⁴³, настаивает на снятии проблемы теодицеи путем ее трансформации в антроподицею. Таким образом, в понимании соотношения антроподицеи и теодицеи Гордин вместе с Когеном оказывается ближе к Соловьеву и Бердяеву, чем, например, к раннему П.А. Флоренскому, поскольку для Флоренского, несмотря на делаемое им предупреждение об антиномической сочетаемости тео- и антроподицеи, именно теодицея – условие антроподицеи, а не наоборот: «Путь *горé* (т. е. теодицея. – Н. Д.) – это по преимуществу путь *вступающего* на духовный подвиг, а путь *дóлу* (т. е. антроподицея. – Н. Д.) – путь продвинувшегося по нему»⁴⁴. Но несмотря на столь развитый контекст проблемы антроподицеи в русской религиозной философии, Гордин своим первым эпиграфом прямо указывает, на чье понятие антроподицеи он опирается, а именно – на когеновское, хотя приведенная цитата – это единственное, насколько можно судить, место в опубликованных сочинениях Когена, где встречается это понятие⁴⁵.

Однако одним этим термином не ограничивается «когеновский» словарь гординовского доклада, что лишний раз подчеркивает глубокую интеллектуальную связь Гордина с когеновской философией. Так, при рассмотрении соотношения природы и культуры в истории человечества Гордин основывается на концепции Когена и отчасти Канта, в которой «биологичной» антропологии⁴⁶ противопоставляется социальная понята антропономия: этим термином, заимствованным из «Метафизики нравов» Канта⁴⁷, Коген обозначает теоретическое учение о *средствах*, «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и в человеческой культуре с ее всеобщим характером»⁴⁸, а также о *способах* применения нравственного закона относительно эмпирического человека⁴⁹. Иными словами, в антропономии речь идет об «объективно-практической реальности» нравственного закона⁵⁰, т. е. о реальности, не ограниченной только индивидуальным, или эмпирическим человеком, но охватывающей все человечество. Последнее снова наводит на мысль о некотором, хотя и весьма дальнем «родстве» (по всей вероятности, через Канта) учений о человеке Когена и Соловьева. По сути, основная мысль доклада Гордина может быть выражена в тезисе: «Антропономизм – это гуманизм».

В создаваемой в докладе картине мира и человека Гордин провозглашает примат творчества и в этом оказывается чрезвычайно близок бердяевской концепции «опыта антроподицеи через

творчество»⁵¹. Именно творчество предстает у Гордина той сущностной характеристикой, которая отличает человекобожество от богочеловечества, лишённого творчества. Гордина явно не устраивает предложенное ранним Флоренским «только созерцательное» обожение человечества⁵². Мыслительный ход, в результате которого Гордин отказывается от использования понятия богочеловечества и оперирует понятием человекобожества, созвучен, как представляется, замечаниям Соловьёва, согласно которым в эпоху господства мифа («до христианства») «неподвижною основою жизни» был человек, в котором преобладала его природная составляющая, а божественный разум был «началом изменения, движения, прогресса». С началом христианства, по Соловьёву, «само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою... искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса»⁵³. Такое человечество, достигнув своей безусловной целостности, и становится, согласно Соловьёву, «человекобогом». Однако Гордин воспринимает эту концепцию Соловьёва, существенно переосмыслив ее в терминах когеновской системы: Человекобожество, по Гордину, это задача человечества, вечная и бесконечная идея, это носитель чистого сознания и одновременно онтологически первоначальное.

С.Н. Булгаков однажды заметил, что имеется «какое-то странное сходство и близость при величайшем контрасте» «Чтений о богочеловечестве» Вл. Соловьёва и «Сущности христианства» Л. Фейербаха⁵⁴, философа, прекрасно знакомого Гордину. По-видимому, идеи фейербаховского антропозеизма также составили один из источников гординовской антропологии. Понятие человекобожества явно используется Гординым не в том смысле, какой придает ему Ф.М. Достоевский в «Братьях Карамазовых», вкладывая это понятие в уста чёрта, и не в смысле сверхчеловека Ф. Ницше, а именно в гуманистическом смысле, вложенном в это понятие Фейербахом: *homo homini deus est*. Гордин идет на риск, утверждая вслед за Фейербахом «величайшую», по мнению Булгакова, «ложь... что человек смертен, конечен и ограничен, человечество же бессмертно и способно к безграничному усовершенствованию»⁵⁵. Но человечество, по Гордину, вечно именно как человекобожество, т. е. как единое «самозаконное, автономное... культуротворение»⁵⁶, в рамках которого каждый человек является художником, создающим самого себя в культуре и саму культуру. Видимо, Гордину для его концепции было недостаточно булгаковского понятия

человека как лишь «посредствующего между Творцом и творением» и обладающего способностью пусть «свободного и сознательного» и даже «активного» «усвоения божественного содержания», но все же только *усвоения*, а не созидания. Вместе с тем нельзя не заметить близость позиций Гордина и Булгакова (по крайней мере, доэмигрантского периода⁵⁷) в понимании человека: для Булгакова, как и для Гордина, «историческое рождение человека... не только предполагает рождение в собственном смысле... но и некое самосотворение человека». Однако это «самосотворение», это доступное человеку творчество ограничивается, по Булгакову, «осуществлением в себе своего собственного подобия», а именно – богоподобия, «выявлением своей данности – заданности»⁵⁸. Несмотря на неокантианский привкус последнего булгаковского высказывания, такая ограниченная данностью «заданность» человеческого творчества Гордину, очевидно, претит...

Подойдя вплотную к еще одной отчетливо заявленной в докладе теме – понятию человека, пришло время обратиться ко второму эпиграфу⁵⁹, прямо отсылающему слушателя к каббалистической традиции и немецкой мистике⁶⁰, а также важному для русской религиозной мысли сюжету – проблеме андрогинности. «Россия уже несколько десятилетий дышит и живет в атмосфере этой проблемы», – заявляет Гордин и предлагает свою точку зрения, в которой заметны влияния не только Филона Александрийского и еврейской каббалы⁶¹, но также немецких и русских романтиков, В.С. Соловьева и А.Н. Шмидт⁶², А. Белого и А.А. Блока⁶³, отчасти В.В. Розанова, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева... Почему отчасти? С Бердяевым Гордин размежевывается по вопросу о соотношении Адама Кадмона и Христа: Гордин выступает против их «сближения», а по сути – отождествления, проводимого Бердяевым⁶⁴. Булгаков же для Гордина, судя по всему, идейно более близкий автор; Гордин не только прямо ссылается на него при рассмотрении проблемы андрогинизма, но и заимствует из «Тихих дум» для своего доклада примеры и остроты. Однако Гордин идет дальше Булгакова: для Гордина «Христос коррелятивен Софии», а их единство и есть Андрогин, символизирующий по сути человеческую культуру, где женское и мужское начала коррелятивны и равноправны. При этом Гордин практически не касается проблемы пола: лишь однажды у него встречается характерное словцо «урнинг», но только в составе метафоры. Напрашивающийся здесь розановский мотив проявляется у Гордина, как представляется, в другом фрагменте, а именно там, где речь идет о «втором боге». Розанов несколько раз печатно заявлял о необходимости исправить «навеянную нам богословским недомыслием ошибку», ибо богов «два, Эло-гим, а не

Эло-ах (ед. число). Два Бога – *мужская* сторона Его, и сторона – *женская*»⁶⁵. В статье 1909 г. он уточнял: «переплетено все так, что есть и “два” и “одно”, “человек” и – “мужчина” и “женщина”, “Бог” (один) и в то же время “Мы” и “Наш Образ”»⁶⁶. Именно эта последняя мысль ближе к позиции Гордина, который, опираясь на Филона Александрийского⁶⁷, говорит о Логосе как «втором боге, наличием своим не нарушающем единства Бога», и именно этот «второй бог» является у него прообразом одновременно и мужчины, и женщины, причем в *каждом* из них Гордин отмечает единство активного и пассивного начал, интеллекта и воли, обозначая таким образом свое видение проблемы пола.

В целом же в трактовке религиозных учений Гордин следует за Когеном, продолжая их этизацию и демифологизацию⁶⁸ и одновременно пытаясь как бы ответить на упреки, адресованные марбургскому философу со стороны еврейских и христианских мыслителей из России. Так, А.С. Гурлянд упрекал Когена в «мифоборчестве», т. е. «в борьбе с религиозно-поэтическими “воплощениями”, образами и символами, словом – со всем “иррациональным” и сверхразумным в человеческой мысли и человеческом чувстве»⁶⁹, и противопоставлял когеновской антропидее «идею теодицеи, преломляющейся сквозь призму “демодицеи”»⁷⁰, имея в виду еврейский народ. С.Л. Франк, приветствуя в лице Когена создателя «современной немецкой религиозной философии», «непосредственно связующего философию с богословием»⁷¹, считал, однако, «в общем вполне убедительными» соображения Гурлянда и сетовал, что предпринятое Когеном «очищение идеи Божества от мифологических представлений», «обоснование чисто этического понимания Бога как абсолютной Идеи, как путеводной звезды человеческого нравственно-общественного развития» «исторически противоречит духу ветхозаветной религии и систематически есть отрицание самой религии как таковой»⁷². Гордин же пытается при помощи аргументов о процессуальности, историчности сознания и культуры обосновать закономерность демифологизации религии и превращения мифологемы в философему.

В концепции истории у Гордина сплавляются традиции немецкого идеализма и романтизма, неокантианства и русской религиозной мысли. Что касается неокантианской линии, то следует отметить, что когеновское понятие истории связано самым непосредственным образом с понятиями сознания и культуры: сознание, по Когену, «собственно лишь иное название (Ausdruck) для истории. Подобно тому, как история развертывает всю культуру, то же делает и сознание. Сознание лишь осуществляет более узкую историю человека»⁷³. Последнее замечание следует понимать в свете

когеновского учения о континуальности истории⁷⁴: включенности мира человеческого в мир природный⁷⁵ и постепенном разворачивании, «проступании» человеческого сознания из природной сознательности. Сознательность, как поясняет Гордин концепцию Когена, – это «предуготовленность» природы к возникновению сознания⁷⁶. Однако, по-видимому, Гордин здесь не ограничивается только когеновской концепцией и обращается к представителю баденского неокантианства Э. Ласку, а через него и к И.Г. Фихте. Ласк утверждал, что фихтевская концепция истории, по сути, была давно ожидавшейся попыткой дать «мировой план», «смысл» истории как некоего целого⁷⁷. И хотя Гордин не принял на вооружение дальнейшие рассуждения Ласка об истории как развитии ценностей (Гордин предпочитает говорить не о ценностях, а о смыслах), но он явно реципировал процитированные Ласком идеи Фихте, во-первых, о синонимичности понятий истории и культуры («Культивированное человечество – это человечество истории: получить историю и получить культуру (не потерять ни один проделанный шаг) – это, собственно, одно и то же»⁷⁸), а во-вторых, об образе Бога в истории («...бесконечное содержание... свободы, нравственной задачи остается чем-то непостижимым образом Бога именно потому, что оно (т. е. бесконечное содержание. – *Н. Д.*) совершенно непостижимо и лишь может быть пережито в откровениях истории»⁷⁹). Примыкающие к последнему замечания Гордина о взаимной связи истории и бога и в особенности понятие «бог истории» прямо отсылают к сочинениям Соловьева, Булгакова⁸⁰ и Гурлянда⁸¹. Но Соловьев хотя и провозглашает, что «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (и в этом с ним солидарны Булгаков и Гурлянд), тут же оговаривается, что такое понимание Божества характерно только для «еврейской и христианской религий и некоторых отдельных философских взглядов»⁸², поскольку «Бог есть Бог истории не по Божеству Своему, а по человечеству»⁸³, и далее поясняет, что «только поняв Божество как абсолютную субстанцию, как Вседержителя, можем мы почувствовать логическую необходимость связать с Ним... историческое становление»⁸⁴. Эту осторожную формулировку Соловьева («можем») Булгаков как бы не замечает и заявляет, что «высший разум... одновременно и трансцендентен и имманентен истории»⁸⁵, а история, в свою очередь, «есть раскрытие абсолюта»⁸⁶, чем сближает свою концепцию с гегелевским воззрением на историю. Гордин же делает следующий шаг в увязывании между собой Бога и истории, утверждая, что Бог по самой своей сути, или «по Божеству Своему», историчен⁸⁷. Как это возможно?

Как возможно выведение условного, или обусловленного (историей, в понятие которой у Гордина входит и естественная история) из безусловного (абсолюта, Божества) и наоборот? Это тот вопрос, которым задается Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» и которому находит ответ, указывая на «связующее звено между божественным и природным миром» – на *человека*⁸⁸. Позднее у Соловьева эта функция переходит к «истинному, чистому и полному человечеству» как «высшей и всеобъемлющей форме и живой душе природы и вселенной, вечно соединенной и во временном процессе соединяющейся с Божеством и соединяющей с Ним все, что есть» – Богочеловечеству⁸⁹. У Гордина ту же роль играет человечество, или Человекобожество, т. е. человечество в единстве природного и божественного. По-видимому, именно для обозначения истории человекобожества – истории, в которой и природная, и божественная истории мыслятся из перспективы человечества и его культуры; истории, к которой по сути сводятся и природная, и божественная истории, – Гордин вводит понятие «мета-история», которое далее, однако, часто употребляет синонимично понятию «история».

Еще одним важным вопросом оказывается у Гордина вопрос о начальности (креационизме) и завершенности (эсхатологизме) истории – и на оба вопроса он отвечает отрицательно. В своем отказе от эсхатологического мотива Гордин наследует, разумеется, Когену, которого за отказ от эсхатологии критиковал Гурлянд⁹⁰. В критике Гурлянда главным пунктом обвинения было то обстоятельство, что в когеновском «всечеловечестве» теряется не только единичная личность, с чем отчасти согласен Гордин⁹¹, но даже «черпа[ть] утешение в своей роли “унаваживателя всечеловеческого прогресса”»⁹². Только эсхатологическое мышление, по мнению Гурлянда, способно решить проблему и «единично-индивидуального искупления», и «национально-индивидуального»⁹³. Гордин же остается на когеновских позициях – он демифологизирует идею эсхатологизма, транспонируя ее в идею творческого созидания, в том числе и самосозидания в процессе культуры⁹⁴. Возникновение же трагического сознания в рамках такого миропонимания Гурлянд объясняет тем, что личность «мыслит и ощущает себя *космически*, т. е. в связи с чем-то, что больше, чем она и даже чем “человеческая всеобщность”»⁹⁵. Гордин же видит причину трагизма в неустранимой диспропорции человеческого (индивидуального) творчества с его свершенными актами и творчества человеческой же культуры как вечного и бесконечного боготворчества, в котором завершенность понимается только как задача.

Таковы лишь некоторые мотивы и тенденции, составляющие ткань философского размышления Гордина. Но ими, разумеется, не исчерпывается все идейное богатство «Антроподицеи». К дальнейшему анализу этого текста, а также к знакомству с другими сочинениями Гордина, которые, надеюсь, в скором будущем увидят свет, мне и хочется пригласить заинтересованного читателя.

Примечания

- ¹ См.: *Дмитриева Н.А.* Биографические и философские ландшафты Якова Гордина. Часть первая // Вестник РГГУ. 2015. № 5 (148). Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». С. 125–140.
- ² См.: Вольная философская ассоциация: 1919–1924 / Подгот. Е.В. Ивановой при участии Е.Г. Местергази. М., 2010; *Иванова Е.В.* Вольная философская ассоциация: Труды и дни // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома: 1992 год. СПб., 1996. С. 3–77.
- ³ *Белоус В.Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924: В 2 кн. Кн. 1: Предыстория. Заседания. М., 2005. С. 627–629.
- ⁴ Там же. С. 732.
- ⁵ Там же. С. 780–800.
- ⁶ См.: Философский кружок при Петроградском университете // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 3 (май–июнь). С. 189. Тексты обоих докладов сохранились в архиве Гордина. Доклад о Вундте (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. CIV) готовится к публикации, «Антроподицея» публикуется в приложении к данной статье.
- ⁷ *Штейнберг А.З.* Философские сочинения / Сост., коммент., ст. В.Г. Белоуса и Л.Н. Столовича. СПб., 2011. С. 594–596.
- ⁸ *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2: Хроника. Портреты. М., 2005. С. 359; сохранившийся в ИРЛИ фрагмент тезисов доклада опубликован: Там же. С. 723–725. Текст доклада и тезисы, сохранившиеся в парижском архиве (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. XCIX), готовятся к печати.
- ⁹ *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 371.
- ¹⁰ Там же. С. 375.
- ¹¹ Там же. С. 376. В архиве Гордина сохранился текст на эту тему (без названия), датированный «первой половиной января 1923 г.». Рядом в скобках приписано: «читано 23 января 1923 г. в Клубе “дома Ученых”» (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. XCIX). Судя по состоянию рукописи, это, по всей видимости, доработанный беловой вариант текста доклада, прочитанного в Вольфиле (готовится к печати).
- ¹² *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 379.
- ¹³ Там же. Кн. 1. С. 812, 827, 833–835.
- ¹⁴ Там же. Кн. 2. С. 386.
- ¹⁵ Там же. С. 386, 389–390.

- ¹⁶ Там же. С. 385. В другом источнике (ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 32) в качестве выступающего указан только А.А. Гизетти.
- ¹⁷ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 387. Другой вариант названия доклада Иванова: «Иудаизм и христианство в историко-философском освещении». См.: ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 19. Отчет о деятельности Вольной философской ассоциации с 1 января 1923 г. по 10 июня с. г. Рукопись за подписью секретаря Вольфилы Д. Пинеса.
- ¹⁸ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 387.
- ¹⁹ Там же. С. 388, 390–391. Другой вариант названия доклада Гордина: «Любовь у Белинского и Станкевича». См.: ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 19об. В архиве Гордина сохранились выписки из опубликованных писем Н.В. Станкевича, В.Г. Белинского и М.А. Бакунина, а также Вольтера, Д. Дидро, Нинон де Ланкло и Ф. Шиллера и отдельные заметки на эту тему (AIU France. AP 13. Boîte 1, n. IX). Связный текст отсутствует. Возможно, к этому же докладу были сделаны выписки из сочинения «Смысл любви» В.С. Соловьева (AIU France. AP 13. Boîte 1, n. VI).
- ²⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 21: «В Петроградское Управление Научных Учреждений. Вольная Философская Ассоциация сообщает Вам, что в июне м-це с. г. деятельность выразилась в следующих лекциях и беседах... 5) Памяти Лаврова – Гизетти и Гордин. <...> 3 июля 1923 г.»
- ²¹ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 392. Заметки к докладу сохранились в архиве Гордина (AIU France. AP 13. Boîte D. Dossier 3. Рукопись, 6 л.) (готовятся к изданию).
- ²² AIU France. AP 13. Boîte 4, n. СШ.
- ²³ Белоус В.Г. От автора // Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 9.
- ²⁴ Там же. Кн. 2. С. 118, 120–121, 187.
- ²⁵ Об истории создания Ивановым-Разумником этого текста, его идейном содержании и судьбе рукописи см.: Белоус В.Г. Реконструкция «Антроподицеи», или Самооправдание Иванова-Разумника // Русская мысль. 1995. № 4102. 23–29 ноября. С. 10; № 4103. 30 ноября – 6 декабря. С. 10. Как сообщает В.Г. Белоус, «несколько раз в начале 1920-х годов выход в свет “Оправдания человека” анонсировался народническим издательством “Колос”» (Белоус В.Г. Реконструкция «Антроподицеи». № 4102. С. 10).
- ²⁶ Там же. № 4103.
- ²⁷ Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 627–628.
- ²⁸ Там же. С. 732.
- ²⁹ См. примечания 97 и 98 к приложению.
- ³⁰ См.: Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 651; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 483.
- ³¹ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 1. С. 653; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 485. В 1923 г. в Берлине вышла написанная на основании этих докладов книга Штейнберга «Система свободы Достоевского», где встречается размышление об истории, еще более созвучное пониманию истории у Гордина: «...мировая история есть непрекращающееся откровение абсолютного смысла...» (Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 147).
- ³² Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 1. С. 657–658; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 488–489.

- ³³ Далее в статье речь пойдет преимущественно о неокантианских и русских религиозно-философских сюжетах. Комментарии к другим идейным сюжетам и мотивам см. в примечаниях к приложению.
- ³⁴ См. сн. 1 приложения.
- ³⁵ См.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907)* // *Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 7: System der Philosophie. T. 2. Introd. by S.S. Schwarzschild. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 1981. S. 21.*
- ³⁶ *Гурлянд А.С.* Герман Коген и его философское обоснование еврейства: Критический очерк. Пг.: Тип. Л.Я. Гинзбурга, 1915. С. 16.
- ³⁷ *Cohen H.* Op. cit. S. 558.
- ³⁸ О том, как «взгляды марбургского профессора (т. е. Когена. – *Н. Д.*) в России сочетались с апокалиптикой Владимира Соловьева» см.: *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго – Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // *Judaica Rossica: Сб. статей. Вып. 3 / Отв. ред. Л.Ф. Кацис. М.: РГГУ, 2003. С. 174–207.* О возможностях такого сочетания см. также: *Белов В.Н.* С.Н. Трубецкой и немецкое неокантианство: Проблема идеализма // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2014. № 2. С. 3–15;* *Он же.* Русское неокантианство и русская религиозная философия: попытка компаративистского анализа // *Русская философия: единство и многообразие. Саратов: Саратовский источник, 2010. С. 77–91.*
- ³⁹ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 485.*
- ⁴⁰ См. подробнее: *Дмитриева Н.А.* Неокантианство и Лев Толстой: От «наукоучения» к учению о человеке // *Неокантианство немецкое и русское. С. 380–385;* см. также: *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 20–36.
- ⁴¹ Данный термин у Соловьева в «Оправдании добра» не встречается, но в этом сочинении он, по сути, ведет речь и об оправдании человека.
- ⁴² *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Вступ. ст., сост., прим. Л.В. Полякова. М.: Правда, 1989. С. 261.*
- ⁴³ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 21.*
- ⁴⁴ *Флоренский П.А., свящ.* Разум и диалектика. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П.А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1996. С. 134.*
- ⁴⁵ Еще дважды это понятие встречается в заметках Когена, сохранившихся в архиве П. Наторпа и опубликованных относительно недавно: *Cohen H. Reflexionen und Notizen* // *Cohen H. Werke. Supplementa. Hg. Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 1. Hg. H. Wiedebach. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 2003.*
- ⁴⁶ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 8; Idem. Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte. 2. verb. und erweiter. Aufl. Berlin, 1910. S. 310–311.*
- ⁴⁷ Это понятие лишь однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов». См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 341.
- ⁴⁸ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 311.*

- ⁴⁹ Ibid. S. 312.
- ⁵⁰ Ibid. S. 369.
- ⁵¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 261.
- ⁵² Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 551.
- ⁵³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Сост., подгот. текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 169.
- ⁵⁴ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи / Сост., подгот. текста, вступ. ст., примеч. И.Б. Роднянской. М.: Наука, 1993. С. 205.
- ⁵⁵ Там же. С. 214.
- ⁵⁶ См. заключительные абзацы приложения.
- ⁵⁷ Подробнее о переосмыслении Булгаковым собственных взглядов после принятия священства см., например: Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А.П. Козырев, сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М., 2003. С. 333–342.
- ⁵⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 303.
- ⁵⁹ См. анализ содержащихся в этом эпиграфе понятий и идей в сн. 2 и 77 приложения.
- ⁶⁰ Ни та, ни другая традиция здесь рассматриваться не будут. Следует, однако, заметить, что проблема мэона затрагивается также в учении Г. Когена о суждении первоначала: Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis, 2. verb. Aufl. (1914) // Cohen H. Werke. Bd. 6: System der Philosophie. T. 1 / Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 1997. S. 84–90, 104–106. Понятию мэона, соотношению *ничто* и *нечто* посвящен и первый отдел («Божественное Ничто») в книге С.Н. Булгакова «Свет невечерний».
- ⁶¹ См. сн. 77, 78, 80–88 и соответствующий текст приложения.
- ⁶² См. сн. 92–96 приложения.
- ⁶³ См. сн. 97 и 98 приложения.
- ⁶⁴ См. сн. 100 и соответствующий текст приложения.
- ⁶⁵ Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. 2-е изд. СПб.: Тип. т-ва А.С. Суворина – Новое время, 1913. С. 31.
- ⁶⁶ Розанов В.В. Афродита и Гермес // Розанов В.В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. 10: Во дворе язычников / Сост. А.В. Ломоносова и А.Н. Николюкина, коммент. А.В. Ломоносова. М.: Республика, 1999. С. 400.
- ⁶⁷ См. сн. 78, 85–87 приложения.
- ⁶⁸ См., например: Коген Г. Элементы иудейской этики. Любовь и справедливость в понятиях Бог и человек // Будущности. Научно-литературный сборник. Приложение к еженедельному изданию / Под ред. С.О. Грузенберга. Т. 2. СПб., 1901. С. 198–227.
- ⁶⁹ Гурлянд А.С. Указ. соч. С. X.
- ⁷⁰ Там же. С. XVI. Ср.: Там же. С. 51.
- ⁷¹ Франк С.Л. Религиозная философия Когена // Русская мысль. 1915. Кн. 12. Отд.: «В России и за границей». С. 29.
- ⁷² Там же. С. 30–31.

- ⁷³ *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919. S. 5.
- ⁷⁴ Ibid. S. 207.
- ⁷⁵ *Kogen Г.* Элементы иудейской этики. С. 199.
- ⁷⁶ См. первые три страницы приложения и комментарии к ним.
- ⁷⁷ *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. S. 202.
- ⁷⁸ *Fichte J.G.* Das System der Sittenlehre (1812) // Fichte J.G. Nachgelassene Werke. Bd. III: System der Sittenlehre. Vorlesungen über der Bestimmung des Gelehrten und vermischte Aufsätze / Hrsg. von J.H. Fichte. Bonn, 1835. S. 104.
- ⁷⁹ *Fichte J.G.* Excursus zur Staatslehre. I. Über Errichtung des Vernunftreiches (1813) // Fichte J.G. Sämtliche Werke. Bd. VII. 3. Abt.: Populärphilosophische Schriften. Bd. 2 / Hrsg. von J.H. Fichte. Berlin, 1846. S. 581.
- ⁸⁰ См.: *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса (1902) // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Статьи и рецензии: 1895–1903 / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. М., 2006. С. 519.
- ⁸¹ *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. XV.
- ⁸² *Соловьев В.С.* Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38 (3). С. 409.
- ⁸³ Там же. С. 410.
- ⁸⁴ Там же. С. 411.
- ⁸⁵ *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса. С. 519. Подобной точки зрения придерживается и Н.А. Бердяев: «Мировой процесс... совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. <...> Не существует... совершенной трансцендентности Бога миру и человеку». См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 258.
- ⁸⁶ *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса. С. 521.
- ⁸⁷ В своем экземпляре книги Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» Гордин в абзаце, начинающемся словами: «Если необходимо допустить три ипостасных вида во внутреннем развитии Божественной жизни...», подчеркнул «имманентное развитие Божественной жизни закончено» и приписал рядом на полях: «все-таки развитие!» (*Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 321). Двойным отчеркиванием отмечен в книге абзац, имеющий отношение к проблеме истории у Соловьева и начинающийся словами: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога...» (С. 368–369).
- ⁸⁸ *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве... С. 113.
- ⁸⁹ *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 577–578.
- ⁹⁰ См.: *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. XIII–XXI, 41–61.
- ⁹¹ См. абзац приложения, отмеченный сн. 76.
- ⁹² *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 51.
- ⁹³ Там же. С. 50.
- ⁹⁴ В этом Гордин также близок Булгакову 1917 г., трактовавшему человеческую историю «как рождение и вместе творческое саморождение человечества» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 303), однако расходится с ним в понимании проблемы начала и конца истории.
- ⁹⁵ *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 51.

Приложение*

Я.И. Гордин

Антроподицея

(«только доклад»)¹

Теодицея должна стать антроподицей.

*Коген*²

Андрогин встает из мэона.

Это значит рождение Эн-Софа³.

Антроподицея есть оправдание Человечества. Оправдание Человечества эквивалентно оправданию Культуры. Нет культуры вне человечества, но и нет Челов[ечества] как Челов[ечества] вне Культуры. Подымается сложный вопрос: что такое Культура. Всплывает хаос историко-философских ассоциаций, безграничное море цитат. Чувствуешь себя в положении персонажа недавно читанной пьесы – мыслишь только цитатами. А так как двигаться надо, то разрешите взять в качестве гипотетического, в ходе рассмотрения долженствующего быть проверенным определения следующее: Культура в ее динамическом аспекте есть сознательный процесс раскрытия смыслов, иначе – реализации смыслов.

К понятию Смысл не приложимы слова «существует или не существует». Смыслы и не существуют, и не не существуют. Вечен ли смысл? Да, вечен! Если, конечно, вечность не есть вневременность, надвременность и т[ому] п[одобное], одним словом, не есть безвременность. Вечность есть только во времени, но и время есть только в вечности. Помните Шеллинга: истинная вечность не есть вечность в противоположность времени, но есть вечность, заключающая в себе само время. И полагающая его в себе как вечное (S.W. VII, 238–239)⁴. Вечность и время понятия соотносительные – и их единство есть единство Жизни.

История человечества и история Культуры понятия однозначные, синонимы. Потому и философия культуры обычно бывает философией истории и обратно.

* Рукопись к публикации подготовлена Н.А. Дмитриевой. Примечания Н.А. Дмитриевой при участии М.В. Вогмана. Комментарии М.В. Вогмана подписаны инициалами М. В.

Также обычно различают две истории. Историю Челов[ечества] и историю естественную. История естественная есть история всего естества. Канто-Лапласовская история лишь частичный отрезок ее. Отождествление истории Челов[ечества] и истории естества – неправомерно. Это значило бы впасть в натурализм, в примитив. Но и переживание разрыва, отрыва истории человеческой и истории вообще также неправомерно. Это значило бы впасть в неприемлемый дуализм. Это значило бы впасть в субъективный, беспочвенный, телеобразный идеализм, иначе – спиритуализм. Тут к стати слова Фейербаха: [...] wie der Mensch zum Wesen der Natur – dies gilt gegen den gemeinen Materialismus –, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen – dies gilt gegen dem subjektiven Idealismus (W[esen] d[es] Ch[ristentums], 164)⁵. Различение, во-вторых, не есть разъединение. Истинное единство – всегда единство в самой различности.

История человечества – это история сознания человечества. История природы – это история сознательности природы. Я полагаю возможным отождествление понятий сознательности и бессознательности, если последнюю понять не в смысле абсолютно-бессознательного. Гартман стремится осмыслить бессознательное в конечном итоге как абсолютно-бессознательное: «der Gegensatz... ein bloß relativer, sondern [ein] contradictorischer»⁶. Такое устремление в понимании бессознательного и является основной, пожалуй, ошибкой его философствования, ошибкой, приводящей, как известно, к эсхатологизму. Я же пытаюсь мыслить бессознательное не в категории отрыва, разрыва от сознания, а как потенцию, предуготовленность к сознанию. Бессознательное мыслю я не как укон⁷ (абсолютная лишенность сознания), а как меон, limbus (термин Парацельса); Аин⁸ (термин Каббалы). Потому и предпочитаю замену «бессознательного» сознательностью. Сознательность – это, в частности, одно из понятий Когена, одно из существеннейших понятий. [С]формулировать его понимание сознательности можно было бы так: Сознательность – основа сознания, порождает сознание. Сознательность – диспозиция, предрасположенность, потенция сознания. Сознание же – акция сознательности. Цитаты: «Die Bewußtheit ist kein Inhalt; sie bedeutet⁹ nur die Tatsache, dass [es] ein Bewußtsein gebe... Die Bewußtheit besagt: ein Bewußtsein findet statt. Das Bewußtsein bedeutet: aus der Bewußtheit tritt ein Inhalt hervor (Эст[етика], 129)¹⁰. Wir nennen diese Urform des Bewußtsein[s] Fühlen (136)¹¹. So erzeugt das Fühlen das Bewusstsein... (137)¹². <...> ...das Fühlen der Ursprung des Bewußtseins ist (143)¹³ и... der Ursprung für jede Stufe des Bewußtseins in Kraft bleibt (144)¹⁴». Тут вполне возможны сопоставления Bewusstheit (сознательности) с мэональ-

ностью, ибо все это Когеном мыслится не только психологически в обычном словоупотреблении, но, я осмелился бы утверждать, и онтологически – этого еще придется коснуться¹⁵. В аналогичной проекции и я пытаюсь понять сознательность. Еще в качестве предварительного замечание – обоснование будет в дальнейшем: Сознание не есть Denken¹⁶, не есть Интеллект. Интеллект – мысль – коррелятивен воле. И то и другое – сознание (между прочим и Коген стремился к их равноправью), а во-вторых – сознание не есть явление порядка психологического. Психологичность присуща именно сознательности, в то время как сознание ноологично, духовно, причем духовность опять-таки не однозначно интеллектуальность, мыслительность. Итак, нет сознательности без сознания – отрыва нет. Вопрос может идти лишь о большей или меньшей степени напряженности, чистоты сознания. И если под чистым сознанием не разуметь максимально чистое сознание, полное сознание, тогда можно говорить о человеческом сознании как чистом сознании, имея в виду, конечно, всю относительность этого терминования. Ибо сознание уже как чистое сознание в его относительности неизбежно погружено в хаос сознательности. Тут и возникает проблема иррационального: «О бурь заснувших не буди, под ними хаос шевелится»¹⁷. А так как иррациональное мыслится не как абсолютно иррациональное, не как абсолютно гетерогенное сознанию, то и возможно самое появление проблемы иррационального, ведь самое включение иррационального в проблематику уже есть акт рационализации. Последний момент и представляет камень преткновения для абсолютных иррационалистов, для абсолютных гетерогенистов. Может быть, это наличествует у Ласка¹⁸.

Дальше. История человечества может быть мыслима лишь как история культуры. До культуры еще нет истории человечества, есть только история природная, история биологического вида *Homo sapiens*. А потому до культуры не может быть и речи о самом Человечестве.

Сознание являет собой троичность. Научное сознание, моральное сознание, эстетическое сознание. Но сознание есть также система сознания. Система – значит системность, взаимопроникновенность, взаимоокрашенность. Часть системы окрашена целым ее. Три единства сознания, конечно, не три проспекта сознания. Сознание едино. Его единство – это единство самосознания.

Единство самосознания – лишь в культуре как системе сознания. До культуры нет самосознания, нет и человечества как Человечества. Человечество не есть только *homo sapiens*, а в глубинном существе своем, в задаче своей и Человекобожество. Человекобожество есть единство просто-природного и просто-божественного.

Просто-природное и просто-божественное суть лишь абстракции. В человечестве они теряют свою отвлеченность, а потому и разрывность, становятся соотносительными, коррелятами сочетаются в единстве. «Два во едино да будут!» – *coincidentia oppositorum*¹⁹ (Ник[олай] Куз[анский]).

Понятие истории вообще как мета-истории – правомерно. Но и тогда история естества получает иную значимость, преобразуется. Тут уже не будет натурализма, если хотите, наивного натурализма в противоположность критическому натурализму. Ибо природы как только природы уже нет. Природа мыслится уже как потенция, предуготовленность к человечеству, к культуре. Природа культивируется. Природа историзируется, антропономизируется. Антропономизм отнюдь не аналог антропоморфизму. Антропономизм есть гуманизм, а антропоморфизм в лучшем случае только *hominism*²⁰. В антропономизме человек – в задаче – мыслится как Человекобог. Здесь уместны понятия – *termini technici* каббалы и магии – Макроантропос, Адам Кадмон и т[ому] п[одобные].

Космос не мыслим вне истории космоса. История не походка, не шатание пьяной старухи, как недавно выразился Сорокин. История уже, конечно, может мыслиться лишь как история в Боге (понятие бога я беру сейчас чисто формально, без всякой семантики). Но и бог может быть только богом истории. Вне истории, без истории нет бога. Только в раскрытии смысл бытийствует, только в истории бытийствует бог. История есть история самого бога. История беременеет богом – это процесс непрерывного, бесконечного боготворения. Да! – бесконечного. Всякий креационизм (начальность), с одной стороны, всякий эсхатологизм (законченность), с другой – глубинно противоречат самому существу истории. Они убивают историю, культуру и, конечно, бога. Это акт самоубийства. История правомерно мыслится лишь как настоящая, не кастрированная, бесконечная история.

Альфа и Омега. Абсолютное начало и абсолютный конец. Правила сочетания и перестановки дают четыре комбинации: I. Нет начала, но есть конец. II. Нет конца, но есть начало. III. Есть и начало, и конец. IV. Нет ни начала, ни конца, а лишь одна бесконечность.

История проблемы развернула все комбинации. Начало и бесконечность – обычные формулы популярной (народной) религии, хотя бы народного иудаизма и христианства, поскольку популярное внимание не фиксируется как проблема конца, поскольку оно не переживает его напряженно. А тем самым конец, ненапряженно пережитый, мыслится лишь как бытие того же порядка, как и земное, но только в плане ином, хотя бы «небесном». «Праведники сидят и наслаждаются блаженством Шехины» (Талмуд).

Сведенборг: «их жилища подобны жилищам на земле, но значительно красивее. В них комнаты и покои. Кругом же сады, луга и поля» (Auserlesene Schriften, B. I, 190 и 196, г. изд. 1776)²¹. У Анны Шмидт найдете много подобных суждений.

Безначальность в сочетании с концом даны буддизмом. Буддизм глубже жаждет конца. «Лишь подлинное безначальное может иметь конец. Ибо только [то], что хоть раз имело начало, может начаться и вновь» (Аб[х]ид[х]армакоша). Добавлю: будет брахманический круговорот. Но что такое конец у буддизма? Нирвана. Но Нирвана не есть просто пустота, небытие, ничто – укон. Нирвана – сверхбытие, нечто положительное. «Буддийские мистики часто представляют себе Нирвану как нечто такое, что они будут переживать сознательно» (Розенберг. Проблемы буддийской философии)²². «В действительности же Нирвана есть состояние полнейшего сознания, состояние, в котором душа свободна от всех иллюзий индивидуальности и относительности и вступает в состояние всеобщего сознания, или абсолютного знания... Вместо того, чтобы быть состоянием “небытия”, Нирвана является состоянием “всебытия”» (Рамачарака)²³. В конечном итоге, Нирвана – полный аналог состоянию Всеблажества, всепроникновенности блажеством обычного религиозного представления.

Конец и начало, согласно самой логике проблемы, могут мыслиться лишь брахманически. История понимается прерывчато. Процесс, отсутствие процесса, опять процесс и т. д. «Абсолютное поглощает в себе все свои проявления и пребывает лишь в своей благоговейной бесконечности и единстве. За этим периодом следует другой, столь же продолжительный, а оба вместе называются днем и ночью Брахмы... смена ночей и дней, творческой деятельности и бездеятельности» (Рамачарака)²⁴. Вдыхания и выдыхания Брахмы. Но самая прерывность эта бесконечна. Смена концов и начал мыслима лишь на фоне бесконечности. Система круговорота несет в себе разложение. Начало и конец превращаются в свою противоположность. Они логически не реализуются. Понятие прерывчатой истории внутренне противоречиво. Неосознание этого противоречия и составляет глубокое недоразумение системы Э. Гартмана. Воля произвольно пробуждается к активности и при помощи интеллекта побеждает эту активность. Совершенно упускается из виду то обстоятельство, что нет никакой гарантии от повторения – мы имеем подлинную дурную бесконечность.

Итак, предварительно – дальнейшее обоснование еще предстоит – мыслится мне лишь одна комбинация правомерной. Мыслима лишь настоящая, некастрированная, в обе стороны открытая бесконечность. Всякая попытка представить себе бесконечность

иначе логически не осуществима, не реализуема. Начать проводить линию и сказать: «вот я начал и в бесконечность продолжу», – можно лишь, имея в виду самое бесконечное в обе стороны пространство. Аналогично и числовой ряд 1, 2, 3, 4... лишь видимо начинается. Речь идет не о только о том, что этой плюсовой бесконечности противостоит минусовая: –1, –2, –3, –4... Последнего еще можно было бы избежать (опять-таки видимо избежать), говоря о порядковом числовом ряде: первый, второй, третий... Но центр проблемы ведь в том, что само число, сам числовой ряд первоначален. В его основе лежит время. Лишь из времени и во времени мы выводим, дедуцируем число. Число есть производное времени. А потому и время не есть пустой Ньютоновский ящик, извечно данный. Время есть заданность. Геометризация времени, делание его настоящим неправомерны. Время всегда лишь будущее время. Извечно ежесекундно Парки ткут время, ежесекундно время творится. Потому время и однозначно творчеству. Ритм творчества есть ритм времени. Хорошо это знает Бергсон: «Длительность (*durée*) вселенной должна потому составлять единое со свободой творчества, которое может иметь в ней место» (Творческая эволюция)²⁵. Еще напряженнее, еще гуще переживание Когена: «Последующее предвосхищается. Это предвосхищение и есть основная, лишь ему свойственная деятельность времени. Антиципация есть характеристика времени... Будущее изначально... только в отношении “еще не” (будущего) всплывает “уже не” (прошедшее)» (*Logik der reinen Erk[enntnis]*)²⁶. Неслучайно в каком-то, правда, весьма условном аспекте время, бесконечная временность мыслилась богом из богов – Хронос, Зарван Акарана Зенд-Авесты.

Итак, как вывод, лучше как первое приближение к выводу: история бесконечна. И бесконечность истории не есть дурная бесконечность. Дурная бесконечность – это бесконечность без смысла. История же полна смыслом. История есть история бога. Ее основной смысл, Первосмысл есть бог. Смысл вечен, значит он временен. Смысл временен, значит он вечен. Нет времени вне вечности, но вечности нет иначе, как во времени. Смыслы суть жизнь. *Grau ... ist alle Theorie, // Und grün des Lebens goldner Baum*²⁷. Понятие древа, господя, как известно, встречается часто, всюду, пожалуй. И древо есть древо Жизни – эц-хаим²⁸ в каббале.

Сама же Жизнь – единство: воли о жизни и мысли о жизни. Но то и другое – задачи. А задача всегда бесконечна.

Математика раскрыла нам 3 аспекта бесконечности: 1) бесконечность потенциальная (*indefinitum*), 2) бесконечность актуальная (*transfinitum*) и 3) бесконечность абсолютная (*infinitem*). В потенциальной мы имеем переменную величину, возрастающую

и убывающую. Числовой ряд 1, 2, 3... постоянно возрастает, но неизменно остается конечным. Прямая линия, могущая быть сколь угодно продолженной. Вписанный и описанный многоугольник при сколь угодно большом числе сторон – окружности мы все же не достигнем. Актуальную бесконечность Кантор так терминологически определяет: «потенциально бесконечное есть только вспомогательное понятие, понятие отношения к чему-то и всегда указывает на лежащее в основе трансфинитное, без которого оно не может ни существовать, ни мыслиться»²⁹. Примеры. Весь числовой ряд 1, 2, 3... как некоторая уже целокупная определенность. Определенность потому, что мы знаем закон этого ряда, принцип его порождения, метод его созидания путем прибавления единицы к предшествующему члену. Дальше: окружность как актуальная бесконечность всего бесконечно большого количества всех бесконечно малых сторон вписанных многоугольников (этим примером пользуется еще Николай Кузанский). Самый наглядный и лучший пример акт[уальной] беск[онечности] – это понятие математического интеграла как суммированности всех бесконечно малых элементов – дифференциалов. Интеграл же понятие наиобщее. Актуальные бесконечности – интегралы – находим мы всюду. Итак, в основе потенциальной бесконечности лежит трансфинит. Но актуальная бесконечность двойка. Просто актуальная бесконечность – их много: это «порядки», многообразия, над которыми производят определенные операции, которые можно сравнивать (окружность может быть большей или меньшей). Другой аспект актуальной бесконечности – абсолютная бесконечность. Она единственна и подлинно несравнима. Абсолютная бесконечность являет собой совокупность, единство, сжатость в кулак всех бесконечных рядов. Бесконечность бесконечных рядов. Многообразие многообразий. Бесконечность в бесконечной степени. Абсолютную бесконечность Кантор идентифицировал с Богом³⁰, «*deus extramundanus*». Абсолютная бесконечность аналогична понятию *Ens perfectissimum*, – совершеннейшее существо, если хотите, совершенство всех совершенств самих по себе бесконечных. Лейбниц, схоласты так мыслили Бога. Потому Кантор и нашел общий язык с епископом католической церкви³¹.

Такова бесконечность в ее трех аспектах. Центральным моментом является понятие предела, или закона порождения. Потенциальная бесконечность – это ряд, стремящийся к пределу. Но пределы суть смыслы рядов устремления. Предел не находится на проекции ряда, предел – не стена Николая Кузанского³². Предел имеет место в самом ряду, внутри ряда. Предел – душа ряда, его жизнь. Весь ряд дышит пределом, весь ряд полон смысла. Жизнь ряда есть жизнь пределом, но и жизнь предела лишь в ряде.

Предел – это смысл. А смысл смысла в раскрытии смысла, в само-раскрытии. Смысл-предел раскрывается в ряде. Смысл не есть и не не-есть. Не данность, но и не не-данность. Смысл – и Всё, и Ничто (ничто, конечно, как мэон, возможность всего). Смысл – и потенция, и акция. Потенция и акция, ничто и всё разрывно, в отдельности взятые дадут лишь дурную абстракцию. Вместе же – всё и ничто – дают Ничто-Всё.

Это требует некоторого пояснения. Ничто как укон, как абсолютная пустота вообще не реализуемо в сознании. Это бессмыслица. Мыслимы лишь ничто как возможность всего, как мэон (limbus Парацельса, Аин каббалы), или же полное, завершённое Всё. Понятие Всё я беру, конечно, как качественное Всё, как качественную категорию. Эти понятия суть основные противоположения и ни в коем случае не соотносительны, не корреляты. Всякое соотношение возможно лишь на их почве. Корреляция же этих первичных понятий неправомерна уже потому, что ведет нас к progressus ad infinitum – к восхождению в бесконечность. Ведь корреляция, соотношение Ничто и Всё, была бы возможна опять-таки на почве или Ничто, которое тогда должно было бы считаться коррелятивным Всё, или на почве Всё, в свою очередь коррелятивным Ничто. Мы, таким образом, получили бы коррелят, соотносительность Всё и Ничто. И так далее... бесконечно. Объединение – единство – мыслимо лишь в форме понятия Ничто-Всё. Иного термина, оставаясь в сфере тех же понятий, я не могу найти. Выходя же из этой сферы мы приходим к понятию смысла. Смысл есть и Всё и Ничто, и акция и потенция, и то и другое. Итак, Смысл есть Ничто-Всё. Да! Ничто-Всё! Ударение сделав на первом, вы получите мэон, на втором же – раскрывшийся смысл³³. Надо твердо усвоить, что лишь ударение делаем мы.

Потенцию надо творить, акцией сделать. Мы все это делаем, потому и все мы творцы.

Уже-сотворенности нет. Всюду – еще-не-сотворенность. Достигенности нет и не будет. Правомерно мыслить лишь досягание как бесконечный процесс. Смыслы надо творить, досягать. Помните возгласы сказки: «карлики, будите спящую Красавицу» (сказки – это память о мифе, в основе их – миф)? Помните миф о рождении Солнца? Мифы об Озирисе, Дионисе, Адонисе, Таммузе³⁴. Миф о рождении Бога-Христа. Богорождение – миф. Но, господа, Вам известно, что при рождении бога уже слышны рыдания хора. Вам известно, что занавес уже поднялся и на сцене трагедия. Об этом пока довольно.

Дальше! Пуанкаре (Наука и метод)³⁵ намечает проблему: актуальную бесконечность можно понять иначе, чем Кантор, не как

некую данность, а как становящуюся. И Рессель, мне кажется, являет такой же аспект³⁶. Марбургская школа развила актуальную бесконечность в понятие Allheit (всеобщность) – qualitative Allheit³⁷ – отсюда и логический приус категории качества. Гавронский (Марб<ургской> школы): «В самом существе, в самом понятии бесконечного процесса уже заложено указание на актуальное утверждение, к которому он стремится. Ибо только эта актуальность никогда не может быть им достигнута, а только она в состоянии поддерживать его в качестве процесса в бесконечность» (Gawronski. *Das Urtheil der Realität*, S. 59)³⁸.

Наторп указывает, что было бы осторожнее заменить Абсолютное регулятивной идеей Канта (Natorp. *Logische Grundlagen...* S. 168³⁹). Вышеславцев (Этика Фихте) полемизирует с ним, стремясь осмыслить акт<уальную> беск<онечность> по-канторовски, что ли⁴⁰. Лично я полагаю, конечно, что «осторожность» нужна и необходима. Здесь центр проблемы. Дорожка узка, и легко оступиться.

Оправдание термина «смысл» дано. Разрешите напомнить. Смысл смысла в раскрытии смысла, в самораскрытии. Культура – система творящихся смыслов. История Человечества как история культуры – бесконечность хорошая, полная смыслов. История человечества есть история сознания человечества. Единство сознания – самосознание – эквивалентно единству культуры. История природы – история сознательности природы. Сознательность же всегда потенция, предуготовленность к сознанию. В отдельности взятые, и то и другое суть абстракции. Хорошая же абстракция есть различенность в единстве.

Природа живет. Вряд ли кто отрицать это станет. Мы ведь и сами частично природа. Варьируя слова поэта, дети солнца мы в двойном ведь смысле⁴¹. И все полно смыслов, ибо всюду монады. «Всюду пруды, всюду рыбы», – сообщает Лейбниц. Мета-история есть. Природа как только природа исчезла. Жизнь с буквы большой есть Единая Жизнь. Смыслы всюду творятся. Иначе: «Над черной глыбой // вознестися не могли бы // лики роз твоих, // если б в сумрачное лоно // не впивался погруженный // темный корень их» (Соловьев)⁴². Шеллинг, Бёме, Эккехарт, Эриугена говорили о природе в божестве. Ungrund⁴³ есть мэон. Уг- всегда показывает на Ursprung, на изначало. «...das Dunkel der Natur [ist] kein absolutes, sondern gemäßigtes, durch das Licht temperiertes Dunkel» (Feuerbach. *W[esen] d[es] Ch[ristentums]*, 53)⁴⁴. Природа историзируется, культивизируется. Да и так, у нее не спросившись, ее культивируем мы, зная, что право на это имеем. Всё дышит мифом о Прометее, который для нас похищает огонь, оставляя в потемках Олимп.

Разрешите пару цитат. Feuerbach. W[esen] d[es] Ch[ristentums], 13: «Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und bleibt bei mir der Mensch»⁴⁵. И Feuerbach знает, конечно, что человек бесконечен в задаче. «Das Unendliche Wesen ist nichts als die personifizierte Unendlichkeit des Menschen»⁴⁶. Фихте: «все более пронизывать развитие природы сверхчувственным мировым законом и наконец всецело подчинить ему это последнее – составляет цель нашего существования» (Werke, V. IX, 470–471)⁴⁷.

История, мета-история, в сотый раз повторяю, – бесконечна. Смысл ее, Перво-смысл ее, Ens perfectissimum, если хотите, – только задача. Только, но этого «только» довольно. Больше, чем это «только», будет излишняя роскошь. Правда, если «задачу» понять так, как пытался я это сделать. А если иначе, к чему же история вся? К чему вообще тогда вся мировая наличность? Это не глупый, не грубый вопрос! Да и не я Вам его задаю. Задаёт его Лейбниц, говоривший так много об Ens perfectissimum. Он даёт и ответ, с которым я считаю возможным, пожалуй, и согласиться. «...toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets... весь спор сводится к этому основному (или важному) вопросу, какова была главная, основная цель Бога в осуществлении его решений» (Teod[icée], I. V[uch] § 78)⁴⁸ (об ответе через пару минут). Вопрос поставлен. Его ставили часто. Я думаю, отказ от ответа знаменует отказ от всего, от культуры. Это значит лишь при голой вере остаться, при голом мифе. Говорить о «любви», «жертве», самоотдаче – неправомерно. Подобные суждения всегда заключают petitio principii⁴⁹. Любовь (даже бога любовь) есть любовь «к», к чему бы то ни было. «К» же всегда предполагает объект. Логика проблемы развернула целый ряд небезынтересных ответов, в итоге – вариации одного и того же ответа. Разрешите [про]цитировать мифо-каббалистический отрывок: «Речь идет о цели и смысле творения мира... Над этим исследованием трудились как раньше, так и теперь всегда учителя, мудрецы, хотевшие знать причину творения мира, хотевшие знать: почему сие нужно было? Они решили: святейший должен быть совершеннейшим во всех своих определениях, свойствах и именах. И если бы он не выявил наружу, не претворил бы свои силы-потенции в актуальность и действительность (действенность), его нельзя было бы называть совершенным в его свойствах, именах и определениях. Само Великое четырехбуквенное имя, тетраграмма (тут следует ряд буквенных операций) показывает, что если б миры не творились, то неправомерна была бы его извечная бытийственность, он не мог бы назваться подобным именем... Из этого следует, что, когда

миры творятся, его силы-потенции актуализируются, раскрываются и лишь тогда он называется совершенным во всех своих свойствах, именах и определениях» («Врата предпосылок» Виталия де Калабреззо⁵⁰, 5в₁ и в₂) и в другом месте: «нет никакого сомнения, что все, что раскрылось в здешнем мире, было и в высшем, но только в потенции, а не актуально» בכוח ולא בפועל⁵¹ (idem, 3a₂).

В аналогичном направлении движется и ответ Лейбница: «A la vérité Dieu formant le dessein de créer le Monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté» – «Поистине, когда Бог решился сотворить мир, то он лишь намеревался (s'est proposé uniquement; hat sich vorgesetzt) манифестировать, раскрыть и сообщить свои совершенства наиболее творческим и его величию, мудрости и благости наиболее соответствующим образом»⁵². (Вам известно, конечно, что, по Каббале, мир имеет значимость манифестации, самораскрытия Эн-софа⁵³).

Я привел Вам ряд мифов. Но эти мифы надо очистить, ввести в сферу критического философствования. Наступает саморазложение мифа. Миф умер – философема возникла. И мне лишь важно: פועל וכו' ⁵⁴. Потенция – мэон, limbus, аин. Актуализация же – задача.

В сущности то же самое мыслил, пожалуй, Платон (Апалтон⁵⁵, как его называют каббалисты): «Древние, превосходившие нас и жившие ближе к богам, завещали нам предание, будто все, о чем мы говорим, что оно есть, состоит из единства и множества и имеет в себе предел (πέρας) и беспредельность (ἄπειρον)»⁵⁶. Или, помните, Гегель: «Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten» (Werke B. III, S. 68)⁵⁷, ибо в другом месте всё это: «Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern» (Enc. I, S. 311)⁵⁸. Или, помните, Фихте: «Die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts und dadurch Werden zum einen stehenden Blicke und Auge» (Werke B. II, S. 38)⁵⁹. А теперь, на минуту, к Когену: Fühlen есть Ursprung. Fühlen – лишённое Inhalt, лишь диспозиция к Inhalt. Поэтому Коген и зовет «auf dem Umweg des Nichts» (Logik) – по «обходному пути Ничто»⁶⁰. Он знает, что это авантюра, «Abenteuer», и к авантюре зовет нас. Далёко не случайно на страницах системы так часто всплывает Прометей. Прометей же бог авантюры, авантюрист изначальный. Итак, Nichts – это мэон⁶¹, Umweg же – пляска, круженье в мэоне, рождение в мэоне: «Im Fühlen, zumal in seinem sich Emporringen zur Bewegung geht ein Hinstreben zum Inhalt vor sich, ein sich Entfalten, sich Erleben als Inhalt» (Aesthetik, B. I, S. 139)⁶². В ранних работах Коген ещё так говорил: «Чувствование есть самая

общая форма сознания без субъекта и без объекта; оно есть пустое себя-давание» (обратите внимание на коррелят субъекта и объекта). У Когена, конечно, всплывает и проблема о Боге. Но как своеобразно он ее разрешает: «Das Sein ist nicht nur das Sein des Denkens, sondern auch das des Willens. <...> So besteht für das Sein eine doppelte Korrelation, zum Denken und zum Wollen. Und die Einheit dieser ist die Wahrheit; ist Gott» (Ethik 426)⁶³ (господа, обратите внимание на коррелят). «Die Gottesidee bildet jene Einheit eigener Art, die in der selbstständigen Aufgabe besteht, Natur und Sittlichkeit zu vereinigen. ...Harmonisierung von Natur und Sittlichkeit (idem 437, 438)⁶⁴. Die Transzendenz Gottes will nichts Anderes bedeuten, als dass kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transscendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur (idem 441)⁶⁵. Gott ist Idee. Person, Leben, Geist sind Attribute, die im Mythos ihre Wurzel haben (idem 429)⁶⁶. Die Person Gottes stellt ein Missverhältnis zu der Person des Menschen auf. ... so wird der Grundbegriff der Selbstbestimmung und Selbstvervollkommnung dadurch zweifelhaft» (idem 430)⁶⁷. Господа! Это бунт Прометея! Итак, у Когена «Бог» – это идея, это – задача (Aufgabe). А, между прочим, в каббалическом тексте встречаем: «Элохим означает лишь “кто это?”»⁶⁸. Вопрос, проблема! Теперь можно уже начать подводить итог мысли: смысл – единство воли о смысле и мысли о смысле.

Борьба с так называемым психологизмом во всех его видах и проявлениях представляет, пожалуй, наиболее характерную черту философствования последних десятилетий. Борьба эта так сильна и ожесточенна, что стало возможным и перенапряжение самой проблемы. Лучший пример – Яковенко, своими упреками Когена в психологизме⁶⁹ вызвавший вполне справедливое указание Франка, «что сознание не есть все же нечто, гвоздям подобное». Конечно, внесение каких бы то ни было психологических предпосылок в процесс философствования абсолютно неправомерно. Философствование должно быть беспредпосылочным. Но ведь сам процесс философствования не может начаться без феноменологии сознания, т. е. без рассмотрения его состава. Предварительная ориентировка необходима, хотя и результаты ее, как гипотетичные, впоследствии смогут быть кардинально изменены. Ведь само гносеологическое исследование может иметь место лишь тогда, когда путем саморефлексии, само-на-себя-обращенности сознания выяснилась наличность таких элементов сознания, как познающий субъект, объект познания и т. п. Сознание едино, и акт его направленности и устремленности един. Познавательная устремленность всегда сопутствуется как волевой, так и эстетической направленностью; аналогичное происходит и с последними. Как акт знания,

так и акт волевой действительности, и акт эстетической интуиции всегда являются собой, реализуют единство сознания как единство самосознания. Своеобразный оттенок, самая специфичность процесса (познавательный и т. п.) обусловлены лишь специальным интересом носителя сознания. Но все же вполне правомерно различение указанных устремленностей, причем надо постоянно иметь в виду, что различение это означает абстрагирование, отрывание от живого целого сознания, и потому результат его может мыслиться лишь приближенно, лишь «als ob», «как бы».

Итак⁷⁰. В результате моего познавательного устремления я получаю, т. е. осознаю (результатирующее – не исключительно познавательность, а целокупность сознания) лишь наличность единства объекта как системы понятий, лишь его логическую природу. В результате волевой устремленности по отношению к объекту я получаю, т. е. осознаю (*idem*) волевую реакцию. Я толкаю объект. Толкание – акт моей воли, и объект не поддается, оказывает сопротивление, не «хочет», не «волит». Если Вас смущает такое понимание сопротивления, то на почве динамической теории материи, хотя бы типа Гартмана, считающего «материальность» результатом взаимодействия волевых единиц⁷¹, оно правомерно, т. е. правомерно мыслить сопротивление – даже предмета неорганического мира – как волевую реакцию.

Следовательно, в данном случае я получаю, т. е. осознаю лишь волевую природу объекта. И там и здесь, [т. е.] в процессе познавательном и волевом, единства объекта как полную индивидуальность я не имею. Индивидуальность, живую конкретность я получаю, т. е. осознаю лишь в процессе эстетического, созерцательного устремления. Ведь осознавая так называемую мертвую природу, я все-таки иногда, пусть и редко, осознаю ее как живую. Измеряя величину гор или озера, желая узнать степень теплоты воды, занимая[сь] вообще в какой бы то ни было форме научным рассмотрением этих объектов, я обычно не осознаю их как нечто живое, как индивидуальность; быть живым значит быть индивидуальным, экземплярность не жива. Тот факт, что этого я не осознаю, обусловлен, как указано, специальным интересом. И лишь в эстетическом созерцании я имею индивидуальность, лишь в эстетической интуиции. Все рассмотренное должно иметь место и при саморефлексии, при обращенности на себя как на объект осознания. Только в эстетической на-себя-самоустремленности я получаю себя как индивидуальность, как личность. Только в процессе самоинтуиции, т. е. интуиции, направленной на меня самого, я впервые получаю самосознание, получаю «Я». Но самосознание есть единство сознания, и лишь единство сознания формирует сознание,

т. е. делает «сознание» сознанием. Вне самосознания нет сознания, и обратно. И именно потому, что сознание есть единство сознания, оно всецело как живая цельность имеет характер по преимуществу интуитивный, созерцательный. Интуитивна не только познавательная устремленность; интуитивно все сознание в целом. К тому же произведенный анализ был актом нарочитого абстрагирования, и результаты его приближены, «als ob». Сознание системно – цело и едино. Его интеллектуальное и волевое устремления, сами протекая в процессе непрерывной координации и взаимовлияния, насквозь пронизаны и определены интуицией. Да и сама интуиция, поскольку она не слепа, а претендует быть «умным» и ясным созерцанием «Фаворского света» (Флоренский), – сама она неизменно предполагает интеллектуальную и волевую напряженность. Интуиция не экстатическая погруженность в море только переживания и слепого чувствования. Ни в коем случае результатом ее не является самопотеря личности, расплывание и растворение ее в «мистической» хаосности. Все это будет не эстетическое созерцание, а «эстетизм» в плохом смысле этого термина, эстетический примитив, плохой мистицизм. Чистое же эстетическое сознание – а всякое сознание таково и есть – постоянно запечатлено моментами разумного творчества и себя, и мира, постоянно глубинно «магично». Лишь «магизм» в намеченном <выше> понимании может быть актом «теургическим», т. е. «богодейственным», боготворческим, мистицизм же являет отказ от творчества, ибо его предпосылка – не создание личности как единства самосознания, а потеря, изничтожение ее.

Итак, выяснилась возможность осмыслить процессуальность сознания – я подчеркиваю, речь идет исключительно о феноменологическом аспекте, а не генетическом – следующим образом: на почве содержательной сознательности или слепого чувствования одновременно возникают коррелятивные волевое и интеллектуальное устремления. Оба эти момента взаимно координируют друг друга и тем самым приобретают характер так называемой чистоты сознания. Постоянно сопровождающее эту координацию чувствование благодаря развитию и углублению волевого и интеллектуального устремления само приобретает характер чистого чувства, преформируется и тем самым в качестве уже (в отвлеченности взятой) эстетической устремленности создает на почве обоих устремлений сознание как единство сознания, как самосознание.

Все это феноменологическое рассмотрение является результатом отвлечения и расположения во временной ряд самого цельного, единого и живого сознания. Но как я указывал, последнее неизбежно, поскольку речь идет о в действительности наличествующих

логических а priori (логических в смысле трансцендентальном – только как условий возможности; здесь не имеется в виду логическое как категориальное). Намеченное понимание развертывалось в психологических, или лучше трансцендентально-психологических терминах. В плоскости же онтологической формулировки можно было бы говорить о мэнальности, на почве которой возникает система частичной раскрытости смысла и[ли] п[одобное].

Как вывод, сознание лишь в своей созерцательной завершенности являет единство сознания и лишь как подлинно интуитивное создает и творит действительность как расчлененную, определенную конкретность.

Сейчас не время заняться рассмотрением последствий здесь данной возможности изменения самого понятия интуиции. Соответственно с общим осмыслением проблемы должны быть внесены существенные поправки и в гносеологические проекции русского интуитивизма. Интуиция может, оставаясь непосредственным узрением, тем не менее оказаться и познавательно творческой. Отказ Лосского и, отчасти, Франка от творческого познания преждевременен, и, лишь как творческий, интуитивизм может стать действительно «божественным», пользуясь иронической квалификацией Алексева. И интуитивизм утвердится тогда не как «мистический интуитивизм», а как «магический» в уже указанном смысле.

На основании всего изложенного я и полагаю оправданным понимание сознания как единства мысли и воли. А так как сознание есть сознание смысла, то и смысл есть единство мысли о смысле и воли о смысле. Но смысл возможен лишь как система своих выявлений, т. е. сущность его – в самораскрытии. И, с другой стороны, он сам возможен лишь в системе смыслов как системе Первосмысла – Абсолютного Всеединства, иначе – как момент самораскрытия Первосмысла, подобно тому, как потенциальные ряды реализуют актуальную бесконечность, а многообразие последних реализует и Абсолютную бесконечность.

Дальше! Понимание сознания как чистого сознания правомерно лишь поскольку оно критично, т. е. поскольку имеется в виду, что сознание лишь приближенно чистое сознание (чистота не адекватна полноте) и что оно всегда наличествует в плане потенциального, а тем самым и иррационального Всеединства, онтологически, или в плане бессодержательного слепого чувствования, психологически. По существу сознание, именно потому что оно представляет задачу, не есть «только» человеческое сознание, а в процессе бесконечного повышения и очищения имеет тенденцию и божественного сознания.

Следовательно, лишь в системе Всеединства как актуализирующегося Первосмысла и возможно само наличие смыслов и сама возможность процесса их актуализации и взаимоопределения как взаимоосознания, иначе – самая иерархия индивидуальностей-монад-смыслов. (К последнему и стремится современная метафизика – Вундт, Гартман, Штерн, отчасти Лосский). Первосмысл же, Абсолют, *infinitem*, Эн-Соф и т. п. в плоскости данного понимания ни в коем случае не долженствует мыслиться как Сама-посебе-бытийственность и тем менее как Лично-бытийственность. Аналогично неправомерно и гипостазирование Воли и Интеллекта. Воля и Интеллект, отрывно от Всеединства осмысленные, суть также системы волей и интеллектов. К тому же и самая отрывность неправомерна, ибо Сущее Сущего – Всеединство. «Бог создается в твари чудесным [и] невыразимым путем» (Эриугена d.n. III, 17)⁷². «Бог живет через природу»⁷³ и дальше: «без своего откровения Бог не был бы известен самому себе»⁷⁴ (Бёме). «Gott mag unser so wenig entbehren als wir sein<er>» (Tauler. Predigten, 16)⁷⁵. «Все индивиды заключаются во Едином великом Единстве чистого Духа. [Прим.:] Даже не зная моей системы, невозможно эти мысли считать за Спинозизм. ... Единство чистого духа есть для меня недостижимый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности» (Фихте. Речь о достоинстве Человека. Т. I. С. 405)⁷⁶.

Так! Возникает вопрос: не является ли, т[аким] об[разом], не вполне удачным и самое понимание актуальной бесконечности как qualitative Allheit, как Allheit (Всеобщность). Мы знаем, к каким коллизиям оно может привести в этике (см., напр., Этику Когена)⁷⁷, имея хотя и слабую тенденцию, но все же имея, нарушить права личности; права единичного, индивидуального смысла в более широком аспекте.

Пожалуй, лучше заменить Allheit (всеобщность) Системой и мыслить Абсолют как Всеединство, мыслить Сущее Сущего как СИСТЕМУ СМЫСЛОВ, САМИХ ПО СЕБЕ СИСТЕМНЫХ. Лишь такое разрешение проблемы Сущего даст подлинный, конкретно-живой Универсализм.

Причем же тут Человекобожество[?] Да это, господа, обычная тема. Неслучайно мифы неустанно твердят о том, что боги раньше всего создают человека. Мейстер Экхарт же сообщает: из Gottheit (божественности) одновременно с Богом (Gott) возникает и мир. Да и сама Христология пытается строить свое богочеловечество на том же мотиве доминирующей, в каком-то смысле миротворческой роли человека; правда, пытается лишь, ибо, произведя неправомерную перестановку слово[со]четания, гасит творческую огненность

и изничтожает Человечество. Правомерная перестановка (вместо богочеловеч[ества] – человекобожество) и являет собой акт отфилозофствования мифа. Миф, сохраняя основную, напряженную тенденцию свою, очищается, преобразуется и тем самым перестает быть мифом. Мифологема переходит в философему. Небезынтересно, что и в каббалистической литературе можно встретить настроения отождествления Эн-Софа и Адам[а] Кадмона⁷⁸ (Макроантропоса, по существу, репрез[ент]анта, «представителя» Человечества в его глубинной сверхконкретной природе). Ассоциация приводит и к Логосу Филона: миротворческий прообраз Человека, мыслимый именно в проекции Адам[а] Кадмона (я этого еще коснусь), который есть «как бы второй бог, не нарушающий Единства Бога»⁷⁹. Человечество как носитель чистого сознания и являет собой Человекобожество. И именно потому «Hegels absoluter Geist ist in Wahrheit der menschliche Geist» (Windelband. [Die] Blüthezeit der deutschen Philosophie. S. 336, русский пер.: т. II, 284)⁸⁰. Левое гегельянство – а из него и социал-демократия – так и осмыслила Гегеля, и, б[ыть] м[ожет], он сам себя так понимал.

Дальше! В самом начале я терминировал динамичность культуры как сознательный процесс раскрытия, самотворчества смыслов. Статично: культура – система частичной раскрытости смыслов. Тогда мы имеем культуры, системы культур. Попытка наметить пограничные столбы, указать хронологически-временно, что ли, где начинается история человечества и тем самым история культуры, конечно, совершенно безнадежна. Она свелась бы к не реализуемому конкретно отличию хотя бы человека доисторического, бросающего камень, палку, от «оранг-утанга», осуществляющего подобное. Всякое определение этого необходимо должно носить нормативный, ценностный характер. И хотя сознание постоянно окутано атмосферой сознательности – погружено в потенциальное или иррациональное Всеединство – тем не менее, осуществив вполне законное абстрагирование, мы получаем возможность употребления понятий человеческой истории, культуры как специфически человеческого феномена и также возможность квалификации сознания как человеческого сознания в его бесконечной заданности.

Итак, выяснилась в пределах монистического осмысления истории правомерность понятий человечества, культуры, с одной стороны, с другой – правомерность, что смысл всего плана истории как мета-истории – в человечестве, в культуре, взятых в их бесконечной содержательности. В плоскости такой постановки проблемы антропономизм, или гуманизм, теряет всякий оттенок *hominism'a*, антропоцентризма и геоцентризма. Абсолютно

не важно, что в процессе вероятной, пользуясь астрономическими категориями, катастрофы вместе с гибелью солнечной системы гибнет и конкретное, земное человечество. Абсолютно не важно для данной проблемы, наличествует ли где-то там, в планетарных пространствах, явление, подобное или даже превосходящее конкретное земное человечество. Смысл вечен и един в своей многообразной временности. Человечество как Человекобожество вечно, ибо оно – онтологический приус всякого бытийствующего процесса. Космоцентрическое, подлинно «вселенческое» устремление может быть реализуемо и философически оправдано лишь в антропономизме, или Гуманизме.

Для полного раскрытия проблемы необходимо остановиться еще на одном аспекте гуманистического мировоззрения. Аспект этот – проблематика андрогинизма, иначе – мужеженственности. Смыслы как единство воли о смысле и мысли о смысле андрогиничны. Жизнь как жизнь смыслов и как единство воли о жизни и мысли о жизни андрогинична, мужеженственна. Что это значит?

Разрешите вновь подышать атмосферой мифа. Миф ценен тем, что он освежает и согревает, без него – кристально-холодные формулы и силлогизмы философической спекуляции. Философический метод не есть метод стерилизационный. Очищая и преображая миф, философемой его заменяя, он все же сохраняет всю напряженность и согреванность мифологемы.

Я излагаю мифологемы каббалы⁸¹.

В мире два царства: мужское и женское. Единство их – мужеженственность, андрогиничность. Адам Кадмон знаменует единство мира. Мир же есть тело Эн-Софа. Адам Кадмон – единство Отца-Мужа, Перво-Отца и Матери-Жены, Первоматери. Мир живет, и всюду в нем души – нет ничего без души. Душа – аналог монадам, бесконечно малым частицам. Древо Жизни бесконечно ветвится. Адам Кадмон – Большой Человек, Макроантропос. Души же микрокосмичны. И так как в здешнем мире нет ничего, что бы не заключалось потенциально в мире верховном, то и структура всего такова же. *Ewig weibliches*, *Ewig männliches*⁸² всюду. Сочетать их – задача. В мире, конечно, зла много, нет нигде совершенства, и лишь потому, что эти оба момента, мира принципы, еще не слились воедино. Процесс сочетания вечен, космичен, многолик и многообразен (у романтиков вы найдете бездну параллелей на тему о «священной трапезе любви»), но не совершенен: постоянно прерывность, постоянно частичность. Каждый акт сочетанья влияет на судьбы мира. Все приходит в сплошное движение, результатом которого является близость, слиянность Перво-Отца и Перво-Матери в Адаме Кадмоне как их Единстве. Но сочетание неизменно

частично и не в силах связать их навеки, навсегда сочетать. Творчество всюду, и результат его – повышение совершенства, процесс освящения жизни, преобразование мира. Итак, все имеет два лика, а само же единство потенциально. «Кетер» – единство. «Хохма» и «Бина» – два лика⁸³, причем «Кетер» лишь «Аин» אִין (ивр.), потенция, мэон, limbus. Душа являет собой один «треугольник», и она отражает весь мир. Жизнь каждой души знаменует Жизнь Мира, Жизнь Всего. Потому два треугольника нам дадут «гексаграмму» – «щит Давида», «печать Соломона»: «Внутри души его собрать, // его лучей блудящий пламень // в единый скоп всесильно сжать – // вот Соломонова печать, // вот Трисмегиста дивный камень!» (А. Толстой. Алхимик).

«И я узрел на небе, в облаках восстающий почти человекоподобный образ»⁸⁴, – так Даниил визионерно и глухо пророчит. Филон Александрийский, сконцентрировавший всю гамму переживаний восточной, раввинской, греческой мифологии и философии, уже в состоянии отчеканить и освятить этот «прообраз»⁸⁵. Богу нужен посредник для мира, нужен «наместник» (ἀρχιρεὺς τοῦ κόσμου). Логос, второй бог (δεύτερος Θεός), наличием своим не нарушающий единство Бога – ἀνθρώπου θεοῦ – божественный человек (de confusione linguarum, I B. 424)⁸⁶, οὐράνιος ἄνθρωπος – небесный человек (de allegoriis legum)⁸⁷, ни мужчина, ни женщина, а прообраз обоих (de officio mundi, I 46)⁸⁸. «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба... И как мы носим образ перстного, будем носить и образ небесного», – пожалуй, за ним повторяет и апостол Павел⁸⁹, великий синкретик, грандиозный мифоглотатель, задавший на тысячелетия целый узел загадок. Господа, цитат, параллелей – сколько угодно. Миф един – и мы постоянно встречаем Озириса и Изиду, Адониса и Афродиту, Аттиса и великую Матерь, Таммуза и Иштар (Ашторет), prakiti и puruscha в системе Санкья и т. д. – Довольно перечислений, нам они не нужны! Ведь Россия уже несколько десятилетий дышит и живет в атмосфере этой проблемы. Владимир Соловьев и Анна Шмидт, а за ними и вообще русское религиозное философствование прислушались к глухим гулам истории. Проблематика вскрыта, и как бы воскрешены непрерывно всплывавшие на поверхность взбаламученной хаосности мистических настроений своеобразные лики, пусть и явления религиозной психопатологии, но всё же жгуче интересные образы, хотя бы Симона Волхва⁹⁰, Саббатая Цеви⁹¹ и Якова Франка⁹².

Я сейчас не в состоянии развернуть перед Вами многоликость и переливчатость русского религиозного философствования в этой плоскости. Я не могу сейчас указать внутренние мотивы и основную пружину развития этой, Вл. Соловьевым и Анной Шмидт

завещанной, проблемы. Не могу сейчас и доказать – понадобилось бы море цитат – мое утверждение, что и в пределах самого этого философствования уже наметился тот путь, который мне представляется единственно правомерным. Разрешите поэтому быть догматичным. Анна Шмидт, репортерша, учительница французского языка, глубоко и напряженно переживая себя как «Софию», а Соловьева, профессора Пет[ербургского] Унив[ерситета], чиновника такого-то класса, как Христа⁹³, вновь оживила настроения, восходящие далеко – к гностикам (хотя бы Базесидер[?] ⁹⁴) и гласящие, что Дух Святой – Пневма – дочь Бога, женственный лик божественной Троицы. София как отдельный образ осталась – четвертая ипостась, душа мира, космос в единстве своем (и мир и красота), но отношение ее к Духу Святому, дочери Бога во многом неясно. «Здесь приходится скользить по туго натянутому канату», – воскликнул Булгаков (Тихие думы, стр. 110)⁹⁵ и остановился.

Но надо пойти дальше! «Замыслы смелые // крепнут в груди. // Ангелы белые // шепчут: иди!» (Соловьев)⁹⁶. И у Соловьева же встречаем: «Хохма, София, Божественная Премудрость не душа, но ангел-хранитель [мира]» и т. д. ... затем: «Она – субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмою нарождающегося мира»⁹⁷ (эта мысль, б[ыть] м[ожет], и случайна у Соловьева, у него целый ряд противоречивых аспектов). Да, господа, надо сделать еще один шаг. Он сделан. Андрей Белый недавно публично прочел отрывок из письма Александра Блока⁹⁸: поэт, вскрывая интимные мысли свои, говорит, что порою ему кажется, не тождественна ли София Духу Святому⁹⁹. Шаг сделан.

Целый ряд авторов пытались сблизить понятие Адама Кадмона с Христом. Сблизение начал, пожалуй, Климент Александрийский. В этом пункте и разошлась христианская каббала с еврейской (разошлась ли? – тут еще много неясного). Западная теософия, Штейнер, Шюре... Повторяет и Фейербах¹⁰⁰, этот довольно своеобразный и несколько анекдотичный мыслитель, полный явных противоречий. Сблизить желает и русская мысль, – напр[имер], Бердяев¹⁰¹, настроения которого Булгаков и квалифицирует как замаскированное христианство.

Но сблизение неправомерно. Христос – не Адам Кадмон. Адам Кадмон андрогиничен, а Христос коррелятивен Софии. Христос и София в единстве – христософийность – дадут Андрогина: «два воедино да будут!»¹⁰²

И в плоскости же намеченного понимания проблемы уясняется также и глубокая ошибка русского философствования в его основной тенденции осмысления «Софии» как красоты мира, души мира... Красота не только софийна, не женственна только. Красота

в совершенстве, в единстве, – она христософийна, андрогинична. Иначе возможны уклоны, и пред нами встанет полярность, отрывность. Не случайно же Шопенгауэр с налетом злорадства вспоминает о фресках Микеланджело и стремится исключить женственность из красоты, уделяя ее лишь мужскому. Вячеслав Иванов же упорно твердит о женственной стихии искусства, о дионисической иступленности и экстазе¹⁰³. И то, и другое неправомерно. Не сновидец художник, а маг. *Ewig Weibliches* и *Ewig Männliches* – равноправны.

Культура, русская также, должна стать андрогиничной. Конечно, далеко не случайны и софийная устремленность религиозной мысли, и хлыстовская иступленность нашей политической жизни, вообще истории русской. Стоя в экстазе радений, Россия мучится скорбно, и не случайно так часто всплывает Самозванец-Насильник. Федора сын или тушинский вор – это неважно. Самозванец – реакция на иступленность. Русская мысль чувствует это, и потому так чужды ей уклоны иные, к которым зовут Шопенгауэр, Гартман и Вагнер. Она знает, что Парсифаль – урнинг и что чаша Грааля – чаша пустая. В ней нет семени жизни – *liquor vitae* (Парацельса) – *маин духрин ве-нуквин*¹⁰⁴ (Каббала). О чаше иной говорит Соловьев: «Жемчуг свой в чашу бросьте»¹⁰⁵.

Андрогин, София, Христос – это миф, господа. Миф отбросить совсем и изъять целиком, конечно, нельзя. Так мыслил и Шеллинг: «содержание истории богов есть рождение и действительное становление бога в сознании»¹⁰⁶. Но философема гораздо сложнее. Метафизика пола, любви бесконечно сложнее. Касаться ее я сейчас не могу, укажу лишь, что [должна] уяснит[ь]ся, конечно, абсолютная неправомерность отождествления только интеллекта, только логоса с мужским или только воли с женственным. Каждая индивидуальность являет единство того и другого. Объект коррелятивен субъекту (я познаю, но и меня познают). Разрешение проблемы мужественности и должно двигаться в этой проекции. Отождествление неправомерно, повторяю, и влечет целый ряд глубочайших метафизических и т[ому] п[одобных] ошибок. Не случайно Гартман в «*Kategorienlehre*», описывая взаимоотношения и взаимокоординацию волевого и логического, употребляет такую терминологию, что совершенно напоминает какой-нибудь каббалистический текст¹⁰⁷. В «*Philosophie des Unbewussten*» же он прямо говорит о Воле и Логическом как об «*Eltern*», а о явлениях – порождениях их взаимодействия – как о «*Kindern*»¹⁰⁸. Как видите, Гартман не удерживается на плоскости аналога и мыслит логическое как пассивное, а волевое как активное, тем самым сознательно или бессознательно повторяя теорию системы Санкья об активной

природе, воле – prakriti и пассивном уме, интеллекте – puruṣha. Обратный уклон развернуло русское философствование: Логос, Христос – активен, София – пассивна. Аберрации эти и происходят на почве перехода от аналога к отождествлению. Но сам аналог, конечно, необходим и неизбежен. Человечество ведь двулико, и освятить его, сделать ценным, преобразить – значит, помимо иного, также [сделать его священным], перефразируя текст: «Ваше брачное ложе да будет Священным». И освящение это мыслимо лишь как выведение, дедуцирование из сферы метафизической проблематики самой жизненной конкретности в ее мужественном, двоичном аспекте, а не как перенесение этой конкретности на проблематику мира, иначе, не как антропоморфизация мира. В указанном отношении наиболее ценны и глубоки настроения романтиков йенских – Тика, Новалиса, а также и русских 30-х годов – Станкевича, Бакунина, отчасти Белинского...

Теперь пора заключать. В числе многих неизбежных упреков меня упрекнул, пожалуй, и в эстетизме. Справедлив ли этот упрек? Об эстетизме в обычном понимании, конечно, не может быть и речи. Эстетическую завершенность сознания я мыслю лишь на почве интеллектуально-научной и морально-волевой направленности. Последние суть его логические – не временные – а priori, предпосылки. Установление примата какой-либо отдельной устремленности сознания я, согласно намеченным понятиям, считал бы не должным. Волевое и интеллектуальное устремления коррелятивны, т. е. равноправны, и завершаются эстетической устремленностью, которая сама имеет их в качестве необходимых предпосылок. Лишь один примат полагаю я мыслить: примат творчества как самозаконного, автономного миротворения, конкретнее – культуротворения. И именно потому что это творчество есть творчество культуры – оно самозаконно и свободно, ибо в нем закон как свобода и свобода как закон. На почве же долженствования единства культуры возникают и отдельные виды долженствования – моральное, теоретическое и т[ому] п[одобные].

Господа! Творчество Культуры знаменует собой боготворчество. Боготворчество же бесконечно, и бесконечность эта «хорошая». Всякий эсхатологизм в его модификациях земного и небесного рая абсолютно неправомерен, да и излишен. Ведь ежесекундно свершаем мы. Каждый акт единства сознания как самосознания есть акт свершения, создание некоей целостности, акт предварения. Эсхатология всюду, всегда. Искусство эсхатологично, и художники мы, сами себя созидавая в процессе культуры. Касание вечности всюду. Но касание это частично; свершение, а не завершенность. Завершенность – задача. И здесь неуместны, конечно, ни оптимизм,

ни пессимизм¹⁰⁹. И тот, и другой слезливо-сентиментальны и алчут мещанского счастья. Мыслим один лишь трагизм (но это тема другая). Трагизмы нас окружают: в науке – наука всегда лишь приближенно наука, всегда лишь «als ob»; в выявлении нравственной воли – в морали – коллизии политических добродетелей; и, конечно, трагизмы искусства, любви. Трагедия всюду, мы ею дышим, и бог обычно трагедии бог. А как вывод – надо быть храбрым (в смысле Платона, Фихте, Когена). Мечты о цели конечной вредны и излишни. Ценно лишь движение к цели!

Господа! Мы находимся в море. Всюду ширь и хаосность. Случаются бури. Но надо быть храбрым. Надежда на счастье, на якорь, на вплытие в гавань – всё это акт, недостойный для Человека. Достоин одно: держать курс на звезды, которые Кант наблюдал: «der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir»¹¹⁰. Или как Фихте сказал: «быть свободным – ничто, становиться свободным – вот небо» (том I, ХСVIII)¹¹¹.

Декабрь 1921 г.

Примечания

¹ L'Alliance Israélite Universelle (AIU) France, Paris. AP 13 – Fonds Rachel et Jacob Gordin. Boîte 4, n. СIII. Текст представляет собой рукопись на 46 страницах (считая оборотные) из тетради, похожей на бухгалтерскую, уменьшенного альбомного формата.

² Вольная цитата из кн.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907) // Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 7: System der Philosophie. T. 2. Introd. by S.S. Schwarzschild. Hildesheim; N. Y.: Olms, 1981. S. 558.*

³ *Мэон (меон)* (греч.) – «не-сущий», «не существующий». В античной философии – антоним к «сущему», «иное по отношению к бытию» и вместе с тем «причастное бытию» (см.: *Платон. Софист, 259a // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 332*), обозначение всего, что выходит за рамки бытия и высказывающей (логической) речи (см.: *Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 94–95 (IV, 16b30–17a5)*). Как противопоставление аристотелевскому бытию термин возродился у немецких романтиков и в русской религиозной философии для обозначения непознаваемого божественного Ничто (см., напр., учение о меонах – меонизм – в кн.: *Минский Н.М. При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни (1890). 2-е изд. СПб., 1897. С. 155–228*) или его промежуточной, недопроявленной стадии, «возможности самой возможности» (см.: *Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 130–131, 162–163*).

Эн-Соф (Эйн-Соф) (от ивр. עֵין סוֹף) – «нет-конца», «бесконечность». В Каббале – обозначение Неведомого Бога, сокровенной божественной сущности, предшест-

вующей любым качествам и определениям. Тем не менее, поскольку в дальнейшем Бог как Эйн-Соф раскрывается человеку через атрибуты, он отличается от еще более сокровенного (предшествующего раскрытию) божественного Ничто (Эйн). В связи с этим, по-видимому, здесь оказывается возможным приписать Эйн-Софу «рождение», т. е. переход нераскрываемого Ничто на уровень, подлежащий затем раскрытию. См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 266–267. Источник эпиграфа, принадлежащий, возможно, к кругу европейской эзотерики, установить на данный момент не удалось. – *Прим. М. В.*

- ⁴ *Schelling F.W.J.* Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft (1806). Aphorismen über die Naturphilosophie // F.W.J. von Schellings sämtliche Werke. 1. Abt. Bd. 7: 1805–1810. Stuttgart; Augsburg, 1860. S. 238–239.
- ⁵ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums: In 2 Bd. Bd. 1. Berlin, 1956. S. 409 (Anm.). Ср.: «...как человек принадлежит к сущности природы – это важно для опровержения *вульгарного материализма*, – так и природа принадлежит к сущности человека; это служит опровержением *субъективного идеализма*...». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 243.
- ⁶ *der Gegensatz ~ contradictorischer* – «...противоположность... не просто относительная, а противоречивая». См.: *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd. VIII: Philosophie des Unbewussten. T. 2: Metaphysik des Unbewussten. Leipzig, 1904. S. 524. У Гартмана речь идет о противоречивой противоположности предикатов «бессознательный» и «сознательный» и об относительной противоположности бессознательного духа и сознательного духа, поскольку они сливаются в абсолютном духе.
- ⁷ *Укон* – «не существующий» (греч.). У С.Н. Булгакова противопоставляется «меону»: «ничто» (= укон) vs. «нечто» (= меон), «бесплодие» vs. «беременность», абсолютное отсутствие бытия vs. потенциальное бытие. См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 162–163. – *Прим. М. В.*
- ⁸ *Ain* (в сопряженном положении: «эйн») – букв. «нет» (ивр.). Используется для обозначения «ничто» (напр., «йеш ме-айн» – «есть из нет», «творение из ничто»), в мистических текстах – божественного Ничто, предшествующего всякому определению, проявлению или эманации. В этом значении (в транскрипции «эн») активно используется С.Н. Булгаковым и другими – *Прим. М. В.*
- ⁹ У Когена: «bezeichnet».
- ¹⁰ «*Сознательность – не содержание*; она лишь указывает на тот факт, что имеется сознание. <...> Сознательность свидетельствует: имеет место сознание. Сознание означает: из сознательности проступает содержание». См.: *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls (1912) // Cohen H. Werke. Bd. 8: System der Philosophie. T. 3. Einleitung von G. Woland. Hildesheim; N.Y., 1982. S. 121. У Гордина страница указана ошибочно.
- ¹¹ «Мы называет эту первоформу сознания чувствованием». См.: *Ibid.* S. 136.
- ¹² «Так чувствование порождает сознание». См.: *Ibid.* S. 137.
- ¹³ «...чувствование есть *первоначало* сознания». См.: *Ibid.* S. 143.
- ¹⁴ «...*первоначало* остается в силе для каждой ступени сознания». См.: *Ibid.* S. 144.

- ¹⁵ На соседней (чистой) странице напротив слова «коснуться» приписано: <<Das Fühlen selbst schon ist Bewegung и постоянно актуализируется>>. Ср.: «Das Fühlen selbst ist schon Bewegung» («Само чувствование уже движение»). См.: Ibid.S. 143.
- ¹⁶ *Denken* – мышление (нем.).
- ¹⁷ *Тютчев Ф.И.* «О чем ты воешь, ветер ночной?» (1836).
- ¹⁸ Гордин имеет в виду, что Э. Ласк выступает не как «абсолютный иррационалист» или «абсолютный гетерогенист», а как рационалист, пытающийся осмыслить проблему иррационального. См.: *Lask E. Fichtes Idealismus und die Geschichte.* Tübingen; Leipzig, 1902.
- ¹⁹ *coincidentia oppositorum* – совпадение противоположностей (лат.).
- ²⁰ Слово “Nominism[us]” использует В. Виндельбанд для характеристики прагматизма, согласно которому все «истины» выводятся из потребностей эмпирического человека (индивида), и противопоставляет ему подлинный гуманизм. См.: *Windelband W. Einleitung in die Philosophie.* 2. Aufl. Tübingen, 1920. S. 208.
- ²¹ По-видимому, это не цитата, а резюме указанных страниц. См.: *Swedenborg E. v. Auserlesene Schriften. Teil 1: Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben; wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustand des Menschen nach dem Tod; und von der Hölle; so wie es gehöret und gesehen worden von Emanuel von Swedenborg.* Frankfurt a. M., 1776.
- ²² *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 262.
- ²³ *Йог Рамачарак.* Жнани-Йога. СПб., 1914. С. 246.
- ²⁴ Там же. С. 250.
- ²⁵ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 65.
- ²⁶ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis, 2-te verb. Aufl. (1914) // Cohen H. Werke. Bd. 6: System der Philosophie. T. 1. Einleitung von H. Holzhey.* Hildesheim; N.Y., 1997. S. 154–155.
- ²⁷ *Goethe J.W. Faust (T. I. Studienzimmer, 2).* Ср.: «Теория, мой друг, суха, // Но зеленеет жизни древо». См.: *Гёте И.В.* Фауст (Ч. 1. Рабочая комната Фауста) / Пер. с нем. Б.Л. Пастернака.
- ²⁸ *Эц-хаим* – «древо жизни» (ивр.). Образ Древа Жизни восходит к описанию райского сада в Быт. 2:9, впоследствии использовался для обозначения системы божественных эманаций (сфирот), лег в основу заглавия главной книги каббалиста Хаима Витала «Древо Жизни» (или «Дерево Хаима», «Эц Хайим»). – *Прим. М. В.*
- ²⁹ Ср.: «...потенциальное бесконечное есть лишь вспомогательное понятие, понятие отношения, и всегда указывает на некоторый лежащий в основе *transfinitum*, без которого оно не может ни быть, ни быть мыслимым». См.: *Кантор Г.* К учению о трансфинитном // Новые идеи в математике. Сб. 6: Учение о множествах Георга Кантора / Пер. с нем. П. Юшкевича. СПб., 1914. С. 111.
- ³⁰ См., напр.: *Кантор Г.* Указ. соч. С. 119.
- ³¹ См.: там же. С. 119–120. Речь идет о Й.Б.Г. Францелине (Franzelin) (1816–1886) – австрийском теологе, иезуите, кардинале (с 1876 г.) католической церкви, с которым Г. Кантор состоял в переписке.
- ³² См.: *Николай Кузанский.* О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. В.В. Соколова и З.А. Тажуризиной. М., 1980. С. 58.

- ³³ Здесь Гордин опирается, по-видимому, на определение Единого у Плотина: «Единое есть всё и ничто, ибо начало всего не есть всё, но всё – его, так как как бы взшло там: точнее, еще не есть, но будет» (Эннеады, V. 2. 1). См.: *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 184.
- ³⁴ *Таммуз* – семитское умирающее и воскресающее божество. – *Прим. М. В.*
- ³⁵ Это издание вышло в России в двух переводах: И.К. Брусиловского (под ред. пр.-доц. В.Ф. Кагана. Одесса, 1910) и Б. Кореня (под ред. проф. Н.А. Гесехуса. СПб., 1910). Каким из переводов пользовался Гордин, неизвестно.
- ³⁶ Имеется в виду Бертран Рассел и, видимо, его статья: *Рассел Б.* Новейшие работы о началах математики // Новые идеи в математике. Сб. 1. СПб., 1913. С. 82–93.
- ³⁷ *qualitative Allheit* – качественная всеобщность (нем.). См.: *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin, 1910. S. 188–189.
- ³⁸ См.: *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg, 1910.
- ³⁹ См.: *Natorp P.* Op. cit.
- ⁴⁰ *Вышеславцев Б.П.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 183–184 (прим.).
- ⁴¹ Имеется в виду пьеса М. Горького «Дети солнца» (1905). См. во 2-м действии: реплика Протасова («...Мы – дети солнца! Это оно горит в нашей крови, это оно рождает гордые, огненные мысли, освещая мрак наших недоумений, оно – океан энергии, красоты и опьяняющей душу радости!»), реплика Лизы («Я не могу сказать... как это хорошо! Дети солнца... да? Но – у меня расколота душа, разорвана душа... вот, послушайте!») и следующие за репликой ее же стихи («...Но – знаю я темные норы, // Живут в них слепые кроты; // Красивые мысли им чужды, // И солнцу душа их не рада, // Гнетут их тяжелые нужды, // Любви и вниманья им надо!»).
- ⁴² *Соловьев В.С.* «Мы сошлись с тобой недаром...» (1892).
- ⁴³ *Ungrund* – пропасть, бездна (нем.)
- ⁴⁴ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums. Bd. 1. S. 154 (Anm.). Ср.: «...в природе нет абсолютной тьмы, а есть только тьма умеренная, смягченная светом». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 94.
- ⁴⁵ Эта цитата из другой работы Фейербаха: *Feuerbach L.* Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851) // *Feuerbach L.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Leipzig, 1851. S. 26–27: «Но существо, в котором природа становится личностным, сознательным, разумным существом, – это для меня человек».
- ⁴⁶ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums. Bd. 1. S. 424. Ср.: «Бесконечное существо есть не что иное, как олицетворенная бесконечность человека». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 252.
- ⁴⁷ *Fichte J.G.* Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813 // *Johann Gottlieb Fichte's Nachgelassene Werke.* Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. 1. Bonn, 1834. S. 502 (Vortrag IX).
- ⁴⁸ *Leibniz G.W.* Essays de Teodicée. Berlin, 1840. Bd. 1. S. 193. Ср.: «...весь спор сводится к следующему существенному вопросу, а именно: какой была главная цель Бога при вынесении решений относительно человека?» См.: *Лейбниц Г.В.*

- Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 175.
- ⁴⁹ *petitio principii* – предвосхищение основания (лат.), логическая ошибка, состоящая в том, что в ней скрыто допускается недоказанная предпосылка.
- ⁵⁰ Имеется в виду каббалист рабби Хаим Виталь Калабрезе (1543–1620), кодификатор Лурианской Каббалы, и его книга «Шаар (га-)гакдамот» («Врата предисловий», как принято переводить это название на русский) (Иерусалим, 1651), первый раздел труда «Восемь врат». В оригинале имеет место реальная игра слов между обозначением рода литературы (предисловие) и буквальным этимологическим значением слова «гакдамот» («передних», «первооснований»), которую Гордин, видимо, пытается сохранить, решая в пользу философского значения этого слова («предпосылок»). – Прим. М. В. и Н. Д.
- ⁵¹ בַּכֹּחַ וְלֹא בַּעֲזָרָה, «бе-коах ве-ло бе-поаль» (ивр.) – букв. «силой, а не работой», что по смыслу соответствует выражению «в потенции, а не в акте». – Прим. М. В.
- ⁵² Leibniz G.W. Essays de Teodicée... Bd. 1. S. 193. Ср.: «Поистине Бог, создавая план сотворения мира, имел в виду только проявить и сообщить свои совершенства наиболее действенным и наиболее достойным способом, соответствующим его величию, мудрости и благодати» (Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи... С. 175).
- ⁵³ Каббалистическая теософия, начиная с Зоги, описывает творение мира как процесс эманации Божества (или как отражение этого процесса). См, напр.: Шолом Г. Указ. соч. С. 263–287. – Прим. М. В.
- ⁵⁴ «работа» (акт) и «сила» (потенция) (ивр.). – Прим. М. В.
- ⁵⁵ Алатон (или Аплатон, אַלְטוֹן) – традиционное ивритское написание имени Платона. – Прим. М. В.
- ⁵⁶ Ср.: «...древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность». См.: Платон. Филеб // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 13 (16 с.).
- ⁵⁷ Гордин пользовался изданием 1832–1845 гг. Сверено по: Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bd. Bd. 4: Wissenschaft der Logik. T. 1. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1965. S. 78. Ср.: «Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится и в начале». См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 131.
- ⁵⁸ Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Bd. 8: System der Philosophie (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften). T. 1: Wissenschaft der Logik. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1964. S. 349. Ср.: «... происхождение более совершенного из менее совершенного ...». См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 338.
- ⁵⁹ «Интеллектуальное созерцание для себя – это абсолютное самопорождение, <т. е.> совершенно из ничего: свободное самосхватывание света, а тем самым и превращение в неподвижное мгновение». См.: Fichte J.G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. 2. Berlin, 1845. S. 38.
- ⁶⁰ Fühlen – чувствование, Ursprung – первоначало, Inhalt – содержание (нем.). См.: Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis... S. 84.
- ⁶¹ Ibid. S. 85.

- ⁶² «В чувствовании, особенно в его усилиях пробиться к движению, осуществляется стремление к содержанию, самораскрытие, самопереживание как содержание». См.: *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls // Cohen H. Werke. Bd. 8: System der Philosophie. T. 3 (1). S. 139.* Подчеркивание Гордина.
- ⁶³ «Бытие – это не только бытие мышления, но и бытие воли. <...> Таким образом, у бытия имеется двойная корреляция – к мышлению и к воле. А единство этой корреляции есть истина; есть Бог». Гордин цитирует первое издание. Сверено по: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (2. rev. Aufl., 1907) // Cohen H. Werke. Bd. 7. T. 2. S. 450.*
- ⁶⁴ «Идея Бога образует то особое единство, которое заключается в самостоятельной задаче объединить природу и нравственность. ...Гармонизация природы и нравственности». См.: *Ibid. S. 462, 463.*
- ⁶⁵ «Трансценденция Бога не хочет означать ничего иного, как то, что благодаря ей природа отныне не будет трансцендентна нравственности, а нравственность природе». См.: *Ibid. S. 466.*
- ⁶⁶ «Бог есть идея. Личность, жизнь, дух – атрибуты, коренящиеся в мифе». См.: *Ibid. S. 453.*
- ⁶⁷ «Личность Бога устанавливает неверное понимание в отношении личности человека. ...из-за этого становится сомнительным главное понятие самоопределения и самосовершенствования». См.: *Ibid. S. 454.*
- ⁶⁸ Гордин пересказывает комментарий, открывающий Зогар (Зогар, 1:1a), где первые слова Библии («В начале сотворил Элохим...», в синод. пер.: «В начале сотворил Бог...», Быт. 1:1) развертываются при помощи Ис. 40:26 («...кто сотворил их», «...кто сотворил эти»), причем слово «кто» прочитывается как грамматический субъект при глаголе «сотворил». В Зогаре подчеркивается, что говорение о проявленном в творении Боге возможно лишь в вопросительном виде (кто?), тогда как утверждение («эти») по отношению к Богу будет актом идолопоклонства. Ср.: *эле элокеха* – «это твой Элохим», в синод. пер.: «вот Бог твой» (Исх. 32:4). Слова «ми» (кто) и «эле» (эти) составляют вместе слово «Элохим» (Бог). См. также: *Шолам Г. Указ. соч. С. 279. – Прим. М. В.*
- ⁶⁹ См.: *Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 453–470.*
- ⁷⁰ Перед словом «итак» Гордин поставил два плюса. Это должно, видимо, означать, что здесь он закончил выступление в первый день (22.12.1921 г.) и с этого места продолжил чтение на следующем заседании (29.12.1921 г.).
- ⁷¹ См.: *Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательно-го: Метафизика бессознательного. М., 2010. С. 157.*
- ⁷² *Johannes Scottus Eriugena. De divisione naturae, lib. III, cap. 17.*
- ⁷³ Ср.: «Слово в науке берет природу как таковую; но вечное Одно как Бог *Иегова* не берет природу как таковую, а живет через природу, словно солнце в элементах или ничто в свете огня». См.: *Böhme J. Von der Gnadenwahl // Jakob Böhme's sämtliche Werke. Hrsg. von K.W. Schiebler. Bd. IV. Leipzig, 1842. S. 477 (§ 17).* Булгаков цитирует этот фрагмент следующим образом: «Слово в знании (Scienz) воспринимает в себя природу, но *живет чрез природу*». См.: *Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 147.*

- ⁷⁴ *Böhme J.* *Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste buch Mosis* // Jakob Böhme's sämtliche Werke. Bd. V. S. 24 (§ 10). Leipzig, 1843.
- ⁷⁵ «Бог так же не может обойтись без нас, как и мы без него». Гордин указывает Иоганна Таулера (Tauler) как автора и одну из его проповедей как источник этой цитаты. Однако ни в 16-й проповеди Таулера, ни в других эта цитата не обнаружена. Она принадлежит Мейстеру Экхарту. Ср.: «Und Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner». См.: *Meister Eckhart. Predigten. (6. Vom namenlosen Gott)* // Meister Eckharts mystische Schriften. [Ins Deutsche] übertr. von G. Landauer. Berlin, 1903. S. 58.
- ⁷⁶ Подчеркивание Гордина. У Фихте курсивом выделено только словосочетание «недостижимый идеал». См.: *Фихте И.Г. О достоинстве человека* // Фихте И.Г. Избранные сочинения / Пер. под ред. кн. Е.Н. Трубецкого. [Т. 1]. М., 1916. С. 405.
- ⁷⁷ Имеется в виду вторая часть когеновской «Системы философии» – «Этика чистой воли» («Ethik des reinen Willens»), в которой, по мнению ряда оппонентов Когена и в том числе – русских религиозных философов, индивид приносится в жертву коллективу, а «сущность нравственного общения» сводится к «юридической сделке между различными субъектами». См.: *Трубецкой Е.Н.* Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. II (97). С. 135.
- ⁷⁸ *Адам Кадмон* (букв. «первичный человек») – в Каббале (в особенности лурианской) первый «мир» божественного проявления, т. е. высшая ступень божественного самораскрытия, на которой свет Эйн-Софа, изливаясь, принимает форму человека (андрогина). Хотя «Эйн-Соф» и «Адам Кадмон» формально рассматриваются как два иерархически подчиненных уровня, в отдельных текстах и учениях (напр., в хасидизме ХаБаДа) можно наблюдать их сближение и взаимопроникновение. Тенденцию такого рода можно видеть уже в эпиграфе к докладу. Установить источник, на который в данном случае ссылается Гордин, затруднительно. См. подробнее: *Миндель Н.* Философия ХаБаДа. Вильнюс, 1990. – *Прим. М. В.*
- ⁷⁹ Вероятно, вольная или опосредованная цитата из сочинения Филона «Вопросы и ответы на книгу Бытия». Ср.: «...второй бог, который есть логос Того» (QG, II:62). См.: *Philonis Judaei Paralipomena Armena* / Ed. J.B. Aucher (M. Awgorean). Venetiis, 1826; в англ. пер. см.: *Philo. Questions and Answers on Genesis* // *Philo. Works: In XI vols. Suppl. vol. I* / Ed. and transl. by R. Marcus. Cambridge, 1953. P. 150. (Loeb Classical Library). Это единственный случай прямого использования Филоном выражения «второй бог». – *Прим. М. В.*
- ⁸⁰ Сверено по: *Windelband W.* *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften.* Bd. II: Von Kant bis Hegel und Herbart. Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Leipzig, 1880. S. 329 (§ 68). Ср.: «Абсолютный дух Гегеля есть в действительности человеческий дух». См.: *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. [с нем.] под ред. проф. С.-Петербургского ун-та А.И. Введенского. Проверен по 5-му нем. изд. Т. 2: От Канта до Ницше. 3-е изд. СПб., 1913. С. 284. Переиздано: *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М., 1998. С. 341 (§ 12 (68)).

- ⁸¹ Далее Гордин в общем виде излагает основные символические сюжеты каббалистической теософии. В таком сжатом и эксплицитном виде каббалистическая система целиком никогда не излагается в первоисточниках. Вероятно, Гордин для доклада суммировал эти сюжеты или воспользовался современным ему изложением, идентифицировать которое затруднительно. См. академическое изложение этой системы в кн.: *Шолем Г.* Указ. соч. С. 263–287. – *Прим. М. В.*
- ⁸² *Ewig weibliches, Ewig männliches* – Вечно женственное, вечно мужественное (нем.).
- ⁸³ *Кетер* («венец») – высшая из десяти сфирот (божественных эманаций). *Хохма* («мудрость»), или Отец, и Бина («разумение»), или Мать, – вторая и третья из десяти сфирот, соответствующие правому и левому полушариям мозга и пребывающие в постоянном слиянии. – *Прим. М. В.*
- ⁸⁴ Ср.: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий» (Дан. 7:13). Хотя в целом цитата у Гордина неточна, передача «почти человекоподобный образ» соответствует буквальному смыслу оригинала («словно человек», «подобный человеку»). – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁵ См. подробнее: *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 2: Логос в сочинениях Филона Александрийского. М., 1885. С. 246–269.
- ⁸⁶ *Филон Александрийский.* О смешении языков. XI (41). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. II. Lipsiae, 1828. P. 257. В рус. пер. см.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого завета. М., 2000. С. 314. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁷ *Филон Александрийский.* Аллегорические толкования Законов. Кн. I. XII (31). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. I. Lipsiae, 1828. P. 67. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁸ *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею. XLVI (134). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. I. Lipsiae, 1828. P. 44. В рус. пер. см.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого завета. С. 82–83. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁹ Ср.: «... И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:47–9).
- ⁹⁰ *Симон Волхв* – современник апостолов, считается родоначальником гностицизма и церковных ересей. См. о нем, напр.: *Г. Йонас.* Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998.
- ⁹¹ *Шабтай (Саббатай) Цви* (1625–1676). См. о нем и движении саббатиянства, напр., в кн.: *Шолем Г.* Указ. соч. С. 360–397.
- ⁹² *Яков Франк* (1762–1791), представитель саббатиянства, основоположник франкистского движения, воплощавший, как пишет Г.Г. Шолем, «все отталкивающие тенденции порочного, деспотического мессианства» (Там же. С. 413).
- ⁹³ Ср.: «... и небесный “Возлюбленный” слился с определенным лицом, которое прописано по полицейскому паспорту доктором философии Владимиром Сергеевичем Соловьевым» (*Булгаков С.Н.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт // С.Н. Булгаков. Тихие думы. М., 1996. С. 58).
- ⁹⁴ Возможно, имеется в виду гностик *Базилид* (= Василид, Басилид, первая половина II века н. э.). См. о нем: *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 339–371.

- ⁹⁵ Точнее: «... на туго натянутом канате ...». См.: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. С. 79.
- ⁹⁶ Вариант четвертой строфы стихотворения В.С. Соловьева «Вновь белые колокольчики» (1900). См.: *Соловьев В.С.* Стихотворения. 6-е изд., значительно дополненное, с вариантами, библиогр. примеч., факсимиле и 2-мя портретами / Издание С.М. Соловьева. М., 1915. С. 332.
- ⁹⁷ *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. М., 1911. С. 347.
- ⁹⁸ Публичное чтение письма могло иметь место в Петрограде в 1921 г. или в конце сентября в рамках «интимной беседы В.Ф.А., посвященной Блоку», или в октябре. См.: *Белый А.* Себе на память // Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА... Кн. 2. М., 2005. С. 460–461. В октябре А. Белый выступал в Вольфиле в продолжение двух публичных заседаний с докладом «Воспоминание о Блоке», опубликованном затем в «Записках мечтателей» (1922, № 6), куда был включен и текст упомянутого письма Блока (с. 25–28) от 18 июня / 1 июля 1903 г. из Бад-Наухайма. См.: *Блок – Белому (№ 20)* // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М., 2001. С. 67–70, 77 (примеч.).
- ⁹⁹ Ср.: «Из догматов нашей церкви Она, думается, коснулась самых непомерных: Троичности и Непорочного Зачатия. Первый, заключающий в себе “мысль” о Св. Духе, наводит на замирание души о том, Она ли – Св. Дух, Утешитель?» См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. С. 69. См. также: *Белый А.* Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 41.
- ¹⁰⁰ См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 148. На этот же отрывок («Христос есть прообраз, сущее понятие человечества...») ссылается и Н.А. Бердяев. См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 543–544 (Примечания и экскурсы. К главе II. № 7).
- ¹⁰¹ См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 301–302. Здесь Бердяев пересказывает антропологическое учение Я. Бёме, называя знание Бёме «гениальным прозрением», «сверхчеловеческим, природно-божественным»: «Бёме гениально-дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Бёме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос – Абсолютный Человек, Небесный Адам» (С. 301).
- ¹⁰² *Климент Александрийский.* Строматы (Кн. III, гл. 13, § 92). Ср.: «... и когда два станут едино...» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 255).
- ¹⁰³ См., напр.: *Иванов Вяч. И.* О существе трагедии (1912) // Иванов Вяч.И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 190–202.
- ¹⁰⁴ «воды мужские и женские» (арамейск.). Гордин здесь отсылает к распространенному в каббалистической теософии концепту двух типов эманации (излияния), один из которых может описываться как «женские воды», а другой как «воды мужские». Возможность оплодотворения, соответственно, может быть описана как сочетание обоих типов «вод», тогда как, напротив, трагедия мироздания – как несмешение мужского и женского излияния. – *Прим. М. В.*
- ¹⁰⁵ Неточная цитата. Ср.: «Жемчуг свой в чашу бросайте скорее!». См.: *Соловьев В.С.* Песня Офиов (1876).

- ¹⁰⁶ Ср.: «...последнее содержание истории Богов – это порождение, это действительное становление *Бога* в сознании». См.: Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыги; примеч. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М., 1989. С. 327.
- ¹⁰⁷ См.: *Hartmann E. v. Ausgewählte Werke. Bd. X: Kategorienlehre. Leipzig, 1896. S. 383–401.*
- ¹⁰⁸ *Eltern* – родители, *Kinder* – дети (нем.). Место, в котором бы Э. фон Гартман говорил об этом, ни в многочисленных немецких редакциях, ни в русском издании «Философии бессознательного» не найдено.
- ¹⁰⁹ Вывод Гордина перекликается с идеей Когена, состоящей в том, что храбрость как добродетель лишает основания и оптимизм, и «метафизику пессимизма», под которой понимаются, видимо, учения А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. См.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (2. rev. Aufl., 1907) // Cohen H. Werke. Bd. 7. T. 2. S. 558.*
- ¹¹⁰ «...это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 томах на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 729 (Akademie-Ausgabe. Bd. V. S. 161).
- ¹¹¹ Яковенко Б.В. Жизнь и произведения И.Г. Фихте // Фихте И.Г. Избранные произведения / Пер. под ред. кн. Е.Н. Трубецкого. [Т. 1]. М., 1916. С. ХСVIII.

ences, when our thoughts and our imagination recreate the full meaning of what has happened, make it “pure” and show it “in splendor and truth”, which actually did not exist.

Keywords: memory, virtual and relevance, brain, forgetfulness, feeling, love, incomprehensible remembrance, a lingering moment, the spirit.

Dmitrieva N.

On the cross-road of traditions. The neo-kantian anthropodicy of Jacob Gordin. Part two.
Supplement. J. Gordin. Anthropodicy (only lecture).

The paper focuses on the problem of anthropodicy by Jacob Gordin (1896–1947). For the study of this problem, he was apparently inspired by the discussions at the Free Philosophical Association in 1921. Gordin places this problem in the wide intellectual context given by the ideas of the Russian religious philosophy, German classical philosophy, Neo-Kantianism, and the West European and Jewish mysticism (cabala). Making a comparison of Hermann Cohen’s anthropodicy with the conceptions of Russian religious philosophers, the paper reconstructs the philosophical position of Gordin to the problem of anthropodicy. His lecture named “Anthropodicy”, append to the paper, was given in the Philosophical Circle at the Petrograd University in December 1921, and it is published here for the first time.

Keywords: neo-kantianism, idea of God, androgyne culture, creativity, mangodhood, anthropodicy.

Mikhailovsky A.

Heidegger and Aristotle on *techne* and *physis*. Part one.
The hermeneutical significance of Aristotle for the formation of Heidegger’s idea of technics

The paper deals with the evolution of Heidegger’s theory of technics in the context of his phenomenological interpretation of Aristotle’s treatise *Physica* B,1. The principal hypothesis is that the interpretation of the relation between *physis* and *techne* builds a conceptual model which is typical for Heidegger’s questioning concerning contemporary technics, i.e. his later theory of the dual-faced technics as the “greatest danger” of the oblivion of Being on the one side *and* the “saving power” which provides an opportunity to come back to the right and proper mode of Being on the other.

Keywords: Martin Heidegger, Aristotle, *physis*, *techne*, modern technics.