

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 Нозми 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 запрототолированных 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 «Антроподицея»

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 преобразования, а человеческое творчество. <...> Преобразование – 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 «Антроподицее»: 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 «Антроподицеей» 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 антроподицеей»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 антроподицее*. 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 социально понятая 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 существенной характеристикой, которая отличает человекобожество от богочеловечества, лишенного 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 Соловьева, согласно которым в эпоху господства мифа («до христианства») «неподвижную основу жизни» был человек, в котором преобладала его природная составляющая, а божественный разум был «началом изменения, движения, прогресса». С началом христианства, по Соловьеву, «само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижной основой... 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 Соловьеву, «человекобогом». Однако Гордин воспринимает эту концепцию Соловьева, 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. Соловьева и «Сущности христианства» Л. Фейербаха⁵⁴, философа, прекрасно знакомого Гордину. По-видимому, идеи фейербаховского антропотеизма также составили один из источников гординовской антроподицеи. 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... кульгуротворение»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 слово «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 «навевянную 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 антроподияце «идею теодицеи, преломляющейся сквозь призму “демодиицеи”»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 целого»⁷⁷. 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 («Культивируемое 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 уязвливании 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-истории», которое далее, однако, часто употребляет синонимично понятие «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 отдельная нация, которой якобы не остается ничего иного, как «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. Boîte 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. Boîte 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. Boîte 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. CIII.
- 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. Loseva, 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. Трубаचेва), 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 трансценденности 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 подчеркиванием 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.