

УДК 1(470+430)+929

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГЕРМАН
КОГЕН НЕОКАНТИАНЦЕМ?**

В. Н. Белов*

Речь идет о преодолении плоского и поверхностного подхода к оценке неокантианства: стала уже философским штампом характеристика неокантианства как одностороннего понимания Канта, его извращения и, таким образом, тутикового ответвления от трансцендентальной философии великого кёнигсбергского мыслителя. Также рассматриваются некоторые принципиальные моменты разведения философской системы Германа Когена и немецкого неокантианства.

Обосновывается, что в случае Когена мы имеем дело с абсолютно самостоятельной оригинальной философской системой, и любые усилия в вопросе, был ли марбургский философ правозерным кантианцем или он больше гегельянец или фихтенец, бесперспективны и контрпродуктивны. Поэтому Германа Когена скорее нужно назвать когенианцем, чем кем-то иным, и рассматривать его идеи, связанные с взаимодействием теоретического и практического разума и с построением выверенной в своих составляющих частях стройной и строгой системы, с точки зрения его собственной, завершенной в основных аспектах, системы философии.

В статье демонстрируются усилия марбургского философа по обоснованию как единства, так и необходимого различия теоретического и практического разума в системе трансцендентальной философии. Что же касается монистичности философской системы Германа Когена, то проводится уточнение данной характеристики: не монизм, но систематическое единство, не единство философской системы, но систематическое единство культуры. Доказывается, что как такового монизма не обнаруживается ни внутри когеновской системы, не представляется она монистическим философским монолитом и по отношению к другим вариантам трансцендентальной философии.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, Коген, неокантианство, постнеокантианство, Кант, теоретический и практический разум, философия религии.

На первый взгляд, такая постановка вопроса не может не вызвать по меньшей мере удивления. Как можно спрашивать о неокантианстве одного из ведущих неокантианцев, основоположника Марбургской школы, родоначальника этого фи-

* Философский факультет Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, 410000, Саратов, ул. Вольская, 10, 12-й корпус.

Поступила в редакцию 04.04.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-3

© Белов В.Н., 2015

лософского направления. И хотя в отношении другого ведущего марбургского неокантианца, Эрнста Кассирера, ученика Германа Когена, это достаточно продуктивный исследовательский прием, позволяющий уточнить многие характеристики самостоятельной творческой позиции Кассирера¹, в отношении самого Когена таким образом никто вопроса еще не ставил.

Но нельзя сказать, что для этого нет никаких оснований, и определенные подходы к ней нельзя вычитать у некоторых ведущих исследователей неокантианства и Германа Когена². Речь при этом не должна вестись только о преодолении плоского и поверхностного подхода к оценке неокантианства, которая «кочует» из одного учебника по истории философии в другой, хотя и это немало. Ведь стала уже штампом оценка неокантианства как одностороннего понимания Канта, его извращения и тупикового ответвления от трансцендентальной философии великого кёнигсбергского мыслителя. Подобные «философские предубеждения» сами упираются в тупик и обнаруживают *conradictio in adjecto*, если их авторы упоминают, например, о философии культуры Кассирера или философии диалога Когена. Следует рассмотреть принципиальные моменты разведения философской системы Германа Когена и немецкого неокантианства. Не претендуя на полное и исчерпывающее их обсуждение, отметим лишь некоторые из них, достаточные для обоснования специфики философской позиции марбургского мыслителя.

Для целей предлагаемой работы необходимо с большим вниманием отнестись к утверждению одного из известных отечественных исследователей творчества Канта и неокантианства — Л. А. Калининкова — о том, что неокантианство скорее не имеет ничего общего с аутентичным Кантом. Для обоснования своей, во многом справедливой, точки зрения профессор Калининков приводит два основных аргумента: стремление неокантианства устранить противоречие между теоретическим и практическим разумом (при том, что это противоречие не выходит за рамки философской системы, то есть не является фундаментальным и первичным) и усилия по построению монистической философской системы, базирующиеся на монистической основе всей христианской культуры (Калининков, 2010, с. 57–58).

¹ Сторонники отхода позднего Кассирера от неокантианских позиций чаще всего ссылаются на воспоминания жены философа, Тони Кассирер, которая приводит его высказывания о желании не быть воспринимаемым как марбургский неокантианец (Cassirer T. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim, 1981). Однако можно привести и другое, тоже запротоколированное, высказывание Э. Кассирера по этому поводу: «Я воспринимаю свое собственное развитие не как отпадение от Когена» (*Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt a/M., 1991. S. 247*). Поэтому выводы о принадлежности или непринадлежности Э. Кассирера марбургской школе неокантианства следует делать на основе критического сравнительного анализа систематических концептов основных представителей этой школы, а не доверия или недоверия когда-то сделанным замечаниям.

² Польский философ А. Норас даже предлагает новый термин «постнеокантианство», которым стремиться отметить изменения в позднем неокантианстве (см.: *Noras A. O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm // Postneokantyzm. Ontologizm. Kraków, 2012. S. 15–27*). Верно подмечая ситуацию развития неокантианства, подобный термин, на мой взгляд, приводит к размыванию границы между неокантианством и другими философскими направлениями, с одной стороны, а с другой — не столь радикален в отношении философской системы Когена.

На мой взгляд, подобные утверждения в отношении философской позиции Германа Когена можно принять только с одной существенной оговоркой. В данном случае мы имеем дело с абсолютно самостоятельной оригинальной философской системой, и любые усилия в вопросе, был ли марбургский философ правоверным кантианцем или он больше гегельянец или фихтеанец, бесперспективны и контрпродуктивны. Продолжая такую логику характеристики Когена через попытку понять его принадлежность, скорее нужно назвать его когенианцем, чем кем-то иным. Поэтому и приведенные аргументы профессора Калининкова Л. А. следует рассматривать не с точки зрения соответствия или несоответствия предложенных Когеном решений проблем, связанных с взаимодействием теоретического и практического разума и с построением выверенной в своих составляющих частях стройной и строгой системы, кантовским интенциям по данным проблемам, но с точки зрения его собственной, завершенной в основных аспектах, системы философии. Что не отменяет, безусловно, и необходимость сравнения с кантовской системой, но не в качестве ее обновителя или даже популяризатора, но в качестве самостоятельного игрока на поле философской традиции трансцендентальной философии³.

Первым и основным доказательством понимания и обоснования марбургским философом как единства, так и необходимого различия теоретического и практического разума опять же в единой системе могут послужить рассуждения Когена о примате практического разума Канта.

Так что же мы находим у Когена, когда он рассуждает о примате практического разума? Следует сразу отметить, что глава марбургской школы уделил решению этого вопроса немало внимания⁴.

Отвечая на обвинения В. Виндельбанда в «натурализации этики» (Наторп, 2006, с. 140), Г. Коген настаивает на необходимости учета кантовского различения бытия как объекта логики и долженствования как содержания этики. Следовательно, этика никоим образом не может быть натурализована. «В различении обоих видов реальности, видов познавательной значимости, — заключает немецкий философ, — состоит теоретическая проникаемость критического идеализма, в сопоставлении обоих видов — этическая сила и величие кантовской системы» (Cohen, 2001, s. 299).

Кроме различения бытия и долженствования, в критическом обосновании этики важным моментом, согласно Когену, является и то, что бытие предваряет долженствование, а не наоборот. Логические принципы оказы-

³ С такой оценкой своей позиции, на мой взгляд, согласился бы и сам Коген. Об этом может свидетельствовать одна его интересная мысль, высказанная им в «Предисловии к первому изданию» второй его фундаментальной работы «Kants Begründung der Ethik» (1877) в отношении систематической философии: систематическая философия ассоциируется у него с самостоятельным философским творчеством. Углубление в критический идеализм на основе систематики не может, по убеждению немецкого философа, быть филологической работой, это всегда только философская работа. И уточняет: работа методическая. Идеал такой системы, базирующейся на методической работе, — наука, поэтому философия, повторяет Коген фундаментальное положение своего подхода, которое он начал доказывать в «Теории опыта Канта», может быть философией только в качестве науки. См.: (Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. Hildesheim, 2001. S. V — VI).

⁴ В частности, одну из глав в «Обосновании этики Кантом» Коген посвящает разбору фихтеанской интерпретации кантовского примата практического разума. См.: (Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 288 — 306).

ваются предпосылкой обоснования этики, а примат практического разума никогда не должен становиться теоретическим принципом. Даже там, где, казалось бы, остается еще имплицитная опасность обусловливания характера «познавательных идей» «идеями этическими» согласно иерархическому принципу, определяющим становится логический принцип первоначала, который марбургская школа неокантианства вводит для уточнения трансцендентального метода. Ибо только через понятие первоначала, по мысли Когена, «мы можем попытаться привести к точной чистоте *свободу и автономию*» (Коген, 2012, с. 613).

Так в чем же конкретно тогда, по марбургскому философу, может быть определен примат практического разума Канта? В нормативности «безусловного долженствования» по отношению к «обусловленному бытию» (Наторп, 2006, с. 140–141), в преимуществе «практического интереса» разума, «которому должен подчиняться интерес спекулятивного разума» (Cohen, 2001, s. 296). Таким образом, получается, что единство логики и этики в философской системе мы можем констатировать с методологической точки зрения, и здесь очевиден примат логики перед этикой. Что же касается содержания, то «...единство между логикой и этикой находится в адаптации бытия и долженствования как реализация долженствования. Этическая цель — это бесконечная задача, и в этом смысле надо говорить о примате этики в отношении логики» (Пома, 2012, с. 111).

Следует также заметить, что рассуждения Когена о характере связи теоретического и практического разума находятся в русле кантовской методологии. В частности, когда в предисловии к «Критике практического разума» Кант говорит о двух основных методах научного познания, а именно анализе и синтезе, то он подчеркивает своеобразный «челночный» способ их применимости. С одной стороны, они не должны противопоставляться или редуцироваться, но должны дополнять и усиливать друг друга. Однако, согласно Канту, нельзя игнорировать и последовательность применения этих методов, она не произвольна, а вытекает из самой природы человеческого познания и начинается с разложения целого на части и познания целого через познание его частей. Второй необходимый этап — постижение идеи целого, чтобы более точно познать взаимосвязь этих частей из этой идеи (Кант, 1997, с. 299, 301).

Что же касается монистичности философской системы Когена, то данная характеристика требует необходимых пояснений и уточнений: не монизм, но систематическое единство, не единство философской системы, но систематическое единство культуры. Как такового монизма не обнаруживается ни внутри когеновской системы, не представляется она монистическим философским монолитом и по отношению к другим вариантам трансцендентальной философии.

Особенно характерен здесь спор об иудаизме Когена и его месте в системе когеновской философии. Философия религии марбургского мыслителя — это объемная и разносторонняя тема, вызывающая немало споров по различным ее аспектам, начиная с того, является ли иудаизм Когена определяющим фактором его философии или это лишь маргинальный момент пожилого философа, в последний период своей жизни отдавшего дань духовной традиции своего народа и своей семьи.

Особое значение для оценки философии религии Германа Когена как поворота во всей его философской системе, означавшего отказ от критицизма и рационализма и ориентацию на религиозно-экзистенциальную

проблематику, сыграла позиция ученика марбургского мыслителя Франца Розенцвейга. В развернутом «Введении» к первому тому «Работ по иудаизму» Германа Когена он охарактеризовал его позднюю философию как особый период, в который происходит радикальная переоценка предыдущих идей марбургского философа: «Это был долгий путь, — замечает Розенцвейг, — который привел [Когена] к самообнаружению (Selbstentdeckung) и самооткровению (Selbstoffenbarung) — это было и то, и другое одновременно и даже второе более, чем первое, путь завершения и путь поворота (Umkehr), возвращения на родину (Heimkehr)» (Rosenzweig, 1924, s. XX). В другом месте, обращаясь к оценке последней работы Когена, которая была опубликована уже после смерти ее автора, а именно «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» («Религии разума из источников иудаизма»), он подтверждает принципиальную зависимость первого периода творчества философа от его поздней философии: «Возвращение на родину, начало которого, 1880, обозначает именно середину этой жизни, есть цель согласно осуществленной второй половины жизни. Книга есть свидетельство этого законченного возвращения на родину, как и его продукт» (Rosenzweig, 1924, s. LXIV).

Противниками такой оценки поздней философии Когена выступают, по мнению Д. Адельмана, С. Шварцшильд, Х. Хольцхай и А. Пома (Adelmann, 2010, s. 236). Последний, в частности, заявляет: «В действительности при переходе от этики к религии речь идет не о "смене" (*Übergang*), не о переходе к другому, но о "расширении проблемы" и о "растворении ее" посредством отхода от научного метода и принятия высшей перспективы религии, которая не идет вразрез с научной этикой, а... делает ее завершенной. Именно в этом состоит "триумф религии", дополняющий триумф этики и не противоречащий ему: в понимании индивидуума как рационального бытия, а значит, бытия нравственного, поскольку он индивидуален, а не просто причастен человечеству, а значит, во внесении особого богатства индивидуума в процесс реализации человечества» (Пома, 2012, с. 267). Сам Адельман полагает, что «хотя в течение своей жизни Коген и не ответил на основной вопрос отношения религии и рационализма, но все же поставил его своеобразным и настоящим образом: что означает дифференциация религии и философии, если ведущее понятие философии, которое проходит через всю жизнь философа, а именно понятие «идеи», имеет своим собственным содержанием дела пророческого сознания?» (Adelmann, 2010, s. 249).

Кроме того, некоторые исследователи — З. Сокулер (Сокулер, 2008), И. Дворкин (Дворкин, 2013, с. 112–171) — выводят из когеновской философии религии современную философию диалога. Причем сторонники такой интерпретации философии религии марбургского мыслителя должны вести речь именно о «повороте» в философии Когена, перенесение центра тяжести на индивида, его личный опыт, на ценность отношения. И, казалось бы, Коген в последний период своего творчества, особенно в «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», указывает на своеобразии религии как раз во внимании к индивиду, к его экзистенциальным чувствам страдания, вины, раскаяния, искупления, любви, которые в этике не могут иметь соответствующего значения. Но требуется более пристальное и объемное понимание тех смыслов, которые Коген вкладывает во все эти новые, по сравнению с его этикой, сюжеты: индивид — экзистенциалы (религиозные) — корреляция.

Не вдаваясь в детали рассуждений Когена, укажем лишь на то, что при всем внимании к индивиду, он, тем не менее, никогда не становится самодостаточным объектом философии марбургца, он всегда остается у него олицетворением идеи человечества. «Высший триумф религии» и в своем последнем произведении «Религия разума...» Коген находит в том, «что она одна произвела идею человечества» (Cohen, 1959, s. 278).

Характер отношений между людьми и влияние этого характера на внутренний мир индивида также у Когена должен быть пониманием, исходя из идеи закона, законосообразности как идеала этих отношений. Как верно замечает один из учеников и последователей марбургского мыслителя в России — В. А. Савальский, в основе всякого взаимодействия у Когена, в том числе и общения, лежит определенный закон. «Не просто наличие некоторой связи и некоторого процесса, — подчеркивает Савальский, — а правило, закон процесса — вот что является решающим» (Савальский, 1909, с. 250).

Поэтому, наконец, и когеновскую идею корреляции следует трактовать не в экзистенциальном или диалогическом ракурсе, а с точки зрения уточнения нормативности кантовской нравственной идеи бога.

Сторонники диалогичности поздней философии Германа Когена в двух основных моментах, на мой взгляд, вынуждены производить насилие над архитектурной его философских построений в угоду своим интерпретациям.

Для Германа Когена очевиден приоритет в системном изложении трансцендентальной философии, в уточнении взаимоотношений частей системы, то есть здесь он ставит себе преимущественно методическую задачу. В уточнении этики в системе философии, этического субъекта как абсолютного субъекта, этического бытия как бытия реального, а не только идеально должствующего обращается марбургский мыслитель и к проблеме религии, в которой он затрагивает такие экзистенциальные темы, как страдание (сострадание), вина, искупление и т.п. Однако то, что является со-человек (Mitmensch), корреляция «Бог — человек» для отношения «человек — человек», то есть понятия и темы, лежащие в основе философии диалога, еще ничего не доказывает однозначно и определенно. Точнее, следует понимать их принципиальную зависимость от предыдущих тем и обусловленность ими.

Для того чтобы Германа Когена назвать родоначальником философии диалога, исследователям приходится придать особое значение его философии религии, сделать именно ее определяющей частью его системы философии, что противоречит положениям, отстаиваемым самим Когеном. А именно: религия, согласно марбургцу, не является особой отдельной частью философской системы, а лишь придает ей «своеобразие» (Eigenart), дает возможность системе получить еще один аргумент в свою пользу, стать еще более системной.

Таким образом, как нет монизма внутри системы философии Германа Когена, так нет его и вне этой системы: она вполне сопоставима и с Кантом, и с Гегелем, и с Фихте, и с Гуссерлем. При всей ее завершенности и самостоятельности это открытая система. И совсем неслучайно, что кто-то (в частности, Б. В. Яковенко) считает, что Коген произвел продуктивный синтез Канта и Гегеля, кто-то (Л. А. Калинин) относит философскую систему Когена вместе с остальными неокантианцами к продолжателям фихтевской традиции трансцендентальной философии, кто-то (В. Э. Сеземан) полагает, что позиции Когена и Гуссерля вполне соотносимы между собой.

Список литературы

1. Дворкин И. Философия диалога в поисках пути // Философские диалоги. 2013. Вып. 7. С. 112–171.
2. Калинин Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 56–66.
3. Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Соч. : в 4 т. на нем. и рус. яз. М., 1997.
4. Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.
5. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 119–145.
6. Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012.
7. Савальский В. А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. М., 1909. Т. 1.
8. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.
9. Adelman D. "Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg, 2010.
10. Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. Hildesheim, 2001.
11. Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Zweite Aufl. Köln, 1959.
12. Rosenzweig F. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. Berlin, 1924.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов – д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

IS HERMANN COHEN NEO-KANTIAN?

V. Belov

The article focuses on overcoming the superficial approach to Neo-Kantianism: Neo-Kantianism is widely interpreted as a one-sided understanding of Kant's works, their corruption, and, thus, a dead-end branch of the transcendental philosophy of the great Königsberg thinker. The author also discusses some of the fundamental aspects of divergence between Hermann Cohen's philosophical system and German Neo-Kantianism.

It is argued that Cohen created an original philosophical system; therefore, it is unproductive to speculate whether the Marburg philosopher was a proponent of Kant, Hegel, or Fichte. It seems appropriate to call Hermann Cohen a "Cohenian" and consider his ideas relating to the interaction between theoretical and practical reason and the construction of a rigid and elaborate system consisting of verified elements from the perspective of his own system of philosophy, which is complete in its key aspects.

This article demonstrates the efforts of the Marburg philosopher to justify both the unity of and the necessary distinctions between theoretical and practical reasons in the system of transcendental philosophy. When considering the monistic nature of Hermann Cohen's philosophical system, the author gives a more detailed definition of this characteristic: it is not monism but a systematic unity of culture. It is proven that monism is not detected in Cohen's system, nor is it a monistic philosophical monolith in relation to other variants of transcendental philosophy.

Key words: transcendental philosophy, Cohen, Neo-Kantianism, Post-Neo-Kantianism, Kant, theoretical and practical reason, philosophy of religion.

References

1. Dvorkin I. Filosofija dijaloga v poiskach puti [The philosophy of dialogue in the search for the path] // *Filosofskie dialogi*'2013. Vipusk 7. Kiev, S. 112–171 [Philosophical dialogues'2013. Issue 7. Kiev, p. 112–171].
2. Kalinnikov L. A. O neobchodimosti pereozenki neokantianstva v svete sovremennoj interpretazii sistemi I. Kanta [The need for re-evaluation of Neo-Kantianism in the light of modern interpretation of Kant] // *Neokantianstvo nemezkoje i russkoje: meshdu teorij poznaniya i kritikoj kulturi* / pod red. I.N. Grifzovoj, N.A. Dmitrievoj. M., 2010. S. 56–66. [Neo-Kantianism German and Russian: between the theory of knowledge and criticism of culture / ed. IN Griftsova, NA Dmitrieva. Moscow 2010. P. 56–66].
3. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] // I. Kant. Soch. v 4-ch tomach na nem. i rus. jazikach. Podgotovleni k izdaniyu N. Motroshilovoj i B. Tushlingom. T. III. Podgotovleni k izdaniyu E. Solovjevim i A. Sudakovim, B. Tushlingom i U. Foglem. M., 1997. [Works in 4 volumes on Germany and Russian languages. Prepared for publication N. Motroshilova and B. Tushling. T. III. Prepared for publication by E. Solovyov and A. Sudakov, U. Vogel and B. Tushling. Moscow, 1997].
4. Sokuler Z.A. *German Kogen i filosofija dijaloga*. M., 2008. [Herman Cohen and philosophy of dialogue]. Moscow, 2008.
5. Kogen G. 2012, *Teorija opita Kanta* [Theory of experience of Kant], Per. s nem. V.N. Belova, Moscow.
6. Natorp P. 2006, Kant i marburgskaja škola [Kant and Marburger school], *Izbrannije raboti* [Selected works], Moscow, p. 119–145.
7. Poma A. 2012, *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O.A. Popova, Moscow.
8. Savalskij V.A. 1909, Osnovi filosofii prava v nauchnom idealizme. Marburgskaja škola filosofii. Kogen, Natorp, Shtamler i dr. [Basis of philosophy of right in scientifically idealism. Marburger school of philosophy. Cohen, Natorp, Stammler et al.]. Moscow. T. 1.
9. Adelman D. "Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg, 2010.
10. Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. 3 Aufl. Hildesheim, 2001.
11. Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Zweite Aufl. Köln, 1959.
12. Rosenzweig F. *Einleitung* // Hermann Cohen. *Jüdische Schriften*. Erster Band. Berlin, 1924.

About the author

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N. G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

**КОГЕН О СПИНОЗЕ:
НОВЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ РАЗУМА
(предисловие к переводу)**

Неизбежность обращения Когена к анализу философской позиции Спинозы обусловлена двумя темами, представляющими особую важность для обоих мыслителей: этика и иудаизм. Определенную «научную детективность» исследованию придает тот факт, что эти темы для Когена и Спинозы — пусть и в разной степени — имеют значение как сами по себе, так и в их теснейшей взаимосвязи. Именно поэтому, наверно, проблема когеновской рецепции Спинозы привлекает внимание многих исследователей творчества двух выдающихся философов, можно даже говорить об определенной традиции в рассмотрении этой проблемы, свидетельства чему приведены и в статье итальянского профессора Л. Бертолино¹.

Коген выступает против принципа тождества, применяемого Спинозой к этическим построениям. Он является принципиальным противником, как он сам называет, «догматического пантеизма» Спинозы, который полагает, что этика — такой же предмет изучения, как и природа. Марбургский философ убежден в том, что рассуждения Спинозы о человеческих действиях и устремлениях в рамках его рассуждений о «линиях, поверхностях и телах» ничего общего с этическими рассуждениями не имеют².

В истории исследования иудаизма Барух Спиноза и Герман Коген олицетворяют как бы две возможности еврейского и общеевропейского Просвещения: отказ от изоляционизма и избранности еврейского народа в случае Спинозы путем отказа от религии как таковой и преодоление религиозного раскола христиан и евреев путем углубления в религиозные истоки и обнаружения общегуманистических корней иудаизма в случае Когена.

Если религиозно-философская концепция Спинозы требует скорее экзистенциально-личностного ее прочтения, то таковая Когена — социально-нравственного. Религиозно-философская позиция марбургского философа — ярчайший пример (на основе развития и углубления им критического метода философии в сторону иудаизма) обоснования диалога между различными конфессиями. Что же касается теоретических усилий Когена в отношении утверждения необходимости диалога религий для культурного прогресса человечества, то в данном отношении интерес представляют развиваемые им идеи толерантности, религиозной государственной политики, связи религии и образования³.

¹ Следует лишь добавить недавно вышедшую монографию: Beate Ulrike La Sala. Hermann Cohens Spinoza-Rezeption. Freiburg u. a., Verlag Karl Alber, 2012 и международную конференцию в Амстердаме в 2010 году: Die Natur des Denkens und das Denken der Natur — Spinoza, Trendelenburg und Cohen.

² См.: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // Cohen H. Werke. Bd. 2. Herausg. H. Holzhey. Hildesheim ; Zürich ; New York, 2001. S. 187. Кто хотел бы более подробно ознакомиться с позицией Г. Когена по проблеме соотношения логики и этики, отсылаю к работам: Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012. и Белов В.Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // Этическая мысль. 2014. Вып. 14.

³ Интересна в этом отношении небольшая статья Когена «Что объединяет конфессии?» 1917 года (Was einigt die Konfessionen?), опубликована в: Hermann Cohen, Jüdische Schriften, 3 Bde., mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hg. von Bruno Strauß, Berlin, 1924. Bd. 3. S. 66–86.

Прояснить свое отношение к Спинозе важно Когену еще в одном аспекте: по его убеждению, ошибки и недоработки Канта в его обосновании религии были во многом обусловлены его непониманием иудаизма. И одним из главных источников, на которые ссылается Кант в аргументации своей оценки иудейской религии, Ветхого Завета, становится религиозно-философская позиция Спинозы. Стремясь освободить государство от авторитета церкви и философию — от руководства религией, нидерландский мыслитель видит корень зла в теократии еврейского государства, что, по мысли Когена, слишком поверхностно, чтобы быть верным. Ведь, помимо правителей и священников, еврейское государство стало родиной великих пророков, сила духа которых сохранилась и после гибели самого государства⁴.

И, наконец, в отличие от Спинозы, Коген, как и Кант, но с той существенной поправкой, конечно, которую он осуществляет в отношении обоснования роли источников иудейской религии в формировании религии разума, признает существование нравственности единственным оправданием существования религии. Только в укреплении нравственности вплоть до становления этического государства, государства этического идеала, видит марбургский философ историческую миссию религии. Причем этот процесс приведет и к упразднению самой религии. Таким образом, для Когена понятия иудаизма, нравственности и религии разума являются понятиями тождественными⁵.

В. Н. Белов

⁴ См.: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 466.

⁵ В доказательство данного утверждения можно привести несколько небольших цитат из последней работы Когена, опубликованной уже после его смерти, в 1919 году, «Религия разума из источников иудаизма»: «Для еврейского сознания нет никакого разделения между религией и нравственностью» (Hermann Cohen. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Aufl., Köln, 1959. S. 38); «Только разумная религия есть нравственная религия, и только нравственная религия есть религия, содержащая истину, есть истинная религия» (S. 156); «Это является заслугой пророков, что они связали намертво религию и нравственность» (S. 214).