

**МЫШЛЕНИЕ ПРИРОДЫ
И ПРИРОДА МЫШЛЕНИЯ:
КОГЕН О СПИНОЗЕ¹**

Л. Бертолино*

Совершается попытка обосновать тезис о том, что когеновская рецепция мышления Спинозы характеризуется такой же последовательностью, какую мы можем найти во всей философской системе марбургского неокантианца. Колебания в когеновской интерпретации теоретических построений Спинозы соответствуют прогрессирующему уточнению его собственного проекта философской системы.

Предлагаемое исследование не преследует цели пролить свет на представленную широкую панораму подходов и точек зрения на отношение Когена к Спинозе, которое в своих еще не изученных аспектах чрезвычайно разнообразно, а благодаря его интерпретациям еще более обогатится; речь в большей степени идет о том, чтобы прояснить отдельные моменты этой панорамы. Так, автор не входит в подробности «случая Спинозы», как Коген позволил себе назвать жесткое противостояние со Спинозой в отношении понимания еврейства, — по поводу этого «случая» существует достаточно большое количество работ. Еще меньше в исследовании пойдет речь о рассмотрении личностных сюжетов. Таким образом, внимание обращается на следующие темы: природа мышления и мышление природы.

Проведенный анализ позволяет уяснить главные причины критического отношения Когена к Спинозе. Спинозовский пантеизм, согласно Когену, приводит к различным неприемлемым следствиям, таким как: выявление этики как метафизики, которая обозначается как онтология и покоится на ложной тождественности, исчезновение возможности самой этики из-за отсутствия различия между бытием природы и бытием должноствования, оппозиция против финализма во имя необходимости природных законов. Следовательно, речь идет о мышлении, которое даже в мелочах не занимается научным идеализмом и, соответственно, далеко отстоит от критической философии Когена.

В философии Спинозы Коген видел онтологическую метафизику, которая основывается на ошибочном принципе тождества. Она аннулирует возможность самой этики, над которой господст-

¹ Доклад о «Природе мышления и мышлении природы — Спиноза, Тренделенбург и Коген» (Leiden-Oegstgeest, 21—23 июня 2010) представлен впервые на Международном «Коллоквиуме по еврейской философии. Амстердам 2010». Здесь я хотел бы поблагодарить организатора, профессора Райнира Мунка (свободный университет Амстердама), за любезное разрешение на публикацию русского перевода статьи на немецком языке (в печати).

* Туринский университет, Via Giuseppe Verdi, 8, Torino, Италия

Поступила в редакцию 25.12.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-4

© Бертолино Л., 2015

вует необходимость природных законов, поскольку препятствует тому, чтобы бытие природы различить с бытием должностования. Такое различие и объединение логики и этики для Когена является в равной мере необходимым и дополнительным. Этот фундаментальный критический принцип идеализма преодолевает Спинозовский пантеизм, редуцирующий этику к логике и опустошающий значение этики и логики через метафизику тождества божественной субстанции.

Ключевые слова: логика, этика, система философии, пантеизм, иудаизм, Коген, Спиноза, идеализм.

Сокращения, используемые в тексте

W Hermann Cohen, *Werke*, 17 Bde. und 4 Supplement-Bde., hg. von Helmut Holzhey et al., Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms 1977 ff.

JS Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hg. von Bruno Strauß, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn 1924.

SPhZ Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, 2 Bde., Berlin, Akademie-Verlag 1928.

RV Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl., nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt am Main, Kauffmann 1929.

Определение и оценка восприятия мышления Спинозы Германом Когеном — нелегкое начинание. Конечно, нет недостатка в тех произведениях основателя Марбургской школы, в которых можно обнаружить непосредственные ссылки для понимания его интерпретации Спинозы. И нельзя утверждать более того, что установил Франц Розенцвейг в отношении духовного наследия Когена, когда он впервые, в 1929 году, издал доклад об «Отношении Спинозы к еврейству», который Коген прочитал в 1910 году в Хальберштадтской масонской ложе: «Его [Когена] Спинозу не воспринимали серьезно. Кроме ценного исследования Лео Штрауса об отношении библейской науки Спинозы к ее предшественникам я не знаю ни одной работы, которая бы серьезным образом разъясняла когеновскую проблему» (Ein ungedruckter Vortrag, 1929, S. 43). Тем не менее именно исследование источников и вторичной литературы подтверждает то, что отношение Когена к Спинозе, его мышлению и его личности неоднозначно.

«Коген, — лаконично констатирует Розенцвейг, — относился к Спинозе серьезно» (Ein ungedruckter Vortrag, 1929, S. 43). Он посвятил ему различные работы: упомянутый доклад 1910 года, семинар с заданиями о теолого-политическом трактате Спинозы, который он провел в зимний семестр 1912/13 года в учебном заведении по иудаике в Берлине (Liebeschütz, 1960, S. 225), и, наконец, объемную статью «Спиноза о государстве и религии, иудействе и христианстве» 1915 года, а также составленную в 1904 году рецензию на биографию Спинозы Якоба Фрейденталя «Спиноза. Его жизнь и его учение» (Freudenthal, 1904). Спиноза упоминается во всех главных произведениях Когена, будь то труды по интерпретации и «переоткрытию» Канта² (за исключением «Комментария к «Критике чистого разума» Имма-

² См.: «...мне казалось невероятным, что Кант, на которого все хотят опираться, по-другому, то есть в основе и сути своей, совершенно иначе мог бы быть понимаем, чем его истолковывают изучающие его специалисты» (Коген, 2012, с. 70). Наряду с «Теорией опыта Канта» (1871, 1885, 1918), W 1/1 (3. Aufl.), W 1/2 (Variantenverzeichnis zur 1./3. und 2./3. Aufl.), W 1/3 (1. Aufl.), следующие работы посвящены интерпре-

нуила Канта»), работы, на которые он распространяет свой проект по «Системе философии»³ (за исключением «Эстетики чистого чувства»), или исследования по религии⁴. Книги из библиотеки Когена свидетельствуют, как стало известно благодаря заботливому вниманию Хартвига Видебаха (Wiedebach, 2000), об изучении Спинозы, его постоянном углублении в мышление нидерландского философа; об этом же говорят и воспроизведенные в текстах Когена цитаты из спинозовских первоисточников и вторичной литературы. Кроме того, следы этого критического разбора можно найти во всем пространстве его философской продукции, в докладах и статьях. Наконец, от тех, кто, как, например, Франц Розенцвейг и Ханс Либешюц, имел возможность посещать лекции Когена, у нас есть свидетельства саркастических суждений Когена в отношении Спинозы и его философии⁵.

Оба посвященных Спинозе произведения касаются «Теолого-политического трактата» (1670) и имеют структуру более или менее детального обсуждения различных глав этой работы. Прежде всего рассматривается критика Библии, и среди прочего представлен тезис о том, что Спиноза «по праву [должен был быть] исторгнут из общины Израиля» (W 15, 371), так как он «через человечески непостижимую измену» (W 16, 410 f.) представлял собой «для новой истории еврейства огромную преграду и поэтому великое несчастье» (W 16, 424). Без сомнения, статья 1915 года в этом смысле является важнейшим, но и резким текстом Когена не в последнюю очередь потому, что в ней большая часть основополагающей аргументации и библейско-экзегетических размышлений из доклада 1910 года совпадает с развитием сформулированной в 1904 году мысли о чем-то «демоническом в сущности Спинозы, в его любви и надежде, как и в его борьбе и ненависти». «Демоническая власть усердия в его новой вере, которая проявляется через всю его добросовестность и всю моральную рассудительность» (SPhZ 2, 502) (первая формулировка в рецензии к Фрейденталу) получает в 1915 году со стороны Когена подробное разъяснение⁶. Так, между прочим, в свете введения к осуществленному Карлом Гебхардтом в 1908 году немецкому переводу «Теолого-политического трактата» обсуждает он биографические мотивы (прежде всего, «поддержку республиканской политики Яна де Витта» — W 16, 322), которые подпирают теорию государства Спинозы и, согласно Когену, с самого начала вредят объективности его библейской критики. Таким образом, кажется, что и когеновская интерпретационная работа не смогла освободиться от «трагической тенденции», которая, по его су-

тации Канта: *Kants Begründung der Ethik* (1877; 1910), W 2 (2. Aufl. mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Kants Begründung der Ästhetik* (1889), W 3; *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1907; 1917), W 4 (2. unveränderte Aufl.).

³ Под этим заголовком подразумеваются: *Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis* (1902; 1914), W 6 (2. Aufl. Mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens* (1904, 21907), W 7 (2. Aufl. Mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Dritter Teil. Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), 2 Bde., W 8–9.

⁴ Vgl. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), W 10, sowie *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; 1929), RV.

⁵ Vgl. Franz Rosenzweig, „Einleitung“ (1924), in: JS 1, LVI; „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 43; Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“ (wie Anm. 3), 225.

⁶ Речь идет хотя и о подробном, но все же неудавшемся разъяснении. См. в этой связи: Rosenzweigs Betrachtungen in: „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42 f.

ждению, свойственна биографии Спинозы Фрейденделя и *lato sensu* (высокому чувству — *лат.*) Спинозы. Нельзя иметь дело «исключительно с теми произведениями Спинозы, которые не содержат ни его собственной философии, ни вообще какой-либо философии. Его «Этика» распространялась при его жизни только в среде его так называемых друзей, в чьей неадекватности нельзя и сомневаться. Один теолого-политический трактат образует духовное содержание, на котором эта общественная жизнь разворачивается и иссякает. Он еще не говорил миру как философ и должен приспособливаться в качестве теолога и политика к окружению, с которым не имел никакого внутреннего соприкосновения» (*SPhZ* 2, 502 f.). Но это верно лишь отчасти: вначале статей об «Отношении Спинозы к еврейству» и «Спиноза о государстве и религии, иудаизме и христианстве» Коген подчеркивает именно необходимость глубокого критического разбора философской системы Спинозы. Он отмечает, что собственной проблемой «Теолого-политического трактата» является свобода философии и, следовательно, ей и нужно заниматься. «Следует избавиться от любого сомнения в том, — утверждает Коген в 1915 году, — что эта его [Спинозы] политика согласно ее целям и согласно объективным предпосылкам находится в живой связи с его собственной философией, с его этикой. Иначе отсутствие слова "философия" в названии работы было бы зловещим знаком. Так как сам трактат не позволяет усомниться в том, что основные идеи этики уже были установлены при его подготовке. Поэтому будет интересным вопрос: соответствуют ли основные идеи трактата только актуальной тенденции политики, и не являются ли они также согласованными с этикой, которая содержит его общую философию» (*W* 16, 324. Vgl. *W* 15, 349 f.). Хотя Коген в обеих рассматриваемых статьях явно не намерен иметь дело с отношением «Трактата» к «Этике» (*Ethica ordine geometrica demonstrata*) (1677), он не отказывается в соответствии с этими соображениями от того, чтобы по необходимости представить «общее качественное орудие» (*W* 16, 376), соответственно, «всю структуру этики» (*W* 16, 340) с ее «педантической уравниловкой пантеизма» (*W* 15, 359). Если интерпретатор Когена оставит в стороне специфические работы о Спинозе, то он будет иметь дело с эксплицитными ссылками на Спинозу и более или менее дословными цитатами из его мыслей в сотнях мест, которые (по меньшей мере до 1910 года) в первую очередь связаны с теоретическим проектом «Этики». Среди статей следует особенно сослаться на анонимно вышедшую в 1867 году юношескую работу «Генрих Гейне и еврейство» (*JS* 2, 2–44), поскольку она есть камень преткновения для линейной интерпретации когеновской рецепции Спинозы. В своем «Введении» к когеновским «Работам по еврейству» Когена (1924) Розенцвейг пишет в этом отношении о «спинозовских грехах юности» (Rosenzweig, 1924, S. LV), поскольку, согласно этому «Введению», Коген в течение всей своей жизни рассматривает Спинозу как противника. В работе Коген пытается показать, «что среди многих культурных элементов, которые объединились, чтобы сформировать в Гейне его дух и его характер, еврейская мысль стала значительным и устойчивым побуждением» (*JS* 2, 3). Таким образом, не утверждается никакая исключительная зависимость Гейне от еврейства. При этом Коген проводит непрерывную линию между староеврейским монотеизмом и пантеизмом, между Моисеем и Спинозой, причем последний инспирирует определенный пантеизм Гейне.

Я ограничиваюсь пока тем, что привожу окончательные выводы, в которых Коген демонстрирует «внутреннее родство», «которое как Гейне, так

и Спиноза имеют с еврейством» (*JS* 2, 4). Со Спинозой «монотеистический Бог, который создал природу, воображается как пантеистический Бог природы. Бог универсума становится Богом в качестве универсума. Таким образом, оба этих дерева вырастают из одного и того же корня. И если уже в раннегреческой философии можно проследить темные предчувствия о всеобщем Боге, то ведь Барух Спиноза поставил их в зрелое время в центр исторического анализа. Как евреи признаны в качестве основателей монотеизма, так и Спиноза является учредителем строго философского пантеизма, чье внутреннее родство с Моисеевым монотеизмом мы здесь попытались представить наглядно» (*JS* 2, 9). Что касается Гейне, необходимо то, что всегда считалось за его эллинизм, а именно его веру в вечность материи, в равные права всех людей на все земные радости и удовольствия и в прогресс человечества, отнести скорее к Спинозе и, таким образом, к еврейству как мышлению античности (vgl. *JS* 2, 13–18). Другими словами, в пантеизме Спинозы и его связи с Моисеевым монотеизмом Гейне усматривает «реабилитацию материи», которая понимается не как «материализация высших идеалов, но как обоготворение материи, возвышение особенно человека» (*JS* 2, 18).

Как возможно то, что когеновская позиция в отношении Спинозы претерпевает настолько радикальное изменение, что такой еврейско-пантеистический (то есть монотеистически-пантеистический) философ, как Коген оценивает в 1867 году учение Спинозы (vgl. *JS* 2, 23), а в 1915 году категорически осуждается как «первый философ без личного позитивного вклада в свою национальную религию, побуждаемый к ее осуждению и порицанию», как «собственный обвинитель еврейства перед христианским миром», как тот, кто «не только делает свой род презренным, но и искажает единственного Бога», потому что своей критикой Библии способствует «уничтожению еврейского понятия религии», или далее – в докладе «Религиозные движения современности» 1914 года и в исследовании 1917 года о «Философии еврейской истории Гретце» – как «фальсификатор и клеветник еврейства»? Имеет ли это изменение отношение только к еврейству Спинозы, как и к еврейству Когена, к тому «еврейству», которое образует самый маленький общий знаменатель заглавий исследований Когена о Спинозе и Гейне? Может ли интерпретатор когеновской рецепции Спинозы отказаться от субъективных вопросов в пользу философского изложения, которое связано с религиозной принадлежностью? Или эту рецепцию следует интерпретировать скорее богословско-политически, в том смысле, что библейско-экзегетические размышления, лежащие в основе теории государства Спинозы, с которыми Коген спорил, должны быть в центре внимания исследования?

Несмотря на ограничение предыдущих высказываний произведениями Когена о Спинозе, поставленные вопросы демонстрируют те трудности, с которыми сталкивается любой интерпретатор, обращающийся к анализу отношения между обоими философами. Часто рассмотрение Когена с разных точек зрения и с высказыванием противоречивых предложений по интерпретации сталкивалось с этими проблемами. Так, в исследовательской литературе обнаруживаются разнообразие позиции: если одни связывали тезис о возвращении Когена к еврейству с поворотом в его поздней философии, касающимся и рецепции Спинозы (например, Франц Розенцвейг), то другие, напротив, отстаивали непрерывность и систематическое единство когеновского мышления (например, Франц Науен, Мариам Биненштот). Некоторые анализировали работы Когена хронологически, причем либо

разыскивался именно тот отрезок, в котором произошел внутренний разрыв со Спинозой (Эрнст Симон), либо были определены основания перехода от монотеистического пантеизма Спинозы к антипантеизму (Кьяра Адоризио), другие отдавали преимущество тематической литературе. Противостояние Когена Спинозе выводилось из строго иудейской перспективы (Ганс Либешютц, Карстен Шапков), этому противостоянию приписывалась необходимость скорректировать кантовское суждение о еврействе, которое именно потому ложно, что прозвучало от Спинозы (Давид Новак), антагонизм связывался с желанием Когена противостоять растущему антисемитизму его времени (Ирене Пиччинини), и он даже был низведен к почти патологической личной ненависти к Спинозе (Зеев Леви). Некоторые исследования направлены исключительно на философско-систематические работы Когена (Хельмут Хольцхай), другие – на религиозно-философские (Эвелине Гудман-Тау). Одни интерпретаторы подвергли критическому исследованию общий анализ Когеном спинозовской науки о Библии (Лео Штраус), другие анализировали ее специфические аспекты (Фридрих Нивёнер), некоторые исходили из своего понимания спинозовских и когеновских восприятий еврейского естественного права (Стивен Шварцшильд, Даниэль Крохмальник)⁷.

⁷ См. в хронологическом порядке: Rosenzweig, „Einleitung“ (wie Anm. 9), XIII-LXIV; Strauss, „Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas“ (wie Anm. 1); „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42–44; Ernst Simon, „Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 79 (1935), Heft 2, 181–194; Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“ (wie Anm. 3), 225–238; Steven S. Schwarzschild, „Do Noachites Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen). A Contribution to a Jewish View of Natural Law“, in: *The Jewish Quarterly Review*, 52 (1961/62), № 4, 297–308, 53 (1962/63), № 1, 30–65; Friedrich W. Niewöhner, „Ein schwieriges Maimonides-Zitat im ‚Tractatus Theologico-Politicus‘ und Hermann Cohens Kritik an Spinoza“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31 (1977), Heft 4, 618–626; Franz Nauen, „Hermann Cohen’s Perceptions of Spinoza: A Reappraisal“, in: *AJS Review*, 4 (1979), 111–124; Eveline Goodman-Thau, „Spinozas Offenbarungslehre und der nachkantianische Idealismus in der jüdischen Religionsphilosophie Hermann Cohens“, in: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, hg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther, Berlin, Edition Hentrich 1994, 332–364; Ze’ev Levy, „Über die Spinoza-Kritik Hermann Cohens“, in: *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, hg. von Etienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther, Würzburg, Königshausen & Neumann 1994, 209–218; David Novak, *The election of Israel. The idea of the chosen people*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, bes. 50–54; Daniel Krochmalnik, *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1999, Münster, Institutum Judaicum Delitzschianum 2000; Ze’ev Levy, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart, W. Kohlhammer 2001, bes. 175–194; Helmut Holzhey, „Pantheismus, Ethik und Politik: Hermann Cohens Spinozакritik“, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft, hg. von Marcel Senn und Manfred Walther, Zürich, Schulthess 2001, 239–254; Carsten Schapkow, „Die Freiheit zu philosophieren“. *Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld, Aisthesis Verlag 2001, bes. 172–183; Chiara Adorizio, „Hermann Cohen su Spinoza: dal ‚panteismo monoteistico‘ all’antipanteismo“, in: *Archivio di Filosofia*, 71 (2003), № 1–3, 277–293; Irene Abigail Piccinini, *Una guida fedele. L’influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Torino, Trauben 2007, bes. 92–129; Myriam Bienenstock, „Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 2011, № 1, 29–45.

Предлагаемая работа не преследует цели пролить новый свет на эту широкую панораму подходов и точек зрения, которая в своих еще не изученных аспектах чрезвычайно разнообразна, и благодаря их интерпретациям еще более обогатится; речь в большей степени идет о том, чтобы пояснить отдельные моменты этой панорамы. Так, я не буду входить в подробности «случая Спинозы», как Коген позволил себе назвать жесткое противоречие со Спинозой в отношении понимания еврейства — по поводу этого «случая», в общем, существует достаточно большое количество исследований. Еще меньше мое исследование обращается к рассмотрению личностных сюжетов. Сам Коген в 1910 году объясняет относительно Спинозы, что должно быть значимым и для него самого: «Биографический момент при рассмотрении своеобразия такого человека, как Спиноза [и Коген], может служить для нас только как сопроводительный мотив, но никак не как достаточное объяснение в отношении его теоретических проблем» (*W* 15, 353). В 1915 году он подтверждает: «Мы нисколько не должны обсуждать человека, но только его учение и его научные работы» (*W* 16, 408).

Таким образом, я хотел бы здесь обратить внимание на следующие темы: природа мышления и мышление природы. Подобное содержательное ограничение неизбежно включает в себе и решение вопроса о методе. Анализ когеновской рецепции Спинозы не направлен здесь на посвященные этой теме статьи 1910 и 1915 годов, но представляет синоптическим способом места из различных работ Когена, причем осуществляется попытка обнаружить непрерывность и дискретность его мышления. Я отбираю тексты, основываясь на философской перспективе, таким образом в первую очередь относящиеся к «Этике» (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). Наконец, я подразделяю высказывания Когена 1915 года относительно его собственной интерпретации Спинозы: «Каждый человек читает любое произведение, исходя из своих научных, религиозных, политических оценок» (*W* 16, 409). Какова же философская оценка, которая направляла мою интерпретацию — в данном случае интерпретацию Когена? Его рецепция мышления Спинозы, как мне кажется, характеризуется такой же последовательностью, какую мы можем найти во всей его философской системе. Колебания в когеновской интерпретации теоретических построений Спинозы соответствуют прогрессирующему уточнению его собственного спекулятивного проекта.

Для подкрепления этого тезиса позволю себе вначале предложить некоторые размышления по поводу «проблематической» ранней работы Когена «Генрих Гейне и еврейство». Как уже было сказано, Коген проводит здесь непрерывную линию от еврейского монотеизма к пантеизму Спинозы. Она базируется на идее «свободы»: «В пантеизме так же хорошо, как и в теизме воспринимается единство Бога» (*JS* 2, 29). Так как монотеизм одушевляется стремлением «охватить и узреть всю огромную природу с ее разнообразными проявлениями в одном единственном представлении» (*JS* 2, 6) и познает это единственное представление в Боге. Пантеизм отличается от монотеизма только определением единства. В результате постепенного перехода человека от изумления ввиду творения к полному его пониманию благодаря современной науке это единство обнаруживается в природе, в которое включено и старое «представление Бога» (ср. *JS* 2, 8): «Так мог, так должен был Спиноза сказать: природа есть Бог» (*JS* 2, 30) — звучит вывод Когена.

В статье 1917 года «Основные моменты еврейской религии и науки. 10. — 13. Евреи в христианской культуре» вновь встречается мысль о родстве еврейства и пантеизма. Коген утверждает здесь их общий корень в нравственном разуме, который связывает воедино Бога и человека, в святости, к которой человек призван Богом: «Как благодаря божественному разуму в человеке здоровое зерно пантеизма закладывается и в иудейство, так нельзя исключать и того, что и еврейские мыслители [Саломон ибн Габироль и Спиноза] не всегда и не принципиально противостояли искушению пантеизма» (*W* 17, 433). И даже в статье о Спинозе 1915 года Коген утверждает, что история учила о том, «что пантеизм в себе не противоречит монотеизму» (*W* 16, 425). Конечно, можно справедливо возразить, что в статье от 1917 года в отличие от опубликованной за пятнадцать лет до этого работе он критично противопоставляет пантеизму, поскольку тот «нивелирует нравственный разум и мировой разум и нравственный закон приравнивает к природному закону» (*W* 17, 433). К этому аспекту, который, действительно, вводит новизну, отсылающую к первому изданию «Обоснования этики Кантом» (1877), я обращусь ниже. А в этом месте имеет смысл все же подчеркнуть то, что Коген в статье «Генрих Гейне и еврейство» заводит речь именно об идее монотеистического пантеизма в той мере, в какой он находится в противоречии с политеистическим, эллинско-гетевским, пантеизмом (*vgl.* *JS* 2, 23), который продуцирует этическую индифферентность в отношении исторической реальности: «Ничто не является Богом, но Бог есть все», — пишет Коген, цитируя Гейне. «Бог не в одинаковой мере манифестируется во всех вещах, скорее он в различной степени манифестируется в различных вещах, и каждая включает в себе порыв добиваться высшей степени божественности; и это — великий закон прогресса природы. Познавание этого закона превращает пантеизм в такое воззрение на мир, которое ни в коей мере не ведет к индифферентизму, но ведет к болезненному до самопожертвования стремлению вперед» (*JS* 2, 19). Однако в статье присутствует не только оппозиция Когена «порочному пантеизму» (*JS* 2, 44), но и, говоря словами Розенцвейга, следы «случайного акцента, нежелание решать». Речь скорее, по моему мнению, идет о точных признаках: если Коген, например, пишет, что пантеизм обогатил первоначальную форму монотеизма «более широкими и полными представлениями» («Можно ли здесь обсуждать точнее») (*JS* 2, 5, здесь в скобках примечание: или также «Насколько пантеизм и монотеизм различны в последовательности мысли [«Природа есть Бог»] здесь не может и не должно объясняться» (*JS* 2, 30)), то подобного рода предложения кажутся мне примерами его более поздней решительной и неустанной оппозиции пантеизму.

1. Мышление природы

Коген обращается к Спинозе уже в своей диссертации по философии (1865) «*Philosophorum de antinomia necessitatisnet contingentiae doctrinae*». Четвертый тезис, который он выдвинул для дискуссии, «*Spinozam libertatem humanam nequaquam sustulisse*» (*SPhZ* 1, 29), позволяет заключить по меньшей мере об определенном знании философии Спинозы. Побудительным мотивом к этому тезису выступает связь, которая вскользь проступает в тексте между досократовской философией и спинозовским пантеизмом. Можно узнать преемственность между полемикой Ксенофана против

представления о существовании многих богов, пантеизмом Парменида, который понимает Бога как мир, и учением Спинозы⁸, также существует тесная связь Гераклита с элеатами и еще более с мышлением Спинозы в той мере, в которой «*necessitas, quae omnia regit et secundum quam res continuo defluunt, Deus est, qui ignis principium amplectatur itaque causam motus cuiusque contineat: ergo materia, causa, lex in uno Deo constituta sunt*» (*SPhZ* 1, 9). И в появившемся уже после смерти автора произведении «Религия разума из источников иудейства» (1919) Коген утверждает, что «пантеизм возникает на пороге греческой философии» (*RV*, 47). В античности, у элеатов (со времен Ксенофана), была установлена именно «общая взаимосвязь между тремя понятиями бытия, свободы и Бога» (*RV*, 46), и из этой связи в философии проходило встраивание единства Бога в единство космоса. В этом смысле Коген опирается на высказывание Аристотеля о Ксенофане: «Созерцающая весь космос, он [Ксенофан] сказал, это одно есть Бог» (*RV*, 47).

На этом онтологическом упреке, который Коген обращает против спиновозской метафизики и который в определенной мере есть неизбежное следствие ее происхождения от элеатов, я остановлюсь ниже. Прежде всего следует подчеркнуть, что Коген в своем раннем произведении в отношении спиновозского пантеизма делает акцент на природе и производит интерпретацию идентификации природы с Богом более в космическом, нежели теистическом смысле. «Спиноза принципиально предрасположен к исследованию природы, поскольку он настаивает на исследовании *res singulares* (единичных вещей — *лат.*), которые, помысленные *sub specie aeternitatis* (с позиции вечности — *лат.*), конституируют своего *Deus* (бога — *лат.*) или *substantia* (субстанцию — *лат.*)», — пишет Коген в 1866 году в «Учении Платона об идеях, психологически развитое» (*SPhZ* 1, 30–87). Кроме того, на основе продвижения от множественности природных феноменов к единому принципу он ставит Спинозу в один ряд с Платоном, Аристотелем, Бэконом, Декартом, Лейбницем и Кантом. В своей речи «О влиянии Канта на немецкую культуру» (*SPhZ* 1, 367–396), которую он произнес на празднике Марбургского университета по случаю дня рождения его величества кайзера и короля 17 марта 1883 года, он добавляет, что Спиноза является именно, как Платон, Декарт и Лейбниц, предшественником Канта, хотя в отличие от них не является «ньютоном», который «мог опереться на факт науки» (*SPhZ* 1, 372).

Как, согласно анализу Когена, Спиноза понимал природу? Здесь имеет смысл вспомнить присутствующий в работе «Генрих Гейне и еврейство» тезис. Природа есть выражение единства, того единства, которое создает монотеистическое понятие Бога. Все многообразные феномены мира заключены в единственном представлении природы, которое в сознании человека было занято Богом как единым принципом и, следовательно, перенималась функция объединения и принимался Бог в себе. Спиноза —

⁸ См. в *SPhZ* 1, 7: „*Communis et Eleaticis philosophis cum Spinoza orientalis quaedam philosophandi ratio, quae quamvis aliter ab aliis distincta philosophis, eadem fere norma atque eodem movetur principio, rerum naturam minus, id quod erat Ionicorum, in singulas disponere facultates causarumque eventus, sed tot tamque variarum facultatum vim rumpere et in unam omnes dissolvere, quae rerum naturam ut Deus amplectatur, aut Deum ipsum in unita illa varietate constituat. Quarum rationum prior, quae erat Xenophanis, ad orientales propius accedit, posterior, quam docuit Parmenides, pantheistica, ad Graecos magis pertinet, neque a Spinozae multum distat doctrina*“.

представитель этого перехода от монотеизма к натурпантеизму *par excellence*, или лучше сказать, перехода к божественному натурализму, таким образом, к восхождению Бога к природе: «Если природа является такой огромной и такой бесконечной, если она, как говорит Спиноза, является бесконечным расширением и бесконечным мышлением, где же тогда здесь пространство для отодвинутого, то есть в сознание вернувшегося Бога? Теперь к природе относится то, что говорит певец о Боге: если я достигаю неба, там — Ты, и если я засыпаю в преисподней, и там — Ты. Небо мысли, как и нижняя граница мира расширения в неизмеримой бесконечности образуют единую природу. Следовательно, если сказать другими словами о Боге, то он есть бесконечное расширение и бесконечное мышление, то он есть сама бесконечная природа» (*JS 2, 9*)⁹.

Что значит: *natura sive Deus* (природа или Бог — *лат.*), так как в спиновском пантеизме «представление природы было постигающим органом для представления Бога», как подчеркивает в 1868—1869 годах Коген в статье «Мифологические представления о Боге и душе, психологически развитые» (*SPhZ 1, 88—140*), таким образом, природа как предпосылка, как субъект, и Бог как предикат (*vgl. JS 2, 29*).

Но и наоборот, *Deus sive natura* (Бог или природа), если верно, что «спинозизм до Спинозы», который Коген в своей статье 1907 года «Религия и нравственность. Взгляд на основы философии религии» (*W 15, 1—101*) приписывает Соломону Ибн-Габиролю, состоит в «единстве Бога как единстве субстанции и как материи». Таким образом, в этом случае Бог как предпосылка, как субъект. Понятие единства Бога (как то, что в спиновском пантеизме опасным образом возрастает до понятия связи природы и Бога) образует постоянный предмет в мышлении позднего Когена. Так, в «Этике чистой воли» (1904) он указывает, что влияние Спинозы на эстетическую мысль в Германии возникает из того, что он мыслил Бога как единство, как всеединство бытия, что значит, как желаемые поэтами чистоту и квинтэссенцию всего духовного бытия и стремления. В дальнейшем он в статье о Спинозе 1915 года приводит места из «Теолого-политического трактата», которые, по его мнению, могут быть причислены к «острейшим орудиям» спиновской философии: «Ничего не может ни быть без Бога, ни помыслено без Бога, что все природное включает в себя и выражает понятие, и что чем больше и совершеннее мы познаем природные вещи, тем большего и совершенного познания Бога мы достигаем» (*W 16, 376*).

Natura sive Deus и *Deus sive natura* — так Спиноза примиряет космологию и теологию, так «связывает он античный пантеизм с религиозной философией средневековья» (*W 6, 201*), — как пишет Коген в «Логике чистого познания» (1902). Кроме того, в «Кантовском обосновании эстетики» он утверждает, что спинозизм понимает абсолют «как индифферентность объекта и субъекта» (*W 3, 357*).

Венец системы Спинозы — абсолют, понимаемый как божественная субстанция. Согласно рассуждениям Когена в «Этике чистой воли», она образует субстрат бесконечных атрибутов и тождественна им, в то время как они, со своей стороны, представляют и исчерпывают содержание божественной субстанции. Другими словами, абсолют Спинозы выполняет ту

⁹ В «Этике», II, Prop. 7, Schol. (= Heidelberger Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 90) Спиноза пишет о том, что природа постигается под атрибутами протяжения и мышления. Кроме того, Коген ссылается на слова «певца» в Псалме 139,8.

функцию «основания и предпосылки к отношениям», которая свойственна *sub-stantia*. Ее идентичность с атрибутами «означает определение всеобщей фикции субстанции через один из бесконечных атрибутов, которые, как один, так и другие, реализуют ту фикцию. Таким образом, тождественность доказывается как рестрикция (сокращение) и как расширение субстанции» (W 7, 462). Кроме того, Спиноза сглаживает известный в монизме божественной субстанции картезианский дуализм между *res cogitans* (вещью мыслящей — *лат.*) и *res extensa* (вещью протяженной — *лат.*), как подчеркивает Коген во втором издании «Теории опыта Канта» (1885). Но как объясняется то, что, согласно Спинозе, атрибутами субстанции признаются только мышление и протяжение, если она состоит из бесконечных атрибутов? И как могут последние, каждый для себя, содействовать соответствующему представлению Бога? «Тем самым разрешается загадка, — отвечает Коген с определенной иронией, как мне кажется, — в "Логике чистого познания": два атрибута есть в такой же степени один атрибут, как они обозначают бесконечные атрибуты» (W 6, 201). Это триумф деспотической тождественности, все отношения приводят к ней.

Если основополагающий характер божественной субстанции, с одной стороны, делает возможным описывать философское начало Спинозы, как говорится, *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности — *лат.*), то, с другой стороны, он устанавливает одновременно *sub specie temporis* (с точки зрения времени — *лат.*) также подход к системе этики, а именно модус. «Бог присутствует во всех своих отдельных модусах. И чем больше мы познаем отдельные вещи, тем больше мы познаем Бога» (W 16, 339), — заключает Коген в работе «Спиноза о государстве и религии, еврействе и христианстве». И далее в «Этике чистой воли»: «Все проблемы религии, как и философии, кажется, приходят к единому решению. Тело и душа, материя и дух, они преодолеваются через термин модус» (W 7, 458). Но и модус вскрывает немало трудностей, так как он одновременно есть особенное и общее, единичное совпадает в нем с необходимым. Эту длительную превосходную формулировку проблемы Коген предложил в «Логике чистого познания»: «Модус у Спинозы. Здесь — глубочайшая двусмысленность Спинозы, где у него единичное находится в свете необходимости; и, вероятно, на этом преимущественно покоится его историческое влияние. Понятие модуса, которое у него достигает двусмысленного выражения, включает в себе этот двойной характер. Модус есть, прежде всего, *res particularis* (вещь частичная — *лат.*); и опаснейшим образом она равнозначна *res singularis* (вещи отдельной — *лат.*); таким образом, это — единичное. Но модус одновременно ограниченным образом выражает и субстанцию. Субстанция есть божественная природа, которая действует согласно своим законам вечной необходимости. Поэтому, поскольку единичный модус рассматривается *sub specie aeternitatis*, его существование определено законами природы; таким образом, единичное в своей действительности вместе с тем является необходимым. Но может ли эта ценность части принадлежать и целому? На этот вопрос спинозовская терминология дает противоречивый ответ, который уже через свое *quatenis* (поскольку — *лат.*) скомпрометирован: поскольку модус рассматривается *sub specie aeternitatis*. Не будут ли в этом свете заметны недостатки, присущие единичному? Не имеет ли необходимость двойное значение; одно — для субстанции, а второе — для модуса? Нет никакого выхода из этого тупика» (W 6, 507—509).

С обеих этих точек зрения, точки зрения субстанции и точки зрения модуса, следовательно, сбиваются с пути и приходят к тупику. Либо становимся жертвой «общей фикции субстанции» и ее тождественности с атрибутами, либо разрушаем многие «иллюзии» индукции, на которых покоится пантеизм, полагающий в единичности особого постичь всеобщность божественной субстанции, так как ее абсолютная необходимость образует ключ к интерпретации действительности. Но действительно ли речь идет об индукции, а не о дедукции из ложных предпосылок?

Проведенный здесь анализ позволяет узнать критическое отстояние Когена в отношении Спинозы. Чем более он в сопоставлении Бога и природы замечал доминирование Бога как единства, другими словами, утверждал божественную субстанцию как субъект, тем более росло его чувство недоверия к способу Спинозы мыслить природу. Особо значимы в данном смысле страницы, которые он посвящает исследованию понятия *leges naturae* (природные законы — лат.) у Спинозы, также и потому, что они представляют собой мост между когеновской интерпретацией этики и его толкованием понятия естественного права в «Теолого-политическом трактате». «Необходимость природного закона является его [Спинозы] девизом», — заявляет Коген в вышедшей в 1917 году статье «Краткий обзор еврейской религии и науки. 19. Единство или единственность Бога. II Творение» (W 17, 603—611). Спиноза называет свою природу Богом на основе ее необходимых законов, которые значимы «в абсолютно равной мере для человека и его духовных творений, как и в физической природе» (W 15, 359), — так заключает Коген уже в работе «Отношение Спинозы к еврейству». Согласно суждению автора сочинения «Спиноза о государстве и религии, еврействе и христианстве», природные законы для Спинозы являются «вечными истинами и необходимостями бытия, всего бытия; так как все бытие есть Бог» (W 16, 338). И в природных законах, таким образом, проявляется двойное значение, то есть двусмысленность понятия природы Спинозы, соответствующее его восприятию природы как первоначальной истины и как субстанции. Природа для него, как и для Платона в полемике против софистов, не только вечная ценность, но и постоянный субстрат — двусмысленность, которая встречается уже в стоическом логосе; чтобы сказать словами из второго издания «Обоснования этики Кантом» (1910), природа, таким образом, — «первоначальное и потому вечное» (W 2, 382), «совершенное состояние» (W 2, 384) и одновременно «начальное состояние» (W 2, 383), «предпосылка развития» (W 2, 384).

2. Природа мышления

В приведенном здесь специфическом способе, которым Коген оценивает спинозовское мышление о природе, находит свое полное выражение его отказ от Спинозы в отношении общего смысла спекуляций Спинозы, то есть относительно «его собственной системы, его этики» (W 15, 349). В любом случае хочется упомянуть о том, что по меньшей мере в рассуждении раннего Когена также есть слова уважения «великой системе... которая носит бессмертное имя Спинозы» (JS 2, 5), и что в определенном отношении высказывается восхищение мыслителем, который в глазах Когена является примером «благородства мысли» (еще в «Признании в еврейском вопросе»

(JS 2, 73–94; здесь 86) от 1880 года). Как уже было замечено, Коген через постепенную разработку своей собственной системы философии двигался в сторону все более критического противостояния с проектом Спинозы, который, на первый взгляд, кажется таким же систематическим. Так, в «Этике чистой воли» Коген пишет: «Теперь, конечно, не следует недооценивать заслуги, которые имеет божественный натурализм Спинозы перед религиозным просвещением и, следовательно, перед общедуховной культурой; но нельзя их и переоценивать; нельзя не замечать особенно недостатки и скрытый вред, заложенный им в отношении этики; поучительно то, что Спиноза именно с этикой связал свое учение» (W 7, 459). Сложность может быть замечена еще в том, что хотя Спиноза, говоря словами второго издания «Теории опыта Канта», набросал «произвольный проект картины мира ради нее самой», но не стал «систематиком философии в платоновском, определяющим ценность познания, смысле» (Коген, 2012, с. 130).

Некоторые аспекты когеновской критики Спинозы связаны с восприятием природы мышления, как они выражены в построении спинозовской системы. То, что спинозовский натурализм, согласно Когену, совпадает с пантеистическим «догматизмом», подтверждается тем видом обобщения этики, который он предложил в «Отношении Спинозы к еврейству»: «Спиноза строит свою философию как этику. Этика является общим содержанием его философии. И хотя он говорит о Боге, а также о природе, но, как известно, он говорит *Deus sive natura* (Бог или природа). Пантеизм Спинозы заключался в том, чтобы сделать Бога и природу тождественными. Поэтому природа в его философии не является проблемой природного познания, науки о природе, но природа является субстанцией только как божественная субстанция» (W 15, 355). Этот пантеизм включает, по Когену, различные следствия: выявление этики в качестве метафизики, которая обозначается как онтология и покоится на ложной тождественности; исчезновение возможности самой этики отсутствием различия между бытием природы и бытием должествования; оппозиция финализму во имя необходимости природных законов. Следовательно, речь идет о мышлении, которое даже в мелочах не занимается научным идеализмом и, соответственно, далеко отстоит от критической философии Когена.

Перемещение понятия божественной субстанции в центр размышлений, как это делает Спиноза, означает для Когена возврат к средневековому понятию абсолюта, «которым оперирует неистинная и ненаучная метафизика» (W 6, 606). Теоретический проект Спинозы, таким образом, представляется в качестве метафизики субстанции (как учение Бога), к которой все — мир и человек, чтобы назвать оба основных понятия античной или современной философии — возвращается к форме модуса. Так, этическая претензия покоится в конечном итоге «на метафизике, в чьем учении о субстанции природа индивидуума впервые сможет найти свое более чем определенное место» (W 7, 16). Эту «серьезную опасность», которую для этики представляет спинозовский пантеизм, Коген особо подчеркивает в «Этике чистой воли», где он указывает на то, что она у Спинозы «теряет способность поставить и разрешить загадку бытия. Она должна передать свое своеобразие и свою самостоятельность метафизике, которая принимает заманчивое имя пантеизма. Так, этика, с одной стороны, натурализируется и материализуется, в то время как с другой, согласно названию, — обожествляется» (W 7, 460).

О специфическом случае этики можно в целом утверждать, что обожествление модуса совпадает с натурализацией и материализацией божественной субстанции: таким образом, абсолютно имманентный монизм, который обнаруживается как истинный онтологизм. Со своим «выводом “ничто вне меня” пантеизм опирается во всех своих основных представителях, — так пишет Коген в «Религии разума из еврейских источников», — именно на онтологизм» (RV, 52). Пантеист связывает бытие со здесь-бытием, смешивая мышление бытия с ощущением здесь-бытия, и выдвигает требование всю действительность выводить из этой связи. Поэтому Коген в своей статье о Спинозе 1915 года в заключении пишет: Спиноза является «схоластиком в лучшем смысле, поскольку он исходит из онтологического понятия Бога и с ним остается» (W 16, 423).

Когда Коген мучается «с ложным учением Спинозы о субстанции», как он сообщает 21 июня 1917 года Паулю Наторпу, то этим, прежде всего в логическом отношении, он обязан ошибочному принципу тождества, на котором Спиноза возводит здание мысли: *Deus sive natura* (Бог или природа). Поскольку Коген осознает, что в этике «содержится логика или метафизика» (W 7, 44), то тем самым он убежден, что Спиноза — «жесткий формалист тождества» (W 7, 459) и именная того тождества, которое создает противоречие как в понятии Бога, так и в понятии природы. Пантеизм Спинозы находит «свой логический корень» в «предрассудке бытия как становления» (RV, 77). Другими словами, он стирает различия между единством / единственностью Бога и единством / целостью природы, он не кладет в основание становления природы бытие Бога и не познает то, что единство / тождество является менее принципом бытия, чем принципом мышления. Так, в «Понятии религии в системе философии» от 1915 года Коген обращает внимание на «логическую ошибку в пантеизме: он делает понятие бытия двусмысленным. *Deus sive natura* (Бог или природа), говорит Спиноза. В одном этом слове заключена основная логическая ошибка. И вся философия должна быть искажена и извращена, если ее отношение к логике небезукоризненно... Не может быть принята никакая адекватность познания, если принцип, к которому и для которого адекватность должна быть нацелена, не следует и не прояснен в качестве первого требования» (W 10, 27 f.).

Пантеистическое единство бытия как тождество должно, согласно Когену, оспариваться еще более в этическом, чем в логическом отношении. Так как в той мере, в какой это кажется возможным, отделить бытие от долженствования, царство природы от царства свободы, сферу истории от сферы нравов нельзя, потому что каждый раз, когда вторая сторона сводится к первой, происходит «глубокое выхолащивание этической проблемы» (W 2, 150). Этот проблематический аспект этики Коген подчеркивает уже в первом издании «Обоснования этики Кантом», и он образует один из основных сюжетов его критической рецепции Спинозы: «Пантеистический монизм должен был исключить возможность собственной особой значимости нравственного» (Коген, 2008, с. 219), — резюмирует Коген во втором издании «Обоснования этики Кантом» (1910). «Божественная субстанция Спинозы не означает исключительно или только преимущественным образом Бога нравственности, но и Бога природы», — говорится в статье «Характеристика этики Маймонида» 1908 года (W 15, 161–269); «это — основная научная ошибка пантеизма, что он снимает методическое различие

между природой и нравственностью» (W 16, 151), — так утверждается в статье «Религиозные движения современности». Упрек Когена Спинозе точен: он не обосновал этику по новой в кантовско-когеновском смысле «возможности *другого вида реальности*, который может представлять природа в силу своей научной значимости» (Коген, 2008, с. 219), и реальность этической идеи им мыслилась только как ссыла на модус места, которое ему достается в распоряжение в универсуме единой субстанции (Коген, 2008, с. 219). Кроме того, присутствует и заключение: «У человека антропология, и именно физическая, исследует то, что он есть; этика же желает знать, чем он должен быть; что он есть и как он должен поступать; что должен быть среди людей, для людей и при помощи людей. Кто не признает это долженствование, не делает его проблемой, тот не желает никакой этики, тот желает противоположное этике» (W 2, 187).

Тем не менее следует отметить: наряду с тем, что Коген осуждает этическое мышление Спинозы, обвиняет его в «аморализме за снятие, нивелирование нравственного в природном» (W 16, 152), он признает некоторые смягчающие обстоятельства на основе заслуг, связанных с его монизмом, «руководящим описанием нравственных аффектов и представлений» (Коген, 2008, с. 219). Дабы не отдаляться от темы, необходимо все же отказаться от того, чтобы принять во внимание многочисленные страницы, которые Коген посвящает решающей роли проблемы восприятия Спинозой индивида как модуса единственной универсальной субстанции, уравнивая человеческие поступки с геометрическими фигурами, подобающими в философии Спинозы аффекту и воле как аффекту. Я ограничусь тем, что подчеркну еще раз: Спиноза, согласно Когену, исключает любую возможность этической автономии. «Спиноза делает человека и дух человека модусом субстанции. Только в единстве субстанции заключено бытие и истина; и только в отношении к субстанции, которая все же означает не только его бытие и вообще самость человека, только, таким образом, через гетерономию может он искать и находить закон воли» (W 7, 331). Следовательно, *conatus proprium esse conservandi* представляет из себя, используя кантовские понятия, с которыми Коген был хорошо знаком, материальный практический принцип, так как основанием определения воли, даже очищенном в божественной субстанции, остается любовь к себе. Соответственно этой линии интерпретации, мне кажется, что этика Спинозы заслуживает признания в целом, по крайней мере для руководства правилами мастерства.

Коген и здесь, что касается его критики в «борьбе спинозизма... против целевой причины в пользу *nexus effectivus*» (W 2, 264), отчетливо ссылается на Канта: «Результатом является то, что Спиноза допускает *ignoratio elenchi*. Спинозизм хочет предоставить основание объяснения целевого соединения (которое он не отрицает) вещей и природы и называет лишь единство субъекта, которому они все присущи» (W 2, 112). И в этом случае в этой непрерывности можно установить обострение когеновской полемики против Спинозы. Если в 1877 году, в первом издании «Обоснования этики Канта», следуя за кантовской критикой, он придерживается того взгляда, что спинозизм не отрицает целевое соединение, то в «Логике чистого познания» 1902 года Спиноза представляется ему в качестве «выразителя Нового времени», что касается оспаривания цели. С одной стороны, позитивной, он «смирился со своей неприглядной долей очищать и защищать естественно-научную самостоятельность», с другой, негативной, — он лишил ле-

гитимности свою собственную этику тем, что саму ее возможность поставил под вопрос, или, говоря иначе, «выплеснул с водой и ребенка». «Он хотел бы радикально уничтожить даже саму мысль о цели. Это могло произойти только за счет другого глубокого интереса. Так как... человек должен быть в точно определяемом, следовательно, не просто могущим быть сброшенным со счетов смысле *propter finem agere*. Тем, что Спиноза задал подобную цель поступку, он отказался от проблемы этики; что за ценные результаты и учения могла содержать книга с таким ложным названием» (W 6, 356 f.). В 1915 году Коген в «Понятии религии в системе философии» пишет об «отрицании» (W 10, 38) у Спинозы понятия цели; в 1917 году его полемика в «Кратком обзоре еврейской религии и науки. 19. Единство или единственность Бога. II. Творение» наконец достигла своей высшей точки похожими выражениями, которые он использовал в «Логике чистого познания», но в более резком тоне: «Следует отдавать себе отчет в том, что новый основатель пантеизма, Спиноза, мысль о цели хотел полностью убрать из арсенала познавательных понятий, что он клеймит ее как “прибежище невежества”. Он хотел бы иметь дело только с необходимостью природных законов, следовательно, только с каузальностью. Для него в силу природных законов не должно быть дано никакого другого бытия, кроме бытия природы. И эта природа тождественна с Богом. Но как может быть сконструирована этика, если уничтожили понятие цели?» (W 17, 610).

Другой аспект теоретического противостояния Когена со Спинозой связан с проблемой финализма. Речь идет об идее Бога, который, согласно Когену, представляет собой в его единственности (как регулятивная идея и конститутивный принцип) единство бытия природы с нравственным должнованием. Следовательно, он играет абсолютно иную роль, чем здесь исследуемая целиком имманентно единая божественная субстанция спинозовского пантеизма. Эта тема, которая, по моим методологическим предположениям, здесь не развивается, была бы возможна при соответствующем углублении в рефлексию о различной позиции обоих философов в отношении еврейского монотеизма.

Проведенный анализ природы мышления, как Коген его воспринимал в своем противостоянии со Спинозой, позволяет привести заключительные соображения по поводу дистанции, которая разделяет обоих философов. Мы видели, что в философии Спинозы Коген признавал онтологическую метафизику, которая основывается на ошибочном принципе тождества. Она аннулирует возможность самой этики, поскольку препятствует тому, чтобы бытие природы различить с бытием должнования. И без подробного изложения критического идеализма Когена (Пома, 2012) очевидно, что теоретические построения Спинозы не могли быть приемлемыми для Когена, особенно в своей претензии быть этикой. «Идеализм самозакондательства, — пишет Коген в «Этике чистой воли», — должен ясно и четко быть отделен от любой метафизики» (W 7, 330). В противовес онтологии прежде всего следует различать бытие и существование, поскольку «на этой недооценке различия бытия и существования покоится непонимание идеализма вообще», — как Коген подчеркивает уже в 1878 году в статье «Учение об идеях Платона и математика» (*SPhZ* 1, 336–366). Бытие, по Когену, есть предмет самостоятельного логического основоположения, которое должно быть положено в основание становления природы. Вследствие этого мышление не является метафизической основой бытия, но возвыша-

ется до методического основоположения науки о природе. Таким образом, «этика имеет логику в качестве предпосылки, хотя логика в себе и не есть этика» (W 7, 38). Такое различие и объединение логики и этики для Когена в равной мере необходимо и дополнительно. Этот фундаментальный критический принцип идеализма преодолевает Спинозовский пантеизм, редуцирующий этику к логике и опустошающий значение этики и логики через метафизику тождества божественной субстанции. Так, полемика Когена со Спинозой достигает в 1915 году своего апогея в следующем положении немецкого неокантианца: «У Спинозы отсутствует любая внутренняя диспозиция к научному идеализму... Спиноза не является картезианцем в духе Декарта как новым идеалистом, толкующим об очевидности познания и обоснованной в нем природы: Спиноза является схоластиком с новыми формулами природы, необходимости и природного закона» (W 16, 423).

Перевод с нем. В. Н. Белова

Список литературы

1. Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.
2. Коген Г. Обоснование этики Кантом // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии : сб. науч. тр. М., 2008. Т. 2.
3. Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012.
4. *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum // Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.* 1919–1929. Berlin, 1929. S. 42–68.
5. *Liebeschütz H. Hermann Cohen und Spinoza // Bulletin des Leo Baeck Instituts.* 1960. № 12. S. 225–238.
6. *Freudenthal Ja. Spinoza. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart, 1904. Bd. 1 : Das Leben Spinozas.
7. *Wiedebach H. Die Hermann-Cohen-Bibliothek.* Hildesheim ; Zürich ; New York. 2000.
8. *Rosenzweig F. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band.* Berlin, 1924. S. XIII–LXIV.

Об авторе

Лука Бертолино — д-р философии, проф. Туринского университета, luca.bertolino@unito.it

О переводчике

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

THINKING OF NATURE AND THE NATURE OF THINKING — COHEN ON SPINOZA

L. Bertolino

The author tries to prove the thesis that Cohen's reception of Spinoza's thought is characterized by a sequence of what we can find in the whole philosophical system of Marburg Neo-Kantian. Fluctuations in Cohen's interpretation of Spinoza's theoretical constructs correspond to a progressive refinement of his own philosophical system project.

This research does not aim to shed new light on the wide panorama presented approaches and points of view on the attitude of Cohen to Spinoza, which has not yet studied its aspects are extremely diverse, and because of his interpretations more enriched; it is more a question of fact, to shed light on some aspects of this panorama. Thus, the author does not go into details, "the case of Spinoza," as Cohen let himself be called a tough confrontation with Spinoza against Jewish understanding – about this "case" there are quite a number of studies. Even less in the study will be discussed on the consideration of personal stories. So here it draws attention to the following topics: the nature of thinking and thinking of nature.

Conducted by the author analysis allows to understand the main causes of a Cohen's critical attitude to Spinoza. Spinoza's pantheism, according to Cohen, leads to various unacceptable consequences: identification of ethics as metaphysics, which is referred to as an ontology and rests on a false identity, the disappearance of the very possibility of ethics is no difference between being of nature and being of obligation, the opposition against finalism in the name of necessary natural laws. Therefore, we are talking about thinking that even in small things not engaged in scientific idealism and therefore far from the critical philosophy of Cohen.

In the philosophy of Spinoza saw Cohen ontological metaphysics, which is based on the erroneous principle of identity. It cancels the possibility of the ethics as prevents the existence of nature distinguished from being of obligation, and over which dominates the necessity of natural laws. This distinction and the union of logic and ethics for Cohen is equally necessary and complementary. This fundamental principle of critical idealism overcomes Spinoza's pantheism, the reducing ethics to logic and devastating importance of ethics and logic through the metaphysics of identity of the divine substance.

Key words: logic, ethics, system of philosophy, pantheism, Judaism, Cohen, Spinoza, idealism.

References

1. Kogen G. 2012, *Teorija opita Kanta* [Theory of experience of Kant], Per. s nem. V.N. Belova, Moscow.
2. Kogen G. 2008, *Obosnovanie etiki Kantom* [Kantian justification of ethics] / Per. s nem. V.N. Belova // Immanuel Kant i aktualnije problem sovremennoj filosofii. Sb. nauch. trudov / pod obchej red. V.N. Belova i L.I. Tetjueva. T. 2. Moscow.
3. Poma A. 2012, *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O.A. Popova, Moscow.
4. Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum // Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1919–1929, Berlin, 1929. S. 42–68.
5. Liebeschütz H. 1960, Hermann Cohen und Spinoza // *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, № 12, S. 225–238
6. Freudenthal Ja. 1904, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Bd. 1, *Das Leben Spinozas*. Stuttgart.
7. Wiedebach H. 2000, *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*. Hildesheim/Zürich/New York.
8. Rosenzweig F. 1924 *Einleitung* // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. Berlin, S. XIII–LXIV.

About the author

Prof. Dr Luca Bertolino, University of Turin, luca.bertolino@unito.it

About the translator

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