

*В.Н. Белов*

## **Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена\***

**Владимир Николаевич Белов** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 115419, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: belovvn@rambler.ru.

В статье обосновывается мысль о том, что философия религии Когена является попыткой синтеза кантианства и иудаизма, анализируются основные идеи главы марбургской школы неокантианства, которые, по его мнению, должны были осуществить этот синтез в рамках трансцендентальной философии. Указываются две причины, послужившие побудительным мотивом для пересмотра Когеном кантовской оценки места и роли религии в культурном прогрессе человечества: стремление более выверенно и непротиворечиво построить свою философскую систему, избежав дуализма логического и этического начал мышления и в то же время преодолев формализм самого этического начала, а также стремление вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения. В статье прослеживаются три периода в эволюции взглядов Когена на религию, ее место и роль в системе трансцендентального идеализма и в системе человеческой культуры: первый период условно охватывает время от появления первой фундаментальной работы марбургского философа по этике «Кантовского обоснования этики» и заканчивается с первым изданием другой фундаментальной работы по этике «Этики чистой воли», третий период, вызывающий самые противоречивые оценки у исследователей, знаменуют две основные работы Когена, посвященные его философии религии: «Понятие религии в системе философии» и «Религия разума из иудейских источников». Именно в последней работе появляется и тема Откровения, которая описывается марбургским мыслителем строго в рамках коррелятивной связи Бога и человека и взаимосвязи через разум человека Творения и Откровения.

**Ключевые слова:** Коген, Кант, неокантианство, система философии, иудаизм, религия разума, философия религии, мессионизм

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-00080а «И. Кант и философия религии в Германии».

## Введение. Философия религии Когена – попытка синтеза кантианства и иудаизма

Философия религии основателя марбургской школы неокантианства – это тема, которая достаточно активно обсуждается в зарубежной философской литературе, становится предметом дискуссий на конференциях<sup>1</sup>. Поэтому следует сразу оговориться, что, ввиду объективных ограничений формата статьи, она не сможет претендовать на полноценное раскрытие указанной темы, что, однако, не мешает нам сосредоточиться на ее отдельных важных аспектах.

Философию религии Когена вполне можно определить как попытку синтеза кантианства и иудаизма, отсылая к последнему, изданному уже после смерти марбургского мыслителя, его произведению «Религия разума из иудейских источников» (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). Определяя характер поздней философии религии Когена, которую марбургский философ опирает на иудейские источники, один из современных немецких исследователей отмечает следующее:

Религиозная философия как определение функции слова религия, религиозное слово как речевой акт, корреляция исповедания грехов и прощения грехов как показательный случай этого речевого акта, в котором осуществляется корреляция между Богом и человеком: в этом заключается вся суть понимания религии Германом Когеном [Schaeffler, 1981, S. 78].

Немецкий исследователь, таким образом, полагает, что основоположник марбургской школы неокантианства в рамках своей философии религии стремится установить непротиворечивую взаимосвязь между разумом и словом, точнее, между мышлением разума и словом религии.

Разум, – отмечает исследователь, – знает единство и целостность только как идею, как пограничное понятие... Слово же Бога и человека как целого есть не только постулат будущего, но и учреждение настоящего... Разум есть сила постулата в практическом назначении. Слово же, как показал Коген, есть речевой акт. И благодаря этому речевому акту впервые конституируется любое Я, для которого должна быть возможна нравственность [Ibid., S. 87].

Насколько возможна автономия разума в рамках религии Откровения, то есть Слова Бога, которое человек способен воспринять, – это та проблема, а точнее, антиномия, на разрешение которой, собственно, и направил свои усилия поздний Коген.

Однако подобной позиции в отношении религии Герман Коген придерживался не всегда. Все без исключения его исследователи отмечают вполне примечательную эволюцию взглядов немецкого философа на роль религии в системе философии и человеческой культуры в целом. А некоторые даже полагают, что последний период творчества Когена является радикальным отходом от ранней позиции, революционной сменой парадигмы рассмотрения немецким философом вопросов религии. Среди них оказался и Франц Розенцвейг, строивший свою концепцию «нового мышления», опираясь в первую очередь

<sup>1</sup> В частности, на конференциях: Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem, 1996; *Religion aus den Quellen der Vernunft*. Hermann Cohen und das evangelische Christentum. Tübingen, 2011.

на работы Когена последних лет его жизни, которые были посвящены проблемам религии в целом и иудаизма в частности. Этот разрыв с философскими построениями в позднем периоде творчества своего учителя Розенцвейг обозначил как «возвращение к истокам», имея в виду возвращение того к корням иудаизма [см.: Rosenzweig, 1924, S. XX]. С подобной интерпретацией философии религии Когена не согласны многие исследователи, в частности Х. Хольцхай, А. Пома, Д. Адельманн. Они полагают, что никакого разрыва с системными построениями в поздней философии религии Германа Когена не произошло. На мой взгляд, два субъективных момента прежде всего повлияли на отход Когена от кантовской позиции в отношении места и роли религии: во-первых, его стремление более выверенно построить свою философскую систему, в которой ее части – логика, этика и эстетика – были бы связаны между собой непротиворечивым образом. Здесь марбургскому мыслителю предстояла двоякая задача, а именно преодолеть дуализм логического и этического начал мышления и в то же время преодолеть формализм самого этического начала. И, во-вторых, в силу своей религиозной принадлежности к иудейскому вероисповеданию, стремление вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения. По моему убеждению, именно философия религии Когена, а не философия Спинозы являет собой феномен еврейского Просвещения.

### **Первый период. Гармония между еврейским монотеизмом и протестантским христианством**

В эволюции взглядов Когена на религию, ее место и роль в системе трансцендентального идеализма и в системе человеческой культуры можно выделить три периода. Первый условно определяется временными границами выхода второй большой интерпретационной работы «Кантовское обоснование этики» [Kants Begründung der Ethik, 1877] и заканчивается появлением другой большой работы по этике «Этика чистой воли» [Ethik des reinen Willens, 1904].

Религия как одно из базовых исторических явлений человеческой культуры, по убеждению немецкого философа, также не должна быть лишена рациональных оснований. Религия получает свое рациональное основание через этику. Здесь следует заметить, что экзистенциально с самого рождения связанный с иудейской верой<sup>2</sup>, Коген не сразу в своих философских построениях приходит к мысли о необходимости прояснения вопроса о связи религии и этики. Как отмечает Ф. Розенцвейг, когда Г. Коген после первой книги, посвященной интерпретации кантовской философии, а именно «Теории опыта Канта» [Kants Theorie der Erfahrung, 1871]<sup>3</sup>, начал готовить следующее исследование по кантовскому обоснованию нравственности, он сделал для себя одно важ-

<sup>2</sup> Будучи единственным ребенком в семье (род. 4 июля 1842 года) учителя еврейской школы и кантора в синагоге, Герман Коген сначала был на домашнем воспитании. С 1853 г. он стал посещать гимназию в соседнем городе Дессау, который был удален от родного города Косвица на 14 километров. Отец навещал его здесь каждые выходные для продолжения занятий по иудаистике. До поступления в университет в 1861 г. несколько лет с 1857 г. Герман Коген посещал иудейско-теологический семинар в Бреслау.

<sup>3</sup> Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года – см.: [Коген, 2012].

ное открытие: кантовскую этику нельзя воспринять действительно содержательно и системно без того, чтобы не воспринять и «кантовского бога» [см.: Rosenzweig, 1924, S. XXV]. И уже в своей ранней работе периода Кант-штудиен «Кантовское обоснование этики» (первое издание – 1877 г.) он признает влияние идеи Бога на этический прогресс. Идея Бога регулирует систематическое единство теоретического и практического разума.

В связи религии и этики Герману Когену важно прежде всего требование о радикальной трансцендентности Бога.

Природа, – подчеркивает он, – состоит в сущности своих законов, которые находят свое основание в логике. При этом Бог остается совершенно вне игры. Нравственность состоит в сущности этических понятий, чьи основоположения возвращают, в конечном счете, к логической методике. И здесь Бог остается вне игры. Согласно этому обоим видам познания он образует трансценденцию [Cohen, 1877, S. 464].

Бог, согласно понятию, радикально отличается от человека. Это означает прежде всего то, что он никоим образом не может быть секуляризуем, не может быть гуманизируем. Он обозначает неуничтожимую дистанцию между человеком и абсолютом. Понятие Бога, как мы видим, выступает для критического требования чистым обоснование этики: именно в признании трансцендентности Бога для неэмпирической организации этических действий создается необходимое пространство. В этом смысле трансцендентность Бога является предусловием нравственности человека.

В этот первый период в основополагающих моментах философии религии мы можем констатировать полное согласие Когена с Кантом. По справедливому замечанию известной итальянской исследовательницы творчества марбургского философа И. Кайон, в этот период у Г. Когена в отношении научного определения религии еще нельзя установить «какого-то различия между еврейским монотеизмом и протестантским христианством» [Kajon, 2005, p. 376–377].

Ссылаясь на ряд других небольших эссе Когена о еврействе, опубликованных в обозначенный период, таких, например, как «Die Nächstenliebe im Talmud» (1888), «Die Versöhnungsidee» (1890–1892), «Die Messiasidee» (1890–1892), «Das Problem der jüdischen Sittenlehre» (1899), «Autonomie und Freiheit» (1900), «Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch» (1900), «Der Stil der Propheten» (1901), она указывает на то, что с помощью кантовской философии, понимаемой им как научный идеализм,

Коген идентифицирует сущность иудаизма с философской этикой; он интерпретирует еврейские представления о любви к ближнему, справедливость, примирение, освящение, мессианизм, с точки зрения этического содержания, которое приводится в философской этике; он считает “истинную веру” эквивалентом “истинной науки”; он рассматривает религиозную идею свободы как “чистоту сердца” или “послушание божественной заповеди” или “выбор жизни” только как шаг к философской идее свободы; он рассматривает теорию, которая объясняет конкретные концепции иудаизма только как подготовку к этике как философской доктрине; он предпочитает научный стиль, свойственный философии, а не поэтический стиль, свойственный пророкам в определении нравственности [Kajon, 2005, p. 377].

## Второй период. Усилия по гармонизации отношения философии и религии

С еще большей настойчивостью необходимость взаимосвязи этики и религии Коген проводит в «Этике чистой воли» (первое издание – 1904 г.), выход в свет которой знаменует начало второго периода в эволюции взглядов марбургского мыслителя на религию. Однако эта взаимосвязь этики и религии никоим образом не означает их отождествления. Коген не устает подчеркивать своеобразие данной взаимосвязи и автономность этики по отношению к религии благодаря тому, «что этика те вопросы, от решения которых религия вынуждена отказаться... со своей стороны берет на себя» [Cohen, 1907, S. 52]. Также важным моментом в этой взаимосвязи, на который немецкий философ начинает все больше обращать внимание, становится ее общекультурная специфика: «Этика, – подчеркивает он, – не может просто признать самостоятельность религии... Поэтому она может признать религию только как естественное состояние, чья культурная зрелость придается на этику» [Ibid., S. 397].

Для прояснения характера взаимосвязи религии и этики в «Этике чистой воли» Коген задействует и рассуждения о Боге. Здесь следует выделить прежде всего три момента. Во-первых, Бог, согласно немецкому философу, – это только идея, которая противостоит человеческому пессимизму и гарантирующая реальность вечного совершенствования людского рода. Во-вторых, эта идея может иметь исключительно методическое значение. По мнению Когена, этика должна предпосылать реальность нравственного даже там, где она невидима, не дана. В противоположность наукам о природе, где бесконечно-малая хотя и может быть наблюдаема, но все же присутствует в их исчислениях, предпосылка нравственности научно беспомощна. Ввиду этой ситуации религиозно мотивированный оптимизм сам становится квазиметодическим моментом. В определенном смысле понятие Бога предоставляет сфере этики то же, что и инфинитезимальный концепт сфере логики. Если для логики важна точка отсчета, первоначало, Ursprung, которую Коген – в отличие от кантовской вещи самой по себе – стремится полностью разместить в мышлении и поэтому предельным вопросом является вопрос о происхождении чего-то реального, в отличие от логики, отвечающей на вопрос: что есть? – этика задается другим вопросом: что должно быть? Поэтому если в логике задействуется причинная связь, в этике – связь телеологическая, если логика озадачена прежде всего вопросом «откуда?», этика – вопросом «куда?». С этим моментом связана и третья основная характеристика идеи Бога: она выступает в качестве идеала, то есть главной идеи, определяющей общее логически-этическое пространство человеческого бытия.

Подчеркивая особый «драматический» характер второго периода в творчестве Когена, который кроме «Этики чистой воли» озаглавлен достаточно многочисленными эссе по религиозной и иудейской проблематике – «Ein Gruss der Pietät an das Breslauer Seminar» (1904), «Religiöse Postulate» (1907), «Charakteristik der Ethik Maimunis» (1908), «Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit» (1910), «Gesinnung» (1910), «Die Liebe zur Religion» (1911), «Emanzipation» (1912), И. Кайон отмечает:

С одной стороны, в этих работах Коген, безусловно, видит “автономию” этической воли как основы современной религии; он связывает эту этическую автономию с государством и с человечеством как с агентом культуры в истории; он сводит религию и иудаизм, как оригинальный пример религии, к философии как к единственному научному “взгляду на мир” (*Weltanschauung*); он указывает на необходимость отказаться от средневековой идеи религии как центра культуры в пользу научной этики; он возвышает любовь современного еврея к культуре и государству; он рассматривает еврейских средневековых философов, в частности Маймонида, как защитников “Просвещения” или сторонников превосходства теоретического разума как инструмента чистого созерцания; он дает интерпретацию кантовской доктрины с помощью научного метода философии. Но, с другой стороны, в этих же эссе Коген объясняет, как иудаизм имеет своеобразное философское содержание, которое формируется путем взаимосвязи между человеком и Богом посредством этической воли и делает еврейскую мысль отличной от самоуверенной и эгоцентричной рациональной философии; он указывает на роль еврейской религии в сохранении идеи морали в истории, потому что эта идея требует признания конечного или условного характера людей; он настаивает на том, что современная культура и философия находят свою основную точку отсчета в еврейской концепции Бога; он возвеличивает любовь к религии, которая делает современного еврея очень похожим на его отцов; он рассматривает еврейских средневековых философов, в частности Маймонида, как сторонников “религиозного Просвещения”, который заставляет человеческий разум зависеть от божественного разума; он видит Канта как философа, который глубоко осознает связь между свободой и следованием этической заповеди [Kajon, 2005, p. 380–381].

Весьма характерна для этого периода и критика Когеном неверной оценки Кантом иудейской традиции, которая, по его мнению, повлекла за собой и ошибки основателя трансцендентальной философии как в установлении истинной взаимосвязи этики и религии, так и в трансцендентальном обосновании самой этики. Прежде всего марбургский философ обращает внимание на то, что Канту очень плохо известна ветхозаветная традиция, он знает лишь несколько мест из лютеровского перевода Ветхого Завета. Что же касается иудейской традиции, то с ней Кант познакомился частично через «Богословско-политический трактат» Спинозы, частично через книгу Мендельсона «Иерусалим» [см.: Cohen, 1924, S. 284–285]. Позицию обоих еврейских авторов в отношении к иудейству Коген определяет как неверную. Спиноза считал, что «еврейская религия хотела бы обосновать только один народ и одно государство», Мендельсон же придерживался той точки зрения, что «еврейство согласно содержанию своей веры является не чем иным, как “естественной религией”» [Cohen, 1924, S. 285]. Марбургский философ обосновывает то, что и логически, и этически, и политически иудейство имеет с классической философией Канта гораздо больше общего, чем можно было бы предположить, оставаясь полностью в рамках кантовских воззрений на религию.

Прежде всего Коген подчеркивает то, что кантовскую этику и иудаизм объединяет неприятие эвдемонизма во всех его проявлениях. Удовольствие и счастье не могут быть положены в основание объективно определяемых принципов нравственной воли. Нравственность должна полагаться в качестве зако-

на, который имеет силу для всех без исключения людей. В этом пункте едины практический разум Канта и еврейская философия от Саадии Гаона до Моисея Мендельсона.

Особой заслугой Канта марбургский философ считает положение о Боге как идее. Однако верного соотношения Бога, идеи и человеческой нравственности Канту все же найти не удалось. Поскольку он оставил разум независимым от Бога, творящим этот всеобщий закон нравственного поведения постоянно из себя самого. Здесь уже пути критической философии Канта и иудаизма кардинально расходятся. По мнению Когена, между Богом и нравственным разумом не может быть никакого противоречия. «Нравственный закон, – утверждает он, – должен и может быть законом Бога, не прекращая при этом быть законом разума» [Ibid., S. 292]. В кантовской же системе идея Бога остается в стороне от исторических дел нравственности, поэтому остается лазейка для эвдемонического аспекта в вопросе «распределения счастья» на грешной земле. Это различие в трактовке идеи Бога у Канта и у Когена, оправдывающего свой подход многовековой традицией еврейской философии, подмечает и Розенцвейг:

Кант “постулирует” Бога для не обеспечиваемой по иному гармонии добродетели и “счастья”; эту уступку сентиментальному эвдемонизму времени Коген, конечно, не мог повторить. ...Этот постулат в кантовской этике (постулат Бога. – В.Б.) является также лишь частью украшений, не обладающим никакой конструктивностью и необходимостью фрагментом построения. У Когена – по-другому. Его идея Бога есть руками этики подготовленный замковый камень, без которого разрушился бы весь свод системы... Бог гарантирует осуществление нравственности, привитие нравственности природе. Без него нравственность могла бы быть простой красивой мыслью, простой утопией. Без него природа хотя и является действительностью, но не является истиной. “Основной закон истины” называется в этой системе не заключительная глава логики, но вступительная глава этики! [Rosenzweig, 1924, S. XXXII].

Другой основополагающий постулат этики Канта, а именно свобода, которая через категорический императив тесно связана с понятием самоцели человека, находит, согласно Когену, в иудействе самое ясное обоснование в его практическом значении. Ведь не кто иной, как еврейские пророки, стали родоначальниками настоящей политической нравственности. Кроме того, мессианизм как основное выражение деятельности пророков направлен, как и мысль Канта, на достижение вечного мира. И, наконец, мессианизм пророков и кантовскую философию объединяет исторический оптимизм, утверждающий то, что «прогресс к благу есть и остается целью мировой истории» [Cohen, 1924, S. 305].

В период, когда Коген уделяет более пристальное внимание исследованию еврейских источников, усиливается его оценка социальной значимости иудаизма для всей западноевропейской истории. Особенно показательна в этом смысле единственная переведенная до революции 1917 года на русский язык речь Когена на всемирном конгрессе для свободного христианства и религиозного прогресса «Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества» [Коген, 1911].

Глава марбургского неокантианства считает ошибочным полагание Торы в качестве закона. По его убеждению, более справедливым было бы считать Тору учением. Отсюда проистекает и стремление евреев к знаниям и постепенное

отмирание особого слоя жрецов как посредников между Богом и евреем. Так как религия возможна только в рациональных рамках и не более того, то и познать ее может любой грамотный еврей.

Особое социальное значение немецкий философ придает еврейскому закону о запрете работы в субботу. Он, по его мнению, послужил основанием для отмены рабства и сейчас служит базисом более братского и внимательного отношения между работодателями и наемными рабочими. В иудейском понимании свободы Коген отмечает прежде всего социально-этические моменты.

Но самым важным элементом еврейского религиозного учения марбургский философ считает его мессионизм. Коген прямо-таки поет гимн идеи Мессии, возведя к ней понятие самого человечества: «Воистину, – восклицает Коген, – если бы еврейская религия не принесла ничего, кроме мессианской идеи пророков, оно было бы величайшим культурным источником нравственного человечества» [Коген, 1911, с. 15]. И здесь же он отмечает невозможность отождествления Мессии и Христа, так как Мессия предназначается для спасения всего человеческого рода, Христос же пришел в мир для спасения каждой отдельной личности.

Кроме того, немецкий философ подчеркивает огромное значение еврейского мессианского аффекта надежды, который придавал еврейскому народу силы в самые сложные периоды его истории и который может помочь современному христианству избежать нигилистически-пессимистических настроений.

Нет сомнения, – подчеркивает И. Кайон, – что Коген на этой стадии эволюции своей мысли пытается увидеть существование внутренней гармонии между философией и иудаизмом, между культурой и религией, между критическим идеализмом как моделью автономного мышления и критическим идеализмом как доктриной, которая очень близка к философии иудаизма в качестве мысли, отличной от философии, ориентированной на науку [Кайон, 2005, р. 383].

Однако у меня нет сомнения и в том, что такой внутренней гармонии между философией разума и иудаизмом Когену во второй выделенный нами период его творчества найти не удалось. Более того, несмотря на его усилия гармонизировать иудаизм и философию в этот период намечается серьезное противоречие в отношении разрешения этических вопросов в рамках этики как только научной дисциплины. Для Когена выяснение отношения этики к праву укрепляет его философскую систему, отношение же к религии делает эту систему проблемной, так как весь его системный пафос социален, трансцендентален, антисубъективен, религия же выпадает из такого контекста.

### **Третий период. Своеобразие религии в системе философии и ее роль в системе культуры**

С публикацией работы «Понятие религии в системе философии» [Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915) позиция марбургского мыслителя в отношении религии существенным образом меняется. Книга начинается с проблемного утверждения о том, что религия является «фактом духовной культуры», не будучи наукой [Cohen, 1996, S. 1]. Но, по мысли Когена, в этом утверждении не содержится никакого противоречия. Так как под культурой он



не подразумевает голый фактичности, эмпирической данности; она для него олицетворяет духовный, а именно мыслительный продукт. Поэтому факты культуры являются результатами процесса духовного производства. И поэтому, несмотря на то, что религия не обладает научными характеристиками, она ей все же не противостоит, так как имеет характер духовного процесса, в силу чего и является составной частью культуры. Кроме того, религия не противостоит рациональности еще и потому, что определенным образом включает в себя философию. Согласно Когену, в задачу философии религии входит установление «имманентности философии в религии» и «выделение философских мотивов в религии» [Ibid., S. 9].

Как же должна пониматься взаимосвязь религии и культуры? Система философии через свои три направления – знание, волю и чувство – исчерпывается полностью, и религия не может представлять собой четвертое, независимое от этих трех направление. И все же она – самостоятельный член философской системы. Для решения этой дилеммы Коген вводит понятие «своеобразия» (Eigenart), с которым и связано присутствие религии в системе культуры. Но это своеобразие, как замечает Коген, утверждает самостоятельность религии не безусловно, но, напротив, опирает эту самостоятельность «на три или четыре систематических направления сознания» [Ibid., S. 15]. Логика предохраняет религию и философию религии от догматической метафизики, этика преподносит ей в качестве последней цели истории требование свободы человека, эстетика в лирике псалмов сполна выражает всю силу религиозной тоски, религиозного стремления к Богу.

Адаптация религии систематической философией ведет к необходимости пересмотра и самого понятия системы. Со своей своеобразной, но не автономной позицией внутри философии религия предупреждает об опасности, с которыми сталкивается системное притязание философии. Таким образом, по мнению Когена, религии присуща и критическая функция. В логике она осуществляется через требование того, что Бог является единственным бытием [Ibid., S. 20]. В бытии Бога, которое никогда не может быть помыслено в качестве присутствия, действительность получает ту единственную бытийственную значимость [Ibid., S. 26]. Эта мысль о равенении на требование бытия должна, по убеждению Когена, воспрепятствовать любым спекуляциям вокруг проблемы бытия.

Критический момент в отношении этики состоит в том значении, которое религия придает индивидууму. Коген находит недостаток этического определения человека в том, что человек не может быть постигнут в своем «одиночестве и изолированности», в своей «бедности и слабости» [Ibid., S. 53]. Бедность индивидуума является отправной точкой для религии, и ее цель – спасение не от бедности, но – в размышлении над бедностью в самопознании и сострадании – через бедность.

Наконец, в отношении эстетики критическая сила религии состоит в пояснении систематического места чувства. Несмотря на то, что религия и эстетика во многом сравнимы, они «есть противоположные направления сознания» [Ibid., S. 91]. Самым явным образом их различие вскрывается в понимании любви к человеку. Эстетическая любовь к человеку относится к индивидууму как к типу, человек для этого вида любви является лишь «материалом». Религиозная любовь к человеку возникает в человеке.

Важным моментом в данных рассуждениях о критической функции религии в системе культуры состоит в том, что культура мыслится при этом не как проект будущего, но как фактически существующая. Культурная работа в данном случае находит свое последнее обоснование и оправдание не в абсолютных ценностях и не в субъективных ощущениях, но в себе самой.

Отмечая заметное изменение в позиции Когена в отношении религии, И. Кайон считает, что в этот период мысль немецкого мыслителя является

...уже не научным, но этико-религиозным идеализмом, который, с одной стороны, осознает происхождение и импульс практического разума в том, что может быть выражено термином “религиозная любовь”, или “дух святости” (*Geist der Heiligkeit*), а, с другой стороны, расширяет философию человеческой культуры, основанную на этом понятии “религиозная любовь” или “дух святости” [Kajon, 2005, p. 384].

Другой итальянский исследователь Г. Когена А. Пома обращает внимание на еще один примечательный факт в систематических построениях Германа Когена в этот период, а именно на то, что тема человека как индивидуума в философии религии раскрывается марбургским мыслителем иначе, чем в этике. Тема человека как индивидуума углубляется им, но отнюдь не в персоналистической или экзистенциальной перспективах.

Человек как индивидуум, – отмечает Пома, – является для Когена грешником, и грешник – прощен, и это – равенство грешника и прощенного – есть то, что важно для Когена в индивидууме. Это, вероятно, больше от Лютера, чем от иудаизма. Грешник не является сначала грешником, а потом прощенным, но поскольку он прощен, он может быть признан в качестве грешника [Renz, Bienenstock, Holzhey, Poma, 2011, S. 320]<sup>4</sup>.

В своем последнем произведении, опубликованном уже после смерти, а именно «Религии разума...», Коген продолжает уточнять характер своеобразия религии в философской системе: оно заключается в методическом отличии от самостоятельности этики и становится порождающим фактором Я и со-человека (*Mitmensch*). Только через религию, по мнению марбургского мыслителя, этика получает возможность не просто описывать и констатировать, но производить, то есть получает силу и энергию для творения. Также Коген не устает подчеркивать, что между знанием и верой допускается только методическое различие, именно различие, но не противоречие. «Различие, – отмечает он, – не должно перерасти в противоречие. Приемлемо только различие, но не разделение» [Cohen, 1959, S. 488].

Хотя и в этот период Коген продолжает утверждать тесную и нерушимую взаимосвязь между нравственностью и религией<sup>5</sup>, два момента подчеркиваются и разрабатываются в этот период особенно в «Религии разума...», которые были в тени раньше: это проблема корреляции человека и Бога и проблема молитвы.

<sup>4</sup> Здесь явная отсылка к тому месту в «Религии разума...», где Коген говорит о своеобразии связи иудейского монотеизма с нравственностью и, соответственно, единстве различных свойств, если так можно выразиться, в Боге: «Нравственность одна, как Бог – один. Его справедливость поэтому совершенно тождественна его любви. Единственный Бог означает единственность нравственности. Бог наказания есть в то же самое время и Бог прощения» [Cohen, 1959, S. 297].

<sup>5</sup> Например, такое заявление: «Только разумная религия есть нравственная религия, и только нравственная религия есть религия, содержащая истину, истинная религия» [Ibid., S. 156].

Особое значение Откровения марбургский философ видит в подтверждении фактом Божьего Слова разумной сущности человека. Он прямо заявляет: «Если возможно Откровение, то сначала возникает разумная сущность человека» [Ibid., S. 83]. То есть через Творение этой самой сущности Творение и Откровение становятся взаимосвязанными и оправданными.

Корреляция в теологическом плане выводит Божественные характеристики из феномена Творения и Откровения в феномен нравственных заповедей, и она же переводит каузальный план в познании в план телеологический. Поэтому Коген заявляет здесь о том, что сущность нравственности «состоит в корреляции Бога и человека» [Ibid., S. 114]. Таким образом, коррелятивность необходима немецкому мыслителю для уточнения нормативности кантовской нравственной идеи Бога.

Продолжая усилия по поиску той реальности, в которой возможно непротиворечивое существование автономии<sup>6</sup> разума в рамках религии Откровения, то есть Слова Бога, Коген формулирует следующий вопрос: «Существует ли закон, в котором осуществляется взаимосвязь религии и нравственности? ...Между познанием как религией и поступком как нравственным делом?» [Ibid., S. 430]. Чтобы самому же на него ответить утвердительно: «Такой формой закона, которая устанавливает... двойную связь, а именно между религиозным познанием и нравственным действием и одновременно между религией и нравственностью вообще, является молитва» [Ibid., S. 431]. Именно в молитве открывается ограниченность только нравственного понимания идеи Бога:

Этика определяет своего Бога сама, как гаранта нравственности на земле. Но за рамками определения, за рамками постулата этой идеи ее средства оказываются непригодными. Религия вносит в доверие к Богу надежду на мессианское выполнение этической идеи Бога из ее особенности. Так молитва, как язык корреляции человека с Богом, становится языковым органом мессианизма и потому – мировым языком человечества [Ibid., S. 462].

## Заключение

Если обобщить и достаточно вольно попытаться описать основную интенцию Когена в его философии религии как определенную интерпретацию критического идеализма Канта, то можно сказать следующее. Кант абсолютно прав в отношении защиты автономии и свободы человеческого разума, и здесь его заслуги в области отстаивания самостоятельности и продуктивности мышления, нормативности нравственности человеческого поведения и прогресса человеческой культуры в целом трудно переоценить. Однако как раз в обосновании нормативности нравственности в поведении человека, а также культурно-исторической гарантированности этой самой нравственности у Канта мы не встреча-

<sup>6</sup> Здесь следует указать на критику Когеном кантовского понимания автономии как самозаконодательства. «Ошибка, которая заключена в кантовском понятии автономии, – отмечает Коген, – состоит в том, что Самость [человека] при этом явлена как данность, как уже преднайденная, как бытийно воспринятая и предпосланная; что она в нравственных поступках, как манифестациях, еще должна бы объяснить и продемонстрировать. Это – методическая ошибка... Таким образом, самозаконодательство есть не законодательство из Самости, но к Самости» [Cohen, 1907, S. 338–339].

ем достаточных доказательств. И эта кантовская доказательная база значительно укрепляется и расширяется как с содержательной, так и с исторической стороны, если мы обратимся к иудейской религии. И. Кайон также отмечает, что различные интерпретации Канта, которые мы встречаем у Когена «от научного до этико-религиозного критического идеализма, – соответствуют различным точкам зрения на человека и на отношения между культурой, философией и религией, которые утверждаются в ходе эволюция его мысли» [Кайон, 2005, р. 394].

Таким образом, эволюция Когена двигалась в направлении более серьезно признания значимости религии в исторических делах культуры, к признанию дуальности, но не дуализма культурных разумных начал человечества: философия разума – кантианство и религия разума – иудейство. Объединительным началом здесь, по его мнению, должен выступить разум, разумное начало в человеке. Однако так же, как у Канта в его философской системе мы находим дуализм теоретической и практической философии, так и в когеновской философии культуры, на мой взгляд, в конце концов вырисовывается дуализм философии и религии, примирить которые Когену так и не удалось, хотя он и приложил к этому немалые усилия. Которые, быть может, были потрачены и не зря, которые, быть может, подтвердили тот факт, что дуализм философии и религии – это тот культурный вызов, это та задача, которая должна стать нервом мысли любого самостоятельного и самобытного философа.

### Список литературы

- Коген, 1911 – *Коген Г.* Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911. С. 5–18.
- Коген, 2012 – *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Акад. проект, 2012. 618 с.
- Bonaunet, 2004 – *Bonaunet K.* Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion. Bern: Peter Lang, 2004. 163 p.
- Cohen, 1877 – *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. 1. Aufl. Berlin: Dümmler, 1877. 667 S.
- Cohen, 1907 – *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer, 1907. 665 S.
- Cohen, 1924 – *Cohen H.* Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (1910) // *Cohen H.* Jüdische Schriften. Erster Bd. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–306.
- Cohen, 1996 – *Cohen H.* Begriff der Religion im System der Philosophie // *Cohen H.* Werke. Bd. 10 / Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1996. 164 S.
- Cohen, 1959 – *Cohen H.* Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. 2. Aufl. Köln: Melzer Verlag, 1959. 629 S.
- Hake, 2003 – *Hake A.-K.*, Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 199 S.
- Kajon, 2005 – *Kajon I.*, Critical Idealism in Hermann Cohen's Writings on Judaism // Hermann Cohen's critical Idealism / Ed. by R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. P. 371–395.
- Renz, Bienenstock, Holzhey, Poma, 2011 – *Renz U., Bienenstock M., Holzhey H., Poma A.* Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2011. Bd. 59. Iss. 2. S. 311–322.

Rosenzweig, 1924 – *Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. 3 Bd. / Hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. V–LXIV.*

Schaeffler, 1981 – *Schaeffler R. Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 78 (1981). S. 57–89.*

## **Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in the Philosophy of the Religion of Hermann Cohen**

*Vladimir N. Belov*

Peoples' Friendship University of Russia. Mikloukho-Maklay Str. 6, Moscow 115419, Russian Federation; e-mail: belovvn@rambler.ru

The article substantiates the idea that the philosophy of the religion of Cohen is an attempt at the synthesis of Kantianism and Judaism, and analyzes the main ideas of the head of the Marburg school of Neo-Kantianism, which, in his opinion, were to implement this synthesis within the framework of transcendental philosophy. There are two reasons that motivated Cohen to review Kant's assessment of the place and role of religion in the cultural progress of mankind: the desire to more accurately and consistently build his philosophical system, avoiding the dualism of the logical and ethical principles of thinking and at the same time breaking the formalism of the ethical principle itself, as well as the desire to write Judaism in the European tradition of the Enlightenment. The article traces three periods in the evolution of Cohen's views on religion, its place and role in the system of transcendental idealism and in the system of human culture: the first period conditionally covers the time from the appearance of the first fundamental work of the Marburg ethical philosopher "Kant's Foundation of Ethics" and ends with the first edition another fundamental work on the ethics "Ethics of Pure Will", the third period, which provokes the most contradictory evaluations among researchers, marks two of Cohen's main works devoted to his philosophy of religion: "The Concept of Religion in the System of Philosophy" and "Religion of Reason from Jewish Sources". It is in the latter work that there appears the theme of Revelation, which is described by the Marburgian thinker strictly within the framework of the correlation between God and man and the relationship through the mind of the man of Creation and Revelation.

**Keywords:** Cohen, Kant, Neo-Kantianism, system of philosophy, Judaism, religion of reason, philosophy of religion, messianism

### **References**

Bonaunet, K. *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*. Bern: Peter Lang, 2004. 163 pp.

Cohen, H. *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. Berlin: Dümmler. 1877. 667 S.

Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer. 1907. 665 S.

Cohen, H. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (1910), in: H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bd. / Hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–306.

Cohen, H. Begriff der Religion im System der Philosophie, in: *H. Cohen. Werke*, Bd. 10 / Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1996. 164 S.

Cohen, H. *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Köln: Melzer Verlag, 1959. 629 S.

Hake, A.-K. *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 199 S.

Kajon I. Critical Idealism in Hermann Cohen's Writings on Judaism, in: *Hermann Cohen's critical Idealism*. Ed. by R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 371–395.

Kogen, G. *Teorija opita Kanta* [Theory of Kant's Experience]. Per. s nem. V.N. Belova. Moskva: Akademprojekt, 2012. 618 pp. (In Russian).

Kogen, G. Znachenie evrejstva v religioznom progresse chelovechestva [The Importance of Jewry in the Religious Progress of Mankind], in: *Teoreticheskie i prakticheskie voprosi evrejskoj zhizni* [Theoretical and Practical Questions of Jewish Life]. St. Petersburg. 1911, pp. 5–18. (In Russian).

Renz, U., Bienenstock, M., Holzhey, H., Poma, A. Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2011, Bd. 59, No. 2, pp. 311–322.

Rosenzweig, F. Einleitung, in: H. Cohen. *Jüdische Schriften*, 3 Bd., hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924, pp. V–LXIV.

Schaeffler, R. Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1981, Bd. 78, pp. 57–89.