

УДК 1(091)

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ
КОГЕНА И НАТОРПА:
СПОР О ГРАНИЦЕ РАЗУМА

В.Н. Белов¹

Философия религии у Германа Когена и Пауля Наторпа, основателей и главных представителей Марбургской школы неокантианства, представляет собой важную и одновременно спорную часть их философских систем. Дискуссия вокруг проблем религии началась внутри Марбургской школы и не прекращается среди исследователей этой школы до сих пор. Объясняется это тем, что «встраивание» философского осмысления феномена религии в классическую триаду системы философии, то есть оформление этого феномена в понятия логики, постулатах этики и принципах эстетики, коснулось самих оснований этой системы. Опираясь в основном на черновые записи и переписку Когена и Наторпа, я провожу мысль о том, что, несмотря на внутренние и достаточно серьезные разногласия по проблемам религии и ее места в философских построениях, Коген и Наторп, во-первых, не покинули почву критического идеализма, до конца оставаясь верными своей философской школе, и, во-вторых, следовали принципу взаимного уважения, сохраняя профессиональную и человеческую симпатию друг к другу. Кроме того, я обосновываю свое утверждение о различном понимании марбургскими неокантианцами своеобразия религии в системе философии. Специфика этого различия дает возможность не просто вести речь о границе разума и рациональности, но саму эту границу сделать объемной, наполнив ее смысловым содержанием и расширив таким образом сферу критического идеализма. В ходе дискуссии по проблемам религии Пауль Наторп более актуально и развернуто, а Герман Коген, скорее, лишь потенциально заявили о проектах серьезной трансформации философии, которые они попытались реализовать в своих поздних работах.

Ключевые слова: философия религии, марбургское неокантианство, граница разума, чувство, критический идеализм, система философии

¹ Российский университет дружбы народов (РУДН). 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.
Поступила в редакцию: 02.03.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3
© Белов В.Н., 2020

COHEN AND NATORP'S
PHILOSOPHY OF RELIGION:
THE ARGUMENT
ABOUT THE BOUNDARY OF REASON

V.N. Belov¹

The philosophy of religion as presented by Hermann Cohen and Paul Natorp, the founders and main representatives of the Marburg School of Neo-Kantianism, is an important and at the same time controversial part of their philosophical systems. The discussion around the problems of religion began within the Marburg School and still continues among those who study that School. The reason for this is that "fitting" philosophical thinking about the phenomenon of religion into the classical triad of any system of philosophy, i.e. effectively formulating that phenomenon in logical concepts, ethical postulates and aesthetic principles touched the very foundations of that system. Drawing mainly on the rough notes and correspondence of Cohen and Natorp I argue that, in spite of internal and quite important differences over the problems of religion and its place in philosophical constructions, Cohen and Natorp, first, retained their commitment to critical idealism and remained loyal to their philosophical school to the end and, second, followed the principle of mutual respect, preserving their professional and human sympathy for each other. Besides, I substantiate my assertion that Marburg Neo-Kantians had different concepts of the special place of religion in the system of philosophy. The specific nature of this difference warrants the discussion not only of the boundary of reason and rationality but adds new dimensions to that boundary, filling it with content and thus broadening the very sphere of critical idealism. In the course of the discussion of the problems of religion, Paul Natorp (in a more immediate and extended fashion) and Hermann Cohen (largely potentially) stake a claim to projects for the serious transformation of philosophy which they tried to implement in their later works.

Keywords: philosophy of religion, Marburg Neo-Kantianism, boundary of reason, feeling, critical idealism, system of philosophy

¹ RUDN University.
6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russia.
Received 02.03.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3
© Belov V.N., 2020

Введение

О концепциях философии религии Германа Когена и Пауля Наторпа в отдельности уже немало написано в исследованиях, посвященных как в целом философским системам этих двух представителей Марбургской школы неокантианства, так и конкретному анализу их подходов к философскому осмыслению феномена религии². Поэтому главная цель моей работы состоит в выявлении основных идей и специфики критических позиций Когена и Наторпа в их полемике вокруг осмысления сущности религии.

Несомненно, Коген и Наторп были самостоятельными и оригинальными мыслителями, открывавшими новые пути трансцендентальной философии. При всей школьности их философских пристрастий они имели собственные, часто отличные друг от друга позиции по многим вопросам теории познания, этики, эстетики и психологии — и, как показывают сохранившиеся в архивах материалы, опубликованные в двухтомнике Х. Хольцхая (Holzhey, 1986), активно полемизировали друг с другом. Однако — и это основная гипотеза данной работы — именно спор о сущности религии, о возможностях и необходимости включить осмысление религии в систему философии привел их к размышлениям о границе разума, ее специфических свойствах и объеме. Я обосновываю идею о том, что в первую очередь взаимная критика Когеном и Наторпом разрабатываемых ими концепций философии религии способствовала формированию основных положений их философских систем в поздние годы: у Когена — в «Религии разума из источников иудаизма» (Cohen, 1919), у Наторпа — прежде всего в «Философской систематике» (Natorp, 1958). Следует указать и на то, что яв-

² См., напр.: (Белов, 2015а, 2015б, 2018а, 2018б, 2018в, 2019; Дмитриева, 2008; Пома, 2012; Adelman, 2010; Lohmann, 1995; Holzhey, 1986; Jegelka, 1992; Saltzman, 1981).

Introduction

The concepts of the philosophy of religion of Hermann Cohen and Paul Natorp have each been thoroughly discussed in the studies devoted to the philosophical systems in general of the two representatives of the Marburg School of Neo-Kantianism and to the concrete analysis of their approaches to philosophical conception of the phenomenon of religion.² Therefore, the chief aim of my study is to identify the main ideas and the distinctive features of the positions of Cohen and Natorp in their polemic around the essence of religion.

Cohen and Natorp were undoubtedly independent and original thinkers who charted new courses for transcendental philosophy and who, for all their adherence to the School in their philosophical leanings, had their own frequently very different positions on many issues of the theory of cognition, ethics, aesthetics and psychology. As attested by surviving archival materials published in Holzhey's two volumes (Holzhey, 1986), they were engaged in an active polemic with each other. However — and this is the main hypothesis of my paper — it was the argument about the essence of religion, the possibilities and necessity of including the understanding of religion in the system of philosophy that prompted them to reflect on the boundary of reason, its specific properties and its volume. I argue that it was Cohen and Natorp's mutual criticism of their respective concepts of the philosophy of religion that contributed to their formulation of the main provisions of their philosophical systems in their later years, e.g. Cohen in his *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (1972, first published in German 1919), and Natorp, above all in *The Systematics of Philosophy* (*Philosophische*

² See, for example, Belov (2015a, 2015b, 2018a, 2018b, 2018c, 2019), Dmitrieva (2008), Poma (1997), Adelman (2010), Lohmann (1995), Holzhey (1986), Jegelka (1992), Saltzman (1981).

ным образом переосмысливает понятие границы разума только Пауль Наторп, а Герман Коген к этой проблеме напрямую не обращается. Однако разрабатываемые Когеном идеи единого и единственного Бога, корреляции Бога и человека, идеи вполне рациональные, исключающие всякую мистику и мифологию, а также его рассуждения о теологических вопросах Творения, Откровения, святом Духе, мессии, бессмертии и Воскресении, которые он в системном виде предложил в своей последней, посмертно изданной работе «Религия разума...», можно считать реакцией на эту проблему и переосмыслением кантовского понятия границы разума³.

Другой гипотезой, которую я обосновываю в своем исследовании, является мысль о том, что главным водоразделом позиции марбургцев по вопросам религии послужила тема человека как индивидуального существа, реализующего контакт с окружающим его миром и обладающего внутренними неповторимыми и не сводимыми ни к чему внешнему характеристиками.

Наконец, третьей гипотезой данной работы стало предположение о том, что именно рассуждения о сущности религии в целом предлагают верные ориентиры для определения специфики позиций Когена и Наторпа в рамках единой философской школы, одну из которых (Когена) условно можно охарактеризовать как объективистско-методическую, другую (Наторпа) — как субъективистско-символическую.

³ См., напр.: «Понятие разума должно впервые произвести понятие религии» (Cohen, 1919, S. 3); «Откровение есть творение разума» (Ibid., S. 84); «Как Творение, так и Откровение впервые приходят к совершенству только с Откровением в разуме, в духе человека, который поэтому составляет их предпосылку. Человек... как разумное существо является коррелятом Бога Откровения» (Ibid., S. 92). Далее в статье я не обращаюсь к подробному анализу этой работы Когена и отсылаю читателя к другим своим публикациям (Белов, 2015а, 2018а, 2018б).

Systematik, 1958). It has to be said that only Paul Natorp explicitly rethinks the concept of the boundary of reason while Hermann Cohen does not tackle the problem directly. However, Cohen's ideas of the one and only God, the correlation between God and a human being, quite rational ideas that rule out any mysticism or mythology, as well as his reflections on the theological aspects of creation, revelation, the Holy Spirit, the Messiah, immortality and resurrection which he systematically set forth in his last posthumously published book, *Religion of Reason*, can be seen as a reaction to this problem and a re-interpretation of Kant's concept of the boundary of reason.³

My second hypothesis in this article is that the main watershed between the Marburgers' positions on religious matters was the topic of the human being as an individual in contact with the surrounding world and possessing inimitable inner characteristics that cannot be reduced to anything external.

Finally, the third hypothesis of this work is the suggestion that it is reasoning on the essence of religion as a whole that offers secure guidelines for determining the specificities of the positions of Cohen and Natorp in the framework of a single philosophical school. One of these positions (Cohen's) can be tentatively described as objectivist-methodical and the other (Natorp's) as subjectivist-symbolic.

Reason or Feeling: Cohen *versus* Natorp

At the end of the first decade of the twentieth century an interesting discussion unfolded

³ Cf. "The concept of reason has to engender the concept of religion" (Cohen, 1972, p. 3). "Revelation is the creation of reason" (Ibid., p. 72). "Like creation, revelation too can come to completion with the revelation to reason, to man's spirit, which is therefore the presupposition for it. Man, not the people, and not Moses: man, as rational being, is the correlate to the God of revelation" (Ibid., p. 79). Elsewhere in this article I skip detailed analysis of this work of Cohen and refer the reader to my other publications (Belov, 2015а; 2018а; 2018б).

Разум или чувство: Коген против Наторпа

В конце 1900-х гг. внутри Марбургской школы неокантианства развернулась интересная дискуссия по вопросам религии, ее истоков, ее связи с философией и в целом с человеческой культурой. Архивные материалы предоставляют очевидные свидетельства того, что, во-первых, оба лидера этой неокантианской школы внимательно следили за публикациями друг друга в области религии (буквально разбирали их постранично). Во-вторых, сформулированные в этих публикациях позиции о сущности религии вызывали между их авторами серьезные разногласия и споры. Однако следует указать и на то, что критика друг друга по вопросам понимания религии со стороны как Когена, так и Наторпа никогда не выходила за рамки академического, интеллектуального спора: дискуссия велась аргументированно, каждый ее участник проявлял уважение к позиции оппонента.

Хотел бы обратить внимание еще на один очень важный момент этой дискуссии. Она, на мой взгляд, содержит свидетельства того, что и Коген, и Наторп в достаточно сложных и неоднозначных проблемах, которые всегда перегружены коннотативными смыслами, оставались в рамках критической философии, были верны своей философской школе и традиции кантовской трансцендентальной философии. Это особенно важно подчеркнуть ввиду того, что как раз философия религии становится тем камнем преткновения, из-за которого происходит серьезная трансформация всей системы философии Марбургской школы. И эта трансформация оказывается настолько глубокой и существенной, что дает основания некоторым исследователям считать последний период творчества и у Когена, и у Наторпа (а дискуссия по вопросам религии знаменует собой последний период творчества первого и приготовление к

within the Marburg School of Neo-Kantians on religion, its sources and its link with philosophy and human culture as a whole. Firstly, archives contain clear evidence that both leaders of the Marburg School closely followed each other's publications on religion (literally scrutinising these publications page-by-page). Secondly, the positions on the essence of religion that informed these publications sparked serious differences and arguments between their authors. However, it should be noted that in their criticism of each other's views on religion both Cohen and Natorp stayed within the framework of academic intellectual debate; statements were well-argued and the participants showed respect for the opponent's position.

Another important feature of the debate should be noted. In my opinion, it shows that both Cohen and Natorp in their complicated and controversial discussions, always overloaded with connotations, stayed within the framework of critical philosophy, remaining loyal to the philosophical school and the tradition of Kant's transcendental philosophy. This needs to be stressed because it was the philosophy of religion that became the stumbling block over which a serious transformation of the entire philosophical system of the Marburg School took place. This transformation was so profound and substantial that it prompted some scholars to regard the final period in the work of Cohen and Natorp – the debate on religion marks the last period in the work of Cohen and anticipates the last period in the work of Natorp – as a departure from the initial Marburg School position. Thus Frank Rosenzweig in an extended "Introduction" to the first volume of Cohen's *Jüdische Schriften (Jewish Writings)* described his later philosophy as a special period that saw a radical reappraisal of the Marburg philosopher's previous ideas: "It was a long journey, Rosenzweig writes, that led him [i.e. Cohen] to self-discovery and self-revelation – it was one and the other simultaneously, indeed the lat-

последнему периоду в творчестве второго) уже отходом от их первоначальной школьной позиции. В частности, Франц Розенцвейг в развернутом введении к первому тому «Работ по иудаизму» Когена охарактеризовал его позднюю философию как особый период, на который приходится радикальная переоценка предыдущих идей марбургского философа: «Это был долгий путь, — замечает Розенцвейг, — который привел его [Когена] к самообнаружению и самооткровению — это было и то, и другое одновременно и даже второе более, чем первое, путь завершения и путь поворота, возвращения на родину» (Rosenzweig, 1924, S. XX). В другом месте, оценивая последнюю работу Когена, опубликованную посмертно, а именно «Религию разума...», Розенцвейг подчеркивает принципиальную необходимость «читать» ранние работы Когена сквозь призму его поздней философии: «Эта книга есть свидетельство этого завершеного возвращения на родину, равно и его продукт» (Ibid., S. LXIV)⁴.

⁴ Аналогичной точки зрения придерживается и З. Уко (Ucko, 1927). Однако справедливости ради следует указать на то, что большинство исследователей творчества Когена и особенно его философии религии не соглашались с подобной оценкой Розенцвейга. Так, например, А. Пома заявляет: «В действительности при переходе от этики к религии речь идет не о “смене” (Übergang), не о переходе к другому, но о “расширении проблемы” и о “растворении” ее посредством отхода от научного метода и принятия высшей перспективы религии, которая не идет вразрез с научной этикой, а... делает ее завершенной [см.: Cohen, 1996, S. 58]. Именно в этом состоит “триумф религии” [Cohen, 1919, S. 218], дополняющий триумф этики и не противоречащий ему: в понимании индивидуума как рационального бытия, а значит, бытия нравственного, поскольку он индивидуален, а не просто причастен человечеству, а значит, во внесении особого богатства индивидуума в процесс реализации человечества» (Пома, 2012, с. 267). Д. Адельман полагает, что «хотя в течение своей жизни Коген и не ответил на основной вопрос об отношении религии и рационализма, но все же поставил его своеобразным и настоящим образом: что означает дифференциация религии и философии, если ведущее понятие философии, которое проходит через всю жизнь философа, а именно понятие “идеи”, имеет своим собственным содержанием дела пророческого сознания?» (Adelmann, 2010, S. 249).

ter more than the former, a journey of completion and a journey of reversion, a homecoming”⁴ (Rosenzweig, 1924, p. XX). Elsewhere, assessing Cohen’s last work published posthumously, *Religion of Reason*, Rosenzweig stresses the fundamental necessity to “read” Cohen’s early works through the prism of his later philosophy: “This book is evidence of the completed return home as well as its product”⁵ (ibid., p. LXIV)⁶.

Natorp’s later philosophy also elicits a mixed reaction from scholars, with some pointing out its pervasive relativism, accusing Natorp of juggling with concepts, and others discerning in it a penchant for metaphysical mysticism (Jegelka, 1992, pp. 231-235). However, as Norbert Jegelka rightly points out, “[...] the mistakenly assumed metaphysics here is a reconstruction of the plan of critical philosophy under altered conditions; in it philosophical sensitivity, free from all systemic dogmatism, formulates a critical response

⁴ “Es ist ein langer Weg, der bis zu dieser Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung — es war beides zugleich und mehr noch das zweite als das erste — führte, ein Weg der Vollendung und ein Weg der Umkehr und der Heimkehr.”

⁵ “Das Buch ist das Zeichen dieser vollendeten Heimkehr, wie es ihre Frucht ist.”

⁶ This view is shared by S. Ucko (1927). However, it has to be said for fairness sake that the majority of scholars studying Cohen and especially his philosophy of religion disagree with Rosenzweig’s opinion. Thus, for example, Andrea Poma writes: “Actually, the passage from ethics to religion is not so much a transition (Übergang), a passage to something else, but an ‘enlargement of the problem’ and a ‘solution’ to it, by means of the abandonment of the scientific method and the taking up of the peculiar, higher perspective of religion, which is not in contradiction with scientific ethics, but rather [...] constitutes its complement (cf. Cohen, 1996, p. 58). It is of this that ‘the triumph of religion’ consists [Cohen, 1972, p. 186], being complementary and non-contradictory in respect of that of ethics: when understanding the individual as a rational, that is, moral being, *inasmuch as he or she is an individual*, and not only a participant in humanity, and therefore bringing the individual’s specific wealth into the process of the realization of humanity” (Poma, 1997, pp. 213-214). D. Adelmann (2010, p. 249) believes that “although during his lifetime Cohen failed to answer the main questions about the relationship between religion and rationalism, he did raise it in an original and compelling way: what does the differentiation between religion and philosophy mean if the key concept of philosophy that runs through the philosopher’s whole life, i.e. the concept of the “idea,” has the affairs of the prophetic consciousness as its own content?”

Поздняя философия Наторпа также вызывает противоречивые оценки исследователей: одни указывают на ее сплошной релятивизм, обвиняя Наторпа в игре с понятиями, другие замечают в ней склонность к метафизической мистике (Jegelka, 1992, S. 231–235). Однако, как справедливо замечает Норберт Йегелька, «ошибочно полагаемая здесь метафизика является реконструкцией замысла критической философии в других условиях, в ней философская чувствительность запечатлевает в свободе от любого системного догматизма критический ответ на вновь вскрываемые глубинные вопросы» (Ibid., S. 235). Пауль Наторп продолжает свою начатую в работах по психологии программу расширения предмета критической философии за счет включения в него субъективного. В «Философской систематике» он ставит перед собой фундаментальнейшую задачу: выразить логическими средствами то, что мы называем жизнью⁵.

В полемике Когена и Наторпа проявилась еще одна деталь, характеризующая их взаимодействие в рамках единой школы: Коген предстает в качестве открывателя новых проблем и путей в философии, Наторп стремится найти им достойное место в философской системе, критично обрабатывая новые идеи, оценивая их достоинства, предлагая их упорядочивание и продуктивное самостоятельное прочтение, открывая их инновационные перспективы и твердо отсекая то, что, по его мнению, приводит к сомнительным результатам. Что касается суждений Когена в отношении понимания религии Наторпом, то его критика адресована в основном второму изданию книги Наторпа «Религия в пределах гуманности» (Natorp, 1908).

1. Коген критикует своего коллегу за придание религии тотального характера, который,

⁵ Неслучайно некоторые исследователи, например Й.Ф. Ломанн, считают, что Наторп тем самым сближается с философией жизни, ставшей особенно популярной после Первой мировой войны (см.: Lohmann, 1995, S. 147).

to new and pressing issues [...]»⁷ (ibid., p. 235). Natorp continues his programme of extending the object of critical philosophy by including the subjective, the work begun in his papers on psychology. In *Philosophische Systematik* Natorp sets himself a formidable task of expressing what we call “life by logical means”.⁸

The polemic between Cohen and Natorp reveals yet another detail characterising their interaction within the same school: Cohen is a discoverer of new problems and paths for philosophy and Natorp seeks to find a worthy place for them in the philosophical system, critically examining the new ideas, assessing their merits, offering ways to order them and the productive new readings, discovering their innovative potential and firmly cutting out what in his opinion leads to dubious results. As for Cohen’s judgements about Natorp’s understanding of religion, his criticism is mainly directed at the second edition of Natorp’s book *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Religion within the Limits of Humanity)* (Natorp, 1908).

1) Cohen criticises his colleague for giving religion a total character which, as Cohen writes conveying Natorp’s idea, covers all spheres of human activity (science, ethics, art) and which can only be understood in feeling, i.e. subjectively. But the totality of human activity, according to Cohen, is the subject of psychology, not philosophy:

Hence, religion as feeling and as “the totality of inner experience” (87)⁹ is the totality of science, ethics and art? And so the totality of

⁷ “[...] die vermeinte Metaphysik ist Rekonstruktion des Vorhabens einer kritische Philosophie unter veränderten Bedingungen, in ihr prägt philosophische Sensibilität in Freiheit von allem Systemdogmatismus eine kritische Antwort auf neu sich auftuende, weiterdrängende Fragen [...]”

⁸ It is no accident that some scholars, for example, J.F. Lohmann (1995, p. 147), believe that Natorp thereby draws closer to the philosophy of life that became particularly popular after the First World War.

⁹ The numbers in brackets after the quotations or without brackets before the quotations indicate the numbers of pages in Natorp’s book (Natorp, 1908) analysed by Cohen and quoted in his notes.

как он полагает, передавая мысль Наторпа, охватывает все сферы человеческой деятельности (науку, этику, искусство) и постижение которого возможно только в чувстве, то есть субъективно. Но тотальность человеческой деятельности является, согласно Когену, предметом психологии, а не философии:

Значит, религия как чувство и как «тотальность внутреннего переживания» (87)⁶ — это тотальность науки, этики и искусства? Значит, тотальность человека? = предмет психологии? Эту тотальность Наторп противопоставляет трем «обособлениям» в качестве «самоутверждения» (88) А разве не все три, особенно второе и третье, являются самоутверждениями этой «душевной самости»? (Holzhey, 1986, S. 99).

2. Коген также выражает свое недоумение по поводу психологической характеристики Наторпом религии как стремления к покою: «90 “Требование покоя от всех мировых забот!” Ото всех? Значит, и от науки и нравственности? “Покой в вечном!” Нет, вечная работа!» (Ibid.).

3. Коген категорически против признания Наторпом религиозной мифологии. Реферируя соответствующий фрагмент из книги Наторпа, он эмоционально реагирует на прочитанное восклицательными и вопросительными знаками: «В мифе должна сохраняться “жизнь души”! Религия без мифа должна была бы изгнать имя Бога! <...> Религия, следовательно, в действительности есть миф, “вид мифа”! “Согласно собственному описанию Когена”? (98)» — и возражает: «Я стремился описать мифом не чувство, а праэлемент всякого сознания культуры, причем именно его обособлений!» (Ibid.).

4. Вместо пантеистического тождества человека и Бога в христианстве Коген предлагает понятие корреляции в отношении между

⁶ Цифры в скобках после цитаты или без скобок перед цитатой обозначают номера страниц книги Наторпа (Natorp, 1908), анализируемой Когеном и цитируемой им в своих конспективных записях.

man? = the subject of psychology? Natorp sets this totality as “self-assertion” in contrast to the three “individualisations” (88) Are not all three, especially the second and third ones, self-assertions of “the selfhood of the soul”?¹⁰ (Holzhey, 1986, p. 99).

2) Cohen also questions Natorp’s psychological description of religion as a quest for calm: “90 ‘The demand for being relieved of all the world’s troubles.’ All of them? Hence of science and morality? ‘Calm in the eternal.’ No, eternal work!”¹¹ (ibid.).

3) Cohen categorically objects to Natorp’s acceptance of religious mythology. Summarising the relevant fragment from Natorp’s book, he reacts emotionally with exclamation and question marks: “The myth must preserve ‘the life of the soul!’ Religion without myth would have to banish the name of God! [...] (98) Consequently, religion in reality is a myth, ‘a kind of myth!’ ‘According to Cohen’s own account’?” — and he goes on to object: “I have tried to use a myth to describe not feeling but a proto-element of any consciousness of culture, exactly its individualisations!”¹² (ibid.).

4) Instead of the pantheistic identity of man and God in Christianity Cohen proposes the concept of their conjunction: “109 ‘Unity with God.’ It is, at the end of the day, Christian pantheism which here too establishes feeling as the primary force of life instead of ethics! [...] 119

¹⁰ “Also ist die Religion als Gefühl und als ‘Totalität des inneren Erlebens’ (87) die Totalität von Wissenschaft, Ethik und Kunst? Also die Totalität des Menschen? = Gegenstand der Psychologie? Diese Totalität setzt Natorp den drei ‘Sonderungen’ gegenüber als ‘Selbstbehauptung’ (88) Und sind nicht auch alle drei, besonders aber zwei und drei auch Selbstbehauptungen dieses ‘seelischen Selbst’?”

¹¹ “90 ‘Forderung der Ruhe von allem Welttreiben!’ Von Allem? Also auch von Wissenschaft und Sittlichkeit? ‘Ruhe im Ewigen!’ Nein, ewige Arbeit!”

¹² “Im Mythos soll sich das ‘Leben der Seele’ erhalten! Die Religion ohne Mythos müßte den Namen Gottes verbannen! [...] (98) Auch sei Religion in der That Mythos, von der Art des Mythos! ‘Nach Cohens eigener Beschreibung’? Ich habe nicht das Gefühl mit dem Mythos beschreiben wollen, sondern das Vorelement alles Kulturbewußtseins, aber eben seiner Sonderungen!”

ними: «109 “Единство с Богом”. Это, в конечном счете, христианский пантеизм, который и здесь устанавливает чувство как первоначальную силу жизни на место этики! <...> 119 Бог есть действительность, реальность блага в человеческом мире, не “душа всех душ” и тому подобное!» (Ibid., S. 100).

Следует, однако, признать и тот факт, что позиция Наторпа по отношению к феномену религии, ее своеобразию в рамках философской системы, к возможности ее постижения рациональными методами критической философии не была одинаковой в течение всей его творческой жизни и претерпела в ее поздний период значительные изменения. Отмечая как несомненную преемственность во взглядах Наторпа, так и их очевидную эволюцию, один из немецких исследователей, Й.Ф. Ломанн, указывает, что именно

...в обнаружении божественного во внутреннем ядре человека, его душевной основе существует преемственность между ранней и поздней философией религии Наторпа. Различие проявляется в вопросе о связи религии с трансценденцией. Хотя вначале Наторп отвергал эту связь, поздний Наторп признает за религией «трансцендирование», но, конечно, не «догматическое». Религия у него больше не состоит в чисто субъективной интимности чувства, но находится в отношении взаимности души и Бога, того Бога, который как сверхконечное и абсолютное охватывает человека, знает он об этом или нет (Lohmann, 1995, S. 155).

Религия или этика: Наторп против Когена

Наторп в своих черновых набросках и письмах оставил более пространственные замечания к анализу когеновской философии религии. К сожалению, все они относятся в основном к когеновской работе «Понятие религии в системе философии», опубликованной в 1915 г. (см.:

[...] God is reality, the reality of good in the human world, not ‘the soul of all souls’ and the like!”¹³ (ibid., p. 100).

One has to admit, however, that Natorp’s position on the phenomenon of religion, its distinct character within the philosophical system, the possibility of understanding it through the rational methods of critical philosophy was not immutable throughout his life and changed significantly towards its end. The German scholar Johann Friedrich Lohmann, noting the indubitable continuity in Natorp’s views as well as their obvious evolution, notes that

[...] in discovering the divine in the human being’s innermost nucleus, at his soul’s foundation, there is continuity between Natorp’s early and later philosophy of religion. The difference manifests itself over the issue of the link between religion and transcendence. Initially Natorp denied the link, but in his late period he admitted religion’s “transcendence,” though of course not of the “dogmatic” kind. Religion no longer lies in the pure subjective inwardness of feeling, but stands for the reciprocity between the soul and God – a God who as the Supra-Finite and Absolute encompasses the human being whether or not he is aware of this¹⁴ (Lohmann, 1995, p. 155).

Religion and Ethics: Natorp *versus* Cohen

In his rough notes and letters Natorp left more extended remarks concerning Cohen’s philosophy of religion. Unfortunately, they all refer mainly to Cohen’s work, *Der Begriff der Religion*

¹³ “109 ‘Einheit mit Gott’. Es ist letztlich der christliche Pantheismus, der auch hier das Gefühl als Urkraft des Lebens an der Stelle der Ethik setzt! [...] 119 [...] Gott ist Wirklichkeit, Realität des Guten in der Menschenwelt, nicht ‘Seele aller Seele’ und dergleichen!”

¹⁴ “Gerade im [...] Finden des Göttlichen im innersten Kern des Menschen, seinem Seelengrund besteht Kontinuität zwischen Natorps früher und später Religionsphilosophie. Die Differenz zeigt sich in der Frage eines Transzendenzbezugs der Religion. Während dieser von Natorp zunächst abgelehnt wurde, gesteht der späte Natorp der Religion durchaus ein allerdings nicht ‘dogmatisches’ – ‘Transzendieren’ zu. Religion besteht nun nicht mehr in der reinen subjektiven Innerlichkeit des Gefühls, sondern sie steht für den Wechselbezug von Seele und Gott – einem Gott, der als das Überendliche und Absolute den Menschen umgreift, ob dieser darum weiß oder nicht.”

Cohen, 1996), и абсолютно не затрагивают последнего сочинения «Религия разума из источников иудаизма», чрезвычайно важного для понимания когеновской философии религии. Остается только гадать, почему так произошло. Самое простое объяснение, лежащее, что называется, на поверхности, состоит в том, что «Религия разума...» (1919) появилась в печати уже после смерти ее автора, и Наторп не видел необходимости высказывать свои критические замечания тому, кто не сможет уже на них ответить. Не сбрасывая со счетов эту причину, я все же полагаю, что есть и другое объяснение. Оно станет более понятным после рассмотрения основных суждений Наторпа относительно религиозно-философских идей его друга и коллеги.

И вот его первое и достаточно серьезное замечание из черновых заметок:

Для Когена религия становится некоей наукой о *духе*, как, например, история, для меня же она простирается за пределы науки о природе и о духе, охватывая целое жизни, для которого любая наука означает лишь метод. Религия больше не является методом. Так далеко «панметодизм» нельзя распространять. Религия есть полный поток жизни — которому метод только русло готовит, [религия] есть сама высшая жизнь (Holzhey, 1986, S. 110).

Хотя Наторп и признает, что Коген реагирует на его критику и старается избежать опасности растворения религии в этике, подчеркивая ее своеобразие, делая акцент не просто на единичности, но на единственности Бога и индивидуальности человека, однако он считает эти усилия недостаточными, поскольку остаются вопросы, которые он формулирует следующим образом: «1. Как *оправдывается* это притязание на единственность и индивидуальность, если она [религия], очевидно, все же выпадает из [ряда] логики, этики и эстетики и должна обозначать именно отличие от них? 2. Как она выражается психологически, если не как чувство?» (Ibid., S. 131). Критикуя Когена за недостаточно радикальное, по его мнению, обо-

im System der Philosophie (The Concept of Religion in the System of Philosophy), published in 1915 (Cohen, 1996), and do not even touch upon his last work, *Religion of Reason*, which is exceedingly important for understanding Cohen's philosophy of religion. One can only guess why this happened. The simplest and perhaps most plausible explanation is that *Religion of Reason* (1919) was published after the author's death (1918) and Natortp did not feel the need to make critical remarks addressed to someone who could no longer reply to them. While not discounting that reason I would hazard another explanation. It will become clearer after we have considered Natortp's main ideas concerning the religious and philosophical ideas of his friend and colleague.

Consider his first and fairly serious remark found in his rough notes:

For Cohen religion is one of the humanities like history, for me it reaches beyond the natural sciences and the humanities embracing the whole of life, for which all science is merely a method. Religion is much more than a method. "Panmethodism" cannot be taken as far as that. Religion is the full river of life for which method merely prepares the bed, [religion] is elevated life itself¹⁵ (Holzhey, 1986, p. 110).

Although Natortp admits that Cohen reacts to his criticism and tries to avoid the danger of dissolving religion into ethics by stressing its distinctness, and emphasising not simply the singularity but uniqueness of God and the human being's individuality, he considers these efforts insufficient because the following questions remain: "1. How is the claim of uniqueness and individuality *justified* since it [i.e. religion] obviously does not fit into [the ranks of] logic, ethics and aesthetics and must indicate its difference from them? — 2. How else is it expressed

¹⁵ "Bei Cohen wird Religion eine Geisteswissenschaft wie etwa Geschichte, bei mir greift sie über Natur- und Geisteswissenschaft hinaus, umfaßt das Ganze des Lebens, für welches alle Wissenschaft nur Methode bedeutet. Religion ist keine Methode mehr. So weit darf man 'Panmethodismus' nicht treiben. Religion ist voller Lebensstrom — dem die Methode nur das Bett gräbt, ist erhöhtes Leben selbst."

собрание религии от этики и логики, Наторп озадачивается проблемой дефиниции индивидуума, то есть выведения этого понятия из методических определений идеи цели, определения его самостоятельного содержания, отличного от простого методического средства логики, этики или эстетики. У Наторпа не возникает сомнения в том, что без привлечения логики и этики Абсолюта вести речь о своеобразии религии бессмысленно:

Мы скажем: этика, методика практической эмпирии, преодолевается — она может знать только относительного индивидуума. Но она может быть истинно преодолена только в смысле осознания абсолютной цели, по отношению к которой ставящий цель индивидуум мыслится абсолютным — но только мыслится. Пограничное понятие... приобретает позитивное значение. Первоначало же [?] абсолютно. Логика — не теоретика, а вышестоящая логика — абсолютна, она покоится на абсолютном X, абсолютных Альфе и Омеге. У Когена отсутствует это последнее оправдание, и поэтому не преодолено растворение религии в этике — не в соответствии с Абсолютом (Ibid., S. 133—134).

Таким образом, Наторп настаивает на необходимости при рассмотрении сущности религии и места в ней человека ввести такие понятия, как Абсолют и вечность. Эти понятия обозначают, согласно Наторпу, тот предел, который только и может наполнить смыслом бесконечное множество отдельных моментов человеческого бытия. Именно вечность, а не бесконечность работы, именно Абсолют, а не гипотеза, метод или цель, недостижимая, как горизонт.

Это то, что Геррманн⁷ подразумевает под абсолютным самоутверждением. И я также.

⁷ Вильгельм Геррманн (1846—1922) — немецкий лютеранский теолог, профессор Марбургского университета. Коген и Наторп часто в своих черновых записях и письмах упоминают Геррманна как авторитетного ученого. Анализ различных этапов полемики между Наторпом, Геррманном и Когеном стал отдельной темой многих исследований, см., напр.: (Korsch, 1996, S. 56—60; Poma, 1996, S. 42—43; Andriaanse, 1998; Дмитриева, 2008, с. 262—264).

psychologically except in feeling?”¹⁶ (ibid., p. 131). Criticising Cohen for what he believes to be insufficiently radical separation of religion from ethics and logic, Natorp looks at the problem of defining the individual, i.e. deriving this concept from methodological definitions of the idea of the goal, defining its independent content as different from a simple methodological tool of logic, ethics or aesthetics. Natorp has no doubt that it makes no sense to speak about the singularity of religion without bringing in the logic and ethics of the Absolute.

We shall say: ethics, the methodics of practical experience, is overcome — it can know only the relative individual. But it can only be justifiably overcome in the sense of consciousness of the absolute goal, with regard to which the individual setting the goal is thought of — but merely thought of — as absolute. As a borderline concept [...] it acquires a positive meaning. The origin is absolute. Logic — not the system of theory but the higher logic is absolute — it aims at the absolute X, the absolute Alpha and Omega. Cohen does not have this last justification and therefore the dissolution of religion into ethics is not overcome — not as far as the Absolute is concerned¹⁷ (ibid., pp. 133-134).

Thus, Natorp presses the need, in considering the essence of religion and the human being's place in it, to introduce the concepts of the Absolute and eternity. These concepts, he argues, are the boundary which alone can render

¹⁶ “1. wie rechtfertigt sich dieser Anspruch der Einzigkeit und Individualität, da sie [die Religion] doch eben aus der Logik Ethik Aesthetik offenbar herausfällt und jene auch eben den Unterschied von diesen bezeichnen soll? — 2. wie drückt sie sich psychologisch aus, wenn nicht als Gefühl?”

¹⁷ “Wir sagen: die Ethik[,] die Methodik der praktischen Empirie wird überschritten — diese darf nur das relative Individuum kennen. Sie kann aber rechtens nur überschritten werden im Sinne der Besinnung auf das absolute Ziel, in Bezug auf welches das wohl [?] das Ziel setzende Individuum absolut gedacht aber nur gedacht wird. Als Grenzbegriff — der hier aber, anders als in der Theoretik, positive Bedeutung gewinnen. Der Ursprung ist eben [?] Absolut. Die Logik — nicht die Theoretik sondern die übergeordnete Logik ist absolut — sie stellt auf das absolute X[,] das [?] absolute A und O. Bei Cohen fehlt diese letzte Rechtfertigung, insofern ist das Aufgehen der Religion in der Ethik nicht überwunden — nicht dem Absoluten nach.”

Только стадии еще не четко различены: хаотичность [?] — отношение к «границам человечности» — выведение за пределы ее [человечности], которая не должна стать ложной трансценденцией. Именно так Бог бесконечно становится жизнью — душой — творением, [так] ищется небо на земле. Вечность и увековечение — но в полноте обратного соотношения с каждым индивидуальным жизненным моментом [?] приобретает он [момент] полную причастность вечности — только так преодолевается абстракция (Ibid., S. 134).

Метод или жизнь: в чем своеобразие религии?

Продолжая полемику с Когеном по вопросам религии, Наторп неустанно подчеркивает свое, отличное от когеновского понимание своеобразия религии и индивидуума в религии. Наиболее связно и акцентированно на проблемных и спорных местах когеновской концепции религии Наторп останавливается в сохранившемся наброске письма к Когену, датированном 31 декабря 1915 г. Создается стойкое впечатление, что предварительные замечания, которые находятся в конспективных записях Наторпа, являются как раз подготовительными материалами к этому письму. В нем Наторп возвращается к своему главному пункту критики в адрес Когена: он считает, что у Когена религия не обретает никакой самостоятельности, но полностью остается в сфере этики, поскольку и абсолютный Бог остается только целью, и человек — только идеей. Наторп предлагает Когену ответить на следующий, как он считает, «серьезный вопрос»:

...как этика может принять и полностью оправдать понятие абсолютного индивидуума — с его корреляцией с единственным, [точнее,] абсолютным единственным Богом, — если все же по крайней мере оправдание религии может быть представлено не ею самой, но только этикой (согласно Вашим предположениям). Вы обещаете трансцендентальное, то есть дедуктивное, обоснование, я его не нахожу (Holzhey, 1986, S. 444–445).

meaning to the infinite multitude of individual moments of the human being. Precisely eternity and not infinite work, the Absolute and not hypothesis, method and goal, which is as unattainable as the horizon.

This is what Herrmann¹⁸ means by absolute self-assertion. I think the same. Only the stages are not yet clearly differentiated: the principle of chaos [?] — the relation to the “borders of humanity” — going beyond these, which need not lead to false transcendence. This is how God becomes life — soul — creation becomes infinite, [this is how] heaven on earth is sought out. Eternity and eternalisation — but in the completeness of the re-establishment of the relation with each individual aspect of life [?] these [the aspects] acquire their full share in eternity — only thus is abstraction overcome!¹⁹ (ibid., p. 134).

Method and Life: What Makes Religion Special?

Continuing his polemic on religion with Cohen, Natorp never tires of stressing his own understanding of the special features of religion and the individual in religion, an understanding that is different from Cohen's. Natorp dwells in the most cogent way on the problematic and disputed points of Cohen's concept of religion in a surviving draft of a letter to Cohen dated December 31, 1915. One cannot help feeling that the preliminary notes found in

¹⁸ Wilhelm Herrmann (1846-1922). Lutheran German theologian, Professor at Marburg University. Cohen and Natorp in their rough notes and letters often mention Herrmann as an authoritative scholar. Analysis of various stages of the polemic between Natorp, Herrmann and Cohen forms the subject of numerous studies. See, for example, Korsch (1996, pp. 56-60), Poma (1996, pp. 42-43), Andriaanse (1998), Dmitrieva (2008, pp. 262-264).

¹⁹ “Dies meint Herrmann mit absoluter Selbstbehauptung. Ebenso auch ich. Nur werden die Stufen noch nicht deutlich auseinandergelegt [?] — die Chaotik [?] — die Beziehung auf die ‘Grenzen der Menschheit’ — die Hinausführung über diese[,] die nicht zu falscher Transzendenz werden muß [?]. Gerade damit wird Gott Leben — Seele — die Schöpfung unendlich[,] der Himmel auf Erden gesucht. Ewigkeit und Verewigung — aber in der Vollständigkeit [der] Zurückbeziehung auf jedes individuelle Lebensmoment [?] gewinnt dieses vollen Anteil an Ewigkeit — damit allein die Abstraktion überwunden!”

Наторп полагает, что своеобразие религии можно обосновать, используя кантовское понятие границы (предела) разума. Он замечает, что вопрос о сущности религии должен решаться не в пределах (границах) разума, но, скорее, при рассмотрении *самой* границы разума. Таким образом, Наторп считает, что именно религия расширяет критический идеализм на саму границу этого идеализма. Другого пути оставить феномен религии в рамках философии и в то же время утвердить ее своеобразие по отношению к идеалистической философии он не видит: «На этом основании я пытаюсь понять, каким образом религия является не *просто философским* мышлением, *методикой*, но “жизнью”. Любое критическое осмысление есть *философское оправдание* религии, но не сама религия. Но оно оправдывает именно религию как полностью “жизни”...» (Ibid., S. 445). Далее Наторп поясняет, как в его понимании связаны понятия границы и жизни, что, как следует из предыдущего отрывка, и должно составить своеобразие религии:

Это то, что подразумевают под религией в качестве *жизни, вечной жизни*; то, что я рассматриваю как *тотальность, непосредственность* (т.е. не *просто* связанность шаг за шагом бесконечного *пути*, но осмысление единства тотальности), *бес-конечность* (т.е. не *просто* бесконечность продвижения, но *завершение* в пограничной *идее* абсолюта) и в этом, ни в каком другом смысле — как *чувство* (Ibid., S. 446).

Таким образом, Наторп настойчиво пытается пояснить свое определение религии через чувство, за что его критиковал Кожен, именно путем прояснения того смысла, который он вкладывал в понятие чувства. Согласно Наторпу, это то чувство, которое уже неподвластно философскому осмыслению, к которому неприменима философская методи-

Natorp's jottings are precisely the preparatory notes for that letter. In it Natorp goes back to the main point of his criticism of Cohen: He thinks that with Cohen religion does not acquire any independence, remaining entirely in the domain of ethics insofar as absolute God remains only a goal and the human being only an idea. Natorp challenges Cohen to answer what he considers to be “a serious question”:

[...] how can ethics accept and fully justify the concept of the absolute individual and the unique with its correlation to the absolute unique God, since (according to your suppositions) the justification of religion cannot be effected by itself but only on the basis of ethics? You promise transcendental, that is, deductive justification, but I do not find it”²⁰ (ibid., pp. 444-445).

Natorp holds that the specificity of religion can be justified using Kant's concept of the boundary (limit) of reason. He notes that the question of the essence of religion should be solved not within the boundaries (limits) of reason but rather when considering the boundary of reason *itself*. Thus Natorp believes that it is religion that extends critical idealism to include the actual boundary of this idealism. He does not see any other way of keeping the phenomenon of religion in the framework of philosophy and at the same time asserting its distinctness from idealist philosophy: “On this basis I try to understand how religion is not *simply philosophical* reflection, *methodics*, but ‘life’. Critical reflection is the *philosophical justification* of religion but not religion itself. But it does justify religion as the fullness of ‘life’ [...]”²¹ (ibid., p. 445).

²⁰ “[...] wie kann die Ethik den Begriff des absoluten Individuums, und des einzigen — mit seiner Korrelation des absoluten einzigen Gottes — auch nur gelten lassen, vollends rechtfertigen — da doch wenigstens die Rechtfertigung der Religion nicht von ihr selbst sondern nur von der Ethik (Ihren Voraussetzungen gemäß) erbracht werden könnte. Sie versprechen eine transzendente also deduktive Begründung, ich finde sie nicht.”

²¹ “Auf dieser Grundlage versuche ich nun auch zu verstehen, wieso Religion doch nicht bloß philosophische Besinnung, Methodik ist [...], sondern ‘Leben’. Jene kritische Besinnung ist die philosophische Rechtfertigung der Religion aber ist nicht selbst die Religion. Aber sie rechtfertigt gerade Religion als volles ‘Leben’ [...]”

ка, делающая чувство субъективным маркером познавательного процесса, но то чувство, которое позволяет выходить на саму границу этого познавательного процесса и вести речь не только о познании, но и о целостной жизни. Это очень примечательный момент в понимании развития философской мысли позднего Наторпа. В его работе «Философская систематика» (курс лекций летних семестров 1922 и 1923 гг., впервые опубликованный в 1958 г.) именно концепт жизни становится центральным. В нем можно заметить очевидные параллели и с гуссерлевским концептом жизненного мира, и с таким философским направлением, как философия жизни. Можно утверждать, что переходным моментом для эволюции позиции Наторпа в поздний период его творчества стал как раз момент осмысления феномена религии, защита своей позиции в этом вопросе от критики его коллеги и друга Когена и, в свою очередь, критическое осмысление позиции Когена в отношении своеобразия религии.

К великому сожалению, в опубликованной переписке нет развернутого ответа Когена на эти критические рассуждения Наторпа. В ответном письме Наторпу от 11 января 1916 г. Коген пишет, что только предполагает обдумать мысли своего коллеги и друга и в более подходящее время написать ответ (Holzhey, 1986, S. 447), но, скорее всего, таким своеобразным ответом стала последняя работа Когена «Религия разума из источников иудаизма».

Заключительные замечания: объем границы разума

1. Полемические размышления по поводу феномена религии как у Когена, так и у Наторпа стали решающими для определения основных положений их поздней философии. Эти размышления настолько повлияли на измене-

Natorp then explains how, in his opinion, the concepts of boundary and life are linked, which, as follows from the preceding extract, should constitute the singularity of religion:

This is what is implied in religion as *life, eternal life*; what I conceive as *totality, immediacy* (i.e. not *simply* the step-by-step demonstration of the endless *path*, but the contemplation of the unity of *totality*), *infinity* (i.e. not *simply* endless advance, but *completion* in the border *idea* of the absolute) and as *feeling* in this sense and no other²² (*ibid.*, p. 446).

Thus, Natorp persists in his attempt to explain his definition of religion through feeling, for which Cohen criticised him precisely by elucidating the sense with which he invested the concept of feeling. According to Natorp, this is the feeling which already defies philosophical understanding, philosophical methodics and makes feeling a subjective marker of the cognitive process, a feeling which makes it possible to push forward the boundary of this cognitive process and speak not only about cognition, but about the whole of life. This is a very notable element in understanding the development of philosophical thought in the later Natorp. The concept of life is central to his work, *Philosophische Systematik*, a course of lectures held in the summer of 1922 and 1923 and first published in 1958. In it we find obvious parallels with Husserl's concept of the lifeworld and the philosophical trend known as the philosophy of life. It can safely be said that the turning point in the evolution of Natorp's views in the later period of his career was the moment when he realised the phenomenon of religion, defended his position on the issue against criticism of his colleague and friend Cohen and, in turn, voiced a critical assessment of Cohen's position on the singularity of religion.

²² "Das ist was man mit der Religion als *Leben ewiges Leben meint*; was ich betrachte als *Totalität, Unmittelbarkeit* (d.h. nicht bloß[e?] *Vermittlung von Schritt zu Schritt des endlosen Weges, sondern Besinnung auf die Einheit der Totalität*), *Un-endlichkeit* (d.h. nicht bloß[e?] *Endlosigkeit des Fortgangs, sondern Abschluß in der Grenzidee des Absoluten*) und in diesem, keinem anderen Sinn Gefühl."

ние философских позиций двух главных представителей Марбургской школы, что не утихают споры об отказе поздних Когена и Наторпа от своих неокантианских корней.

2. Концепции философии религии Когена и Наторпа — это явные попытки развивать кантовскую трансцендентальную философию, выходя за ее пределы. Согласно Канту, религия приводит к ограничению критического мышления. Марбургцы не могли согласиться с этим суждением Канта и считали, что более выверенная, истинно трансцендентальная и критическая мысль способна к постижению и феномена религии.

3. Основным понятием, которое знаменует возможность не отрываться от своих философских корней и в то же время позволяет значительно расширить возможности идеалистической концепции, становится понятие границы разума. Рассуждения о религии — это уже рассуждения не в пределах границы разума, а на самой его границе. Так понимает свою позицию сам Наторп, так следует понимать и позицию Когена, которая запечатлена в названии его посмертно изданной работы «Религия разума...» (а не «в пределах разума», как у Канта), так интерпретирует позицию позднего Когена и один из его авторитетнейших исследователей А. Пома⁸.

4. Однако восприятие границы разума со стороны обоих марбургских философов раз-

⁸ В частности, обращаясь к характеристике своеобразия религии в философской системе Когена, А. Пома указывает на то, что когеновское понимание еврейского монотеизма в качестве религии разума есть «расширение критического идеализма с выходом за рамки идеализма научного» (Пома, 2012, с. 251). И далее еще раз подчеркивает свою мысль в отношении философии религии Когена: «В своем особом идеалистическом значении монотеизм должен сохранить религиозный облик, отличающий его от этики не по содержанию (человек и его нравственное действие), не по методу (метод чистоты), но исключительно по факту преодоления условий “научности”, то есть понимания объекта исключительно как всеобщего понятия» (Там же, с. 253; перевод исправлен).

Very regrettably, the published correspondence does not contain Cohen's full-scale answer to Natrop's critical reasoning. In his reply to Natrop on 11 January 1916 Cohen wrote that he was only planning to take a closer look at the thoughts of his colleague and friend and to write an answer (Holzhey, 1986, p. 447), but most likely it was his last work, *Religion of Reason*, that provided a kind of answer.

Concluding Remarks: the Volume of the Boundary of Reason

1. The polemical reflections of both Cohen and Natrop were decisive in determining the main tenets of their later philosophy. These reflections influenced the change of the philosophical positions of the two main representatives of the Marburg School so much that arguments as to whether the later Cohen and Natrop had renounced their Neo-Kantian roots continue unabated.

2. Cohen and Natrop's concepts of the philosophy of religion represent explicit and evident attempts to develop Kant's transcendental philosophy by going beyond its boundaries. According to Kant, religion limits critical thinking. The Marburg philosophers could not accept this Kantian proposition and believed that more precise, truly transcendental and critical thought was able to fathom the phenomenon of religion.

3. The concept of the boundary of reason is the key concept that makes it possible to significantly enhance the potential of idealism without giving up the philosophical roots. Reasoning about religion is already reasoning not within but on the very boundary of reason. This is how Natrop himself conceives his position, and this is Cohen's position as reflected in the title of his posthumously published work, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (and not “within

лично. Для Когена граница — это пространство перевода элементов теологического содержания на научный философский язык, когда разум воспринимается в божественном свете в качестве инструмента открытия божественной реальности. Кроме того, граница, согласно Когену, — это сфера оправдания прогрессивного движения человечества в его истории и человека в его страданиях и бедах⁹. Для Наторпа же граница — это уже выход за чисто рациональные рамки методически-концептуального осмысления через восприятие полноты жизни, через предельное чувство этой полноты. Именно в этом чувстве, согласно Наторпу, постигается Абсолют¹⁰.

5. Таким образом, если Коген в своей философии религии неустанно подчеркивает объективный ценностный аспект религии¹¹, то его ближайший друг и последователь Наторп акцентирует внимание на ее глубинно-субъективном основании. Такое различие в подходах и оценках религии двух виднейших представителей Марбургской школы неокантианства совсем не случайно: во многом оно обусловлено различием двух религиозных традиций — иудаизма и протестантизма, на кото-

⁹ См.: «Скорбный путь евреев во всемирной истории есть признак религиозного прогресса, ибо он является доказательством религиозной силы, которая может противостоять всем преследованиям и соблазнам. Надежда и уверенность, с одной стороны, и, с другой стороны, сила страдать и переносить суть проявления и силы религиозного прогресса, развития, которое принадлежит религии по отношению ко всей исторической жизни» (Коген, 1910, с. 17).

¹⁰ Н.А. Дмитриева удачно, на мой взгляд, называет это нерационализируемое «чувство» в концепции религии позднего Наторпа «мыслью-чувством» (Дмитриева, 2008, с. 269).

¹¹ См., напр.: «Дело идет о том, чтобы опять уверовать в нравственное возрождение, в нравственное будущее человечества. Дело идет о том, чтобы противопоставить эту веру своекорыстным стремлениям народов и материализму сословий. Только в социальной нравственности и только в космополитической человечности чувствуется дыхание живого Бога, которого пророки Израиля сделали Богом Израиля и Богом всего человечества» (Коген, 1910, с. 18).

reason” as with Kant), and this is how the later Cohen is interpreted by Andrea Poma, one of the most authoritative students of his work.²³

4. However, the two Marburg philosophers perceived the boundary of reason in different ways. For Cohen the boundary was the space where elements of theological content are translated into scientific philosophical language when reason is perceived in a divine light as an instrument of discovering divine reality. Furthermore, perception of the boundary, according to Cohen, is the space of justification of humanity’s progress in history and of the human being in his suffering and woes.²⁴ In contrast, for Natortp the boundary signifies egress beyond the purely rational framework of methodological-conceptual understanding through perception of the fullness of life, through a supreme feeling of this fullness. It is through this feeling, according to Natortp, that the Absolute is fathomed.²⁵

5. Thus, while Cohen in his philosophy of religion constantly stresses the objective value as-

²³ In particular, characterising the singularity of religion in Cohen’s philosophical system, Poma (1997, p. 199) notes that Cohen’s concept of Jewish monotheism as the religion of reason constitutes an “expansion of critical idealism beyond scientific idealism.” And further, he reiterates the same idea with regard to Cohen’s philosophy of religion: “In its new specific idealist meaning, monotheism must preserve its religious physiognomy, which does not distinguish it from ethics either in its content (man and his moral action) or in its method (the method of purity), but only in its overcoming the scientific condition, that of consideration of the object solely as a universal concept” (*ibid.*, p. 201).

²⁴ Cf. “The Jews’ Road to Calvary in world history is a sign of religious progress, for it proves the religious strength that can withstand all persecutions and heartless temptations. Hope and confidence, on the one hand, and the strength to suffer and endure manifest the strength of religious progress the development for which religion is responsible with regard to all historical life” (Cohen, 1910, p. 16) (*cf.* “Daher ist der Leidensgang der Juden in der Weltgeschichte ein Zeichen des religiösen Fortschritts, weil ein Beweis für die religiöse Kraft, die allen Verfolgungen und allen gewissenlosen Verlockungen selbst zu widerstehen vermag. Die Hoffnung und Zuversicht auf der einen Seite, und andererseits die Kraft zu dulden und zu tragen, sind Spuren und Kräfte zugleich des religiösen Fortschritts, der Entwicklung, welche der Religion für das gesamte geschichtliche Leben zusteht”).

²⁵ Nina Dmitrieva aptly, in my opinion, calls this non-rationalisable “feeling” in the later Natortp concept of religion “thought-feeling” (Dmitrieva, 2008, p. 269).

рые опирались эти мыслители (Коген на иудаизм более эксплицитно, чем Наторп на протестантство). Ставя в центр своих размышлений о религии индивида как субъекта религиозного переживания, Наторп бросает упрек Когену в том, что последний в своем понимании религии не смог доказать своеобразие религиозного индивида в отличие от индивида этического. Кроме того, существенно различие обоих марбургцев в понимании ими трансцендентности Бога. Для Когена эта трансцендентность является содержательным конститутивным моментом монотеистического понятия Бога. Бог должен постигаться как что-то абсолютно трансцендентное человеку. Человек не может вступить с Богом в непосредственную связь, но лишь формирует отношение с другим человеком согласно идеалу, который для него и обозначает Бога: «Отношения между человеком и человеком образуют нижнюю или, правильнее будет сказать, внутреннюю корреляцию внутри отношения Бога и человека» (Cohen, 1919, S. 154). В противоположность этому трансцендентность Бога у Наторпа придает человеку новое абсолютное измерение, в котором критическая функция как основной инструмент разума оказывается недостаточной, а первоначальная субъективная чувственность приобретает такую полноту переживания всей жизни, какую ни регулятивные, ни конститутивные идеи трансцендентного Бога прояснить уже не могут.

Исследование поддержано из средств гранта РФФИ № 18-011-00080а «И. Кант и философия религии в Германии».

Список литературы

Белов В.Н. Религия в пределах разума. К статье Германа Когена «Этические и исторические мотивы религии» // *Judaica Petropolitana*. Исследования еврейской философии и интеллектуальных традиций иудаизма. СПб. ; Иерусалим : Академия исследования культуры, 2015а. Вып. 3. С. 211–218.

pect of religion²⁶ Natorp, his closest friend and follower, focuses on its underlying subjective foundation. This difference of approach and assessments of religion by the two most prominent representatives of the Marburg School is anything but accidental: It is due in many ways to the difference between the two religious traditions, Judaism and Protestantism these thinkers proceeded from (Cohen from Judaism more explicitly than Natorp from Protestantism). Putting the individual as the subject of the religious experience at the centre of his reflections, Natorp reproaches Cohen for failing in his concept of religion to demonstrate the difference of the religious individual from the ethical individual. Furthermore, the two Marburg philosophers differed substantially in their concept of the transcendence of God. For Cohen, transcendence was a substantive constitutive aspect of the monotheistic notion of God. God should be thought of as something absolutely transcendent with regard to man. The individual cannot directly connect with God, but only shapes his/her relations with others according to the ideal which to him indicates God: “The relations between man and man form the lower or rather the inner correlation within the correlation of God and man” (Cohen, 1972, p. 132). By contrast, with Natorp the transcendence of God gives man a new absolute dimension in which the critical function as the main instrument of reason turns out to be insufficient, and the initial subjective sensibility acquires a full-

²⁶ Cf. “This is about reviving faith in moral renaissance, a moral future for humankind. This is about using this faith to counter the selfish aspirations of peoples and the materialism of social classes. It is only in social morality and only in cosmopolitan humanity that one feels the breath of the living God whom the prophets of Israel made the God of Israel and the God of the whole of mankind” (Cohen, 1910, p. 17) (cf. “*Es gilt den Glauben wiederzugewinnen an die sittliche Wiedergeburt, an die sittliche Zukunft der Menschheit. Es gilt diesen Glauben wiederzugewinnen gegenüber der Selbstsucht der Völker und dem Materialismus der Stände. Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben*”).

Белов В.Н. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015б. № 3. С. 38–46.

Белов В.Н. Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена // Философия религии: аналитические исследования. 2018а. Т. 2, № 2. С. 51–64.

Белов В.Н. Понятие религии в системе философии Германа Когена // *Judaica Petropolitana*. Исследования еврейской философии и интеллектуальных традиций иудаизма. СПб. ; Иерусалим : Академия исследования культуры, 2018б. Вып. 9. С. 97–102.

Белов В.Н. Философия религии Германа Когена и ее оценка российско-еврейскими мыслителями // Познание и религия. Эпистемология религиозного опыта в русской и еврейской философской мысли XX века / под ред. Я. Добешевского, С. Краевского, Я. Маха. Варшава : Изд-во Варшавского университета, 2018в. С. 219–237.

Белов В.Н. Современная еврейская философия в поисках (само)определения // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2019. Т. 23, № 4. С. 391–398.

Дмитриева Н.А. Религия в пределах человечности. К истории проблемы религии в философии Пауля Наторпа // Вера и знание. К соотношению понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д.Н. Разеев. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. С. 260–270.

Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Еврейский мир. 1910. Кн. 2–3. С. 5–19.

Пома А. Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. М. : Академический проект, 2012.

Adelmann D. “Reinige dein Denken”. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2010.

Andriaanse H. ‘Menschheit’ und ‘Individuum’. Cohen und Herrmann über die Religion // *Sinn, Geltung, Wert : neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie* / hrsg. von Ch. Krijnen, E.W. Orth. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998. S. 121–137.

Cohen H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig : Gustav Fock, 1919.

Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie // Cohen H. Werke : in 19 Bdn. Bd. 10 : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Hildesheim : Olms, 1996. S. 1–164 (вторая пагинация).

Holzhey H. Cohen und Natorp : in 2 Bdn. Basel ; Stuttgart : Schwabe & Co., 1986. Bd. 2 : Der Marburger Neukantianismus in Quellen.

ness of the experience of all life that no regulative or constitutive ideas of the transcendent God can clarify.

This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00080a “Immanuel Kant and the Philosophy of Religion in Germany”.

References

Adelmann, D., 2010. “Reinige dein Denken”. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Andriaanse, H., 1998. ‘Menschheit’ und ‘Individuum’. Cohen und Herrmann über die Religion. In: Ch. Krijnen and E.W. Orth, eds. 1998. *Sinn, Geltung, Wert: neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 121-137.

Belov, V.N., 2015a. Religion within the Boundaries of Mere Reason. *Judaica Petropolitana. Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism*, 3, pp. 211-218. (In Rus.)

Belov, V.N., 2015b. Is Hermann Cohen a Neo-Kantian? *Kantian Journal*, 3(53), pp. 38-46. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018a. Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in the Philosophy of the Religion of Hermann Cohen. *Philosophy of Religion: Analytical Researches*, 2(2), pp. 51-64. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018b. Concept of Religion in the System of Philosophy of Hermann Cohen. *Judaica Petropolitana. Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism*, 9, pp. 97-102. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018c. The Philosophy of the Religion of Hermann Cohen and Its Evaluation by Russian-Jewish Thinkers. In: J. Dobieszewski, S. Krajewski and J. Mach, eds. 2018. *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 219-237. (In Rus.)

Belov, V.N., 2019. Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self-)Definition. *RUDN Journal of Philosophy*, 23(4), pp. 391-398. (In Rus.)

Cohen, H., 1910. *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*. Vortrag von Dr. Hermann Cohen. Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Zweite Auflage. Berlin: Protestantischer Schriftenvertrieb.

Cohen, H., 1972. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Translated, with an Introduction, by S. Kaplan. Introductory Essay by L. Strauss. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Jegelka N. Paul Natorp. Philosophie. Pädagogik. Politik. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1992.

Korsch D. Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen : Mohr, 1996.

Lohmann J. Karl Barth und Neukantianismus: die Rezeption des Neukantianismus im "Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin : De Gruyter, 1995.

Natorp P. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1908.

Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg : Meiner, 1958.

Poma A. Einleitung // Cohen H. Werke : in 19 Bdn. Bd. 10 : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Hildesheim : Olms, 1996. S. 7–49 (первая пагинация).

Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. Berlin : C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. Bd. 1. S. XIII–LXIV.

Saltzman J.D. Paul Natorp's Philosophy of religion within the Marburg Neo-Kantian tradition. Hildesheim : Olms, 1981.

Ucko S. Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens. Berlin : S. Scholem, 1927.

Об авторе

Владимир Николаевич **Белов**, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

Для цитирования:

Белов В.Н. Философия религии Когена и Наторпа: спор о границе разума // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 54–71.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3

Cohen, H., 1996. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. In: H. Cohen. *Werke. Band 10*. Hildesheim: Olms, pp. 1-164.

Dmitrieva, N.A., 2008. Religion within the Limits of Humanity. On the History of the Problem of Religion in the Philosophy of Paul Natorp. In: D.N. Razeev, ed. 2008. *Vera i znanie. K sootnosheniyu ponyatiy v klassicheskoy nemeckoy filosofii [Faith and Knowledge. On the Relation of Concepts in Classical German Philosophy]*. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press, pp. 260-270. (In Rus.)

Holzhey, H., 1986. Cohen und Natorp. Band 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel & Stuttgart: Schwabe & Co.

Jegelka, N., 1992. *Paul Natorp. Philosophie. Pädagogik. Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Korsch, D., 1996. *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen: Mohr.

Lohmann, J.F., 1995. *Karl Barth und Neukantianismus*. Berlin: De Gruyter.

Natorp, P., 1908. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Natorp, P., 1958. *Philosophische Systematik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954 von H.-G. Gadamer. Einleitung und Anmerkungen von H. Knittermeyer. Hamburg: F. Meiner.

Poma, A., 1996. Einleitung. In: H. Cohen. *Werke. Band 10*. Hildesheim: Olms, pp. 7-49.

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. New York: State University of New York.

Rosenzweig, F., 1924. Einleitung. In: H. Cohen. *Jüdische Schriften. Band 1*. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, pp. 13-64.

Saltzman, J.D., 1981. *Paul Natorp's Philosophy of religion within the Marburg Neo-Kantian tradition*. Hildesheim: Olms.

Ucko, S., 1927. *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens*. Berlin: S. Scholem.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Vladimir N. **Belov**, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

To cite this article:

Belov, V.N., 2020. Cohen and Natorp's Philosophy of Religion: the Argument about the Boundary of Reason. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 54-71.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-3>



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))