

Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 312 с.

Когда говорят об идеях, что они опередили свое время, то подразумевают, конечно, не их несвоевременность, но их гениальность и глубину. Без преувеличения и в отношении монографии профессора философского факультета МГУ З. А. Сокулер можно сказать, что она опередила свое время.

Но в данном случае необходимы и некоторые оговорки. Прежде всего связанные с тем, что эта работа опередила свое время именно для отечественного исследовательского пространства. Если для западноевропейского интеллектуала философия диалога — одно из современных перспективных философских направлений, имеющих свою традицию, родоначальника, последователей и уже достаточно солидный багаж исследовательской литературы, то для отечественной философской мысли философия диалога ограничена двумя мало чем друг с другом связанными, пусть и выдающимися, личностями — М. Бахтина и М. Бубера. Если для Запада имена Г. Когена и Ф. Розенцвейга прочно вошли в список классиков западноевропейской и еврейской мысли, то в отечественной литературе изучение их творчества только в самом начале. И уж, конечно, назвать их представителями философии диалога и обосновать не только их связь, но и решающий вклад в первоначало этого философского направления — это такое развитие исследовательской мысли, которое даже для европейского сознания представляется смелым и неоднозначным.

Смелым и оригинальным можно назвать и подчеркивание иудейских корней диалогической традиции в философии. Автор монографии выделяет как бы две сюжетные линии в формировании философского направления под названием философии диалога: трансформация кантовских идей трансцендентальной философии, касающейся всех частей системы — теории познания, этики, философии религии, и либеральная интерпретация иудаизма как религии разума. Обе эти линии удачно согласовались в творчестве одного человека, наследника основных интенций классической немецкой философии, еврея Германа Когена, который и стал родоначальником нового философского направления. Причем если более привычная характеристика Когена как родоначальника Марбургской школы неокантианства естественным образом акцентирует внимание на его следовании духу кантовской трансцендентальной философии и ограниченности тех интерпретаций этой философии, которые произвели марбуржцы, то отнесение его творчества к традиции философии диалога открывает новые и широкие перспективы в исследовании этого немецко-еврейского мыслителя. Если в первом случае в качестве главного звена философской системы Г. Когена выделяют теорию познания, которая у него приобретает черты логики познания, то во втором — этику и философию религии. Опять же, если логика познания предлагает для этики и философии религии основной набор проинтерпретированных особым образом идей, то иудаизм задает им общую направленность в этой интерпретативной работе, с одной стороны, а с другой — предоставляет основание для разведения этики и философии религии.

Оговоримся сразу, что представленная в работе З. А. Сокулер трактовка философского творчества Г. Когена не является единственной и имеет своих как сторонников, так и противников среди западных когеноведов. Условно исследователей творчества немецкого философа можно разделить на две группы: первые делают упор на общетеоретических достижениях Когена, считая его иудейские штудии в конце жизни вполне совместимыми с системными усилиями патриарха Марбургской школы неокантианства. Другие, напротив, полагают влияние иудейских корней решающим для выбора Когеном своей общетеоретической ориентации. При всем желании уйти от однозначного определения своей позиции, что не может не приветствоваться, работу нашего философа все же следует отнести ко второй группе.

Поставленную задачу — раскрыть истоки философии диалога в философской позиции Г. Когена — автор работы решает через представление и обоснование двух взаимосвязанных между собой тем: иудаизма как религии разума и новой концепции субъекта, характерной для этики и философии религии немецкого мыслителя.

Представить иудаизм как религию разума З. А. Сокулер пытается на пути доказательства несправедливого отношения к иудаизму со стороны Канта и правомочности интерпретационных предложений по поводу иудейской религии со стороны Когена, трактующих все положения иудейской веры исключительно средствами и возможностями разума. Аргументы, выдвинутые автором работы против Канта с опорой на позиции как самого Когена, так и его знаменитого предшественника в деле отстаивания иудаизма в качестве религии разума Моисея Мендельсона, можно условно объединить в следующие: элементарно-поверхностное знание иудаизма, субъективно-бессознательное неприятие иудаизма Кантом-протестантом и предложение утопической, по сути, модели религии разума, которая должна противостоять всем ныне существующим религиям. Кантовская модель религии разума предлагает выделить в каждой религии моральную составляющую и убрать все остальные —

обрядовую, ритуалистическую, мифическую и другие – как противоречащие разумным основаниям. Ни Мендельсон, ни Коген не возражали против подобной трактовки религии разума, но попытались доказать, что таковой является как раз иудаизм. Уже у Мендельсона Сокулер находит «архимедов рычаг», способный, подправив Канта, полностью оправдать иудаизм перед разумом: новое понимание субъекта, социализирующегося только благодаря сообществу, хранящему и передающему следующим поколениям свои традиции, роль которого и призвана выполнять еврейская община.

Данную интенцию, преодолевающую метафизическую концепцию субъекта Канта, согласно которой субъект выступает самодостаточным разумным индивидом, самозаконодателем норм своего социального поведения, успешно развивает и более детально прорабатывает Герман Коген.

Прежде всего он подправляет Канта в *вещи самой по себе*¹ и в интерпретации формальности нравственного закона через законодательство сообщества. Толкуя объективность кантовской вещи самой по себе гносеологически, как идею, идеал научного познания, стремящегося к законченности и полноте, Коген производит изменения и в характеристике субъекта научного познания, так как кантовская вещь сама по себе касается не только внешних предметов, но и самого трансцендентального субъекта. То, что у Канта носило характер данного человеческому разуму, приобретает у Когена характер заданности, цели развития индивида; то есть субстанциальная характеристика субъекта меняется на экзистенциальную.

Что же касается этического априори субъекта, то, как пишет известный исследователь когеновской этики П. Шмид, «Коген читает Канта не индивидуально, а социально-этически»². То есть нравственный поступок человека имеет свое оправдание только через наличие нравственного сообщества. Переключка с позиции Мендельсона здесь более чем очевидна.

Уже в этой предложенной Когеном интерпретации Канта, по мнению Сокулера, закладывается тот «онтологический поворот» в преобразовании концепции субъекта, который продолжила философия религии марбургского философа. З. А. Сокулер настаивает именно на онтологическом прочтении тех изменений в трактовке субъекта в философии религии Г. Когена, которые чаще всего принимаются за чисто методологические, так как в них речь идет о фундаментальных характеристиках человеческого бытия.

Главными понятиями когеновской философии религии, которые и фундируют его «онтологический поворот» в трактовке субъекта (и здесь автор работы вполне согласуется с позицией большинства исследователей немецкого философа), являются понятия корреляции и единственности (*Einzigkeit*). Понятие единственности становится понятием, определяющим различие философии религии и этики. У Канта, напротив, эти сферы не разведены, и философия религии оказывается тождественной этике. Понятие корреляции, как метод, пронизывает всю систему философии Когена, но особую продуктивность оно приобретает в его философии религии.

В этике, согласно Когену, человек познается в качестве представителя человеческого рода, то есть в единстве (*Einheit*) со всем человечеством. Эту истину открывает этика. Открыть же истину человеческой индивидуальности, исключительности, единственности – задача уже философии религии. Таким образом, философия религии оправдывает себя через учение о человеке, и наряду с этикой немецкий философ стремится придать ей как раз это значение. «Первоначальность различия между “единичностью” и “единством”, – подчеркивает Адельман, – проявляется в том, что из этого проистекает очищающее действие в отношении между “этикой” научной философии и ... “религией”»³.

Коррелятивный подход, по мнению З. А. Сокулера, реализуется Когеном уже в его теории познания, когда вещь сама по себе, понимаемая в качестве бесконечной задачи, идеала полноты и цельности, выступает коррелятом самого познания. Но главную свою роль он выполняет в философии религии марбургского неокантианца, становясь эффективным интеллектуальным орудием для превращения

¹ Здесь я оставляю терминологию автора работы, но вынужден сделать замечание по поводу правомерности отступления от более привычного и уже укрепившегося за кантовским *Ding an sich* перевода. На мой взгляд, данное изменение ничего принципиально нового не привносит, во-первых; а во-вторых, у самого Канта неоднократно встречается и оборот *Ding an sich selbst*, что как раз и следует переводить как *вещь сама по себе*.

² Schmid P. A. *Ethik als Hermeneutik: systematische Untersuchung zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg, 1995. S. 158. Шмид ссылается при этом на показательный отрывок из работы Когена «Обоснование этики Кантом» (3-е изд.): «Нравственное сознание происходит из мысли сообщества о законах. Как нравственное не коренится в чувстве субъекта, но должно быть обосновано в объективном законе, так и выясняется теперь, что этот закон в действительности покоится на мысли сообщества, в которой только и имеется смысл. Это сообщество закона становится сообществом законодательства и тем самым также законодателем. А оно приводит к сообществу абсолютных целей. Таким образом, сообщество автономной сущности является содержанием формального нравственного закона» (*Cohen H. Kants Begründung der Ethik // Cohen H. Werke. Bd. 2 / Hrsg. H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; New York, 2001. S. 227*).

³ Adelman D. *Ursprüngliche Differenz. Zwischen Einzigkeit und Einheit im Denken von Hermann Cohen // Man and God in Hermann Cohen's Philosophy / ed. by G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma. Padova, 2003. S. 40*.

иудаизма в религию разума, то есть помогая разумно объяснить все вероучительные положения и лишая их, таким образом, всякой мифологичности и тайны.

Прежде всего, конечно, Коген ведет речь о коррелятивной связи человека и Бога, которая может быть объяснена единственно исходя из нравственности. В человеческом существовании коррелятивность присуща отношению «Я – Ты». Именно такая корреляция способна непротиворечивым образом связать единство человеческого рода и единственность человека, то есть связать этику и философию религии. Только такой выход предлагается Когеном из понимания единственности человека – это выход не противопоставляет человека обществу, не превращает его в самодостаточную и замкнутую монаду.

Из базовой корреляции Бога и человека, согласно Когену, вытекают и все остальные корреляции: между разумом и Откровением, между бытием и Творением, между историей и мессианизмом. Настаивая на коррелятивной связи этих явлений, немецкий философ не находит в их отношении ничего противоречивого, а в наличии Откровения и Творения – ничего сверхразумного. В иудаизме как религии разума Когена Откровение становится показателем и гарантией самого человеческого разума и его моральности, Творение – становления как возможности совершенствования тварной природы, пророки – будущего справедливого человеческого общества.

Автор работы справедливо отводит мессианизму в иудаизме ведущее место, называя его «кульминацией» религии разума немецкого философа. Вызывает недоумение лишь тот факт, что З. А. Сокулер не привлекла к своему анализу творчества Г. Когена долгое время остававшуюся единственной переведенной на русский язык работу марбургского философа – речь Когена на V Всемирном конгрессе для свободного христианства и религиозного прогресса «Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества»⁴, где тот восторгается идеей 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»⁵. И здесь же пытается оправдать продолжающееся ожидание евреями Мессии тем, что 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.

Справедливости ради нужно сказать, что автор работы почему-то пропустил критические замечания в адрес позиции Когена в понимании им сути иудаизма, лишь намекнув, что таковые имели место быть. Восполняя этот пробел, хотелось бы сослаться на мнение двух отечественных авторов, молодых в те годы еврейских ученых Д. Койгена и А. Гурлянд.

Давид Койген не сомневается в том, что философия Когена «важна для нас лишь в той мере, в какой она необходима для развиваемого им иудаизма. Иудаизм же с ним вырос и составляет скрытый мотив всего его философского направления»⁶. Он считает, что немецким философом во всем его творчестве владела тайная мысль о синтезе философской и еврейской истины. Синтез трансцендентализма Платона и Канта и иудаизма Коген, согласно Койгену, осуществляет, решая антиномии мифологизм-рационализм, индивидуализм-коллективизм, мистицизм-гуманизм. Последовательный рационализм познания, правовой коллективизм нравственности и гуманизм человеческой культуры – главные идеи, которые Коген открывает коррелятивно существующими и в философии, и в иудействе. Поэтому основной заслугой немецкого философа Койген полагает его попытку «согласовать в Новое время сознание иудейское с широкой волной мирового идеализма»⁷.

Однако это согласование, по мнению Д. Койгена, достигается дорогой ценой: слишком вольной интерпретацией учения иудаизма, а то и его прямым извращением со стороны Г. Когена. Историческое иудейство и конкретный иудей придерживаются других воззрений на место реального человека в еврейском вероучении и на его абсолютно рационалистический характер. Российский коллега немецкого философа указывает на то, что, превращая человека в юридическое лицо и растворяя его в государственно-правовых отношениях, Коген несправедливо и тем самым ошибочно отрицает в иудействе нравственно-индивидуальное понятие совести и идею личного бессмертия.

Койген обвиняет немецкого философа в том, что в его системе иудейство потеряло живое дыхание веры, превратившись в рационализированную схему. А реальное иудейство, согласно российскому мыслителю, имеет и свою мифологию, и свою мистику как принципиально нерационализируемые моменты живого еврейского вероучения. Мало того, мифологический элемент иудейства стал неосознаваемым основанием, обусловившим саму философию Когена. Ему, как замечает Койген, не удалось «обойтись без “рождения из

⁴ См.: Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Койген Д. Платоно-кантовский иудаизм // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911. С. 21.

⁷ Там же. С. 37.

ничего”, без “откровения”. Последнее переместилось здесь лишь на другой конец сознания, вместо двигателя оно стало его путеводной звездой»⁸.

На сознательное неприятие мифотворческой компоненты еврейства в философии Г. Когена обращает внимание в серии своих статей и Аркадий Гурлянд. Как и Койген, он считает, что «Коген не только философ-ученый, работающий на общекультурной ниве, но и в лучшем смысле слова выдающийся еврейский мыслитель (не то что мыслитель-еврей!), обоснователь еврейского мировоззрения, давший один из самых интересных синтезов между культурным человечеством и его руководящими идеалами, с одной стороны, и унаследованными от духовного прошлого своего народа религиозными истинами — с другой»⁹.

Этот синтез у Когена Гурлянд считает вполне удавшимся благодаря тому, что немецкий мыслитель стремится строить свою философию, основывая ее на определенной системе ценностей и истин еврейства. Однако такой объективно-ценностный подход, в отличие от субъективно-релятивистского, наряду с однозначными преимуществами и достоинствами сопряжен у Когена и с очевидными недостатками и просчетами. А. Гурлянд находит в философской системе немецкого неокантианца пропасть между его теорией и конкретной практикой еврейской жизни. Говоря о непреходящих вечных общекультурных ценностях еврейской религии, Коген совершенно игнорирует ее историческое измерение; вопросы национальной практики остаются у него вне области внимания и изучения. И это, по убеждению Гурлянда, не просто упущение, это — факт внутреннего противоречия самой философской системы Когена, для которой нравственность обосновывается единственно моментом поступка, действия (Handlung).

Наиболее полный синтез философии и религии еврейства, согласно русскому исследователю, осуществлен Когеном в этике. Лишь через пророков научная этика впервые приобретает понимание своего субъекта — понятие нравственной личности, которого ей не могла предоставить эллинская культура. Кроме религии еврейских пророков, «давших миру две великие идеи — основы всякой человеческой нравственности: идею спасающейся через покаяние нравственной личности... и — идею Бога как поруки торжества правды в истории, как залога осуществления нравственного принципа в человеческих и международных отношениях»¹⁰, Коген вскрывает этическое значение мессианской идеи иудаизма, в которой рождаются идея всеобщности, социального равенства и представление о едином человечестве.

Однако в тенденции отождествления этики и еврейской религии, по мнению Гурлянда, заключены как сильные стороны, так и слабости когеновского социально-культурного оправдания еврейства. Религиозную позицию немецкого философа его российский коллега критикует с точки зрения эсхатологической перспективы иудейства. Согласно Гурлянду, именно эсхатологическая перспектива дает возможность от абстрактно-теоретических построений этико-теологии Когена перейти к конкретно-историческому представлению еврейства; именно эсхатология возвращает этике индивидуальное измерение, утерянное в панлогической системе немецкого философа; именно эсхатология рождает мифологическое ощущение души еврейской религии, «убитой» рационалистическими схемами марбуржца. Одним словом, российский исследователь считает, что эсхатологическая перспектива открывает другую, проигнорированную Когеном, но не менее важную сторону еврейской религии, представленную уже у пророков, а именно ее иррационализм в апокрифах, мистике, каббале, в которых «затронуты самые сокровенные тайники человеческого сердца, такие струны, благодаря которым эсхатология наша сближается с наиболее глубокими течениями современной мысли и современных религиозных исканий»¹¹.

Прямыми продолжателями традиции философии диалога, которую заложил Герман Коген, по мнению З. А. Сокулер, выступили Франц Розенцвейг и Эмманюэль Левинас. Обоснованию данного утверждения в книге Сокулер также отведено немало места. Принимая во внимание то, что представление части книги, которая посвящена философии диалога Розенцвейга и Левинаса, — предприятие непростое, и то, что автор рецензии не считает себя большим специалистом в исследовании данных мыслителей, он отсылает интересующихся судьбами современной философии к самой книге Зинаиды Александровны Сокулер «Герман Коген и философия диалога».

В. Н. Белов

⁸ Там же. С. 34.

⁹ Гурлянд А. Проф. Герман Коген // Новый восход. 1914. № 16. С. 8.

¹⁰ Гурлянд А. Пан-этическое обоснование еврейства у Германа Когена // Новый восход. 1914. № 18. С. 36.

¹¹ Гурлянд А. Этика и эсхатология // Новый восход. 1914. № 20. С. 38.