



История еврейской философии History of Jewish Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412

Научная статья / Research article

Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена

З.А. Сокулер

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4,
Москва, Российская Федерация, 119991

В трактовке добродетели в самом позднем сочинении Когена «Религия разума из источников иудаизма» сфокусировались важнейшие понятия этой работы: особенность определения того, что такое религия разума; понимание единственности Бога; корреляция; мессианизм. Для Когена единая система добродетелей предполагает единую и единственную этику и коррелирует с идеей единства человечества. Последнее понятие, по его убеждению, вызревало в лоне монотеизма. Человечество едино, поскольку все люди — творения единственного Бога. Именно единым общечеловеческим добродетелям посвящена книга «Религия разума». Коген отвергает метафизические спекуляции о сущности Бога, об атрибутах Бога, присущих ему самому по себе. Религия разума говорит о Боге только в корреляции с человеком. Бог выступает нравственным идеалом и открывает себя человеку, давая ему нравственные заповеди. Нравственность связывает человека и Бога, и эта связь подробно раскрывается Когеном в теме добродетелей. Одновременно, Бог трактуется как Истина. Коррелирующей добродетелью для человека будет верность истине, или правдивость. Кроме правдивости в обычном смысле верность истине требует правильного поклонения Богу. А кульминирует корреляция в идее мессианизма, которая трактуется Когеном как бесконечное движение единого человечества по пути социальной справедливости.

Ключевые слова: неокантианство, Г. Коген, иудаизм, М. Маймонид, И. Кант, этика, религия разума, заповедь, добродетель, честь, смирение, истина, Бог, человек

История статьи:

Статья поступила 23.05.2019

Статья принята к публикации 05.07.2019

Для цитирования: Сокулер З.А. Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 398—412. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412

© Сокулер З.А., 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Еврейский народ подарил человечеству Библию и идею монотеизма, а философию заимствовал. Сначала — через арабов из античных источников, а в Новое и Новейшее время формирование и развитие философии было неразрывно связано с процессами эмансипации евреев в Европе, европейским Просвещением и развитием нововременной европейской философии. Нововременная еврейская философия была ответом на вызов, который бросала партикулярной иудейской религии философия универсального разума, была попыткой собственной легитимации с помощью универсального языка философии. В то же время попытки выразить содержание иудаизма на порожденном иным культурным миром языке философии не могло не стать мощным творческим импульсом по развитию и трансформации этого содержания.

Выдающееся место в истории еврейской философии занимает Герман Коген, лидер Марбургской школы неокантианства, который стремился органично соединить кантианство и иудейскую религию в своем учении о религии разума, и при этом, разумеется, переосмысливал и то, и другое. Мне уже приходилось писать о его религиозной философии и немного о его жизненном пути [4], см. также [1].

Настоящая статья посвящена одному достаточно узкому вопросу, относящемуся к религиозной философии Когена, но в нем, как на важном перекрестке, встретились центральные темы этой философии — единственность Бога, корреляция между Богом и человеком, мессианство. Такое старомодное понятие, как добродетель, для Когена, очень религиозного человека, кантианца и последователя религии своих предков, было очень важным.

К понятию добродетели Коген обращался в своей книге «Этика чистой воли» [10], которая служила второй частью его системы философии. Этому понятию он также уделяет внимание в книге «Религия разума из источников иудаизма» [9], которая выступает определенным образом как итог, завершение всей философской системы Когена.

Глава данного труда, посвященная добродетели, начинается экскурсом в историю греческой философии. Мне представляется важным отметить этот момент, ибо защитники еврейской философии подчас критично настроены по отношению к рационализму греческой философии. Но только не Коген, для которого платоновский идеализм выступал важнейшей вехой развития философии вообще и предшественником, предпосылкой его собственной философии [см. 3]. Коген сравнивает понятия добродетели у Сократа, Платона и у Аристотеля, отмечает их противостояние релятивизму софистов. Он особенно высоко оценивает мысль Сократа о связи добродетели и знания добра. Хотя эта мысль Сократа постоянно подвергается критике за чересчур прямолинейный рационализм, Когену она представляется важным достижением в развитии этической мысли, ибо благодаря связи между добродетелью и знанием утверждается *единство добродетели!* Идея единства добродетели имеет принципиальное значение для Когена. Прежде всего она позволяет противостоять нравственному релятивизму. Она делает добродетель независимой от конкретно-исторических обстоятельств.

Далее, единая система добродетелей очевидным образом сочетается с идеей *единой и единственной этики*. Вспомним, что такая идея была очень важна

для И. Канта. Она обладала огромным гуманистическим потенциалом. Единое основание этики — категорический императив — отметало все сословные, этнические, религиозные перегородки, относясь к человеку как таковому. Этим-то этика Канта была особенно дорога Когену, то же единое основание нравственности он стремится предъявить европейской культуре как принципиальную черту иудаизма. Нужно особенно подчеркнуть эту *универалистскую устремленность* философии Германа Когена, включая его религиозную философию, которая остается в то же время подчеркнута конфессиональной — иудейской.

Непреходящей заслугой Платона, по мнению Когена, является превращение Блага в идею. Такое учение полностью отменяет возможность смотреть на Благо как на иллюзию или конвенцию. Но в то же время платоновская трактовка добродетелей оказывается шагом назад по сравнению с учением Сократа, ибо у Платона утратилась связь между благом и добродетелью. Платоновское учение о четырех основных добродетелях оказывается частью его учения о государстве, переплетается с его представлениями о политической практике. Между Благом и добродетелями образуется разрыв, подобный разрыву между теорией и практикой, что для Когена неприемлемо.

Дальнейшее развитие античного учения о добродетели видится Когену регрессом по отношению к учениям Сократа и Платона. Аристотеля он обвиняет в утрате понимания Блага как идеи, разрыве связи между добродетелью и знанием, а также в эвдемонизме. Регресс видится ему в этических учениях как стоиков, так и Эпикура. Интересно обвинение, которое предъявляет Коген этим учениям: утрата связи с научной философией. По-видимому, это надо понимать так, что Сократ, связавший добродетель со знанием, как раз удерживал связь с научной философией, поскольку для него был важен определенный идеал знания (в самом деле, греческое «эпистеме» переводится и как знание, и как наука). А там, «где прекращается научная философия, — говорит Коген, — там прекращается и идеализм. А где прекращается идеализм, там неизбежен дуализм между материализмом и спиритуализмом» [9. С. 467]. В таком дуализме он обвиняет стоиков, а этика Эпикура неприемлема для него своим эвдемонизмом.

Экскурс в историю понимания добродетели в греческой философии остается у Когена достаточно кратким, но мне хотелось обратить на него внимание, чтобы показать, что еврейская философия сохраняет и поддерживает связь с греческими корнями философской мысли. Это не означает, будто Коген полностью принимает западноевропейскую философскую традицию или что он хочет привести иудаизм в гармоническое согласие с ней. Но он строит свою религиозную философию, выстраивая связи между ней и основной европейской традицией.

Одновременно этот краткий экскурс показал, что именно для Когена принципиально важно, чего он требует от теории добродетели: речь должна идти о добродетелях, обращенных к человеку как таковому, к любому человеку независимо от социального положения, этнического происхождения, вероисповедания. Далее, в надлежащем месте, Коген упомянет, конечно, о специфических добродетелях, связанных с принадлежностью к определенной группе, например, профессиональной, семейной и пр., но не они составляют предмет его размышлений.

Разумеется, именно об универсальных общечеловеческих добродетелях должна идти речь в религии разума, ибо разум всеобщ. Коген даже начинает обсуждаемую сейчас главу «Религии разума» словами о том, что если нравственность одна, то и добродетели должны быть едины. Но как же долго человечество шло к пониманию этого! Ведь идея единых нравственных требований предполагает представление о *единстве человечества*, — единстве, которого не отменяют никакие этнические, социальные или религиозные различия. Как вообще могла появиться подобная идея, учитывая, до какой степени люди склонны делить мир на своих и чужих, какое значение они придают своему *отличию* от других, как агрессивно охраняют сословное, этническое, религиозное неравенство, когда это позволяет им претендовать на превосходство по отношению к другим группам?

На данный вопрос Коген и отвечает в своей «Религии разума». Идея единого человечества является одной из ключевых идей религии разума, а истоком ее выступает иудейский монотеизм. В самом деле, если единый и единственный Бог сотворил мир и человека, то все люди на Земле имеют одно происхождение, они все творения Божии. И Коген подробно разъясняет, что в Писании идет речь не только о завете Бога с народом Израиля. Прежде Бог заключал завет с Ноем, и в лице Ноя со всеми людьми Земли, которым было дано предписание не убивать, ибо другой человек (причем Писание здесь не оговаривает ни народности его, ни религии!) есть брат твой, что понятно, коль скоро все люди — дети Божьи.

Понятие единого человечества необходимым образом коррелирует с понятием единственного (*einzig*) Бога. У нас уже сложилась традиция, говоря о Когене, переводить *Einzigkeit* как «исключительность» Бога. Для Когена важно правильное понимание того, что Бог один: он не просто фактически один, но невозможно, чтобы Бог был не один. Бог и может быть только один! И в этом смысле единственность Бога имеет решающее значение для этики, ведь при политеизме разные боги требуют от человека разного.

Вообще, идея Бога и нравственность в религии разума связаны неразрывно. Так было и в философии Канта. Коген доказывает, — ссылаясь прежде всего на Маймонида, — что это так и в иудаизме. В иудейском монотеизме: «нравственность есть в первую очередь вопрос Бога, и потом только человека» [9. S. 468]. Подлинный монотеизм, до которого, как стремится показать Коген, впервые в истории человечества дорос именно иудаизм, не может быть, по его убеждению, ничем иным кроме как этическим монотеизмом.

Это означает прежде всего отказ от любых претензий на метафизическое познание сущности Бога как Он есть сам по себе. Подобные претензии критиковал Кант; критику названных претензий Коген находит у Маймонида. Бог доступен человеческому познанию только так, как Он сам открывает себя людям в Откровении. Для Когена Откровением является сам разум и содержащийся в нем моральный закон. Об этом говорит религия разума, а первый и решающий шаг на пути к осознанию этого в истории человечества сделал именно иудаизм. Согласно иудаизму *Бог открывает себя человеку, давая ему заповеди — нравственные требования*.

Нравственность связывает человека и Бога. «Нравственность у Бога называется святостью», а «святость Бога тождественна Его единственности» [9. S. 468].

В центре религиозной философии Когена находится связь человека и Бога. Она описывается понятием корреляции. Все утверждения о Боге, которые делаются в «Религии разума из источников иудаизма», обосновываются ссылками на корреляцию. В то же время Коген объясняет, что религия разума есть философское учение о человеке. Об этом свидетельствует сам разум. Религия разума, таким образом, признает, что для человека имеет значение не только то, что есть, но и то, что должно быть; что он не просто «небо коптит», а соотносит себя с идеалом. Бог в религии разума выступает источником нравственности и нравственным идеалом, с которым соотносит себя человек. В этом и состоит основание корреляции. Корреляция — это особого типа отношение. Эту особенность попробую сформулировать таким образом: 1) члены этого отношения задаются самим отношением, не мыслятся вне его (подобно, например, отношению «отец и сын»); 2) одновременно, различие и расстояние между ними непреодолимо (так, божественное и человеческое никогда не сливаются и не переходят друг в друга); 3) корреляция не допускает ни посредников, ни перевеса активности или вклада одной из сторон. Конечно, это странно звучит, когда речь идет об отношении столь неравносильных партнеров, как человек и Бог, но корреляция предполагает постоянную активность со стороны человека, которая не может перестать быть необходимой и не может быть радикально перевешена вмешательством всемогущего Бога, например, Его благодатью или Его предопределением. Это принципиально важные моменты религиозной философии Когена.

Ограничение права философа говорить о Боге рамками корреляции предохраняет от метафизических претензий на познание сущности Бога. Кто-то, может быть, возразил бы Когену, что корреляция лишает Бога самостоятельного онтологического статуса, но мне думается, что такое обвинение несправедливо. Вдумаемся в установку Когена: Бог выступает нравственным идеалом для человека. Но ведь это не означает, что человек просто проецирует на Бога свои представления о том, какими свойствами ему хотелось бы обладать (старая идея, заданная еще Л. Фейербахом и с тех пор неоднократно обыгрывавшаяся). Происходит уникальное событие в истории человечества, — Коген связывает его с творчеством ветхозаветных пророков, — когда Бог требует от человека не жертвоприношений, не воздаяний, а справедливости и сострадания к другому человеку. Если мы сумеем достаточно изумиться тому, что это вообще произошло, то это заставит задуматься, а не является ли человек тем, чем его хотел бы видеть Бог?

Если Бог выступает как идеал нравственности, то его атрибуты, такие как справедливость, любовь, милосердие, становятся основой для представлений о добродетелях человека. В истолковании атрибутов Бога Коген следует учению Маймонида о том, что Бог абсолютно един и не имеет в строгом смысле атрибутов. Однако можно говорить об *атрибутах действия* Бога, которые указывают на дела Бога, а не на Его сущность. Объясняя приписывание Богу такого качества, как милосердие, Маймонид объяснял: «Смысл этого [слова] здесь не в том, что Он обладает нравственными качествами, а в том, что Он совершает действия, подоб-

ные тем действиям, которые исходят от нас в силу наших нравственных качеств, то есть душевных расположений; при этом Ему, Превознесенному, душевные расположения не присущи» [2. С. 270—271].

Еще в «Этике чистой воли» [10] Коген различал 2 момента чистой воли: аффект и мышление. Соответственно подразделяются и добродетели на те, в которых преобладает аффект и те, в которых преобладает мышление. Там же он вводил и еще одну классификацию добродетелей — на добродетели первого ранга и добродетели второго ранга. Различие заключается в том, что добродетели 1-го ранга определяются принадлежностью человека к универсальному, или абсолютному сообществу людей (Allheit), т.е. к человечеству. Эти добродетели делают человека человеком как таковым, тогда как добродетели 2-го ранга определяются принадлежностью к «относительному сообществу», т.е. определенному сообществу или социальной группе. Согласно данной классификации, как мы видим, достоинство человека как такового, как члена человечества, стоит на первом месте по отношению к добродетелям и достоинствам, которых требуют от своих членов отдельные сообщества.

Такую классификацию добродетелей Коген использует и в «Религии разума» (о соотношении учения о добродетелях в [9] и [10] подробнее см.; [11]). Он описывает две добродетели первого ранга: честь и любовь. Это аффекты, хотя в добродетели чести важную роль играет и интеллектуальная составляющая воли. Честь (die Ehre) выступает у Когена как добродетель, стоящая на первом месте и лежащая в основании универсального человечества: «Силой этой добродетели человек созревает до человечества» [9. S. 470]. Коген сравнивает ее с огненным столпом, указующим всем странствующим в пустыне путь к нравственности [9. S. 469]. И, сохраняя верность принципу корреляции, Коген тут же добавляет: «Честь является также главным выражением сущности Бога» [9. S. 469]. В книге Когена приводятся многочисленные ссылки на стихи из псалмов и пророческих книг, в которых говорится о чести Бога, но соответствующее выражение в христианской традиции принято переводить как «слава Бога». Например, в книге пророка Исаии в русском переводе: «Вся Земля полна славы Его» (Исаия 6:3), тогда как Коген переводит это место как «Честью Его наполнена вся Земля»¹. Далее, цитируя книгу Бытия, эпизод с благословением Иакова², Коген отмечает, что и тут надо было переводить не «слава», а «честь». А важен этот стих тем, что в нем «душа» ставится в один ряд с понятием чести: «Так душа человека становится его честью. В чести основание личности человека, точно так же, как и в душе. Честь есть основная сила его воли, охранительница его личности» [9. S. 469].

Почему Коген придает такое значение переводу названных мест Писания именно словом «честь», а не «слава»? — Он полагает, что смысл слова «слава»

¹ Коген, разумеется, говорит о немецком переводе, но в нем данное слово древнееврейского языка тоже переводится как «слава».

² «Симеон и Левий, братья, орудия жестокости мечи их; в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти перерезали жилы тельца» (Быт. 49: 5—6)

тут не совсем понятен, и это провоцирует метафизические либо мистические спекуляции о сущности Бога. А мистику Коген не жалует так же, как и метафизику. Далее, понятие чести, в отличие от «славы», соответствует требованиям корреляции, ибо честь *объединяет* Бога и человека. Она заставляет человека стремиться к нравственности, идеал которой задан Богом.

Другим аффектом воли, рассматриваемым наряду с честью, является любовь. Она раскрывается в «Религии разума» как взаимное отношение между человеком и Богом. Бог любит человека, и человек любит Бога. Однако важной чертой философии Германа Когена, как и еврейской философии вообще, является утверждение, что любовь человека к Богу опосредована любовью к ближнему. Эта любовь должна быть действенной и находить выражение в социальной практике. Лишь на такой основе может возникнуть мысль, что человек любим Богом.

В «Религии разума» Коген разбирает классификации добродетелей, встречающиеся в разных книгах Талмуда, стремясь показать, что они не противоречат друг другу и в целом подтверждают его главное утверждение, что иудейский монотеизм как подлинный монотеизм является этическим монотеизмом, где Бог выступает источником и образцом нравственности.

При этом, как мы видим, добродетели рассматриваются как аффекты, принадлежащие чистой воле. Вообще, философская система Когена включает как часть, посвященную чистому познанию, так и часть, посвященную чистой воле, строясь параллельно системе Канта (как и у Канта, она включает также и эстетику, но сейчас это для нас не важно). Если чистое познание конституирует ту действительность, которую изучает математизированное естествознание, то чистая воля конституирует мир должного. Коген как последователь Канта бдительно следит за тем, чтобы сущее не заслоняло и не подменяло должное. Он критикует идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля за то, что он утратил представление о должном, которое принципиально отличается от сущего.

Но, оставаясь стражем названного разграничения, Коген озабочен тем, чтобы оно не переросло в антагонизм. Чтобы должное не превратилось в прекраснодушное мечтание, должна быть связь между ним и действительностью, и, соответственно, связь между теоретическим и практическим разумом, между логикой и этикой. И Коген решает эту проблему, вводя в «Этике чистой воли» Бога как гаранта того, что природный мир не исключает возможности движения человечества по пути к бесконечной задаче нравственного совершенствования. Бог обеспечивает гармонизацию логики и этики, будучи Истиной. В «Религии разума» в контексте рассмотрения добродетелей Коген продолжает этот подход (см. также [11]). Коген по-прежнему защищает убеждение, что истина не может содержаться только в естественнонаучном познании, если не будет никакой связи между ним и этикой. А этика, в свою очередь, помимо собственных оснований, должна определяться также согласованностью с естественнонаучным познанием [9. S. 475]. Последняя фраза для современного читателя может прозвучать как позитивизм и сциентизм, но смысл, который в нее вкладывает Коген, противоположен позитивистскому: «теоретическое познание остается несовершенным без дополнения этическим. А этическое познание не сможет достичь собственного основания, если лишит его оснований, построенных теоретическим разумом» [9. S. 475—476].

Высшим основоположением как логики и основывающегося на ней естественнонаучного познания, так и этики, является Истина, которой ни одно, ни другая не могут владеть по отдельности. Но согласованность этих наук требует, чтобы причинность, управляющая всеми природными процессами, согласовывалась с этическим целеполаганием.

Современному человеку трудно следовать за мыслью Когена и разделять его переживание реальности. За его рассуждениями о согласованности *в пределе* логики и этики, сущего и должного, стоит исторический оптимизм, который XX век утратил. Коген до конца остается мыслителем XIX века, хотя «Религия разума» создавалась уже в XX веке, более того — во время Первой мировой войны. Если другой крупный еврейский философ, Франц Розенцвейг, разделял подобный исторический оптимизм, то у Э. Левинаса мы не увидим и следа его (см. подробнее [5]).

Но вернемся к Когену, который говорит нам, что необходимая согласованность этики и логики, — или, выражаясь языком Канта, царства природы и царства целей, — составляет основополагающий смысл идеи Бога. Поэтому «через понятие Истины мы выражаем понятие Бога» [9. S. 476]. Соответственно, религия имеет особое отношение к Истине [9. S. 477]. Удивительно встретить подобное утверждение в книге философа, про которого у нас принято писать, что он сводил всю философию к теории познания. В то же время постараемся не вкладывать в данное высказывание смыслы, которые были бы Когену чужды. Ведь он говорит о религии разума. Для последней Истина имеет собственное значение, отличное от того, какое имеет истина в естественных науках. Оно связано с ее собственным понятием Бога, — а также понятием человека³. Ведь религия разума, по Когену, это философское познание человека! Т.е. для религии разума, как уточняет этот философ, столь внимательный к вопросам методологии, нужно такое понятие Истины, которое будет указывать на корреляцию между человеком и Богом.

Бог — Истина. Коген цитирует Талмуд: «Печать Святого, благословен будь он, — Истина» [9. S. 478]; он ссылается на пророков, которые, по его мнению, были особенно чувствительны к связи между Богом и Истиной. Данные в Откровении законы, конечно, мыслились как истинные. Коген цитирует пророка Малахию⁴ и обращает внимание, что здесь идет речь о знании. Истина требует знания, но, подчеркну еще раз, речь идет о знании данных Богом истинных и справедливых законов, а не о спекуляциях о сущности Бога самого по себе.

Единственность Бога означает одновременно единственность Истины. Чтобы не дать повода для новых спекуляций по поводу сущности и атрибутов Бога, Коген

³ Поскольку в немецком языке все существительные пишутся с большой буквы, то в тексте Когена слово «истина» всюду написано с большой. Я беру на себя смелость, руководствуясь собственным чувством уместности, в некоторых случаях сохранить написание данного слова с большой буквы.

⁴ Пророк Малахия (2: 6—7) передает священникам слова Бога о своем завете с Левиим. В синодальном переводе цитированный Когеном стих звучит так: «Закон истины был в устах его, и неправды не обреталось на языке его; в мире и правде он ходил со Мною и многих отвратил от греха. Ибо уста священника должны хранить ведение, и закона ищут от уст его, потому что он вестник Господа Саваофа».

разъясняет: подобно тому, как единственность есть не атрибут, а само бытие Бога, также и Истина не атрибут, а бытие Бога. Оно равнозначно единственности истины, что и гарантирует единство теоретического и практического разума, — разума, направленного на познание природы, и разума, направленного на достижение нравственного совершенства.

Коген до конца своих дней остается рационалистом, убежденным в гармонии религии и науки. Ибо он убежден, что его религия, иудаизм, является религией разума. Это убеждение питает его уверенность в возможности достижения в пределе гармонии между наукой и этикой, в отсутствии противоречий между природой и моралью: «Энтузиазм монотеистического сознания достигает не только своей высшей точки, но и самого внутреннего своего основания в своей связи с Истиной. Бог есть Истина. Отсюда, единственный Бог есть высшее содержание человеческого сознания. ... Единственное бытие есть истинное бытие. Истинная цель познания найдена, гарантирована» [9. S. 481]. О каком именно познании идет тут речь? Разумеется, не о познании Абсолюта, т.е. Бога, а о познании природы и познании единственно правильных нравственных законов. Энтузиазм такого познания питается уверенностью, что эти два вида познания никогда не придут в противоречие.

Именно о таком знании ведет речь Коген, говоря, что Бог как Истина указывает на познание и разум. Этим исключаются попытки познания, ведомые перевозбужденной чувственностью, каковыми, с его точки зрения, являются интуиция и мистика: «интуиция, как и всякая мистика, противоречит логическому разуму» [9. S. 480].

Если Бог есть Истина, то в силу корреляции должна быть соответствующая человеческая добродетель. Это правдивость, верность истине (*Wahrhaftigkeit*)⁵. Аналогичного слова, производного от слова «истина», в древнееврейском языке нет, но, как пишет Коген, для выражения соответствующего смысла в Писании и Талмуде используются обороты «чистое сердце» и «святой дух». Он приводит многочисленные цитаты из Писания, особенно из псалмов и пророческих книг, ссылаясь на запрет лжесвидетельства (девятая заповедь) как доказательства того, что иудаизм всегда придавал большое значение требованию правдивости. Он ссылается, например, на Псалом 15 (в синодальном псалтыре ему соответствует Псалом 14), где идеал праведника описывается такими словами: «Поступающий непорочно и творящий правду, говорящий истину в сердце своем» (Пс. 14:2), а также на Псалом 145 (в синодальном псалтыре 144): «Близок Господь ко всем призывающим Его, всем призывающим Его во истине» (Пс. 144:18).

Обсуждение темы верности истине имеет для Когена еще одно специальное значение: речь идет о правильном, т.е. верном истине богослужении. Проблемой истинного богослужения, по мнению Когена, были особенно озабочены пророки.

На протяжении всей книги «Религия разума» Коген неоднократно возвращается к пророческой критике ритуала жертвоприношений. Чувствуется, что эта тема

⁵ Это немецкое слово имеет значениями как «правдивость», так и «действительность».

для Когена не случайна, она связана с принципиальными положениями его учения о религии разума. Особенность названного учения выступит более ярко, если сравнить его с описанием жертвоприношений в Иерусалимском храме, которое дает П. Флоренский в «Философии культа», поэтому я позволю себе достаточно большую цитату: «В известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненной бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, — ибо он бесспорно истинен, но, кроме того, он столь же бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность — во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории ... жертвенник 30×15 локтей = 22×11 аршин⁶! Вечный огонь горел на нем: это был не очаг, а целый п о ж а р, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти циклон, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться, — ведь тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т.д. ... Вообразите, запах крови, тука, фимиама — слышно было в Хевроне — дыма — трубные звуки — от 21 до 48 во время жертвы всесожжения — пение бесчисленных хоров, конечно, бляения, крики и стоны животных, вопреки стараниям их привести к молчанию. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. ... Повторяю, трудно было вынести ИСТИНУ высшей реальности, открывающуюся в культе ... столько было крови! Кровь, кровь, кровь — кровь, „в которой душа“ — текла потоками. Свирепо вздымался „Лев“ — жертвенный огонь, пожиравший добычу и возносящий пред Иеговою чад в сладкое обоняние...» [9].

У Когена «энтузиазм монотеистического сознания» связан совершенно не с этим. Напротив, чувствуется, что наличие жертвоприношений в Писании его несколько смущает. Всякий раз, когда речь заходит о ритуале, он переходит на пророческую критику жертвоприношений, видя в ней важнейший знак движения иудаизма к истинному, т.е. этическому монотеизму. Страх Божий важен и для него. Только для него страх этот связан не с могуществом Бога, а с тем, что Бог есть Истина и нравственный идеал. Если бы не это, страх перед могуществом был бы совсем не тем аффектом, который может признать религия разума.

В жертвоприношении приносящий жертву человек сам не участвует; все манипуляции с жертвенным животным осуществляет священник. Вследствие этого, пишет Коген, жертва в подобном обряде становится символом. Здесь хочу заметить, что в нашей современной культуре слово «символ» указывает на нечто высокое (или глубокое), однако для рационалиста Когена это не обязательно так. В символе он видит опасность для истины: смысл символа слишком неуловим, он может отклоняться от истины. Чувственно воспринимаемая природа символа, — да еще, в случае жертвенного животного, когда это жир и мясо, предназначенные для жарения и поедания, — мешает символу представлять истину. Жертва — уби-

⁶ Примерно 15,5 на 7,7 метра — З.С.

ваемое животное, а смерть уж совсем не подходящее облачение для символа, относящегося к божественному: «не смерть, а жизнь обозначает отношение между Богом и человеком» [9. S. 483]. В жертву на самом деле должно приноситься сердце человека, его дух: «Сердце и дух — вот настоящие органы отношения между человеком и Богом: ну может ли плоть животного быть правильным символом?» [9. S. 483]. Поэтому «иудею не нужна никакая символика в отношениях с его единственным Богом» [9. S. 485].

Пророки подвергали сокрушительной критике обряды жертвоприношений и самих жертвователей. Если грешит душа, то она должна приносить Богу свое раскаяние, ища в нем надежды на искупление и возможность начать новую жизнь. Никакой посредник, никакой священник здесь не уместен, — утверждает Коген. Раскаяние и искупление — события слишком личные для этого, они происходят только между самим человеком и Богом.

Бог близок сердцу, истинное богослужение есть «богослужение сердца», говорит Коген, ссылаясь опять на Псалом 145 (Псалом 144 в синодальном псалтыре). Вывать к истине — это и есть правдивость, верность истине, она составляет предпосылку молитвы; она делает нравственного человека религиозным человеком. Душевные терзания, поиск истины, обретение опоры в вере получили свое выражение в лирической поэзии, каковой Коген называет псалмы. Истинный монотеизм связан, конечно, с искусством, но через лирическую поэзию, а не через изобразительное искусство. Коген убежден при этом, что лирика псалмов оказала существенное влияние на немецкую лирическую поэзию.

Никакое другое искусство, кроме лирической поэзии, выражающей движения человеческой души, не подходит для истинного монотеизма, убежден Коген. Вопрос об истинном, т.е. правильном богослужении, дает ему очередной повод для критики идолопоклонства и христианского поклонения иконам: «глубокая внутренняя связь между истиной Бога и истинным богослужением проливает новый свет на запрет поклонения изображениям» [9. S. 484], запрет, который стоит на втором месте среди десяти заповедей. Изображения могут быть только символами. Да и сам Христос как человек, являющийся одновременно Богом, по мнению Когена, может быть только символом. Однако в том, что касается истины Бога, любая символика вредна и опасна. Она затемняет точность и строгость понятий, делает их значения многосмысленными и неопределенными, тогда как «понятие единственного Бога это точное, однозначное понятие религиозного познания, и даже для народного религиозного сознания оно имеет однозначное содержание, которое исключает все чувственное и человеческое» [9. S. 485]. А там, где теряется точная однозначность Истины, там неизбежно искажается и правдивость.

Следует ли видеть в приведенных рассуждениях Когена отличительные черты еврейской философии? — На подобный вопрос я ответила бы, что и еврейская религиозность, и еврейская философия — сложные и многогранные явления. Думаю, что далеко не все еврейские религиозные мыслители согласятся, что понятие Бога точно и однозначно. Напомню также, что другой видный еврейский

философ Франц Розенцвейг, ученик Когена, но человек уже другой эпохи, тоже пишет, что Бог есть Истина [6, книга третья части третьей], однако у него отсюда вытекает иное отношение к христианству. Он пишет, что человек, приобщающийся к истине в подлинности своего существа, тем самым приобщается к *своей истине*, — и это значит, что его истина неполна, частична, именно в силу того, что она его собственная, глубоко личная истина. Иудаизм и христианство оказываются у Розенцвейга разными, в равной степени частичными образами Истины — Бога, и потому взаимодополняют друг друга, необходимы друг другу.

Но вернемся к Когену, чьи рассуждения именно в этом месте делают неожиданный поворот. «Верность истине есть абсолютная добродетель», повторяет он еще раз [9. S. 492], — но как быть с ограниченностью человеческого знания? С тем, что в конкретных случаях люди далеко не всегда в состоянии точно установить и обосновать истину? Непреодолима ограниченность человеческого знания не отменяет нравственного долга правдивости, не порочит честь человека, однако она научает *скромности*. А последняя направляет человека к традиционной религиозной добродетели смирения. Смирение защищает от опасности гордыни, помогает осознать собственное несовершенство и ограниченность. (Замечу в скобках, что защита от гордыни познания требуется человечеству чем далее, тем более, и в современных условиях она весьма актуальна). Без смирения не может быть движения по пути к нравственности.

Но смирение помогает человеку не только осознавать собственные ограниченность и несовершенство, что ведет его к раскаянию и примирению с Богом. Оно же учит человека более снисходительно смотреть на несовершенства ближних! В силу этого, скромность и смирение служат необходимой опорой для любви к ближнему. Как у Бога связаны Истина и любовь, так и у человека связаны добродетель правдивости и любовь к ближнему посредством смирения.

Интересно сравнить, как рассуждают о любви к ближнему Кант и неокантианец Коген. Для Канта любовь есть только аффект, и *требовать* любви бессмысленно. Поэтому заповедь любви к ближнему не означает ничего другого, как требование следовать категорическому императиву. А исполнение категорического императива требует, чтобы действие было мотивировано исключительно уважением к нравственному закону, без примеси каких-либо аффектов. Для Когена, напротив, в заповеди о любви к ближнему речь идет именно о теплом человеческом аффекте, без которого благие дела — не благие дела: «Долг превращается здесь в любовь; или это честь превращается в любовь» [9. S. 494].

Тема смирения дает Когену лишний повод для критики пантеизма: последний не способствует смирению, тогда как «Смирение есть предпосылка любого отношения человека с Богом» [9. S. 494], поэтому корреляция требует смирения. От человека, разумеется. Однако Коген упоминает фрагменты Талмуда, в которых говорится о смирении Бога! В этом он находит еще одно подтверждение тому, что иудаизм исходит из корреляции человека и Бога. Если Бог — образец человеческой нравственности, то образцы тех добродетелей, которые требуются от человека, должны быть в Боге.

Смирение Бога состоит в том, что он любит смиренных, униженных, бедных, страдающих, обделенных. Именно бедность и страдания в религиозном представлении связываются со смирением и благочестием: «Так смирение становится душевным основанием мессианского человечества. Призвание человека и будущее человечества не могут быть исполнены без того, чтобы каждый человек и каждый народ стремились к смирению» [9. С. 495].

Эти неожиданные и сильные слова в наши дни будут совсем непопулярными. Стремление к смирению совсем несовременно. Но может быть, именно сейчас слова подобные и своевременны? Мне представляется очень глубокой показанная Когеном связь между истиной, требованием верности истине и смирением, потому что без смирения и осознания ограниченности человеческого познания не будет движения к истине.

Говоря о смирении, еврейский философ не может не вспомнить упреки антисемитов в якобы высокомерии евреев, считающих себя избранным народом. Коген пишет о подобных упреках, не раздражаясь, политкорректно: «Кто-то усомнился бы в Истине единственного Бога из-за того, что он открылся единственному народу. Можно было бы усмотреть изъяс и в избрании Израиля и, соответственно, в иудейской правдивости» [9. С. 487]. Ответ Когена очень важен для понимания всей его философии. Подлинный монотеизм включает в себя мессианство. А в мессианстве «избранный народ становится избранным человечеством» [9. С. 487], так что в итоге Израиль оказывается *символом* единого человечества, движущегося ко все большей социальной справедливости и нравственному совершенству.

Единственный Бог, корреляция, единое человечество. Любовь Бога к человеку, заповедь любви к ближнему, историческое движение к социальной справедливости. Таковы краеугольные камни философии религии Германа Когена.

Для Розенцвейга или Левинаса история человечества выглядит не так, как для Когена. Поэтому их философские учения сильно отличаются от когеновского. В связи с этим можно снова задать вопрос, есть ли общие отличительные черты еврейской философии? Размышляя над возможным ответом, я хочу прежде всего напомнить, что в Новое и Новейшее время еврейская философия была неразрывно связана с европейской философией. Последняя была для нее другой, но это было «свое другое». Еврейская философия отличалась от магистральных линий европейской философии, но это было отличие внутри одного контекста. Она отталкивалась когда от Канта, когда от Гегеля, когда от фундаментальной онтологии Хайдеггера. Соответственно, изменялись подходы и учения еврейских философов. Но за этими различиями стоит и важная общность. Она связана, конечно, с верностью общим корням, с обращением к Писанию и Талмуду. Но не только. Общим для учений крупных еврейских философов было то, что их мысль отвечала эпохе истории евреев, в которой они жили. А в этих эпохах преломлялась также и история нововременной Европы с ее взлетами и падениями.

Список литературы

- [1] Белов В.Н. Предисловие к переводу «Теории опыта Канта» // Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012. С. 5—69.
- [2] Моше бен Маймон (Мамонид). Путеводитель растерянных. М.; Иерусалим, 2010.

- [3] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012. Гл. 2.
- [4] Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.
- [5] Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли Откры- ваемые учением Э. Левинаса. М., 2016.
- [6] Розенцвейг Ф. Звезда избавления. М., Иерусалим, 2017.
- [7] Флоренский П. Философия культа. 1918. V. 4 // Флоренский П. Собрание сочинений. М., 2004. Электронная версия: <https://ru.bookmate.com/books/Hnz1MznP>. Дата обращения: 22.07.2019.
- [8] Цайер К. Религиозная философия Кузанца в трудах Германа Когена: Коген и проблемы «восточного еврейства» // *Verbum*. Issue 15. СПб., 2013. С. 342—359.
- [9] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Berlin, 1918.
- [10] Cohen H. *Ethik des reinen Willens* // Cohen Hermann Werke. Aufl. Hildesheim, 1977.
- [11] Erlewine R. Hermann Cohen, Maimonides, and the Jewish Virtue of Humility // *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2010. Vol. 18. N 1. P. 27—47.

Сведения об авторе:

Сокулер Зинаида Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (e-mail: zasokuler@mail.ru).

The Concept of Virtue in Religious Philosophy of Hermann Cohen

Z.A. Sokuler

Lomonosov Moscow State University

GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4, Moscow, Russian Federation, 119991

Abstract. The concept of virtue was of great interest and importance for H. Cohen. In the interpretation of this concept in his latest work “Religion of reason from the sources of Judaism” the most important concepts of this work were brought in the focus: the specificity of definition of what is the religion of reason; understanding of the uniqueness of God; correlation; messianism.

For Cohen, a single system of virtues presupposes a single and unique ethics and correlates with the idea of the unity of humanity. The last concept, in his opinion, matured in the fold of monotheism. Humanity is one, because all people are creations of the unique God. “Religion of reason” treats of the common universal virtues.

In the religion of reason, the idea of God and morality are inextricably linked. Cohen rejects metaphysical speculation about the nature of God, about the attributes of God inherent in himself. The religion of the mind speaks of God only in correlation with man. God is a moral ideal and reveals himself to man by giving him moral commandments.

Morality connects man and God, and this connection is revealed in detail by Cohen in the theme of virtues. Understanding God as Truth is important for the disclosure of this topic. The corresponding virtue for a person is faithfulness to truth, or truthfulness. In addition to truthfulness in the usual sense, for Cohen, faithfulness to truth requires correct worship of God. The correlation culminates in the idea of messianism, which is interpreted by Cohen as an endless movement of a whole humanity to the social justice.

Key words: Neokantianism, H. Cohen, Judaism, M. Maimonides, I. Kant, ethics, religion of reason, commandment, God, virtue, honor, humility, truth, man

References

- [1] Belov VN. Predislovie k perevodu “Teorii opyta Kanta”. Kogen G. *Teoriya opyta Kanta*. Moscow; 2012. P. 5—69. (In Russ.).
- [2] Moshe ben Maimon (Mamonid). *Putevoditel' rasteryannykh*. Moscow; Ierusalim, 2010. (In Russ.).
- [3] Poma A. *Kriticheskaya filosofiya Germana Kogena*. Moscow; 2012. (In Russ.).
- [4] Sokuler ZA. *German Kogen i filosofiya dialoga*. Moscow; 2008. (In Russ.).
- [5] Sokuler ZA. *Sub"ektivnost', yazyk i Drugoi: novye puti i iskusheniya mysli Otkryvaemye ucheniem E. Levinasa*. Moscow; 2016. (In Russ.).
- [6] Rozentsveig F. *Zvezda izbavleniya*. Moscow; Ierusalim, 2017. (In Russ.).
- [7] Florenskii P. *Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta*. 1918. Vol. 4. 2004. Elektronnyaya versiya. Accessed: 22.07.2019. (In Russ.).
- [8] Tsaier K. *Religioznaya filosofiya Kuzantsa v trudakh Germana Kogena: Kogen i problemy “vostochnogo evreistva”*. *Verbum*. Issue 15. SPB., 2013. S. 342—359. (In Russ.).
- [9] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Berlin, 1918.
- [10] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. In: *Cohen Hermann Werke*. Aufl. Hildesheim, 1977.
- [11] Erlewine R. *Hermann Cohen, Maimonides, and the Jewish Virtue of Humility*. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2010;18(1):27—47.

Article history:

The article was submitted on 23.05.2019

The article was accepted on 05.07.2019

For citation: Sokuler Z. A. The Concept of Virtue in Religious Philosophy of Hermann Cohen. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):398—412. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412