



От редакции Editorial note

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-391-397

Редакционная статья / Editorial article

Современная еврейская философия в поисках (само)определения

В.Н. Белов

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self) Definition

V.N. Belov

UDN University
Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198

В начале вводной статьи к рубрике, представленной в данном выпуске журнала, хотел бы согласиться с мнением одного из авторов представленной здесь статьи И. Дворкина (Иерусалим) о том, что в современной философии еврейская философия выступает как ее важная составная часть. Опираясь на работы исследователей еврейской философской мысли, таких как Gutman, Eigus, Bergman, Rotenstreich, Schweid и других, Дворкин предлагает пять критериев, которые, по его мнению, позволят выделить современную еврейскую философию из общего перечня школ и направлений современной философии.

Как и всякая широкая классификация, представленная в статье И. Дворкина, классификация имеет как свои достоинства, так и свои недостатки. К достоинствам, конечно, следует отнести само стремление говорить о современной еврейской философии как о целостном элементе современной общественной мысли. Что же

© Белов В.Н., 2019.



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

касается ее недостатков, то они могут быть показаны на примере другой статьи рубрики, посвященной философии Симоны Вейль. Автор статьи В. Морган (Кардифф), знакомя кратко с биографией мыслителя, останавливается на двух периодах творчества Вейль, которые свидетельствуют о постоянном поиске научной концепции, лучше всего объясняющей причины несправедливостей (прежде всего экономического характера) в жизни человека и общества и определяющей конкретные пути ее преобразования. И если первый период деятельности Симоны Вейль, согласно материалам В. Моргана (прежде всего ее лекции по философии), можно назвать социально-политическим, когда приоритетными оказываются материализм и политический и социальный активизм, то второй носит очевидные черты поворота к религиозным проблемам и проблемам роли религии в жизни человека.

Если попытаться в целом охарактеризовать философскую позицию этого безусловно интересного и оригинального французского и еврейского мыслителя, то эта характеристика, на мой взгляд, может быть передана при помощи трех слов — постоянная неудовлетворенность и противоречивость. Неудовлетворенность в обретенной позиции и противоречивыми попытками эту неудовлетворенность удовлетворить в новых поисках и смене обретенной позиции.

Две другие статьи рубрики посвящены анализу творчества главы марбургской школы неокантианства Германа Когена, причем главным, объединяющим обе статьи моментом, несмотря на различие поднятых в них проблем, является то, что их обсуждение затрагивает существо религиозно-философской позиции немецкого и еврейского мыслителя.

Работа З. Сокулер (Москва) рассматривает проблему добродетелей в религиозно-философских произведениях Г. Когена. Следует только заметить, что предметный разговор о добродетелях марбургский философ начинает гораздо раньше, а именно при построении своей этики, в частности в основном этическом труде “*Ethik des reinen Willens*” (Этике чистой воли). Здесь он определяет добродетель как средство для постоянства нравственного поступка¹, как указатель направления нравственного движения духа человека².

Марбургский философ различает между добродетелями первого порядка, которые направлены на всеобщее и имеют преимущественно интеллектуально-чувственную окраску, и добродетелями второго порядка, направленных на относительное и имеющих преимущественно волевые чувственные начала³. В отдельности Коген обсуждает следующие виды добродетелей: истинность (*Wahrhaftigkeit*), скромность (*Bescheidenheit*), мужество (*Tapferkeit*), верность (*Treue*), справедливость (*Gerechtigkeit*) и гуманизм (*Humanität*).

На мой взгляд, удачное резюме подробных размышлений Когена по поводу приведенных добродетелей приводит Форлендер: истинность есть собственная

¹ Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 473.

² *Ibid.* S. 476.

³ *Ibid.* С. 486—488.

добродетель науки; скромность является скромностью критики, разумности, деловитости, мира и направлена против всякой темноты, шовинизма и ненависти; мужество означает не просто силу, телесную стойкость, но и прилежность культурной работы, особенно политической, и направлена в свою очередь против сверхчеловечества, господской морали, фальшивого рыцарства; верность имплицитно подразумевает постоянство собственного совершенствования, проявляет себя в дружбе, целомудрии, этизации религии, оправдывается в преданности семье, народу, государству; специфическую добродетель права и государства образует справедливость, которая не может быть отменена любовью; справедливость углубляется по мере того, как человек учится обходиться с другим человеком в соответствии со своими собственными оценками до последней добродетели гуманности или человечности, образующей смысловое ядро всех остальных⁴.

Особое значение гуманности состоит и в том, что она, являясь «добродетелью человеческого чувства, как эстетического чувства», способствует переходу «от нравственного упражнения добродетелей к свободному творчеству и упражнению искусства» и таким образом выступает мостиком между этикой и эстетикой⁵.

В заключение разговора о характере учения Германа Когена о добродетелях хотел бы привести рассуждения авторитетного исследователя этики марбургского неокантианца П. Шмида, который в одной из своих статей⁶ указывает на факт интереса к теме добродетелей в современной американской моральной философии. Автор статьи полагает, что когеновская теория добродетели вполне современна и актуальна в свете этого интереса. В частности, он указывает на фундаментальный труд А. Макинтайра «После добродетели: Исследование теории морали» (Индиана, 1981) и приводит целую когорту авторов, которые критикуют кантовскую этику, основанную на жестких принципах. В противовес кантовской этике категорического императива они развивают так называемую слабую теорию этики, то есть этику, в своих принципах зависимую от исторического и социального контекста. Этика Когена, по мнению автора статьи, пытается совместить оба этих начала, то есть добавить Канта Аристотелем, добавить принципы добродетелями, и таким образом защитить «слабый абсолютизм принципов». «Принципы и добродетели связаны друг с другом, — отмечает Шмид, — поскольку без принципов добродетели не имеют цели, а без добродетелей принципы не имеют значения в социальном мире»⁷. Но в целом, заключает исследователь, Коген остается на универсалистских началах, на кантовских началах этики человечества.

Что касается статьи Э. Гамба (Турин), то, как я уже отметил, проблема, которую он в ней рассматривает, напрямую связана с религиозно-философской позицией Г. Когена, а именно с проблемой взаимодействия эстетики и философии религии в философской системе марбургского неокантианца. Двумя центральными

⁴ Vorländer K. *Geschichte der Philosophie*. Bd. 3. Leipzig, 1927. S. 161—162.

⁵ Cohen H. S. 636.

⁶ Schmid P. Hermann Cohen's Theory of virtue // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 231—259.

⁷ Ibid. S. 249.

понятиями, которые могут лучше всего продемонстрировать специфику этого взаимодействия, являются понятия индивидуума и любви. Итальянский исследователь в своей статье сделал акцент на прояснении характера понятия «индивид» в эстетике и философии религии Когена, поэтому кратко остановлюсь на изменении в понимании марбургским философом любви при переходе от эстетических построений к религиозно-философским.

В эстетике Коген ведет речь о любви как любви к природе человека и к человеку природы. Поясняя значение любви как чистого эстетического чувства для искусства, он подчеркивает, что, зарождаясь как субъективный аффект художника или ценителя, в произведении искусства она приобретает универсальное значение. Поэтому, как замечает один из авторитетнейших исследователей когеновской философии, итальянский ученый А. Пома, согласно Когену «эстетическая любовь не может быть сведена ни к натуралистическому значению биологической любви, ни к этическому значению моральной любви: безусловно, она подразумевает эти два значения как свои условия, но она выходит за их пределы, представляя себя как новую и особую форму чувства, способного производить собственное содержание»⁸.

Где искусство действительно жизненно, там и возбуждается, по Когену, эта любовь к человеку. Ее значение, по его мнению, состоит в том, что она возвышает понятие человека. Человек в искусстве есть «человек, способный во всех своих делах, как высшего порядка, так и обычных, открывать только ее, любовь, которая есть чувство искусства»⁹. Человек выступает, таким образом, «первоначальной моделью» искусства, а любовь к человеку — «первоначальным чувством создания искусства и наслаждением искусством»¹⁰.

Религиозная же любовь, согласно марбургскому философу, не идентична с родовой любовью, с эросом и, следовательно, с эстетической любовью. В религии, по его мнению, любовь должна быть прояснена в своем тройном проявлении: как любовь Бога, любовь к Богу и, наконец, как любовь человека к человеку. И здесь Коген подчеркивает, прежде всего, социальный характер такой любви, который как раз и становится объединяющим основанием такой тройности в ее проявлении. Философ пишет «Любовь к Богу, которая соответствует любви Бога, должна иметь свою основу в социальной любви к со-человеку»¹¹. Таким образом, если эстетическая любовь к человеку относится к индивидууму как к типу, человек для этого вида любви является лишь «материалом», религиозная любовь к человеку возникает в человеке как индивиде, являясь прообразом его нравственности.

⁸ Poma A. The Portrait in Hermann Cohen's Aesthetics // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 286.

⁹ Cohen H. Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls // Cohen H. Werke. Bd. 8, 9. 3. Aufl. Hildesheim, 1982. S. 177.

¹⁰ Ibid. S. 188.

¹¹ Cohen H. Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. 2. Aufl. Köln, 1959. S. 186.

Eng

In the beginning of this introductory article I would like to agree with an opinion of one of the authors — I. Dvorkin (Jerusalem) — about the fact that modern Jewish philosophy is an important part of the modern philosophy on the whole. Based on the work of researchers of Jewish philosophical thought, such as Gutman, Eigus, Bergman, Rotenstreich, Schweid and others, Dvorkin offers five criteria that, in his opinion, will distinguish modern Jewish philosophy from the general list of schools and areas of modern philosophy.

Like any broad classification, the one presented in the article by I. Dvorkin has its advantages and disadvantages. The advantages, of course, include the urge to talk about modern Jewish philosophy as an integral element of modern social thought. As for its disadvantages, they can be illustrated by another article on the philosophy of Simone Weil. The author of the article, V. Morgan (Cardiff), briefly introducing the biography of the philosopher, highlights two periods of Weil's work, which indicate a constant search for a scientific concept that best explains the causes of injustices (primarily of an economic nature) in the life of a person and society and determines specific ways to transform it. While the first period of Simone Weil's activity, according to the materials of V. Morgan (mainly her lectures on philosophy), can be called socio-political, when materialism and political and social activism are in priority, the second one turns to religious problems and problems of the role of religion in life.

If we try to characterize the philosophical position of this unconditionally interesting and original French and Jewish thinker, then this characteristic, in my opinion, can be conveyed with the help of three words — constant dissatisfaction and inconsistency. Dissatisfaction in the acquired position and contradictory attempts to satisfy this dissatisfaction by searching and changing the acquired position.

The other two articles of the heading are devoted to the analysis of the works of the head of the Marburg school of neo-Kantianism Hermann Cohen, and the main thing that unites both articles, despite the difference in the problems raised in them, is that their discussion concerns the essence of the religious-philosophical position of the German and Jewish thinker.

The work of Z. Sokuler (Moscow) considers the problem of virtues in the religious and philosophical works of H. Cohen. It should be noted that the Marburg philosopher begins a substantive conversation about virtues much earlier, specifically while constructing his ethics in the main ethical work “*Ethik des reinen Willens*” (Ethics of Free Will). There he defines virtue as a mean for the constancy of a moral act¹², as an indicator of the direction of the moral movement of the spirit of a man¹³.

The Marburg philosopher distinguishes virtues of the first order, which are directed towards the universal and mainly have an intellectual-sensual character, and virtues of the second order, directed toward the relativity and having mainly volitional sensory

¹² Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 473.

¹³ *Ibid.* S. 476.

principles¹⁴. Separately, Cohen discusses the following types of virtues: truthfulness (Wahrhaftigkeit), modesty (Bescheidenheit), courage (Tapferkeit), loyalty (Treue), justice (Gerechtigkeit) and humanism (Humanität).

In my opinion, Vorländer gives a successful summary of Cohen's detailed thoughts about the virtues: truthfulness is a virtue of science; modesty is the modesty of criticism, rationality, peace and is directed against all darkness, chauvinism and hatred; courage means not just strength or physical power, but also the diligence of cultural work, especially political work, and is directed against superhumanity, oppressive morality, false knighthood; loyalty implicates the constancy of one's own improvement, manifests itself in friendship, chastity, and the ethization of religion; it justifies itself in devotion to the family, people, and state; the specific virtue of law and the state is formed by justice, which cannot be canceled by love; justice deepens as a person learns to deal with another person in accordance with his own assessments to the last virtue that is humaneness or humanism, which forms the meaningful core of every other virtue¹⁵.

The significance of humaneness lies in the fact that, being a “virtue of human feeling as an aesthetic feeling”, it contributes to the transition “from a moral exercise of virtues to free creativity and exercise of art” and thus acts as a bridge between ethics and aesthetics¹⁶.

In conclusion of the discussion of the nature of Hermann Cohen's teachings on virtues, I would like to give the reasoning of the authoritative ethics researcher of the Marburg neo-Kantian P. Schmid, who in one of his articles¹⁷ points that there is interest in the topic of virtues in modern American moral philosophy. The author of the article believes that the Cohenian theory of virtue is quite modern and relevant to this philosophy. In particular, he points to the fundamental work of A. MacIntyre, “After Virtue: An Investigation of the Theory of Morality” (Indiana, 1981), and cites an entire cohort of authors who criticize Kantian ethics based on rigid principles. In contrast to the Kantian ethics of the categorical imperative, they develop the so-called weak theory of ethics, which depends on the historical and social context. Cohen's ethics, according to the author of the article, is trying to combine both of these principles, adding Kant to Aristotle, adding principles to virtues, and thus defend “weak absolutism of principles”. “Principles and virtues are interconnected”, says Schmid, “since without principles virtues have no purpose, and without virtues principles do not matter in the social world”¹⁸. But in general, the researcher concludes, Cohen remains on a universalistic basis, on the Kantian principles of human ethics.

As for the article by E. Gamba (Turin), the problem that is considered in it directly related to the religious-philosophical position of H. Cohen, mainly the problem of the interaction of aesthetics and philosophy of religion in the philosophical system of the Marburg Neo-Kantian. The two central concepts that can best demonstrate the specificity

¹⁴ Ibid. С. 486—488.

¹⁵ Vorländer K. Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Leipzig, 1927. S. 161—162.

¹⁶ Cohen H. S. 636.

¹⁷ Schmid P. Hermann Cohen's Theory of virtue // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 231—259.

¹⁸ Ibid. S. 249.

of this interaction are the concepts of individual and love. The Italian researcher in his article focused on clarifying the nature of the concept of the individual in Cohen's aesthetics and philosophy of religion. I would like to highlight the change in the understanding of love by the Marburg philosopher in the transition from aesthetic to religious-philosophical constructions.

In aesthetics, Cohen speaks of love as love for human nature and for nature's human. Explaining the meaning of love as a pure aesthetic feeling for art, he emphasizes that, arising as a subjective affect of an artist or connoisseur, it acquires universal significance in a work of art. Therefore, as one of the most respected researchers of Cohenian philosophy — Italian scientist A. Poma — observes, according to Cohen, “aesthetic love cannot be reduced to either the naturalistic meaning of biological love or the ethical meaning of moral love: it certainly implies these two meanings as its own conditions, but it goes beyond them, presenting itself as a new and special form of feeling capable of producing its own content”¹⁹.

This love of man appears where art is really truthful, according to Cohen. In his opinion, its meaning is that it exalts the concept of man. Man in art is “a man who is capable in all his deeds, both of a higher order and ordinary, of discovering love, which is a sense of art”²⁰. Thus, man acts as the “initial model” of art, and love for man as the “initial feeling of creating art and enjoying art”²¹.

Religious love, according to the Marburg philosopher, is not identical to tribal love or to Eros and, therefore, to aesthetic love. In his opinion, religious love should be clarified in its triple manifestation: as the love of God, the love for God and, finally, as the love between people. And here Cohen emphasizes the social character of this love, which becomes the unifying foundation of such a tripleness in its manifestation. The philosopher writes: “Love for God, which corresponds to the love of God, must have its basis in social love for co-human”²². Thus, if aesthetic love for a person refers to the individual as a type, a person for this kind of love is only “material”, religious love for a person arises in a person as an individual, being a prototype of his morality.

Для цитирования: Белов В.Н. Современная еврейская философия в поисках (само)определения // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 391—397. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-391-397

For citation: Belov V.N. Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self) Definition. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 391—397. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-3-391-397

¹⁹ Poma A. The Portrait in Hermann Cohen's Aesthetics // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 286.

²⁰ Cohen H. Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls* // Cohen H. Werke. Bd. 8, 9. 3. Aufl. Hildesheim, 1982. S. 177.

²¹ Ibid. S. 188.

²² Cohen H. *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Köln, 1959. S. 186.