

ГЕРМАН КОГЕН И ПРОБЛЕМА ДРУГОГО. ТОРЖЕСТВО И ПАДЕНИЕ «ЧИСТОГО РАЗУМА»

Ян Красицки

Ян Красицки — доктор философских наук, профессор Вроцлавского университета.

Вроцлав, Польша.

E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

В статье поднимается вопрос о современном значении и актуальности мысли Германа Когена. Выдвигается тезис, что для понимания феномена мысли Когена следует выйти за пределы эпистемологического и методологического контекста, в котором его мысль, как правило, рассматривается, и докопаться до глубинных, духовных и интеллектуальных оснований его философии, корни которой лежат в иудаизме. Также утверждается, что Коген, будучи академическим ученым, никогда не переставал быть учителем, «равви», в том смысле, как понимается это в традиции иудаизма. В этом аспекте рассматривается дружба с Когеном молодого Франца Розенцвейга и доказывается, что Розенцвейг был первым мыслителем, который оценил революционный смысл философии религии Когена и сумел его использовать в своем главном труде «Звезда избавления» (*Der Stern der Erlösung*). Статья фокусируется на поздней стадии творческой эволюции Когена, в том числе на его труде *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Демонстрируется отход Когена от критического идеализма к философии диалога. Коген представляется как воспитатель немецкого народа, который смог проанализировать угрозы, связанные с романтической теорией нации и романтической индивидуалистической интерпретацией моральной философии Канта, особенно интерпретации, данной Фихте. Точность его анализа подтвердили тоталитарные события из истории Германии XX века. Подчеркивается положительный вклад

идей Когена в понимание современности и обращается внимание на то, что его вера в силу «чистого разума» не выдержала испытания тоталитарными вызовами. Однако это не означает, что мысль Когена потеряла свою актуальность, наоборот, в эпоху кризиса разума она имеет значение завещания. Ее сила заключена, однако, не столько в деятельности «чистого разума», сколько в способности к диалогу и в когеновской заповеди о любви к ближнему как об акте разумном и свободном, превышающем любые идейные и религиозные ограничения.

Ключевые слова: Неокантианство, иудаизм, Другой, диалог, нацизм, «чистый разум».

HERMAN COHEN AND THE OTHER. THE TRIUMPH AND FALL OF “PURE REASON”

Jan Krasicki

Ds.C. in Philosophy, Professor.
University of Wrocław, Poland.
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

The article poses the question of contemporary validity and meaning of Herman Cohen's philosophical thought. It is argued that in order to understand its phenomenon one has to go beyond the epistemological and methodological perspectives in which Cohen's work has usually been analyzed, and probe into the philosopher's deepest spiritual and intellectual formation — that of Judaism. The author claims that Cohen, otherwise a celebrated academic scholar, was, first of all, a rabbi, i.e. a teacher in the Judaist tradition. This is the context in which we can weigh his friendship with young Franz Rosenzweig — it was Rosenzweig who first recognized the revolutionary significance of Cohen's philosophy of religion and utilized the latter in his seminal work *The Star of Redemption (Der Stern der Erlösung)* where he emphasized the late stage of Cohen's intellectual evolution, especially the one associated with *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). This book is viewed as essentially a reinterpretation of Kant's moral theory and philosophy of religion in terms of Judaism and the Bible, which in itself marks Cohen's departure from critical idealism and his shift towards the dialogic philosophy. In this context one can see Cohen as a teacher of the German nation, someone who could accurately examine the dangers of the Romantic theory of the nation as well as the Romantic (especially Fichtean) version of Kant's moral theory, dangers corroborated by the XX-century history. While stressing Cohen's positive contribution to our understanding

of the contemporary world, it should be added that the philosopher's belief in the liberating potential of "pure reason" was heavily damaged in the face of the totalitarian ideas in modern Europe. It does not mean, however, that his thought has lost its potency. On the contrary, in the age of the crisis of rationality Cohen's work may be seen as a vital testament. Its effectiveness, though, lies not in the power of "pure reason" but in the power of dialogue and the imperative to love one's neighbor, a rational and free act which surpasses all religious and speculative constraints. Accordingly, the article concludes by pointing to the timeliness and validity of Herman Cohen's spiritual and intellectual legacy.

Key words: Neo-Kantianism, Judaism, the Other, dialogue, Nazism, "pure reason".

1. Герман Коген — «актуальный» мыслитель?

В современном мире Герман Коген становится мыслителем «актуальным» (Sokuler, 2013). Русская исследовательница З. А. Сокулер связывает его фигуру с процессом возрождения «онтологии» 20-х гг. прошлого столетия в Германии а также возникновением философии диалога (Sokuler, 2008, 45). Подчеркивая тот факт, что роль Когена в «онтологическом повороте» и в возникновении философии диалога является «определенной и положительной» (Sokuler, 2008, 45), она одновременно признает, что, к сожалению, как в русской, так и в западной литературе доминирует образ Когена, «как человека, сводившего всю философию к теории научного знания», которого «постоянно обвиняют в методологизме и гносеологизме» (Sokuler, 2008, 45). В XX веке, с одной стороны, неокантианство было почти сослано в архив философии¹, но, с другой стороны, наблюдается ситуация возврата к диалогическому наследию философии Когена. Все это делает вопрос о его «актуальности» все более и более острым.

По нашему мнению, было бы неверным придерживаться в этом вопросе позиции, что, актуальность Когена имеет отношение к его гносеологии и теории познания. Трудно защищать

¹ Неокантианство почти до последнего времени считалось «абсолютно маргинальным явлением», недостойным серьезного историко-философского изучения, а научная, критическая оценка неокантианства стала даваться совсем недавно (80-е гг. XX столетия) (Krainen & Belov, 2008. 66-67).

подобную позицию, имея в виду такие идейные процессы и события в мысли XX века, как современная Когену критика идеализма, трансцендентализма и критической философии, как известный «диспут» между Хайдеггером и Кассирером в Давосе в 1934 году (Sokuler, 2008, 45-46). Мы должны иметь в виду и всестороннюю современную «детрансцендентализацию» так называемого «чистого разума», его постоянное преобразования в разум «расположенный» (Habermas, 2012, 26), а также критику познания, например, в работах М. Фуко, и, в конце концов, говоря уже постмодерным языком, современную деконструкцию «чистого разума» (Rorty, 2009, 174).

2. Феномен Когена и феномен иудаизма

Чтобы понять актуальность Когена, как нам кажется, необходимо взглянуть на его личность и идейную генеалогию в более глубоком и широком контексте, чем это обычно делается в литературе по данному предмету и посмотреть на него не только как на ученого, философа, профессора университета в Марбурге, но предпринять попытку докопаться до корней его глубочайшей, не только интеллектуальной, но и духовной формации. Корни же эти можно отыскать в религии, в которой проходило духовное воспитание философа, и в традиции, в которой он вырос, — то есть в иудаизме. Феномен Когена и феномен иудаизма неразрывны. Тайна Когена, и особенно последних лет его жизни, проявившая себя в прочитанных в 1912 году лекциях в *Hochschule für die Wissenschaften des Judentums* («Высшей школе иудаизма») в Берлине (Ciszewski, 1985, 536), а также в последнем, опубликованном в 1919 году уже после смерти философа, труде по философии религии *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* («Религия разума по иудейским источникам»), заключается в религии его детства и молодости. Коген начал свой путь исповедуя иудаизм и закончил также обращением к этой религии. Тайна конца его пути — в его начале.

В результате можно сделать вывод, что суть современного возрождения значения мысли Когена, основывается на чем-то совершенно ином, чем его гносеологическое и методологическое наследие. 1912 год, когда Коген покинул Марбург и поселился

в Берлине, приступив к курсу лекций в «Высшей школе иудаизма», принимается за условный конец деятельности так называемой «марбургской» школы неоктиантсва. Однако, эту дату можно также принять за условную дату начала нового пути еврейского мыслителя, на котором он начал новый этап не только своей собственной философии, но и философии как таковой, или философии «нового мышления» (Rosenzweig, 1998). Этим шагом Коген открыл дорогу, по которой потом пошли другие философы-диалогисты, и на которую без его помощи даже один из наиболее заметных среди них, Ф. Розенцвейг со своей *Der Stern der Erlösung* («Звездой избавления»), возможно, никогда бы не встал.

В этом смысле, что хорошо вписывается в традицию иудаизма, встреча двадцатипятилетнего Розенцвейга с семидесятилетним Когеном в берлинской *Hochschule für die Wissenschaften des Judentums*, была не только встречей двух философов — первого, стоящего у начала своего научного пути, и другого, стоящего у его конца, — но также встречей молодого философа, пребывающего в поисках абсолютной истины, с мудрецом, неким библейским «пророком» (Heschel, 2014). Молодой мыслитель был человеком, ищущим путь в жизни, алчущим не только знания, но и избавления, а если и знания — то, знания ведущего к избавлению.

Указывает на это уже само название главного произведения Розенцвейга — по сути, единственного великого произведения его короткой жизни², благодаря которому он и стал известен и в философском мире. Название «Звезда избавления» (древн. евр.: *Маген Давид*), не является случайным, оно было выбрано им намерено и сознательно. На экспликации символа «Звезды Давида» основывается и вся структура этого великого произведения.

² В 1922 году, в возрасте 36 лет, он заболел тяжелой формой паралича (Amyotrophen Lateralsklerose), приведшей к почти полной неподвижности и потере речи, но продолжал творить, сохранив до последних дней жизни всю силу своего интеллекта. После долгих страданий он умирает в 1925 году, но перед смертью пишет рецензию на книгу Когена *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (изданной в 1919 году) (Serafin, 2012, 161).

Часто обращают внимание на то, что Коген был отличным комментатором и продолжателем мысли Канта, выдающимся математиком, логиком, методологом, и в этом смысле и сообщают, что его слушатели как в Марбурге, так и в Берлине всегда бывали поражены «точностью» (Scholem, 2006, 177) его рассуждений. Безусловно, это верно, однако, если мы хотим ответить себе на вопрос о том, почему ученый так сильно повлиял на молодого Розенцвейга, мы должны обратить внимание на то, что в сущности, тайна его влияния на Розенцвейга заключается не столько в логике и «точности» его мысли, но, в его необычной «пророческой» харизматичности его личности.

В пользу этого говорят и свидетельства других людей, которые имели непосредственный контакт с Когеном. Как вспоминает в своей книге, посвященной отношениям немцев и евреев, Г. Шолем, Коген, этот первый еврейский философ, который сделал академическую карьеру в немецком университете, приходил к своим слушателям не только как современный ученый, но и как некто из древних времен библейских пророков, как «благородный» в смысле лурианской каббалы («благородный», евр. *acil*) (Scholem, 2006, 197)сноска 5. «Благородный» персонаж Когена, — пишет Шолем, — как будто бы приходил к его слушателям «из древних времен», и, как он говорит, «мы все, кто сидел у его ног», так это «ощущали» (Scholem, 2006, 197).

3. Коген, Розенцвейг и «наука»

Современный итальянский мыслитель, Дж. Агамбен, пишет, что, в иудаизме существует неизвестное в других религиозных традициях отношение к учебе, что, в традиции иудаизма, наука, независимо от своей образовательной цели, всегда имеет значение религиозное и мессианские (Agamben, 2018, 59-60).

Агамбен иллюстрирует этот факт ярким событием из истории Израиля. Итак, когда в 70 г. н. э. римские легионы во второй раз разрушили Иерусалимский Храм, Ханнах бен Заккай (*Hannah ben-Zakkaj*), ученый раввин, который бежал тайно из осажденного Иерусалима, испросил у императора Веспасиана (Веспасиан вел еврейскую войну 66-70 гг.) согласие

на дальнейшее обучение в городе Ямня. И поскольку Иерусалимский Храм не был никогда впоследствии восстановлен, то, «наука», то есть «Талмуд», стала настоящей святыней Израиля. В иудаизме, как пишет Агамбен, «образ ученого, пользующийся уважением во всех традициях, приобретает, таким образом, мессианское значение, неизвестное в мире языческом, потому что речь идет здесь о избавлении» (Agamben, 2018, 60).

Для понимания феномена Когена эта воспитательская и мессианская особенность иудаизма очень важна. В свете сказанного, представленную Агамбеном характеристику роли ученого и науки в иудаизме можно отнести прямо к фигуре Когена, хотя он не окончил учебу в Еврейской теологической семинарии во Вроцлаве, в 1861 перейдя на философский факультет Вроцлавского, а далее Берлинского университета. Однако, внутренне, духовно он остался, несмотря на свою дальнейшую академическую карьеру, еврейским раввином, то есть «учителем», к которому приходят не только за знанием, но и за советами в важных и решающих вопросах жизни. В таком самом серьезном, сложившемся в рамках религиозной традиции иудаизма, смысле этого слова, раввином, «учителем», «мастером» он стал для Розенцвейга (Krasitskii, 2015b, 247-249).

Спасение конкретного человека, а не только спекулятивные рассуждения — это основная и конечная цель «Звезды избавления» Розенцвейга, одного из первых евреев, вернувшихся к мессианской вере своих отцов («баа-лей тгиува») (Rozentsveig, 2017), во имя которой в книге «Звезда избавления» он и выступил с такой яростью против гегелевской псевдо-мессианской идеи избавления (*Versöhnung*) как примирения всего во «Всем» (*All*). Сделал это Розенцвейг в книге, которая начинается со слов, направленных против философии, созерцающей «Все» и, одновременно, не видящей ничего, кроме этого абстрактного «Всего». По мнению Розенцвейга философия начинается не со «Всего» и «познания Всего», но с сознания смерти и страха смерти конкретным индивидуумом, конкретным человеческим существованием, человеческой экзистенцией (Rozentsveig, 2017).

4. Коген и «Смена позиций» (*Vertauschte-Fronten*)

В этом контексте становится более понятной не только произошедшая с Розенцвейгом после диспута в Давосе, «смена позиций», но и мессианский характер его философии, сходный с мессианизмом философии Когена, а также с мессианизмом всей еврейской философии, начиная с представителей еврейского Просвещения (*хаскала*) М. Мендельсона и Г. Лессинга, и заканчивая философами XX века В. Беньямином, М. Бубером или Э. Левинасом (Sokuler, 2008, 200).

Нельзя при этом не заметить, что эпизод «смены позиций» в биографии Розенцвейга имеет значение символа. В рецензии *Vertauschte-Fronten* («Смена позиций») он писал: «Остатки “школы” — не Кассирер! — хотели бы сделать своим мастером мертвого мастера. Но живая, идущая вперед история духа разрушает всякие ученические начинания и [...] изменяет позиции. Школа умирает вместе с мастером школы. Но сам мастер живет» (Rosenzweig, 2012, 123).

Совершенная Розенцвейгом «смена позиций» — это не только один из симптомов его отхода от неокантианства, в особенности, от научного пути Кассирера, но и прощание с целой традицией немецкого идеализма, олицетворением которого была для него философия Гегеля. Отход этот начался с критики учения автора «Феноменологии духа» в докторской работе Розенцвейга «Гегель и государство» (*Hegel und der Staat*, 1920), и стал крайним и беспощадным в «Звезде избавления». Здесь в монизме гегелевской мысли и, вообще, немецкой *Identitätsphilosophie*, он пророчески усматривал истоки этих пагубных идейных тенденций, которые со всей мощью выразились в тоталитарных идеологиях прошлого столетия, в страхе перед Другим и в отказе от диалогичности Другого (Krasicki, 2017, 105-144).

Как мы уже говорили, Коген проложил в философии дорогу, по которой потом пошли другие философы-диалогисты и на которую без влияния своего берлинского «мастера» (Krasitskii, 2015, 247), Розенцвейг, возможно, никогда бы не встал. Но не подлежит сомнению, что заслуга Розенцвейга перед Когеном не заключается лишь в издании уже после смерти Когена его последней работы по философии религии: она значительно

более серьезна: именно Розенцвейг, освободил наследие Когена от идеалистической, трансцендентальной и вообще гносеологической неокантианской нагрузки. И если бы не его деятельность в этой сфере, наследие Когена, в значительной мере сохранилось бы только как часть неокантианства, составляющего, как мы уже говорили, уже во многом скорее «архив» философии, и не воспринималась бы как источник живого творческого вдохновения, как это происходит в настоящее время.

5. «Диалогизм» Когена

«Диалогизм» Когена органически вырастает из духовной формации философа, он вытекает из его иудаизма, который является *sensu stricte* религией диалогической. В этом смысле можно сказать, что, будучи иудеем, Коген диалогистом уже *родился*, а философом только *стал*.

Именно поэтому прав один польский исследователь, когда, сравнивая между собой, с одной стороны, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* — произведение, излагающее принципы «диалогизма» Когена, — и, с другой стороны, *System der Philosophie* — произведение, представляющее его систему критического идеализма, — он утверждает, что Коген сначала стал философом диалога, а только потом «критическим идеалистом» (Hanuszkiewicz, 2011, 30). Ведь первая редакция работы по философии религии была опубликована уже в 1900 году, то есть на два года раньше чем *System der Philosophie* (1902 — первая часть, 1912 — последняя часть)³. Поэтому, имея в виду иудаизм Когена, можно рискнуть утверждать, что Коген, будучи иудеем, диалогистом был всегда, а «критическим идеалистом» стал только в своем более позднем философском развитии.

Характерно, что у Когена поворот к разуму — это поворот одновременно и к Богу, и человеку (Strauss, 2012, 2). Но это поворот не к абстрактному Богу философов, но к живому библейскому Яхве и к человеку библейского Откровения, Торы, иудаизма.

Стоя на этой позиции Коген был близок и к позиции другого великоеврейского богослова, Л. Бека, который уже в полемике

³ Первой была издана статья *Liege Und Gerechtigkiet in den Begriffen Gott und Mensch* (1900) (Gadacz, 2009a, 504).

с А. Гарнаком (*Das Wesen des Christentums*, 1900) в своей работе *Das Wesen des Judentums* (1905) указывал на то, что, иудаизм — это не идея, но мистерия, сама жизнь. Для Когена Откровение иудаизма и Библии — это диалог. Откровение предполагает Открывающего и Того, кому Открывающиеся открывается, для кого проявляется. В этом смысле, Откровение предполагает диалогическое Я и Ты. Идея эта была развита затем в труде М. Бубера *Ich und Du* («Я и Ты») являющемся ответом на работу Когена по философии религии.

Коген свою диалогическую идею предложил в работе *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), но Розенцвейг пишет, что принципы «нового мышления» в первый раз были раскрыты Л. Фейербахом, которого правильно было бы считать предшественником философии диалога XIX века (Rosenzweig, 1998, 670). Диалогический принцип в философию снова ввел Коген и предложил он их в работе по философии религии. Но, как замечает Розенцвейг, он не до конца осознавал революционной силы «нового мышления» (Rosenzweig, 1998, 676). «Новое мышление», как пишет Розенцвейг, в отличие от «старого мышления» Гегеля и немецкого идеализма, — это мышление не «логическое», а «грамматическое».

В этой работе по философии религии Коген доказывает, что идея универсального человечества не восходит ни к Платону, ни к Аристотелю, но к еврейским пророкам (Seeskin, 2009, 812). По Когену, нравственный закон — это суть Откровения (Seeskin, 2009, 818). Так же, как Маймонид, Коген утверждает, что невозможен конфликт между Божественным законом и законом, который навязывает себе человеческий разум (Seeskin, 2009, 819). Как ученик Канта, Коген не говорит о Боге, но о нашей идее абсолютного бытия (Seeskin, 2009, 822). Но самое важное — что совершенство всегда перед нами, и в одном, пишет Коген, Кант точно не ошибся, а именно, проводя различие между реальным и идеальным. В этом смысле, по Когену, идеал Канта и идея мессианизма, совпадают. Цель человечества и цель мессианизма равно бесконечны. Другими словами, никогда мессианская эра никогда не настанет, но всегда будет продолжаться процесс ее становления (Seeskin, 2009, 823). Но пропасть между реальностью и идеалом всегда будет бесконечной.

6. Творец и Хозяин этого мира или абстрактный принцип философов?

Обычно историки философии, говоря о взглядах Когена, стараются сохранить логику и содержание его мысли, но Розенцвейг сохранил его дух, что выражается также в отношении обоих мыслителей к проблеме Бога.

Событие, в описании которого мы последуем за польским исследователем (Serafin, 2012, 164-165), блестяще иллюстрирует разницу между Богом Когена и Богом Розенцвейга. Это различие между библейским Богом «Авраама, Исаака и Иакова» и «Богом философов», между Богом, с которым можно войти в прямую непосредственную личную связь, к которому можно обратиться словом «Ты», и Богом в качестве абстрактного философского принципа, богом-«архе» греческих философов, богом «онто-логики», богом-абсолютом, богом-идеей немецкого идеализма и т. д.

Как пишет польский исследователь, Розенцвейг упоминает, что темой последней прощальной лекции Когена в Марбурге было «понятие Бога» (Serafin, 2012, 165) в качестве гаранта вечности мира и условия возможности всякой морали, аподиктически приказанной человеку разумом. После этого впечатляющего выступления к Когену подошел простой восточно-европейский еврей и на не слишком хорошем немецком языке признался, что мало что понял из доклада, но, несмотря на это, хотел бы задать ему один вопрос: «Профессор, так вы говорите о Боге, но где в этом всем Рибано Шел Олам, Творец и Хозяин этого мира?» (Serafin, 2012, 165). Услышав эти слова, получивший традиционное иудейское воспитание «сын кантора» смиренно склонил свою голову и искренне заплакал. Согласно Розенцвейгу, этот и другие моменты из жизни философа наглядно показывают постепенный отказ Когена от идеалистического рационализма и возвращение к религиозному экзистенциализму (Serafin, 2012, 165).

На фундаментальный для Розенцвейга вопрос об отношении разума к откровению, об отношении Бога к человеку и миру, в своей «религии разума» Коген отвечает, что Бог радикально отличается от мира. Бог неизменен, а мир — это сфера

постоянной и неизбежной быстротечности. Отношение Бога к миру — это не эманация или участие, но сотворение.

В мире же выделен один особый элемент: человек. И сущность Бога проявляется только в его отношении к человеку. Коген называет это отношение «корреляцией» (Sokuler, 2008, 108)⁴. Человек связан с Богом — «коррелирует» с ним — с помощью разума, как нравственное существо, способное делать нравственный выбор.

Когеновская «корреляция» — это только синоним и криптоним для «откровения», которое очищено от мифического покрова, но в сущности оказывается постоянным созданием Богом условий разумности человека, его практической морали.

«Коррелятом» Бога в Откровении, является не исторический Моисей, но человек как разумное существо. Коген следует здесь за Мендельсоном, который, в соответствии с формулой Канта, «имел мужество пользоваться собственным умом» (Sokuler, 2008, 81). Коген — это, верующий рационалист, у него разум и вера не являются противоположными, но идут рука об руку и друг друга поддерживают. Коген, пишет Сокулер, «был убежден в гармонии веры и разума до такой степени, что истинная религия, с его точки зрения, не может не быть религией разума» (Sokuler, 2008, 71).

Наш философ вводит при этом понятие «святости», которая является ничем иным, как сферой нравственной деятельности. Марбургский философ, в точности следуя за тезисами кантовской философии религии, отрицает возможность иной формы святости, нежели нравственная святость, то есть «святости» предметов, образов и т. д. В его понимании мир не является ни святым, ни божественным, а единственная возможная «святость» заключается в отношении человека к другому человеку.

Другими словами, корреляция человека с Богом заключается в нравственном действии, которое исходит из «духа святости», «Руах — ха-Кодеш» (*Ruach-ha-Kodesz*). Таким образом, через откровение, то есть принятие нравственной перспективы, другой человек из *Nebenmensch* становится *Mitmensch* (Sokuler, 2008, 116), из чужого становится ближним, и только

⁴ В изложении философии религии Когена мы будем следовать в основном интерпретации, данной З. А. Сокулер.

тогда, — говорит Коген, — «Он» может стать «Ты». Таким образом человек как кто-то, просто находящийся рядом со мной, становится, «со-человеком», моим ближним, без которого я не существую.

Согласно Когену, существует фундаментальная разница между «Я» и «Ты», и эту разницу позволяет выявить только религия. Единичность ближнего определяется страданием, на которое единственной реакцией может быть лишь мое сострадание. Мою же собственную единичность отличает грех, который всегда только мой, и никогда Другого. «Я» возможно только благодаря «Ты». И лишь на основе открытия «Ты» в отношении к «Я» возможно создание «собственной единичности» (Sokuler, 2008, 116). Только через открытие «Ты», — говорит Коген, — я могу изначально знать свое «Я» (Sokuler, 2008, 98).

Разрабатывая свою логику отношений Коген одновременно показывает, что, любить Другого — это решение рациональное. В соответствии с императивом этики и заповедей любви к ближнему, любить Другого значит любить самого себя, потому что, Другой и есть я сам.

По мнению Когена нравственный закон — это суть откровения (Seeskin, 2009, 818). Но нужно отметить, что когеновская «религия разума» расходится с моральной доктриной Канта, который также усматривал суть религии в нравственном законе, но в его нравственной концепции несущественна разница между «Я» и «Ты», потому что каждый человек как единица есть представитель универсального человечества.

Таким образом, Коген стал первым певцом и глашатаем отношения «Я» — «Ты» в немецкой философии. Позже эта тема была поднята Розенцвейгом и Бубером, а ранее, на что и указывал Розенцвейг, эти элементы появились в «Основах философии будущего» Фейербаха.

7. Коген как воспитатель немецкого народа

Начиная свои берлинские лекции, Коген не только развивал предпринятую уже в Марбурге рефлексию над проектом диалогической философии религии, но также и рефлексию в области философии культуры. Вес и значимость этого размышления становится ясной только в контексте истории

Германии и истории Европы XX века, а точнее, в контексте конфронтации с предстоящими тоталитарными событиями XX столетия.

В этой деятельности он оставался верен традиции Просвещения и своих философских учителям, европейским и еврейским, на чьи идеи он всегда ссылался в своих работах и которые творчески развивал. Среди европейских философов в первом ряду среди них стоит Канта, из еврейских — Моисей Мендельсон. Оставаясь верным учеником Канта, Коген резко критиковал национальное течение в романтической традиции немецкой философии и романтическую индивидуалистическую интерпретацию моральной теории Канта, прежде всего, предложенную И. Г. Фихте. Будучи сторонником Просвещения, Коген отнюдь не выступал против немецкого романтизма как такового, но подвергал только критике крайне националистические элементы новой, зарождающейся в эпоху романтизма, «немецкой идеологии» (Mosse, 1972). Имея в виду все его взгляды, можно сказать, что он был сторонником тезиса о единстве немецкого гуманизма: гуманизма Лессинга, Гердера, Гете и Шиллера.

Главную его заслугу можно увидеть в том, что он продолжил и творчески развил эпистемогическую, этическую и эстетическую теории Канта, но для понимания идейной эволюции немецкой истории и особенно ее нацистского этапа особенно важным представляется осуществленное им применение этической теории Канта к критическому анализу немецкой философии народа и государства.

Напомним здесь, что, как писал последний из представителей марбургского неокантианства и, одновременно, ученик Когена, Э. Кассирер, культура и цивилизация все еще остаются под угрозой дремлющих бессознательных и деструктивных мифов, из которых в XX веке одним из самых страшных стал «миф государства» (Cassirer, 2006) — символ возвращения и победы *mythos* над *logos*, а также Природы над Культурой.

В этом же духе в одной из своих лекций Т. В. Адорно, основываясь на опыте уже осуществленных тоталитарных проектов, выступая как разоблачитель всякого «натурализма» — особенно столь характерного для немецкой романтической

традиции идеализирования «природы» и «народа» (*Volk*) (Popper, 1993, 61), а также деструктивных идеологий «земли и крови» (*Blut und Boden*), продолжением которых стала идеология фашистского тоталитаризма, говорил, что поражение культуры в XX веке «отнюдь не является для мышления пропуском к природе» (Adorno, 2012, 16). Одновременно он отмечал, что философия не вырастает на почве природы, но всегда на почве культуры, что она «сама является частью культуры» и «переплетается с культурой» (Adorno, 2012, 16).

Как позднее Кассиреру и Адорно, Когену границы между человечностью и варварством представлялись очень хрупкими и тонкими, сущность человечества он усматривал в существующей вопреки иррациональным наклонностям человеческой разумности, а отказ от разума считал прямо отторжением человеческого. В этом смысле, как справедливо отмечает современная российская исследовательница, его размышления оказались чрезвычайно пронизательными. Еврейский философ прекрасно понимал, сколь глубоко деструктивный потенциал содержит в себе романтическая философия нации (*Volk*), а также возникшая в XIX веке идеология «крови и земли» (*Blut und Boden*), достигшая своего пика в идеологии нацизма. Подчеркивая вклад Когена в немецкое образование, Сокулер, обращает внимание на то, что, хотя он не смог повлиять на «немецкую идеологию», но фактически предсказал наступавшие по железной исторической логике события. Здесь он выступил не только рациональным аналитиком, но скорее фактически «пророком» (Sokuler, 2008, 81). Как подчеркивает Сокулер, Коген хотел диалога евреев и немцев, но вместо диалога произошла «катастрофа» (Sokuler, 2008, 96). Сегодня, с точки зрения тоталитарных опытов XX века, можно только сожалеть о том, что немецкая история выбрала себе других учителей, нежели философы эпохи Просвещения, нежели Кант, Лессинг, Мендельсон или представителей немецкого гуманизма — Гердера, Гете и Шиллера, и, наконец, Когена.

Повторим, что, Когену было дано только предвидеть, но не влиять на роковые последствия теории и идеологии *Volk*. Он умер ровно 100 лет назад тому, в 1918 году, его жена Марта Левандовски пережила его на несколько десятков лет

и погибла в 1942 в концлагере Терезиенштадт (*Teresienstadt*) в Чехии (Gadacz, 2009b, 514). Но завещание Когена, который уже во время своей жизни отчетливо почувствовал приближение неизбежной катастрофы, остается актуальным и сегодня, а его концепция, которая призывает любить Другого, потому что это соответствует и человечности и разуму, делает из него философа настоящего времени.

В сущности, Коген показывает нам, что любить Другого — это полностью человеческий, то есть собственно рациональный выбор, потому что Другой — это Я Сам. Другой, как писал Э. Левинас, существует во мне «раньше, чем встреча с ним» (Levinas, 1998).

7. «Какой разум нам нужен сегодня?» Торжество и падение «чистого разума»

Заканчивая наши рассуждения, следует задаться вопросом: как нам сегодня, на пороге нового тысячелетия, после трагических событий минувшего века, после «зла эпохи» (Krasicki, 2002, 85-95) смотреть на просветительскую веру в «чистый разум» Канта, Когена и других мыслителей? Можем ли мы разделять убеждения современных защитников наследия Просвещения (например, Ю. Хабермаса)? «Какой разум нам нужен сегодня?» (Krasicki, 2015a).

Имея в виду эти вопросы, мы помним, что Коген как в своих трудах, так и в лекциях, выражает веру не в разум, «немецкий» или «еврейский», но в один универсальный человеческий разум. Искал он присутствие этого разума в равной степени и в Библии, и у еврейских пророков, и у греческих философов, и у средневековых рационалистов, и у Маймонида, и в диалоге Николая Кузанского «О мире или согласии веры» (Sokuler, 2008, 82), и этот разум он защищал. Также и Э. Гуссерль защищал разум перед иррационализмом и разрушительностью мифа. И Когену так же, как и автору «Идей», посчастливилось не дожить до его падения. Как и Гуссерлю, которого, правда, коснулись гонения из-за его еврейского происхождения, но который не дожил до начала Второй мировой войны и Холокоста, Когену было дано, в отличие, например, от Розенцвейга, жить спокойной жизнью академического ученого до конца своих дней.

Сегодня, после тоталитарных опытов XX века, после Холокоста, на пороге XXI столетия нам очень трудно и сложно разделять его просветительскую веру. После опыта XX века термин «чистый разум» легче ассоциируется у нас не с «чистотой» человеческого знания, но с «чистотой расы», «крови и земли» (*Blut und Boden*). После тоталитарных режимов, после Холокоста мы знаем, что разум может порождать многое, и хорошее, и дурное, и нет разума «по ту сторону добра и зла» (Krasicki, 2015a, 258-259), нет разума вне «аксиологического различия» (Э. Левинас), вне разницы «между добром и злом» (Krasicki, 2002, 10-13). Одним словом, чтобы обратиться к богословскому выражению, мы сегодня не верим в никакой «непорочно зачатый», в том числе, тоже, философский, «чистый разум».

По нашему мнению, человеческий разум подобен двуликому Янусу, у него есть светлая и темная сторона. до проявления этой второй, темной стороны Когену и Гуссерлю, к счастью, не суждено было дожить. Оба они жили в эпоху, если так выразится, «райского неведения», в эпоху торжества «чистого разума» перед его тоталитарным падением. Они не дожили до банкротства «чистого разума». Поэтому их отношение к разуму, точнее, их вера в один универсальный человеческий разум была совершенно иной, чем, например, у Левинаса (Sokuler, 2008, 200).

Поэтому ни Коген, ни Гуссерль были не в состоянии представить себе, что «с помощью» этого чистого «зрелого» разума те же самые представители «европейского человечества» (Gusserl', 2004), чей «европейский разум» Гуссерль почитал и восхвалял в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1935), через несколько лет после его смерти (Гуссерль умер в 1938 году), будут отправлять в газовые камеры и сжигать в крематориях его сестер и братьев (две сестры Гуссерля погибли в концлагерях).

Тоталитарный опыт прошлого века привел к тому, что мы сегодня все чаще и чаще мыслим человека вне принципов рациональной и онтологической идентичности, или «онтологии» (Krasicki, 2017). Сегодняшнее отступление от гуманизма и движение в направлении постгуманизма возникает, в основном, из-за страха перед похоронами человека в логике

мысленного «онто-логического» архипелага, простершегося, по словам Розенцвейга, «от Ионии до Йены».

Вина за это, как показали в своей критике Просвещения такие мыслители, как М. Хоркхаимер и Т. В. Адорно, или тот же Ф. Розенцвейг в своей критике учения Гегеля, такие мыслители как З. Бауман и М. Фуко в своих исследованиях нового времени, лежит на философии тотальности. Это, как говорит польский современный философ диалога Ю. Тишнер — «философия тоталитарная, стремящаяся к тому, чтобы охватить всю реальность с помощью понятия бытия и его производных, привела к тому, что мы стали глухими и слепыми к лицу Другого. Долг философии исцелить нас от этой ограниченности» (Tischner, 1998, 31).

Приведенные слова имеют характер завещания. Написал их польский философ, который осознавал огромный потенциал философии диалога. Этот польский философ и другие польские мыслители, к которым хотел бы присоединиться и автор этих слов, данному завещанию по мере сил стараются следовать.

REFERENCES

- Adorno, T. (2012). Umieranie dzisiaj [Dying Today]. In *Kronos* 3(22) (16-22). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. (in Polish)
- Agamben, G. (2018). Idea nauki [The idea of learning]. In *Idea prozy* [The Idea of Prose] (59-64). Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego. (in Polish)
- Cassirer, E. (2006). *Mit państwa* [Myth of The State]. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN. (in Polish)
- Ciszewski, M. (1985). Cohen Herrman [Cohen Herrman]. In *Encyklopedia Katolicka* [Catholic Encyclopedia]. T.3. (536-537). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. (in Polish)
- Gadacz, T. (2009a). Filozofia dialogu [Philosophy of Dialogue]. In *Historia filozofii XX wieku. Nurty* [History of 20th Century Philosophy. Currents]. T.2. *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu* [Neo-Kantianism, Philosophy of Existence, Philosophy of Dialogue] (503-638). Kraków: Wydawnictwo Znak. (in Polish)
- Gadacz, T. (2009b). Hermann Cohen (1842-1918). In *Historia filozofii XX wieku. Nurty* [History of 20th Century Philosophy. Currents]. T.2. *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu* [Neo-Kantianism, Philosophy of Existence, Philosophy of Dialogue] (514-521). Kraków: Wydawnictwo Znak. (in Polish)

- Gusserl', E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology]. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian)
- Habermas, J. (2012). Działanie komunikacyjne i rozum zdetranscendentalizowany [Communication Operation and Detranscendental Reason]. In *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne* [Between Naturalism and Religion. Philosophical Dissertations] (25-87). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. (in Polish)
- Hanuszkiewicz, W. (2011). *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* [Philosophy of Hermann Cohen in the Perspective of the Dispute over the Unity of the Transcendental Method]. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN. (in Polish)
- Heschel, A. (2014). *Prorocy* [The Prophets]. Kraków: Wydawnictwo Esprit. (in Polish)
- Krainen, K., & Belov, V. (2008). Izuchenie neokantianstva: ukazaniya k chteniyu [The Study of Neo-Kantianism: Reading Guidelines]. In *Kantovskii sbornik. Nauchnyi zhurnal* [Kant's collection. Science Magazine] 2(28) (66-74). Kalliningrad: Izdatel'stvo RGU im. I. Kanta. (in Russian)
- Krasicki, J. (2002). Rozum i zło (Zamiast Wstępu) [Reason and Evil (Instead of Introduction)]. In *Przeciw nicości. Eseje* [Against Nothingness. Essays] (9-13). Kraków: Księgarnia Akademicka. (in Polish)
- Krasicki, J. (2002). Zło epoki [Evil of the Age]. In *Przeciw nicości. Eseje* [Against Nothingness. Essays] (85-95). Kraków: Księgarnia Akademicka. (in Polish)
- Krasicki, J. (2017). Inny i śmierć Innego w filozofii G. W.F. Hegla i Franza Rosenzweiga [The Other and Its Death in Hegel's and Rosenzweig's Philosophical Thinking]. In Jacyk D. (Ed.), *Bóg — człowiek — świat: szkice w myśli filozoficznej Franza Rosenzweiga* [God — Man — World: Sketches in Franz Rosenzweig's Philosophical Thought]. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon. (in Polish)
- Krasitskii, Ya. (2015). Kakoi razum nam nuzhen segodnya? [What Kind of Mind do We need Today?] In *Razum i Drugoi. Opyty po russkoi i evropeiskoi mysli* [Mind and Other. Essays on Russian and European Thought] (253-264). St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkoi Khritianskoi Akademii. (in Russian)
- Krasitskii, Ya. (2015). Ot smerti, ot trepeta pered smert'yu... (Kogen — Rozentsveig — Khaidegger) [From Death, from Trembling before Death... (Cohen — Rosenzweig — Heidegger)]. In *Razum i Drugoi. Opyty po russkoi i evropeiskoi mysli* [Mind and Other. Essays on Russian and European Thought] (243-252). St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkoi Khritianskoi Akademii. (in Russian)
- Levinas, E. (1998). *Vremya i Drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and Other. Humanism of Another Person]. Sankt-Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russian)

- Mosse, G. (1972). *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy* [Crisis of German Ideology. Intellectual Pedigree of the Third Reich]. Warszawa: Czytelnik. (in Polish)
- Popper, K. (1993). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* [The Open Society and Its Enemies]. T.2. Warszawa: Wydawnictwo PWN 1993. (in Polish)
- Rorty, R. (2009). *Przygodność, ironia, solidarność* [Contingency, Irony and Solidarity]. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. (in Polish)
- Rosenzweig, F. (1998). Nowe myślenie — Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia [New Thinking — A few Remarks ex post to The Star of Redemption]. In *Gwiazda zbawienia* [The Star of Redemption] (659-689). Kraków: Wydawnictwo Znak. (in Polish)
- Rosenzweig, F. (2012). Zmiana frontów [Change of Fronts]. In *Kronos*. 2(21) (121-123). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. (in Polish)
- Rozentsveig, F. (2017). *Zvezda izbavleniya* [The Star of Redemption]. Moscow: Mosty kul'tury/Gesharim. (in Russian)
- Scholem, G. (2006). *Żydzi i Niemcy, Eseje. Listy. Rozmowa* [Jews and Germans, Essays. Letters. Conversation]. Sejny: Fundacja Pogranicze. (in Polish)
- Seeskin, K. (2009). Neokantyzm żydowski: Hermann Cohen [Jewish Neo-Kantianism: Hermann Cohen]. In D. H. Frank. O. Leaman (Eds.), *Historia filozofii żydowskiej* [History of Jewish Philosophy] (813-826). Kraków: Wydawnictwo WAM. (in Polish)
- Serafin, A. (2012). Cohen — Rosenzweig — Heidegger. O zmianie frontu w Davos [Cohen — Rosenzweig — Heidegger. On Changing the Front in Davos]. In *Estetyka i Krytyka* [Aesthetics and Criticism] 26(3) (Postneokantyzm-ontologizm) (161-172). Kraków: Instytut Filozofii UJ. (in Polish)
- Sokuler, Z. (2008). *German Kogen i filozofiya dialoga* [Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-Traditsiya. (in Russian)
- Sokuler, Z. (2013). *German Kogen kak aktual'nyi myslitel'. Razmyshlyaya nad knigoi: Kogen G. Teoriya opyta Kanta* [Hermann Cohen as a Current Thinker. Reflecting on the Book: Cohen H. The Theory of Kant's Experience]. Retrieved from https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiD84zUqd3cAhUHL1AKHSTjCKQQFjADegQIBxAB&url=http%3A%2F%2Fplatonanet%2Fload%2Fzhurnaly_po_filozofii%2Fvoprosy_filozofii%2Fvoprosy_filozofii_2013_g_1%2F78-1-0-3942&usg=AOvVaw2kZTURUhbJt_sv0hS-owA_ (in Russian)
- Strauss, L. (2012). Pisma żydowskie Hermanna Cohena [Jewish Writings of Hermann Cohen]. In *Kronos* 2(21) (117-120). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. (in Polish)
- Tischner, J. (1998). *Filozofia dramatu* [Philosophy of Drama]. Kraków: Wydawnictwo Znak. (in Polish)