

ПУБЛИКАЦИИ

*В. Н. Белов, Саратовский государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru*

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ РАЗУМА. К СТАТЬЕ ГЕРМАНА КОГЕНА «ЭТИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ МОТИВЫ РЕЛИГИИ»¹

Резюме: Статья и перевод текста Г. Когена «Этические и исторические мотивы религии». Г. Коген стремился обосновать положение, что религия, наука в философском и этическом смысле и история имеют единый источник и единое происхождение. В силу этого возможно, что их последующее развитие связано с единством, а не с различием, между ними. Причина их взаимного противопоставления связана с конфликтом материалистов и идеалистов, поскольку первые не способны понять силу этических идей, особенно в связи с поиском причин исторического развития. Коген полагает, что религия получает разумную основу благодаря этике. Однако в случае иудаизма правильному пониманию связи религии и этики препятствуют две позиции (сионизм и антисемитизм), присутствующие как в научном исследовании, так и в социальной практике. Для Когена важно показать независимость своих философских и социальных взглядов от сионизма и антисемитизма.

Ключевые слова: Г. Коген, иудаизм, еврейский монотеизм, религия и этика

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ «Этическое учение Канта и его развитие в работах Г. Когена и Вл. Соловьева», проект № 13–03–00042а.

RELIGION WITHIN THE BOUNDARIES OF MERE REASON

Abstract: The article includes a translation of Hermann Cohen's essay "Ethical and Historical Motifs of Religion" as well as the translator's detailed introduction to Cohen's work. The famous German philosopher, the founder of Marburg school of Neo-Kantianism Hermann Cohen strives to prove that religion, science in its philosophical aspect or more exactly — in the ethical aspect of philosophy, — and history have one source, one root, that is, they are united by their birth. It is therefore possible that their further development is considered with regard to their unity rather than the distinction between them. The German thinker considers that the reason for these awkward contrapositions is the presence of two prevailing parties in philosophy, namely materialism and idealism, where the materialistically oriented researchers are unable to conceive the real, that is, material power of ideas, especially when they seek grounds for historical development.

Religion receives its rational base because of ethics. But Cohen maintains that a correct conception of the connection between ethics and religion cannot be formed because of two approaches to the evaluation of Judaism, which are specifically articulated in scientific sphere as well as in social practice. These approaches are Zionism and anti-Semitism. The Marburg philosopher strives to define his philosophical and civil position as independent of the manifestations of Zionism and anti-Semitism.

Keywords: Hermann Cohen, Judaism, Jewish monotheism

В научной литературе принято противопоставлять религию и философию на основании рациональности последней и иррациональности первой, а также религию, основывающуюся на чуде, и обычные исторические факты, ничего общего, казалось бы, с чудесами не имеющие. Известный немецкий философ, основатель марбургской школы неокантианства Герман Коген в своей небольшой работе как раз стремится доказать обратное: что религия, наука в лице философии или еще точнее — ее этической части и история имеют один исток, один корень, то есть, что они в своем происхождении едины, а потому есть шанс и дальнейшее их развитие рассматривать не в аспекте их различия, а в аспекте их единства. Причину, вследствие которой происходит это недоразумение с противопоставлениями, немецкий мыслитель находит в наличии двух основных лагерей в философии, а именно материализма и идеализма, и в неспособности материалистически ориентированных исследователей, особенно в их обосновании исторического развития, осознать реальную, читай материальную, силу идей.

В чем же, согласно Когену, суть идеалистического понимания истории? В познании природы особенно со времен Канта были открыты основания и условия ее истинного познания — это научное познание, формирующее свои основополагающие понятия и законы в логико-математических дисциплинах. Однако в отношении наук о культуре или наук о духе такого прогресса в идеалистическом их обосновании достигнуто не было по причине того, что в практическом разуме, в отличие от теоретического, Кант, по мнению Когена, не смог в полной мере реализовать свой трансцендентальный метод и предложить такие же основополагающие понятия и законы, какие были тем предложены в познании природы. В проблеме теоретического обоснования этики в целях использования ее в качестве основания для наук о культуре Коген выступил со своей программой, во многих своих аспектах отличной от таковой у Канта. Прежде всего марбургского философа не устраивал формальный характер нравственного априори Канта и отсутствия таких нравственных законов, которые могли быть реализованы в конкретных жизненных ситуациях и исторических событиях. «Исправлению» подобной ситуации в этике Канта Коген посвятил две свои фундаментальные работы «Обоснование этики Кантом» («Kants Begründung der Ethik», первое издание в 1877 году) и «Этика чистой воли» («Ethik des reinen Willens», 1904).

Следуя прежде всего основополагающим принципам своей философии, определенным в качестве специфических по отношению к кантовскому критицизму и в то же время необходимых для его адекватного понимания, Коген обращается к поиску «факта» науки этического пространства, пространства должностования, могущим выступить аналогом математики и математического естествознания, как «факта» науки в пространстве природы, в пространстве «опыта». Как отмечает итальянский исследователь творчества Г. Когена А. Пома, ссылаясь при этом на работу Э. Винтера², открытие «подобного факта было долгим и сложным: Коген проходит через различные попытки решения этой проблемы, прежде чем прийти к обособлению в конечном счете в «Ethik des reinen Willens» науки о праве как аналога математики для логики...»³.

Таким образом, в сравнении с этической концепцией Канта, в этике марбургского неокантианца происходят существенные изменения. Коген

² В частности, Винтер указывает на то, что впервые введенный Когеном в «Биографическом предисловии» к работе Ланге «История материализма» (1881г.) термин «науки о духе» (Geistwissenschaften) понимался им в «традиционном смысле как содержание “морально-политических” наук», а не в том широком, ставшем в последствие классическим, смысле, который это понятие приобретает у Дильтея. См.: Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin, 1980. S. 239.

³ Пома А. Критическая философия Германа Когена. / Пер. с ит. О. А. Поповой. М., 2012. С. 148.

выделяет в науках специфическую природу наук о человеке, ядром которых определяет науку о праве.

Религия, как одно из базовых исторических явлений человеческой культуры, по убеждению немецкого философа, также не должна быть лишена рациональных оснований. Религия получает свое рациональное основание через этику. Здесь следует заметить, что экзистенциально с самого рождения связанный с иудаизмом⁴, Коген не сразу в своих философских построениях приходит к мысли о необходимости прояснения вопроса о связи религии и этики. Как отмечает Ф. Розенцвейг, когда Г. Коген после первой книги, посвященной интерпретации кантовской философии, а именно «Теории опыта Канта» («Kants Theorie der Erfahrung» 1871⁵), начал готовить следующее исследование по кантовскому обоснованию нравственности, он сделал для себя одно важное открытие: кантовскую этику нельзя воспринять действительно содержательно и системно без того, чтобы не воспринять и «кантовского бога»⁶. Но и здесь, то есть в установлении истинной взаимосвязи этики и религии, как и в трансцендентальном обосновании самой этики, Кантом, по мнению Когена, были допущены серьезные просчеты.

Одно из главных оснований таких просчетов Коген находит в непонимании Кантом иудаизма, откуда происходит и недооценка им роли иудаизма в обосновании этики в пределах только разума. Прежде всего марбургский философ обращает внимание на то, что Канту очень плохо известна ветхозаветная традиция, он знает лишь несколько мест из лютеровского перевода Ветхого Завета. Что же касается еврейской традиции, то с ней Кант познакомился частично через «Богословско-политический трактат» Спинозы, частично через книгу Мендельсона «Иерусалим»⁷. Позицию обоих еврейских авторов в отношении к иудаизму Коген определяет как неверную. Спиноза считал, что «еврейская религия хотела бы обосновать только один народ и одно государство», Мендельсон же придерживался той точки зрения, что «еврейство согласно содержанию своей веры является ничем иным, как “естественной религией”»⁸. Марбургский философ

⁴ Будучи единственным ребенком в семье (род. 4 июля 1842 года) учителя еврейской школы и кантора в синагоге, Германн Коген сначала был на домашнем воспитании. С 1853 г. он стал посещать гимназию в соседнем городе Дессау, который был удален от родного города Косвица на 14 километров. Отец навещал его здесь каждые выходные для продолжения занятий по иудаистике. До поступления в университет в 1861 г. несколько лет с 1957 г. Германн Коген посещал Еврейскую Теологическую Семинарию в Бреслау.

⁵ Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года (Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М., 2012. 618 с.).

⁶ См.: Rosenzweig F. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Hrg. von Bruno Strauß. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin, 1924. S. XXV.

⁷ См.: Cohen H. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. S. 284–285.

⁸ Ibid. S. 285.

обосновывает то, что и логически, и этически, и политически иудаизм имеет с классической философией Канта гораздо больше общего, чем можно было бы предположить, оставаясь полностью в рамках кантовских воззрений на религию.

Прежде всего, Коген подчеркивает то, что кантовскую этику и иудаизм объединяет неприятие эвдемонизма во всех его проявлениях. Удовольствие и счастье не могут быть положены в основание объективно определяемых принципов нравственной воли. Нравственность должна полагаться в качестве закона, который имеет силу для всех без исключения людей. В этом пункте едины практический разум Канта и еврейская философия от Саадии Гаона до Моисея Мендельсона.

Особой заслугой Канта марбургский философ считает положение о боге как идее. Однако верного соотношения бога, идеи и человеческой нравственности Канту все же найти не удалось. Поскольку он оставил разум независимым от бога, творящим этот всеобщий закон нравственного поведения постоянно из себя самого. Здесь уже пути критической философии Канта и иудаизма кардинально расходятся. По мнению Когена, между богом и нравственным разумом не может быть никакого противоречия. «Нравственный закон, — утверждает он, — должен и может быть законом бога, не прекращая при этом быть законом разума»⁹. В кантовской же системе идея бога остается в стороне от исторических дел нравственности, поэтому остается лазейка для эвдемонического аспекта в вопросе «распределения счастья» на грешной земле. Это различие в трактовке идеи Бога у Канта и у Когена, оправдывающего свой подход многовековой традицией еврейской философии, подмечает и Розенцвейг: «Кант „постулирует“ Бога [2] для не обеспечиваемой по иному гармонии добродетели и „счастья“; эту уступку сентиментальному эвдемонизму времени Коген, конечно, не мог повторить. ... этот постулат в кантовской этике (постулат бога — В. Б.) является также лишь частью украшений, не обладающим никакой конструктивностью и необходимостью фрагментом построения. У Когена — по-другому. Его идея бога есть руками этики подготовленный замковый камень, без которого разрушился бы весь свод системы. ... Бог гарантирует осуществление нравственности, привитие нравственности природе. Без него нравственность могла бы быть простой красивой мыслью, простой утопией. Без него природа хотя и является действительностью, но не является истиной. «Основной закон истины» называется в этой системе не заключительная глава логики, но вступительная глава этики!»¹⁰.

Другой основополагающий постулат этики Канта, а именно свобода, которая через категорический императив тесно связана с понятием само-

⁹ Ibid. S. 292.

¹⁰ Rosenzweig F. Einleitung. S. XXXII.

цели человека, находит, согласно Когену, в иудаизме самое ясное обоснование в его практическом значении. Ведь никто иной как еврейские пророки стали родоначальниками настоящей политической нравственности. Кроме того, мессианиззм, как основное выражение деятельности пророков, направлен, как и мысль Канта, на достижение вечного мира. И, наконец, мессианиззм пророков и кантовскую философию объединяет исторический оптимизм, утверждающий то, что «прогресс к благу есть и остается целью мировой истории»¹¹.

Однако верному представлению связи этики и религии, согласно твердому убеждению Германа Когена, мешают два подхода к оценке самого иудаизма, находящие свое конкретное выражение в сферах как общественной науки, так и общественной практики: сионизм и антисемитизм. Марбургский философ стремится определить свою философскую и гражданскую позицию как независимую от проявлений сионизма и антисемитизма, крайне вредных, по его мнению, для понимания идей истинного иудаизма. Поэтому он вступает в научную полемику сразу на два фронта: против влиятельного немецкого историка Генриха фон Трейчке, с одной стороны, и Мартина Бубера, с другой. Как известно, во второй половине XIX столетия в Германии на политической сцене появилась новая форма антисемитизма, которая «направляла свою враждебность не против еврейской религии, а против этнически-национальной и тогда против „расовой идентичности“ евреев. Антисемитизм в этой новой форме блокировал возможность синтеза между еврейской религией и немецкой культурой, главной цели усилий Когена»¹². Трейчке как раз и стал одним из вдохновителей этой новой формы антисемитизма. Он, критикуя грубую антисемитскую политику, выступал за ассимиляцию евреев, за минимизацию влияния евреев на немецкую культуру. Однако для Когена было очевидно, к чему в действительности ведет такая установка государственной власти: «Трейчке спокойно высказал то, что полагают можно ожидать от эмансипации. ... Ожидают, предполагают переход. Но как быть тогда, когда он не последует? Если еврейская община должна будет утверждать свое право на дальнейшее существование? Мы видим, какие следствия общество и государственные структуры выводят из подобного восприятия: затрудняется принятие еврея на государственную службу. Да что я говорю о принятии на работу? Стремятся увековечить разделение в корне: опять замаячил призрак школьных гетто»¹³.

В сионизме Коген видит опасную попытку принизить роль этического ядра в иудаизме, свести ее значение к узко национальному и государствен-

¹¹ Cohen H. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. S. 305.

¹² Pascher M. Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel // Philosophisches Denken — Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992. Hrg. von Reinhard Brandt und Franz Orlik. Hildesheim, Zürich, New York, 1993. S. 107–108.

¹³ Cohen H. Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Zweiter Band. Der Jüdischen Zeitgeschichte. Berlin, 1924. S. 345.

ному. Свои взгляды на проблемы, возникающие в связи с сионизмом, он излагает в статье «Религия и сионизм». В ней марбургский философ выступает против двух неверных, по его мнению, отождествлений, осуществляющихся в сионистских воззрениях: отождествления религии и национальности и отождествления государства и национальности. Что касается первого отождествления, то Коген, не причисляя себя в этом аспекте к антисионистам, обращает внимание на то, что национальность не тождественна религии, а является «антропологическим средством для распространения религии»¹⁴. Более существенную роль здесь играет не национальность, а семья, которую он метафорически определяет «колыбелью религии»¹⁵. Что же касается второго отождествления, то здесь Коген также находит научные несоответствия. В частности, он полагает важным в этом вопросе развести понятия национальности и нации и замечает: «Не нация объединяет государство, но национальности. Государство впервые учреждает и основывает одну нацию, с которой себя отождествляет. А уже эта, государством определенная нация может объединять в себе многие национальности»¹⁶.

В другой своей статье, последовавшей как ответ на открытое письмо Мартина Бубера, Герман Коген уточняет, что, если «национальность остается нравственным природным фактом», «нация впервые конструируется государством посредством чистого акта политической нравственности»¹⁷. Уточняет он также существо этого спора, который, по мнению Когена, «вращается не столько вокруг еврейского народа, сколько вокруг еврейского государства»¹⁸.

Сведя все свои рассуждения о государстве, религии, нации и национальности в свете сионистской позиции Бубера, Коген декларирует свою позицию в этом вопросе: «... мы не хотим образовывать никакого собственного государства, следовательно не хотим быть никакой отдельной нацией, поскольку современное государство является национальным государством. Но у нас есть собственная религия и мы с ней остаемся. И для ее сохранения мы принципиально есть и остаемся отдельным племенем, отдельной национальностью»¹⁹.

В решении этнических и политических вопросов еврейского народа и еврейского государства марбургский философ предлагает исходить из существа еврейской религии, которая, по его мнению, является пророческой и мессианской. Поэтому существо расхождения с сионизмом в пер-

¹⁴ Cohen H. Religion und Zionismus // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Zweiter Band. S. 322.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cohen H. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Zweiter Band. S. 330.

¹⁸ Ibid. S. 331.

¹⁹ Ibid. S. 332.

спективах развития еврейства Коген определяет следующим образом: «В то время как сионист полагает возможным сохранение еврейства только через полную, неограниченную еврейскую народность, мы придерживаемся противоположного воззрения, что исключительно только универсальное человеческое еврейство может сохранить еврейскую религию»²⁰.

Более подробно тему связи еврейской религии с общечеловеческой культурой Германн Коген разовьет в последнем своем фундаментальном труде «Религия разума из еврейских источников» («Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums»), появилась только после смерти автора в 1919 г.). В предлагаемой здесь в переводе небольшой статье Коген касается лишь некоторых проблем несомненной, по его мнению, связи иудаизма, этики и культуры.

В. Н. Белов, д. ф. н., проф. Саратовского госуниверситета

ГЕРМАН КОГЕН. ЭТИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ МОТИВЫ РЕЛИГИИ²¹

Перевод В. Н. Белова

В отношении этического обоснования религии во всех лагерях постоянно возникает враждебность, покоящаяся на гетерономных основаниях. Однако, в конечном счете, противоположность мнений основывается все же на общем различии между идеалистическим и материалистическим объяснением истории. Правда, это различие самые разные противники укорененной в этике движущей силы религии не осознали, но что же ещё можно противопоставить идее как многообразной материальности?

Как теперь в истории экономические отношения принимают за первооснову всех явлений, из которой вместе с правом и государством появляются и все другие духовные и нравственные ростки культуры, одним из которых считается религия, так в религиозные дискуссии обычно вводят либо чудеса, либо, если они отвергаются, исторические факты, которые, как таковые, избавлены от подозрения в чуде. Материалисты ставят исторические события, как реальные факты, выше этических идей, и уже только благодаря этому соображению обнаруживается, что этические силы

²⁰ Ibid. S. 336.

²¹ Перевод осуществлен по: Cohen H. Die ethischen und die historischen Motive der Religion // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Dritter Band. Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte. Berlin, 1924. S. 197–203. Эта статья Г. Когена впервые была опубликована в: Neue Jüdische Monatsheft, 25 Dezember 1916 (Heft 6), S. 166–169.

умалются до бескровных абстракций. Везде распространено неверие в объективирующее значение идеи, несовершенное знание о её природной важности — ведь благодаря идее возникает и с идеей соотносится вся истинная реальность, что возбуждает недоверие к обоснованию нравственной культуры вообще и через неё — ко всей культуре, или хотя бы к религии, которая в первую очередь выражается в идеях нравственности.

Идеалистическая точка зрения на историю покоится на идеалистическом толковании природы. И как оно конструирует природу через логико-математические понятия, так и идеалистическое воззрение на историю стремится обнаружить методически аналогичные этические понятия для всех материальных отношений экономики со всеми их плодами, которые можно представить как первопричины общественного развития, и вывести все реалии культуры из этих источников. Наконец, ведь каждый исторический факт дан не в себе и для себя, но проходит сквозь историческую традицию и только из нее исходит. Итак, так называемый исторический фактор всегда рождается в духовной сфере; и его источником, таким образом, является все же идея. И его статус как части реальности зависит от того, какую ценность имеет идея. Является ли она мифом, поэтической или прочей фантазией, философско-поэтическим произведением понятия или даже всего лишь сказанием или легендой. Каким же критерием пользуются для различения исторической действительности и легенды? Может ли он быть иным, нежели критерием истинности? Для проблем познания природы он установлен в логике и математике. Может ли быть дан для наук о духе иной критерий, кроме как содержащий нравственные идеи?

Поэтому современная культура по отношению к проблеме религии всё более готова принять представление об её этическом обосновании, которое во всех религиях всех времен служило указателем пути [исследования религии]. Однако всегда и везде утверждалась враждебность к рационализму науки о религии. В новое время даже действительность Бога стала ключевым словом против методического обоснования религии в этике. Не ошибемся, если основной тенденцией этого направления признаем интерес, с которым современный протестантизм подходит к действительности, и еще более, чем к исторической, к продолжающейся действительности Христа. В то же время, в еврейском лагере невзирая на нефилософское недоверие к реализующей власти идеи, именно сложная национально-еврейская проблема, которая стремится стать ядром еврейской религии, может непреднамеренно подавить этическое ядро.

Второзаконие получило имя: «Повторение Торы». И это имя книга заслуженно сохраняет не только из-за своих повторений, но и благодаря тому, что она обобщает всё прежнее содержание Торы и признаёт его достоинство. Это — как монолог, который с самим собой ведет народный дух, и в котором он раскрывает свои первоначала и свои последние цели, свои национальные перво-силы и перво-мысли о своем отношении как к своим

древнейшим героям, так и к народам своего окружения. Этот монолог должен вдохновлять национальное сознание на великие задачи, которые перед ним поставлены. Но в чем они преимущественно должны состоять? В политических ли целях собственной нации и относительно других наций? Национальные задачи подобного рода определенно и убедительно подчиняются все же религиозной задаче: познанию и почитанию единственного Бога с возникающей отсюда обязанностью распространять эту единственную службу Богу и таким образом уничтожать идолопоклонство.

Но поскольку теперь для выполнения этой задачи религии, этой идейной задачи необходимым средством кажется пробуждение национального сознания, великая речь в земле Моав посвящается национальным воспоминаниям, впечатляющему сообщению о предыстории в политическом и религиозном отношении. Однако все эти реминисценции достигают апогея не столько в факте освобождения из египетского плена, сколько в откровении на Синае. И здесь мы вновь видим борьбу между чисто реальным и совершенно идеальным фактором. Но уже в этом историческом факторе освобождения из Египта мы с поучительной ясностью познаем взаимосвязь истинно исторического с нравственно-идеальным. Не воспоминание о триумфе Израиля над Египтом празднуется как рождение нации, но мысль направляется на освобождение из «оков рабства». И точно так же через всю Тору проходит вечно повторяющееся напоминание о том, что «вы (сами) были чужаками в Египте», и что поэтому вы должны любить чужака, как Бог его любит. Таким образом, национальное высокомерие и самомнение ограничивается благодаря тому, что нации указывается на её происхождение в рабстве и чужеземном владычестве.

Это, поистине, высоко этический признак еврейского национального сознания. Таким могла его создать только эта религия: этот народ свое рождение установил не в автохтонной самобытности или в божественном происхождении, и никак не в земной власти и могуществе, но в самом опасном и самом низком положении на земле. «Рабами были мы у фараона в Египте», так еще сегодня говорится в нашем ритуале в вечер Песаха²². И в восхитительной молитве, которая предписана для принесения первых плодов²³, приносящий должен осознать: «пропащим арамейцем был мой отец». Везде национальное сознание было основано и укреплено в смирении.

Но что означает теперь первоначальное обоснование нации благодаря праотцам? Ни в коем случае оно не содержит противоречия с этим национальным корнем смирения. Поскольку, прежде всего, остается всегда непосредственно сохраненной связь с Ханааном и с семитскими «братьями»,

²² Песах (по-гречески и по-русски — Пасха) — центральный еврейский праздник в память об Исходе из Египта. В первый вечер Песаха (за пределами Израиля — в два первых вечера) каждый еврей должен читать рассказ об Исходе из Египта.

²³ Шавуот — один из главных еврейских праздников — известен еще под названием Пятидесятницы и праздника первых плодов.

и затем, по меньшей мере в Аврааме и Исааке, совершенно неограниченное национальное авторство обеспечено в чисто идеальных моментах религиозной нравственности; и то, что при Якове получило двусмысленность, имело очевидно уже исторические причины, которые оказывают влияние на наивность предания. И, наконец, остаются еще достаточно здесь сохранными чисто нравственные мотивы, которые, в конце концов, достигают апогея в Иосифе так, что благодаря его трогательно-могущественному идеальному образу исчезают все тени с образов отцов.

Но есть совершенно особый момент в великой речи Второзакония, в котором это переплетение этических и исторических мотивов становится очевидно прозрачным. Среди многочисленных обращений к Богу и к народу, которые здесь разнообразно варьируются, находится также такое слово: «Или покушался ли [какой] бог пойти, взять себе народ из среды [другого] народа?» (Второзаконие 4:34, где есть продолжение «казнями, знамениями и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими?» — В.Б.). Освобождение Израиля полагается здесь как уникальное действие божественного провидения. Для призыва к национальному сознанию, особенно для того, чтобы его разбудить, мог бы подойти этот знак отличия, ведь общая литургия построена на этом «вспоминании об исходе из Египта». Однако, это в высшей степени знаменательно, что в пророках даже с этим кажущимся неоспоримым правом на национальное чувство спорит глубокая религиозная пронизательность. Заслугой Амоса, первого «письменного» пророка, было то, что это ограничение национализма он выразил в жестких словах: «Не таковы ли, как сыны Куша, и вы для Меня, сыны Израиля? — слово Господа. — Не вывел ли Я Израиля из земли египетской, как филистимлян с Кафтора, а Арам — из Кира?» (Амос 9, 7). Эта твердая последовательность уже у первых пророков направляет монотеизм к мессианизму.

Поэтому остается в качестве важнейшего и действеннейшего оплота, который возводит Второзаконие для пробуждения национального сознания в целях и из-за необходимости обоснования и укрепления монотеизма, только лишь указание на нравственное содержание учения: на «законы и постановления», чья «мудрость» прославляется и благодаря которой будет доказана правда Бога и его учения «в глазах народа». «И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Второзаконие 4:8). Раз за разом упоминается мудрость этих законов, благодаря которым сам народ оказался бы «мудрым и разумным». Согласно древнему мнению, одно из этих двух понятий, а именно уставы (Хуким), означали в узком смысле религиозные предписания, тогда как постановления (Мишпатим) — общие нравственные, правовые законы. Так различие между ними определяет Маймонид, и через всю еврейскую письменную традицию проходит это

различие церемониального закона и нравственного основного закона. В духе Второзакония и во впечатляющих высказываниях этой риторики установлено среди религиозных законов это различие, которого придерживался и текст Мишны, и которое принято в ежедневной утренней молитве.

Следовательно, несомненно, что еврейский рационализм дошёл до самых основ религии, прорвал «ограждение учения» и благодаря этическим мотивам преобразовал все исторические моменты традиции, включая творение, так, что они остаются не изолированными, но всегда пронизанными этическими мотивами, как это ему удалось с особой воспитательной силой в эпизоде освобождения из Египта. Везде проявляется эта тенденция, которая не отступает даже перед Откровением, хотя Второзаконие постоянно предупреждает о том, что не следует понимать его антропологически.

Поэтому и напоминает об этом духе там, где Бог стремится привлечь себя в качестве реального фактора, влияющего на историю Израиля: следует избегать любого знака, который заставит разум покаться по наклонной плоскости материализации. «Только береги себя, и оберегай душу свою...», так предостерегают от подобной опасности слова Второзакония (Второзаконие 4:9).

В нравственности и религии правда превосходит всю действительность природы. Глубочайшим словом, которым наша религия обозначает Бога, является правда. Он есть «Бог правды». Остаемся же с этим высочайшим словом познания и религиозного бытия. Его нельзя заменить никакими другими ценностями, которые заимствуются как из чувственной природы, так и, не в меньшей степени, из исторического опыта. «Правда — вот печать Пресвятого, благословен Он», так звучит мудрое слово Талмуда.

Bibliography

Winter E. (1980) *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin.

Rosenzweig F. (1924) "Einleitung," // Cohen, H. *Jüdische Schriften*. (Bd. 1). *Ethische und religiöse Grundfragen*. Berlin.

Cohen, H (1924). *Jüdische Schriften*. Hrg. von Bruno Strauss. Bd. 1–3.

Cohen H. (1924) "Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen," Cohen, H. *Jüdische Schriften*. Bd. 2.

Cohen H. (1924) "Religion und Zionismus," Cohen, H. *Jüdische Schriften*. Bd. 2.

Cohen H. (1924) "Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus," Cohen H. *Jüdische Schriften*. Bd. 2.

Pascher, M. (1993) "Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel," *Philosophisches Denken — Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*. Hrg. von Reinhard Brandt und Franz Orlik. Hildesheim, Zürich, New York.