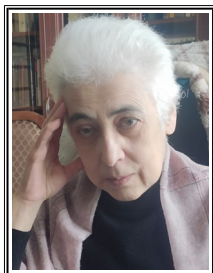


ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Зинаида СОКУЛЕР

Доктор философских наук, профессор.
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,
д. 27, к. 4;
e-mail: zasokuler@mail.ru

КОГЕН ГЕРМАН

Статья представляет очерк биографии и творчества Германа Когена, главы Марбургской школы неокантианства. Показывается, сколь ошибочно представление, будто Коген сводил всю философию к теории познания. В то же время теория познания действительно занимала важное место в системе Когена, причём под познанием он понимал в первую очередь математизированное естествознание, хотя уделял внимание и понятию цели и его значению как для биологии, так и для философской системы в целом, ибо это понятие способствует соединению учения о познании и этики. Показана особенность когеновского понимания идеализма: последний становится плодотворным только тогда, когда учитывает то, что отлочно от разума, составляет для него затруднение и тем самым задаёт задачу, а именно чувственные данные. Проанализировано, каким образом Коген увидел такой идеализм у Платона и Канта, а также в научной революции конца XIX в. – начала XX в., в частности в кризисе механистического понимания материи и в теории относительности А. Эйнштейна. Рассмотрены истоки когеновского понимания непрерывности, реальности и их связи, а также его понимание вещи самой по себе.

Обращено внимание на связь когеновского понимания бесконечной задачи познания (приближение к вещи самой по себе) и его идеи человечества, представлено развитие этой идеи в этике и эстетике Когена. Трансцендентальная свобода (как

и вещь сама по себе вообще), с его точки зрения, не может быть уже данной отличительной чертой субъекта, но остаётся бесконечной задачей, стоящей перед человечеством как целым.

Более подробно рассмотрена когеновская философия религии, которая стала завершающей частью его системы. Коген определяет религию разума и объясняет её отличие от этики. Религия разума признаёт несводимого к Я Другого, искупление, прощение и обновление. Хотя религия разума принадлежит всему человечеству, но впервые начинает формироваться и развиваться в иудаизме. Проанализировано когеновское понимание Бога, религии разума как этического монотеизма, идея корреляции Бога и человека. Показано, что этический монотеизм в понимании Когена кульминирует в идее мессианизма.

Ключевые слова: Герман Коген, И. Кант, неокантианство, трансцендентальный метод, априори, справедливость, этика, эстетика, трансцендентальная свобода, религия разума

Герман Коген (04.07.1842, Косвиг, Германия – 04.04.1918, Берлин) – основоположник и лидер Марбургской школы неокантианства. В конце XIX в. – начале XX в. Марбургская школа стала одним из наиболее влиятельных направлений европейской, особенно немецкой, философии. Она оставила след и в истории отечественной философии. О международной славе Марбургской школы ярко пишет Борис Пастернак в автобиографической повести «Охранная грамота»: «Создание гениального Когена, подготовленное его предшественником по кафедре Фридрихом Альбертом Ланге, известным у нас по “Истории материализма”, Марбургское направление покоряло меня двумя особенностями. Во-первых, оно было самобытно, перерывало всё до основания и строило на чистом месте. Оно не разделяло ленивой рутины всевозможных “измов”, всегда цепляющихся за своё рентабельное всезнайство из десятых рук... Не подчинённая терминологической инерции Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т.е. к подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки. <...> В таком, как бы авторизованном самой историей, расположении философия вновь молодеда и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей и надлежит быть» [24, с. 185–186]. Описывая далее Марбург, Пастернак упоминает завсегдаев тамошнего кафе, где были и немцы, и датчане, и англичанки, и японцы, «...что съехались со всех концов света послушать Когена» [24, с. 192], и это свидетельство ещё раз позволяет убедиться в известности и влиянии Марбургской школы, столь драматическим образом сошедших на нет после Первой мировой войны.

Биография Г. Когена

Герман (Иехезкель) Коген (Hermann Cohen) родился в семье синагогального кантора и учителя [54, S. XVI]. Будущему философу было три с половиной года, когда отец начал обучать его древнееврейскому языку. Когда Герман Коген учился в гимназии города Дессау, отец каждое воскресенье приезжал к нему, чтобы продолжать занятия, разбирая Библию, Талмуд и тексты классиков еврейской религиозной мысли, прежде всего Маймонида и Бахьи ибн Пакуды. После окончания гимназии 16-летний Коген по желанию отца поступил в раввинистическую семинарию города Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). Руководитель семинарии раввин Захария Френкель был сторонником либерального направления в иудаизме (реформированного иудаизма). В ней преподавали авторитетные исследователи – учёные, например историки, а программа обучения ориентировалась на программы теологических факультетов немецких университетов. Во время обучения Когена началась ожесточённая полемика ортодоксов против Захарии Френкеля, и юный Коген опубликовал без подписи письмо в защиту своего учителя. Коген сохранил верность установкам либерального иудаизма на всю жизнь. Так, в своей лекции «Культурно-историческое значение Шабата», написанной в 1869 г., но опубликованной только в 1881, Коген, опираясь на высказанный в Талмуде принцип, что иудей должен быть хозяином субботы, а не рабом её, предлагал передвинуть Шабат на воскресный день европейского календаря ради сближения немецких граждан иудейского и христианского вероисповедания, ибо традиционное соблюдение субботы «отделяет нас от нашего народа» (цит. по: [43, p. 118]).

Однако Герман Коген не стал раввином. Он покинул семинарию и изучал философию в университетах Бреславля, Берлина и Галле. Одним из учителей Когена был известный и влиятельный в то время философ Адольф Тренделенбург. В то же время молодой Коген входил в круг основателей «Журнала психологии народов и языкознания» (“*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*”) Морица Лазаруса и Хеймана Штейнталя. Несмотря на название, журнал был не столько психологическим, сколько антропологическим и культурологическим. В этом журнале в 1868 г. Коген опубликовал статью «Мифологические представления о Боге и душе, рассмотренные психологически».

С 1873 г. Коген – доцент Марбургского университета, а с 1876 г., после смерти Фридриха Альберта Ланге (1828–1875), занимает кафедру философии этого университета. В те времена профессора иудейского вероисповедания были в немецких университетах большой редкостью. Но Когену очень помогли в начале его карьеры заступничество и поддержка Ф.А. Ланге, который хотел видеть Когена своим преемником. Его дружба с Ланге, тогда уже маститым учёным, началась в 1871 г. после публикации первой книги Когена «Теория опыта Канта», которую Ланге оценил очень высоко.

С 1876 по 1912 гг. Коген оставался профессором Марбургского университета, где вокруг него сложилась школа неокантианства. По воспоминаниям известного отечественного психолога С.Л. Рубинштейна, учившегося в Марбурге: «...личный фактор сыграл далеко не последнюю роль в создании так называемой Марбургской школы. Она была, по крайней мере пока жил Коген, не только единством школьной догмы, но и живым содружеством людей в стиле античной Академии – содружеством людей, объединённых общим служением философии. Большую роль в воспитательном влиянии Когена играл его семинар. <...> Здесь читались и изучались великие классики философской мысли, главным образом Платон и Декарт, Лейбниц и Кант; они читались и тут же комментировались Когеном... Всегда в живом и страстном диалоге ставились, подчас с драматической остротой, основные проблемы, над разрешением которых работала мысль изучаемого автора... Если мысль есть диалектика – не в гегелевском смысле антиномичности, а в классическом платоновском духе, – если мысль по своей внутренней природе есть внутренний диалог, то слушатели и участники когеновского семинара присутствовали при подлинном акте мысли. Из того же источника исходило главное очарование его лекций. ...Большая аудитория, из которой большая часть, вне всякого сомнения, не понимала очень многого из того, что он говорил, с живым интересом и неослабевающим вниманием следила за его лекциями. Он, быть может, не всегда им был понятен, но даже тогда, когда он не был им совершенно понятен... им передавалось если не всё содержание его речи, то внутреннее напряжение, которым всегда так сильно она была заряжена» [27, с. 256].

В 1878 г. Герман Коген женился на восемнадцатилетней Марте Левандовской, двоюродной сестре своего близкого друга, доктора медицины Германа Левандовского. Марта была дочерью известного композитора, королевского дирижёра и дирижёра в синагоге Луи Левандовского. Тесть Когена так же, как и Коген, был сторонником либерального иудаизма, например защищал использование органа в синагогах. Марта Коген namного пережила мужа и погибла в 1942 г. в концлагере Терезиенштадт.

Первый период творческой эволюции Когена воплотился главным образом в трёх больших работах по интерпретации трёх «Критик» Канта: «Теория опыта Канта» (1871 г., 2-е расширенное и переработанное издание – 1883 г.); «Кантово обоснование этики» (1877 г.); «Кантово обоснование эстетики» (1889 г.).

Основные идеи собственной философской системы Когена нашли выражение в трёх фундаментальных работах: «Логика чистого познания» (1902 г.); «Этика чистой воли» (1904 г.); «Эстетика чистого чувства» (1912 г.). Скорее по требованию издателя, чем по собственному намерению Когена, названия этих работ были предварены словами «Система философии. Том...».

На протяжении долгого времени Коген намеревался завершить свою систему трудом по психологии культурного сознания. Но вместо этого в 1915 г. появилась работа «Понятие религии в системе философии».

А в 1919 г., уже после смерти философа, вышел труд «Религия разума из источников иудаизма». Несмотря на столь заметное изменение первоначального плана построения системы, эта книга в определённом смысле посвящена историческому развитию культурного сознания иудаизма, но далеко не только этому. Книга носила посвящение памяти отца философа.

Уже будучи одним из влиятельнейших философов Германии, Коген открыто и резко выступал против антисемитизма. В 1914 г. он рассказывал, что сознательное возвращение к иудаизму у него произошло в 1880 г., когда он публично выступил с ответом Г. Трейчке по поводу его нападок на евреев. Если Трейчке объявлял несчастьем для немцев, что они вынуждены жить бок о бок с евреями, то Коген в своём ответе (который не понравился ни антисемитам, ни евреям) указывал на совместную эволюцию и сближение немцев и евреев. Для него у немецких евреев не было никакой «двойной идентичности». Они были такими же гражданами Германии, как и немцы. Коген доказывал в связи с этим, что евреи должны обладать всеми гражданскими правами, в том числе и правом следовать своей вере [43, р. 119]. С годами доля посвящённых иудаизму работ в его творчестве возрастала. В то же время Коген был убеждён в глубокой внутренней близости немецкого гуманизма и немецкого идеализма, вершиной которого он считал учение Канта, и иудаизма, высшим выражением которого являлся для него мессианизм пророков (см.: [37; 42; 45; 51, р. 45–65]).

В 1912 г., в возрасте 70 лет, Коген вышел в отставку и переехал в Берлин, где начал читать лекции по еврейской религии и философии в Высшей школе научного изучения иудаизма (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums). В 1913–1914 гг. лекции Когена посещал Франц Розенцвейг, писавший впоследствии о сильном впечатлении, которое произвели на него как лекции, так и сама личность Германа Когена.

Весной 1914 г. Коген с женой совершили поездку в Россию, чтобы поддержать угнетённых и притесняемых евреев России. Однако вся философская общественность России откликнулась на приезд знаменитого немецкого философа. Коген и его жена побывали в Санкт-Петербурге, Вильнюсе, Варшаве, Москве и Риге. В Петербурге Э.Л. Радлов вручил гостю диплом почётного члена Философского общества при Петербургском университете. Коген выступал в Религиозно-философском обществе Петербурга с лекцией о сущности еврейской религии. В Москве аналогичную лекцию он читал в помещении Политехнического музея, где, как писалось в газетах, присутствовали две тысячи человек. На заседании Общества научной философии, на котором председательствовал С.Н. Булгаков, Коген говорил на тему «Философия и наука». Коген читал также лекции в Риге, Вильнюсе, Варшаве. Предполагалась его лекция в Одессе, но она не была разрешена одесским градоначальником. А в Вильнюсе полиция не разрешила напечатать в афише, извещавшей о лекции Когена, тему лекции, а также сняла слова «знаменитый философ».

Учение о познании

Среди отечественных философов распространено представление, что Марбургская школа сводила всю философию к теории познания. Но оно ошибочно, и не только потому, что Коген работал над проблемами этики и философии религии, но прежде всего потому, что и теорию познания Когена нельзя понять, забывая об этих работах, подобно тому как «Критику чистого разума» Канта нельзя понять, забыв о «Критике практического разума». В то же время нельзя не признать, что теоретико-познавательная проблематика занимает видное место в творчестве Германа Когена. Важнейшими работами в этой области являются: первая книга из трёх интерпретаторских трудов Когена – «Теория опыта Канта», «Принцип метода бесконечно малых и его история» и, наконец, «Логика чистого познания».

Сам Коген в какой-то момент отказался от использования термина «теория познания» как слишком связанного с психологизмом. Он искал подходящий термин и менял формулировки для обозначения собственных исследований, то определяя их через трансцендентальный метод, то называя критикой познания, критическим идеализмом, логикой чистого познания. Но в любом случае *познание для него – это научное познание*, прежде всего математизированное естествознание, хотя Коген видел границы этого типа научного знания и постоянно возвращался к понятию цели и его значению для биологии, для этики и для выстраивания моста между учением о познании и этикой.

Труд Когена «Теория опыта Канта» представляет собой не просто интерпретацию «Критики чистого разума». Само название является ключом к предлагаемому истолкованию, в котором уже обнаруживается сила и оригинальность мышления Когена. Для Когена Кантово исследование границ и возможностей априорного разума является не чем иным, как *теорией опыта*, причём такого опыта, с которым имеет дело математизированное естествознание, а не опыта как его понимали сенсуалисты.

Во Введении к этой работе Коген предлагает историко-философский очерк «объективных и исторических предпосылок» появления учения Канта и утверждает, что «...рассмотрение исторических предпосылок развития Канта приводит нас к рассмотрению его связи прежде всего с Платоном» [17, с. 88]. Платон – фигура чрезвычайно важная для Когена, настолько важная, что некоторые исследователи говорят, что Коген был платоником в большей степени, нежели кантианцем [32]. Однако учение Платона Коген понимает по-своему, видя в нём признание того, что «без связи с чувственностью мышление не могло бы развиваться» [17, с. 90]. В этом состоит для него значение идеализма Платона, ибо «только вместе с этим частичным признанием чувственности идеализм впервые начинает становиться плодотворным и для самой этической проблемы, но, прежде всего и непосредственно, – для понимания понятия науки» [17, с. 90]. Таким образом, для Когена идеализм становится плодотворным только тогда,

когда он видит то, что отлично от разума и представляет для него затруднение и задачу: данные чувственности. Подобное понимание учения Платона даёт ключ к когеновскому истолкованию кантовской «Критики».

Г. Коген представляет «Критику чистого разума» как воплощение *трансцендентального метода* и стремится показать, сколь неадекватны были истолкования «Критики чистого разума» как описания *субъективных* условий опыта, чуть ли не психологического устройства познавательных способностей субъекта. Уже в первом издании «Теории опыта Канта» заявлен антипсихологизм, который неизменно отличал все дальнейшие работы Когена. Коген разъясняет, что описываемые Кантом априорные структуры, будучи условиями возможности опыта, *конституируют природу как объект* точного естествознания и *определяют, что является объективным*. Самая суть трансцендентального метода состоит в исследовании *априорного конституирования объективности*.

Такая интерпретация учения Канта определяет понимание трансцендентального единства апперцепции и априорного категориального схематизма. Для трансцендентального метода «Я», субъект – это не метафизическая сущность, а *функция*, производящая основоположения чистого естествознания и тем самым производящая объект, изучаемый наукой. «Научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом, здесь не может больше скрываться ничего личностного, ничего психологического. Основоположения являются фундаментом естественных законов...» [17, с. 583]. Если для метафизического подхода априорные основоположения и структуры познающего субъекта выступают как *способности души*, то для трансцендентального подхода это познавательные функции, или категориальные структуры, присущие *науке*. Метафизический подход подталкивает к исследованию «структуры духа», будь она психологической или метафизической. Не таков, по убеждению Когена, метод трансцендентальной, или критической, философии. Последняя не признаёт никаких данностей, не зависящих от метода исследования. *И даже само познающее сознание перестаёт быть такой данностью*.

Одним из важных элементов борьбы Когена с психологизмом в истолковании кантовского учения является освобождение понятия априорного от связи с понятием врождённого: «Мы считаем, в конце концов, априорными не “элементы сознания”, но фундамент познания, а с ним – и фундамент научного сознания» [17, с. 577]. Освободив априорные основоположения от ассоциации с врождённым и от связи с метафизическим субъектом, Коген показывает, как эти основоположения изменялись в истории науки. Обращение к истории математики и математизированного естествознания составляет характерную черту философской работы Германа Когена. Наиболее ярким примером может служить «Принцип метода бесконечно малых и его история» [35], хотя и в «Логике чистого познания» [40] присутствуют многочисленные историко-научные и историко-философские

экскурсы. История познания интересует Когена прежде всего как история постепенного формирования условий для математизированного естествознания.

Логика чистого познания исследует чистое, т.е. не зависимое ни от какой данности познание. Оно производится чистым, т.е. свободным, автономным мышлением. *Истоком* чистого познания является само чистое мышление. Центральная идея «Логики чистого познания» состоит в том, что *наука является продуктом чистого мышления, а вовсе не опыта*. Коген захвачен продуктивностью чистого мышления, впечатляющим результатом которого является точное естествознание. Чтобы понять увлечённость Когена наукой, надо учесть, что свобода чистого мышления от чувственной данности, продемонстрированная точным естествознанием, выступает для него залогом того, что сознание не детерминируется сущим, но может определять себя *должным*, даже если его пока нет ни в каком опыте. Следовательно, чистота чистого мышления позволяет не только объяснить особенности точного естествознания, но и стать фундаментом для этики.

Утверждения о чистоте чистого мышления и о том, что мышление имеет исток только в самом себе, зачастую звучат догматично, а стиль Когена оставляет впечатление авторитарного, и это мешает оценить новаторство его идей и их связь с происходившей в последней трети XIX в. революцией в физике. Текст «Логики чистого познания» показывает, что Коген внимательно следил за новейшими тенденциями развития физики и математики. Они вызывали в нём неподдельный энтузиазм, ибо он увидел в этом развитии способность чистого мышления перерастать самого себя. Чистое мышление поначалу было наивным. Тогда оно, к примеру, хотело видеть исток всех природных процессов в неизменной самоощущенной субстанции и с её помощью всё объяснить. Но чистое мышление способно быть критичным и благодаря этому развивающимся мышлением. Свидетельства преодоления представлений о неизменной субстанции как основе всех природных процессов Коген увидел в понятии энергии и в предложениях заменить самоощущенную материю в функции субстанции на находящуюся в постоянном движении и взаимопревращениях энергию. Переосмысление понятия субстанции, с точки зрения Когена, есть движение в сторону идеализма. Прежде всего, взаимопревращения энергии описываются на языке исчисления бесконечно малых. Далее, энергия не имеет массы. Так физика освобождается от понятия массы как якобы необходимой предпосылки всех физических процессов. Это особенно привлекает Когена, потому что лишний раз подтверждает, что математизированное естествознание свободно от ограничения чувственной данностью. Кульминацию преодоления субстанции как неизменного Абсолюта Коген увидел в теории относительности Эйнштейна: «А. Эйнштейн недавно приблизил решение этого вопроса, который можно назвать центром тяжести идеализма. Ибо он впервые сделал массу зависимой от энергии» [40, S. 298]. Эйнштейн устранил эфир как вид материи, на который не распространялся принцип относительности движения, он показал гипотетичность ранее

принимавшихся в физике постулатов и одновременно предложил новую гипотезу и показал её высокую правдоподобность. «Это великое дело с точки зрения критического идеализма» [40, S. 298], и при этом, как утверждал Г. Коген, основные положения Эйнштейновой теории относительно «подтверждаются принципиальной методологией критического идеализма» [40, S. 298].

В то же время для Когена никакое состояние науки не является окончательным. В своеобразной догматически-авторитарной манере он говорит о бесконечности развития науки, которая постоянно будет подвергать себя критике и пересматривать свои основания. Основоположения науки были и неизбежно будут оставаться гипотезами, свободно создаваемыми чистым мышлением. В этом смысле они априорны, но априорность не следует понимать метафизически, как черту неизменного метафизического субъекта, а только методологически, в смысле независимости от опыта.

Обоснование того, что теории математизированного естествознания действительно имеют исток в самом мышлении и только в нём, а не в данных чувств, предполагает решение двух задач: во-первых, демонстрацию решающей роли математики для теорий современного естествознания и для онтологий таких теорий; а во-вторых, демонстрацию вторичности чувственных данных по отношению к теориям.

Обосновывая свою трактовку математизированного естествознания как чистого познания, независимого от опыта, Коген прежде всего подчёркивает, что оно описывает реальность на языке математического анализа и соответствующим образом её воспринимает. Язык математического анализа существенно отличается от языка арифметики и геометрии. Кант объяснял последние, постулируя априорные формы созерцания. Развитие математики к концу XIX в. дало Когену веские основания для радикализации тезиса о свободе чистого мышления по сравнению с позицией Канта. Математика далеко вышла за пределы тех очевидностей, на которых строились арифметика и евклидова геометрия: «Ситуация в науке остро ставила вопрос об очевидности в научном познании. Понимание очевидности как некоторой наглядности оказалось неприменимым к новым областям математики, прежде всего к неевклидовой геометрии и к геометрии проективной» [11, с. 352]. Навряд ли можно предъявить в созерцании иррациональные числа, мнимые числа, бесконечно малые величины, объекты неевклидовой геометрии и т.д., ибо всё это – конструкции мышления, освободившегося от ограничений, накладываемых на него созерцанием. Учитывая это направление развития, математика, по мнению Когена, просто обязана «пренебрегать созерцанием и посредством этого приступить к плодотворной работе» [40, S. 126]. Главное возражение Когена против признания априорных форм *чувственности* состоит в следующем: «Ничто и ни с какой стороны не может быть дано чистому мышлению; из-за этого, как и из-за любой вообще формы чистой данности, понятие чистого мышления ослабляется» [40, S. 192]. Поэтому Коген отказывается считать

пространство и время априорными формами именно созерцания. Более того, он утверждает, что слом перегородки между чистым мышлением и чистым созерцанием вполне соответствует духу «Критики чистого разума» и интенциям самого Канта [17, с. 606].

Что касается роли чувственных данных для науки, то тут Коген подчёркивает, что предмет, на который направлено познание, *не дан*. Споря с эмпиристами, он повторяет, что для науки нет данностей. Дано нечто неопределённое, некий *X*. Поэтому в чувственном опыте, не обработанном категориями рассудка, меньше всего можно ожидать встречи с предметом как он есть сам по себе. Ощущение есть не более чем впечатление, которое определяется и исправляется мышлением. То реальное, что принято считать объектом, данным в ощущении, конституируется с помощью категорий мышления. Прежде всего, по мнению Когена, рассудок априори вносит в чувственное восприятие структуру *непрерывности* соответствующую принципам исчисления бесконечно малых. Только эта априорная структура и превращает субъективные впечатления и ощущения в объект познания, т.е. в «реальное». Поэтому Коген настаивает, что нет и не может быть реальности до и независимо от мышления. «Лишь благодаря чистому мышлению то содержание, которое сообщают ощущения, которое они должны сообщать и которое только они и сообщают, может получить признание. И именно инфинитезимальная реальность, опять-таки, придаёт легитимность сообщениям чувств» [17, с. 610]. Коген говорит также о том, что непрерывность есть закон мышления [40, S. 91]. Это ещё раз указывает на независимость мышления от ощущений. Само мышление, в отличие от ощущений, для которых есть порог восприятия, не допускает скачков и разрывов в изучаемых процессах. Непрерывность в этом аспекте выступает как мыслительный закон такой взаимосвязи, которая производится единством познания и обуславливает единство предмета. Благодаря непрерывности все элементы познания производятся из истока, каковым является чистое мышление.

Доказывая, что предмет познания не даётся, а конструируется познающим субъектом, Коген в то же время настаивает, что *вещь сама по себе является главной целью познания*. Вопреки тому, что часто пишут о неокантианстве Марбургской школы, Коген признаёт вещь саму по себе, т.е. бытие, не продуцируемое познающим субъектом, но хочет при этом избавиться от стереотипа мышления, находящегося под властью языка и побуждающего говорить и думать о вещи самой по себе именно как о *вещи*, которую прячут от нас наши априорные познавательные способности и с которой якобы мы сталкиваемся в ощущении. Современные исследования, показывающие, насколько субъект активен в отборе и организации сенсорного опыта, насколько видоспецифичен чувственный опыт (см., напр.: [12; 31]), доказывают правоту Г. Когена в его борьбе с сенсуализмом.

Для Когена вещь сама по себе – это не непосредственная чувственная данность, а, во-первых, то, что постоянно бросает вызов достигнутому

уровню знаний, т.е. то, благодаря чему познание представляет собой великую нескончаемую цепь проблем, а во-вторых, это задача и цель науки – *целостность и завершённость познания*. Познание невозможно без свободных конструкций рассудка; но его цель состоит в том, чтобы через эти конструкции прийти к постижению действительности как она есть сама по себе. Благодаря подобной трактовке граничное и поначалу чисто отрицательное понятие вещи самой по себе обретает положительное значение как *задача познания*, или регулятивная идея цели. В таком качестве вещь сама по себе служит одновременно защите науки и оправданию учения о нравственности. Коген – вслед за Кантом – делает вещь саму по себе связующим звеном между учением о познании и учением о нравственности. Она указывает человечеству на его истинное предназначение. Если сознание человека не детерминировано чувственно данным, оно открыто для того, чтобы определять себя не тем, что есть, а тем, что должно быть – равенством, человечностью, миром и справедливостью в отношениях между людьми.

Этика и эстетика

Ещё в работе «Кантово обоснование этики» [39], посвящённой анализу и интерпретации Кантовой «Критики практического разума», Коген подвёрг критике утверждение Канта, что субъект *уже обладает* трансцендентальной свободой. Коген убеждён, что о свободе можно говорить только как *задаче*, стоящей перед субъектом. Данная идея получает дальнейшее развитие во второй книге системы философии Германа Когена – «Этике чистой воли». Чистая воля – это автономная, свободная от эмпирических детерминаций воля, способная ориентироваться не на сущее, а на должное.

Обоснование своего учения о чистой воле Коген начинает с утверждения о глубокой внутренней связи этики и логики. Их объединяет общее стремление к истине, а также общий метод. Прежде всего, в своей этике Коген продолжает борьбу с психологизмом. Главная вина психологизма и натурализма в этике состоит, по его мнению, в том, что они трактуют моральный субъект как *естественную данность*. Коген же доказывает, что моральный субъект только *возникает* в акте задания закона самому себе. Лишь так, свободно приняв для самого себя закон, человек становится моральной личностью. Трактовка морального индивида как данности – это ошибка, аналогичная той, которую допускают догматическая философия в сфере познания и метафизика, рассматривающая трансцендентальное «Я» как способность души или форму духа. Подобной ошибки в сфере этики не избежал даже Кант. Он рассматривал разумного морального субъекта как вещь саму по себе, т.е. как нечто, не зависящее ни от познания, ни от истории [36, S. 341; 27, с. 248–249].

Не индивид, а трансцендентальная свобода, согласно Когену, является умпостигаемой вещью самой по себе. Допущенная Кантом ошибка связана с тем, что в «Критике практического разума» Кант отклоняется от трансцендентального метода, который должен исходить из факта науки и восходить к его трансцендентальным условиям. Последовательно применяя трансцендентальный метод, Коген развивает этику чистой воли, исходя из факта науки, которой в данном случае становится для него наука о праве. Речь идёт не об исторически существовавших правовых системах, а о наиболее общих принципах правовой науки с их понятиями действия, вменяемости, ответственности. Эти представления и соответствующие практики и нормы, подобно научным понятиям, складывались и развивались исторически. Точно так же свободный моральный индивид не присутствует как данность в каждом эмпирическом человеке, но формируется в ходе долгой истории человечества. Подобный процесс предполагает наличие права и государства.

Такое понимание изменяет кантовскую трактовку моральной автономии в самом существенном пункте. Если для Канта она состояла в том, что этический субъект должен почерпнуть свой закон исключительно в собственном разуме, а не в каком бы то ни было внешнем источнике, то для Когена, не признающего, что в разуме субъекта в готовом виде уже дан моральный закон, автономия нравственной личности означает, что она *автономно* принимает закон, а не то, что она задаёт себе *свой собственный* закон. Коген считает большой методологической ошибкой представление, будто автономия моральной личности означает происхождение нравственного закона из самого «Я». Ни разум, ни нравственное чувство не являются от века данной «способностью души» или «формой духа». Автономия этики означает, что субъект на определённой стадии морального развития *принимает необходимость следования закону и сам делает себя ответственным за это*.

Данное важное для Когена уточнение понятия автономной моральной личности также служит развитию его постулата, что моральная личность не может браться как внеисторическая данность. Правильный метод в философии (который Коген в разные периоды называл трансцендентальным, критическим или «методом чистоты») требует преодоления любых якобы независимых от познающего субъекта данностей вроде объекта или предмета. Но метод чистоты требует также, чтобы и такие понятия, как «субъект», «личность», «сознание», «самосознание», не брались как не зависящие от метода рассмотрения, готовые данности. И подобные понятия, и то, что ими обозначается, суть продукты исторического развития человечества. Что же касается автономной нравственной личности в полном смысле слова, то она представляет собой нравственный идеал, а не реальность и потому является *целью* исторического развития человечества.

Коген решительно выступает против понятия «абсолютного индивида», но в его этике «я» человека рассматривается как абстрактный представитель человечества: «Этика может познать и признать человека лишь как

человечество... Я человека становится в ней Я человечества» [41, S. 15], а «абстракция человечества реализуется в истории в государстве» [41, S. 16].

Чтобы говорить о результате или цели исторического развития, надо допустить, что *едино человечество и едино направление его развития*. Названное единство составляет важнейшую предпосылку всей философской системы Когена. Он убеждён, что перед человечеством как целым стоит *общая, и в то же время двуединая*, задача достижения познавательного и этического идеала. Таковым является познание вещи самой по себе в познавательном плане и обретение свободы как умопостигаемого принципа в плане этическом. Имеется в виду свобода как следование добровольно и сознательно принятому закону. В обоих аспектах вещь сама по себе выступает как цель и недостижимый идеал. Он недостижим именно потому, что является идеалом; сущее и должное принципиально различаются и будут различаться всегда. Убеждение в непреодолимом несовпадении сущего и должного составляет важную предпосылку как философской системы, так и мировоззрения Когена в целом (оно лежит в основе его постоянной критики системы Гегеля и защиты учения Канта). Неповторимая уникальность его исторического оптимизма состоит в этом парадоксальном сочетании неколебимой веры в единую цель человеческой истории с убеждением, что идеал недостижим.

Чистая воля должна быть *универсальной*, ибо этический закон всеобщ. Кто же является её носителем? В самом деле, каждый человек – член разных общественных групп; каждая группа имеет свою волю. Воля группы является общей относительно воли индивида, однако остаётся частной в том смысле, что каждая группа отстаивает свои интересы, которые зачастую противоречат воле и интересам других групп, тогда как чистая воля должна быть универсальной. Поэтому её становление и развитие может происходить только в государстве. Однако речь идёт об идеальном государстве. Конечно, такое государство не может возникнуть сразу. Современное государство является продуктом длительного исторического развития, а идеальное государство, в котором реализуется универсальная чистая воля, – это бесконечная задача, стоящая перед человечеством. Что касается реального государства, то Коген отмечает его достоинства и критикует недостатки. Он защищает всеобщее равное и прямое избирательное право и требует социальной справедливости. Его представления о государстве и должном пути развития человечества являются демократическими и даже социалистическими; идеи Когена, в частности убеждение, что подлинно справедливое и демократическое государство является бесконечной задачей, а не реальностью, существенно повлияли на мировоззрение западной социал-демократии.

Убеждение в бесконечной задаче, стоящей перед человечеством, опирается на очень сильные предпосылки. Прежде всего, это представление, что человечество есть нечто единое и движется оно по одному пути. Не менее важным является допущение о том, что реальные обстоятельства, сущее,

природа, таковы, что они не помешают бесконечному движению человечества на пути к нравственной цели: свободе, совершенствованию личности и общественного порядка. В «Этике чистой воли» гарантом отсутствия принципиального противоречия между сущим и должным, т.е. возможности бесконечного исторического развития человечества, выступает *идея Бога*.

Понятие человечества, которое играет столь важную роль и в учении Когена о познании, и в его этике, получает новые краски в его эстетике. Труд «Эстетика чистого чувства» является третьей частью его системы философии. Здесь Коген уже не применяет так жёстко и чётко свой трансцендентальный метод, поскольку не существует *науки* об искусстве. Тем не менее он строит свои рассуждения, опираясь на *факт* того, что искусство занимает центральное место в любой культуре. Утверждая данный факт, Коген даже отмечает методологическую ошибочность мнения, что искусство производно от религии: «Верно как раз противоположное: религия насквозь пропитана искусством» [18, с. 301]; «...так называемое религиозное чувство скорее преимущественно эстетическое. Поэтому нравственная составляющая в религиозном чувстве также – уже часть эстетического чувства» [18, с. 300].

Стремясь дать философское обоснование искусства, Коген объясняет последнее работой особой творческой способности, которую и называет «чистым чувством». Данная способность как бы синтезирует познание и нравственность, мышление и волю, но в этом синтезе возникает нечто принципиально иное – искусство. Чистое чувство, подвигающее художника на создание художественного произведения, – это, согласно Когену, любовь. Разумеется, речь идёт не об эротической любви, а о том, что любовное чувство может, очистившись от чувственности, страстей и вожделений, стать чистым. Тогда оно превращается в любовь к человеку как таковому, т.е. к человечеству: «Чистое чувство – чистая любовь к природе человека, которая является частью всей природы. Эта любовь есть настоящее чувство, создающее чувство. Без этой любви не могло бы возникнуть искусство, и без неё оно не может продолжаться. Она – первосила искусства. Оно – только любовь. <...> Её чистота для созидания искусства очевидна. И она не должна быть названа чувством, чистым чувством? Чувством совершенства?» [18, с. 300]. Чистое чувство любви к человеку как таковому предполагает осознание себя человеком. Именно такое чувство движет искусством: «чистая, универсальная любовь к природе человека», т.е. к единству духовного и телесного в человеке. Любовь к человеку выступает подлинным содержанием искусства, будь то натюрморт или описание природы.

Таким образом, и в эстетике Когена ключевым оказывается понятие человечества. В то же время эстетика чистого чувства, соединяющая в себе темы культуры, любви, человечества, не стала последним словом его философии. Углублением этих тем, их соединением и завершением философии Когена стала его философия религии.

Философия религии

В последнем труде Германа Когена «Религия разума из источников иудаизма» получают своё обоснование идеи единого человечества, его бесконечного прогресса, любви к человеку и телеологическое понимание истории. Это достигается благодаря показу связи между идеей Бога и идеей человечества и развитию учения о корреляции между человеком и Богом, что составляет центральную идею религии разума.

В то же время эта книга, которая заняла место некогда планировавшегося Когеном завершающего систему сочинения по психологии культурного сознания, заставляет вспомнить, что начало его творческой эволюции было связано с «Журналом психологии народов и языкознания», издатели которого рассматривали культуру народов как их психологию. В определённом смысле названная книга посвящена развитию культурного сознания еврейского народа от Пятикнижия Моисеева до книг пророков. Но в конце его творческой эволюции эта история выступает для Когена одновременно развитием еврейской культуры и религии разума.

Оставаясь верным себе методологом и противником индуктивизма, сохраняя неизменным убеждение в том, что предмет познания определяется методом познания, Коген исходит из того, что из простого собрания исторических свидетельств невозможно вывести сущность того, что развивается, и понять *направление* развития. Поэтому последний труд Когена начинается с определения того, что такое религия разума, чтобы затем в этой оптике читать Библию и вычленять направление развития библейской религии.

Понятие «религия разума» должно, с его точки зрения, быть определено из разума, ибо оно не может быть выведено из исторического изучения реальных религий. А понятие религии должно быть раскрыто через религию разума [41, S. 5]. Религия, полагает Г. Коген, связана именно с разумом, отличающим человека от всех прочих живых существ. Разум не исчерпывается наукой и философией, ещё одним его важнейшим проявлением является религия разума. Все народы в своих высших проявлениях вносят вклад в дело разума и в религию разума. Последняя не может быть религией одного народа: поскольку разум всеобщ, то и религия разума будет достоянием любого народа, способного развивать науку и философию. Например, философию развили греки, но философия как продукт разума всеобща. То же самое относится к религии разума [41, S. 8]. Религия разума в истории человечества выступала в разных проявлениях. Для Когена религией разума является и христианство, прежде всего протестантизм. Однако для него чрезвычайно важно, что Писание и Книги пророков являются первоисточниками (*Urquelle*) для любой религии разума. Подобно тому, как греческая философия не является собственностью греков, хотя греки остаются её создателями, религия разума принадлежит всем народам, но евреи её создали впервые. Поэтому исследование текстологических источников иудаизма

становится для Когена исследованием изначальных мотивов, из которых возникла религия разума.

Основным содержанием религии разума должен быть человек. О том, что это так, говорит сам разум. Для Когена как последователя Канта и Маймонида не может быть философского учения о Боге. Вопросы человеческого существования становятся вопросами религии разума. Однако если в «Этике чистой воли» теорией человека объявлялась этика, то в конце своего творческого пути Коген видел ограниченность своей этики, в связи с чем философским учением о человеке он называет уже религию разума. Религия разума существует наряду с этикой; ни одна не вытесняет и не подменяет другую.

Фундирующим событием религии разума, принципиально отличающим её от этики с её идеей человека как такового, оказывается открытие в другом человеке – Ты. «“Ты” привносит новую проблему в понятие человека» [41, S. 18], потому что «Ты» нельзя рассматривать как ещё один абстрактный экземпляр «Я». Это сразу же меняет отношение между «Я» и телом с его проблемами и страданиями. Организм и материя уже не могут быть безразличны для «Я». Если для стоиков страдание есть не зло, а нечто безразличное, то на страдания человека, который стал для нас «Ты», нельзя смотреть безразлично. Признав значение страдания Другого, мы уже и собственные страдания не можем объявлять безразличными. И потому страдание со всей определённой признаётся злом, которое вызывает к состраданию. Однако злом, по мнению Когена, является не смерть, каковая составляет неотъемлемую часть жизни, а социальная несправедливость. Признание этого и нетерпимое отношение к социальной несправедливости составляют важнейшее содержание религии разума, которое, однако, формируется в длительном историческом развитии.

В «Этике чистой воли» Коген противопоставлял мир природы и мир нравственности, который находил своё выражение в социальном мире. Этическая задача никак не обусловлена природой. Подчёркивая различие между бытием и долженствованием, Коген в то же время сознавал неприемлемость полного разрыва между ними. Должное, чтобы не оказаться пустым мечтанием, должно так или иначе быть укоренено в бытии. Это затруднение разрешается в «Этике чистой воли» благодаря обращению к идее Бога как гаранта соответствия или конечной гармонии природы и нравственности, природы и культуры.

Однако в «Религии разума из источников иудаизма» Коген говорит о Боге как об *истинном бытии*, а не только *идеале разума*. Религия разума, по его убеждению, не может быть ничем иным, как монотеизмом. Ни политеизм, ни пантеизм не соответствуют религии разума. Монотеизм же не исчерпывается признанием того, что Бог единствен, но требует признания того, что он обладает исключительностью (*Einzigkeit*) [41, S. 41]. Ибо единственность Бога признаёт и пантеизм, отождествляющий Бога и природу. Для Когена же пантеизм является языческой философией: «Пантеизм –

не религия» [41, S. 47]. Пантеизм делает главной формой отношения к Богу познавательное, теоретическое. Однако разум является не только теоретическим, но и практическим. Отношение к Богу в монотеистической религии разума не может быть лишь познавательным, потому что для познания его предмет, даже если фактически единствен, столь же может быть и многим. Бог выступает как исключительный только в любви. Поэтому в религии разума, являющейся истинным монотеизмом, главной формой отношения к Богу является любовь. Она также удостоверяет его существование.

Исключительность Бога, с точки зрения Когена, означает, что Бог есть Бытие. В то же время иудаизм превращает безличное бытие в Существоющего, Личность; Бог – это исключительно Сушций (*der einzig Seiende*). Бог монотеизма, далее, трансцендентен, т.е. не ограничен пространством и временем. Исключительность Бога означает его несопоставимость с чем бы то ни было. Всё остальное по сравнению с ним есть Ничто. По отношению к миру Бог выступает как Творец, т.е. бытие, составляющее постоянное условие и основу *становления*. Коген интерпретирует Творение как постоянное фундирующее отношение между бытием и становлением, а не как отдельное мифологическое событие. Становление нуждается в бытии; но и бытие является бытием, лишь будучи основой становления.

Таким образом, сущность Бога раскрывается в корреляции с миром: смысловым стержнем религии разума является *корреляция* между Творцом и творением. В идее корреляции Бога и мира как бытия и становления, опять-таки, заложено отвержение пантеизма, ибо, по мнению Когена, пантеизм, который попросту отождествляет Бога и мир, т.е. должное и сущее, делает этику невозможной. Только идея трансцендентного Бога позволяет различать божественные предписания и причинные законы природы. «Подлинный смысл монотеистического понятия творения лежит в этике» [41, S. 77], а монотеизм религии разума является этическим монотеизмом. Это означает также, что творение завершается только в сотворении человека и его разума.

Корреляция – центральное понятие когеновской философии религии. А его главным содержанием является корреляция между Богом и человеком. Корреляция – это такое отношение между двумя принципиально различными членами, которое в полной мере *сохраняет их различие*, одновременно показывая их *необходимую связь*: «Исключительность Бога означает его отношение к разуму человека» [41, S. 95]. Разум и нравственность – вот то, что объединяет Бога и человека: «Сущность человека обусловлена знанием нравственности. Разум ведь является не только теоретическим, но и практическим, нравственным» [41, S. 101]. Надо подчеркнуть, что в религии разума речь идёт только о познании нравственных заповедей Бога, а не Его сущности. Коген утверждает, что истинный монотеизм отказывается от повествований о сущности, природе, истории Бога. В религии разума остаётся только Бог корреляции, т.е. Бог, святость которого является

выражением нравственного идеала. На основе такой интерпретации монотеизма Коген противопоставляет религию разума и миф. Если миф предлагает повествования о Боге, его свойствах, деяниях и т.п., то истинный монотеизм, не ударяясь в эти спекуляции, говорит об отношении между человеком и Богом, т.е. о нравственности, сострадании и социальной справедливости. Придерживаясь подобной установки, Коген остаётся верен учениям как Маймонида, так и Канта. Отношение корреляции выстраивается с помощью понятий святости и Святого духа, который для Когена является не отдельной сущностью, но именно тем, что связывает Бога и человека: «...святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2), – цитирует Коген Писание и подчёркивает, что святость Бога обязывает человека. Следовательно, она связывает Бога и человека, и «только через это объединяющее отношение Бога и человека становится мыслима святость Бога» [41, S. 111]. В то же время Бог *обладает* святостью; а для человека она выступает как *бесконечная нравственная задача*. Бог в своей святости даёт человеку закон, который должен определять становление человека как человека. Это и есть Откровение. Оно адресовано *человечеству*, а не отдельному индивиду, в том смысле, что отдельный существовавший в истории индивид никогда не мог вместить всё его содержание. Оно предстает как задача человечеству в бесконечной череде поколений.

Для Когена важно доказать, что заповедь любви к ближнему составляет неотъемлемую часть иудаизма как истинного монотеизма. Все люди для монотеизма являются носителями духа, ибо такими сотворил их единый Бог. Перед всеми стоит единая нравственная задача. Поэтому для истинного монотеизма все люди должны быть равны и все являются братьями. Отсюда вытекает заповедь любви к ближнему, которая не могла бы появиться в результате националистических или политических идей, утверждает Коген, хотя путь к осознанию этой заповеди был долгим и нелёгким. Свидетельствами этапов этого пути выступают для Когена завет, заключённый между Богом и Ноем после потопа, заступничество Авраама перед Богом за жителей Содома и Гоморры и, наконец, появление заповеди любви к ближнему в Пятикнижии Моисеевом. Коген полагает, что стих (Лев. 19:18): «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь», – неправильно понимать как выражение любви именно к соплеменнику. Скорее наоборот: мотивацией требования «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего» выступает более общее требование: «Люби ближнего, как самого себя». Последнее подкреплено словами «Я Господь», что делает понятным: данное общее требование непосредственно вытекает из самой природы монотеизма, для которого идее единого Бога соответствует идея единого человечества. Поэтому «ближний», о котором идёт речь в данной заповеди, – это человек вообще. Понятие «сына народа твоего», с которым связываются нравственные требования, необходимо предполагает, как утверждает Коген, всеобщее понятие человека. Сама по себе идея соплеменника как

некоторая данность ещё не предполагает нравственного прочтения и нравственной обязанности. Чтобы ещё раз продемонстрировать, что заповедь любви к ближнему в Ветхом Завете отнюдь не ограничена соплеменниками, Коген настаивает, чтобы стих (Лев. 19:18) истолковывался вместе со стихами 33 и 34 той же главы:

Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его.
Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любви его как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской.
Я Господь, Бог ваш.

Формирование идеи, что Другой – Ближний твой, имеет ещё один важный аспект: преодоление неприязни, обусловленной имущественными и сословными различиями, признание того, что человек, относящийся к другой социальной группе, имеет свои права и что каждый должен следить за их соблюдением так же, как за соблюдением своих собственных. В качестве важнейшего этапа вызревания этой идеи Коген рассматривает заповедь соблюдения Субботы и её мотивировку, особенно во Второзаконии. Формулировка этой заповеди во Второзаконии расставляет акценты несколько иначе, чем в (Исх. 20:10), так что становится явным её «...реформаторский, социально-этический характер. Со времён Второзакония перечень лиц и животных, которым предписан субботний отдых, завершается следующими словами: "...чтобы отдохнул раб твой и раба твоя, как и ты. И помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь Бог твой вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою...". Сравнение этих двух формулировок заповедей и изучение мотивов, приведших к их отличию, не оставляют никакого сомнения в том, что институт Субботы превратился во Второзаконии в средство обеспечения равенства всех человеческих существ независимо от их различного социального положения. Это совершенно очевидное значение Субботы даёт замечательное подтверждение органически присущей монотеизму этической ориентации и оригинального характера его этики» [19, с. 52].

Кульминацией этического монотеизма выступает для Когена *мессианизм*. Коген подчёркивает, что миф обращён к прошлому, а истинный монотеизм – к будущему, включая в себя провиденциальное истолкование истории. Монотеизм для Когена равносителен требованию справедливости и сострадания. Отсюда для человечества вытекает бесконечная задача преодоления социальной несправедливости и неравенства. Эта задача неразрывно связана с монотеизмом, потому что именно библейская идея единого Бога, по Когену, явилась источником представления о едином человечестве и о том, что каждый, в том числе иноплеменник, заслуживает любви и сострадания. Однако голое требование оставалось бы бессильным, если бы Бог не был гарантом его исполнимости. Поэтому провиденциальное истолкование истории в духе этического социализма составляет неотъемлемую часть Когеновой религии разума. Коген находит такое

понимание истории в книгах библейских пророков. Для его раскрытия ключевое значение имеют образы чужестранца, вдовы и сироты, ибо сутью монотеизма для Когена является признание в Другом поистине Ближнего. Мессианиззм устами библейских пророков учит, что войны и социальная несправедливость *должны* быть устранены. Сама святость Бога обязывает человечество стремиться к справедливости и миру между народами, а в каждом человеке видеть ближнего.

Судьба и влияние философии Германа Когена

Неокантианство Марбургской школы, в первую очередь работы и идеи самого Когена, было чрезвычайно авторитетным направлением европейской академической философии с конца XIX в. до начала Первой мировой войны. Последняя резко изменила интеллектуальный и духовный климат Европы и погребла авторитет и влияние неокантианства. Рационализм, исторический оптимизм, вера в безусловное значение этики и гуманистическое содержание эстетики резко вышли из моды. Знаком наступления иной философской эпохи стал Давосский диспут между учеником Когена Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Большинство присутствовавших на диспуте сочли тогда Хайдеггера победителем, и это оказалось символическим поражением неокантианства. С тех пор в философской литературе доминирует образ Марбургской школы, заданный Хайдеггером.

Только в последние десятилетия начал возрождаться интерес к философии Германа Когена, стали проводиться посвящённые ей конференции, издаваться новые исследования. Возрождение интереса к наследию Когена во многом было обусловлено его работами по философской интерпретации иудаизма; они по количеству комментариев в настоящее время превосходят труды Когена по интерпретации Кантовых «Критик» или его собственную философию познания.

До Первой мировой войны в Марбург к Когену ездило учиться много выходцев из Российской империи. Среди них преобладали евреи, сталкивавшиеся с проблемами при попытках получить высшее образование в царской России. Влияние неокантианства Германа Когена на русскую философскую мысль в последние годы стало предметом особых исследований [7; 14; 23, с. 299–327]. Учитывая это, можно сказать, что влияние Когена неявным и не афишируемым образом присутствовало в философии в СССР. Представляется, что явным свидетельством такого влияния являются историко-научные исследования П.П. Гайденко [9; 10].

Поскольку труды Когена написаны очень тяжёлым языком, влияние его философии в немалой мере распространялось через его ближайших учеников, Э. Кассирера и П. Наторпа. Так, через Кассирера обращение Когена к истории науки повлияло на А. Койре.

Этика Когена существенно повлияла на формирование теоретической платформы западной социал-демократии (см.: [20; 57]), в частности на Э. Бернштейна.

Учеником Германа Когена в Марбурге был Николай Гартман. И хотя он стал критиком неокантианства, следы влияния Когена можно увидеть в его этике и эстетике.

Наконец, Герман Коген во многом определил развитие еврейской религиозной мысли в XX в. Его непосредственным учеником был Франц Розенцвейг [26], повлиявший, в свою очередь, на Э. Левинаса и мн. др.

Таким образом, мы можем видеть, что идеи Когена оставили реальный след в зарубежной и отечественной философской мысли. А усиливающийся в последние десятилетия интерес к фигуре Германа Когена позволяет надеяться на полноценное возвращение его философской системы в поле актуальных философских дискуссий.

Список литературы

1. Акиндинова Т.А. Проблема эстетического чувства в традиции философской классики: Герман Коген // *Gracias adimus. Философско-эстетические штудии: Сборник научных трудов в честь 70-летия профессора А.П. Валицкой*: в 2 т. Т. 1. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2007. С. 18–33.
2. Акиндинова Т.А. Эстетика Г. Когена в контексте современного искусства: актуальные проблемы // *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры* / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. С. 506–520.
3. Белов В.Н. Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена // *Философия религии: Аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 2. С. 52–94.
4. Белов В.Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 68–74.
5. Белов В.Н. Предисловие // *Коген Г. Теория опыта Канта* / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012. С. 5–69.
6. Белов В.Н. Современные исследования философии Германа Когена // *Вопросы философии*. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1412&Itemid=52 (дата обращения: 05.08.2021).
7. Белов В.Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // *Историко-философский ежегодник* 2003. М.: ИФ РАН, 2004. С. 333–353.
8. Белов В.Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // *Этическая мысль*. 2014. № 14. С. 174–199.
9. Гайденок П.П. История греческой философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
10. Гайденок П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 455 с.
11. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 521 с.
12. Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм // *Вестник Московского Университета. Серия 7: Философия*. 2001. № 4. С. 59–81.

13. *Другач Т.Б.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник' 2006. М.: ИФ РАН, 2006. С. 180–203.
14. *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
15. *Коген Г.* Обоснование этики Кантом. Введение // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии. Сб. науч. тр.: в 2 т. Т. 2 / Под ред. В.Н. Белова и Л.И. Тетюева. М.: Экшн, 2008. С. 217–231.
16. *Коген Г.* Принципы исчисления бесконечно малых // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 223–229.
17. *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012. 618 с.
18. *Коген Г.* Эстетика чистого чувства. Т. 1. § 11. Эстетическое чувство любви / Пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // Terra Aesrheticae. 2002. Т. 2. № 2. С. 292–302.
19. *Козн Г.* Суббота // Евреи и еврейство: Сб. историко-философских эссе / Сост. Р. Нудельман. Иерусалим: Гешер Алия, 1991. С. 49–55.
20. *Курхинен П.* Человеческое достоинство, этический социализм и советская этика // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2015. № 2. С. 107–119.
21. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар // Фауст и Заратустра: Сб. ст. / Пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 130–141.
22. *Маяцкий М.* Ad Nominem и обратно. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020. 255 с.
23. Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. 567 с.
24. *Пастернак Б.* Охранная грамота // *Пастернак Б.* Охранная грамота: повести и рассказы. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 164–258.
25. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена. М.: Академический проект, 2012. 319 с.
26. *Розенцвейг Фр.* Звезда Избавления / Пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017. 543 с.
27. *Рубинштейн С.Л.* О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник' 92. М.: ИФ РАН, 1994. С. 230–259.
28. *Секундант С.Г.* Теория бесконечно малых и её роль в становлении философско-методологической концепции Г. Когена // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 219–222.
29. *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-традиция, 2008. 309 с.
30. *Сокулер З.А.* Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 398–412.
31. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М.: Русский Двор, 1998. 165 с.
32. *Beiser F.* Hermann Cohen: An Intellectual Biography. Oxford: Oxford University Press, 2018. 387 p.
33. *Cassirer E.* Hermann Cohen, 1842–1918 // Social Research. 1943. Vol. 10, No. 2. P. 219–232.
34. *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bände. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
35. *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin: Dümmler, 1883. 162 S.

36. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. 689 S.
37. *Cohen H.* Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 1. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–305.
38. *Cohen H.* Kants Begründung der Ästhetik. Berlin: Dümmler, 1889. 456 S.
39. *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. Berlin: Dümmler, 1877. 342 S.
40. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Bruno Cassirer, 1922. XXVIII, 612 S.
41. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt a/M.: Kaufmann, 1929. 629 S.
42. *Cohen H.* Was einigt die Konfessionen? // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 3. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. S. 66–86.
43. *Gay P.* Freud, Jews & other Germans. N.Y.: Oxford University Press, 1978. XX, 289 p.
44. *Gordon P.E.* Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge: Harvard University Press, 2010. xiv+426 p.
45. *Habermas J.* Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen // Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte / Hrg. von Th. Koch. Köln: Du Mont Schauberg, 1961. S. 99–125.
46. Hermann Cohen's critical idealism / Ed. R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. 435 p.
47. Hermann Cohen's philosophy of religion / Eds. St. Moses and H. Wiedelbach. Hidelberg etc.: Georg Olms Verlag, 1997. 467 p.
48. *Horstmann R.P.* Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic // *The Philosophical Forum*. 2008. Vol. 39, No. 2. P. 127–138.
49. *Klein J.* Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natortop – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 298 S.
50. *Kluback W.* The idea of Humanity: Hermann Cohen's legacy to philosophy and theology. Lanham, N.Y., L.: University Press of America, 1987. viii, 304 p.
51. *Mendes-Flohr P.* German Jews: a dual identity. New Haven, L.: Yale univ. Press, 1999. xvi, 149 p.
52. "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums": Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk / Eds. H. Holzhey, G. Motzkin and H. Wiedebach. Hildesheim: Georg Olms, 2000. 460 p.
53. *Renz U., Bienenstock M., Holzhey H., Poma A.* Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2011. Bd. 59, No. 2. S. 311–322.
54. *Rosenzweig Fr.* Einleitung // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 1. Berlin, 1924. S. XIII–LXIV.
55. *Scott E.* Völkerpsychologie and the Origins of Hermann Cohen's Anti-Psychologism. URL: <https://philpapers.org/archive/EDGVAT-6.pdf> (дата обращения: 27.07.2021).
56. *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 582 S.
57. Wissenschaft Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1974. 376 S.
58. *Zank M.* The Idea of Atonement in the philosophy of Hermann Cohen. Providence, R.I.: Brown Judaic Studies, 2000. xiv, 533 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Zinaida Sokuler

DSc in Philosophy, Professor,
Lomonosov Moscow State University.
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: zasokuler@mail.ru

COHEN HERMANN

The article presents a sketch of the biography and work of Hermann Cohen, head of the Marburg School of Neo-Kantianism. It shows how wrong it is to think that Cohen reduced all philosophy to a theory of knowledge. At the same time, the theory of knowledge really occupied an important place in Cohen's system, and by knowledge he meant first of all mathematized natural science, although he paid attention to the notion of goal and its importance both for biology and philosophical system, contributing to unification of the doctrine of knowledge and ethics. A peculiarity of Cohen's understanding of idealism is shown: the latter becomes fruitful only when it does not lose sight of that which is distinct from reason, constitutes a difficulty for it, and thus sets a task for it, namely sensual data. It is analyzed how Cohen saw such idealism in Plato and Kant, as well as in the scientific revolution of the late 19th and early 20th centuries, in particular in the crisis of mechanistic understanding of matter and in A. Einstein's theory of relativity. The origins of Cohen's understanding of continuity, reality and their connection, as well as his understanding of the thing-in-itself are considered.

Attention is drawn to the connection between Cohen's understanding of the infinite task of knowledge (approximation to the thing-in-itself) and his idea of humanity. The development of this idea in Cohen's ethics and aesthetics is presented. Transcendental freedom (as a thing-in-itself in general), from his point of view, cannot be a given distinctive feature of the subject, but remains an infinite task facing humanity as a whole.

More details is given on Cohen's philosophy of religion, which became the final part of his system. Cohen defines his own notion of the religion of reason and explains its distinction from ethics. Religion of reason recognizes the irreducible self of the Other, repentance, redemption, and renewal. Although the religion of reason belongs to all humanity, it first begins to form and develop in Judaism. The Cohenian understanding of God, the religion of reason as ethical monotheism and the idea of the correlation between God and man are analyzed. It is shown that ethical monotheism in Cohen's understanding culminates in the idea of messianism.

Keywords: Hermann Cohen, I. Kant, neo-Kantianism, transcendental method, a priori, justice, ethics, aesthetics, transcendental freedom, religion of reason

References

1. Akindinova, T.A. "Ehstetika G. Kogena v kontekste sovremennogo iskusstva: aktual'nye problemy" [Aesthetics of H. Cohen in the Context of Contemporary Art: Current Issues], *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teorii poznaniya i kritiki kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: between the Theory of Knowledge and the Critique of Culture], eds. I.N. Gritsova & N.A. Dmitrieva. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010, pp. 506–520. (In Russian)
2. Akindinova, T.A. "Problema ehsteticheskogo chuvstva v traditsii filosofskoi klassiki: German Kogen" [The Problem of Aesthetic Feeling in the Tradition of Philosophical Classics: Herman Cohen], *Gracias adimus. Filosofsko-ehsteticheskie shtudii: Sbornik nauchnykh trudov v chest' 70-letiya professora A.P. Valitskoi* [Gracias Adimus. Philosophical and Aesthetic Studies: A Collection of Scientific Papers in Honor of the 70th Anniversary of Professor A.P. Valitskaya], Vol. 1. St. Petersburg: Herzen University Publ., 2007, pp. 18–33. (In Russian)
3. Beiser, F. *Hermann Cohen: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 387 pp.
4. Belov, V.N. "Avtonomiya razuma i religiya Otkroveniya v filosofii religii Germana Kogena" [The Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in Hermann Cohen's Philosophy of Religion], *Filosofiya religii: Analiticheskie issledovaniya*, 2018, T. 2, No. 2, pp. 52–94. (In Russian)
5. Belov, V.N. "Ehtika v sisteme filosofskogo krititsizma Germana Kogena" [Ethics in Hermann Cohen's System of Philosophical Criticism], *Ehticheskaya mysl'*, 2014, No. 14, pp. 174–199. (In Russian)
6. Belov, V.N. "Filosofiya Germana Kogena i russkoe neokantianstvo" [Herman Cohen's Philosophy and Russian Neo-Kantianism], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik' 2003*. Moscow: IF RAN Publ., 2004, pp. 333–353. (In Russian)
7. Belov, V.N. "Metod beskonechno malykh kak printsip teorii poznaniya v sistematskikh postroyeniakh G. Kogena" [The Infinitesimal Method as a Principle of the Theory of Cognition in the Systematic Constructions of H. Cohen], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 3, pp. 68–74. (In Russian)
8. Belov, V.N. "Predislovie" [Preface], in: H. Cohen, *Teoriya opyta Kanta* [Kant's Theory of Experience], trans. V.N. Belov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012, pp. 5–69. (In Russian)
9. Belov, V.N. "Sovremennye issledovaniya filosofii Germana Kogena" [Modern Studies on Herman Cohen's Philosophy], *Voprosy filosofii* [http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1412&Itemid=52, accessed on 05.08.2021]. (In Russian)
10. Cassirer, E. "Hermann Cohen, 1842–1918", *Social Research*, 1943, Vol. 10, No. 2, pp. 219–232.
11. Cohen, H. "Ehstetika chistogo chuvstva. T. 1. § 11. Ehsteticheskoe chuvstvo lyubvi" [Aesthetics of Pure Feeling. Vol. 1. § 11. Aesthetic Feeling of Love], trans. T.A. Akindinova, *Terra Aesrheticae*, 2002, T. 2, No. 2, pp. 292–302. (In Russian)
12. Cohen, H. "Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 1. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924, S. 284–305.
13. Cohen, H. "Obosnovanie ehtiki Kantom. Vvedenie" [Justification of Ethics by Kant. Introduction], *Immanuel Kant i aktual'nye problemy sovremennoi filosofii* [Immanuel Kant and Actual Problems of Modern Philosophy], Vol. 2, eds. V.N. Belov & L.I. Tetyuev. Moscow: Ehkshen Publ., 2008, pp. 217–231. (In Russian)
14. Cohen, H. "Printsipy ischisleniya beskonechno malykh" [Principles of Infinitesimal Calculus], *Ehpistemologiya i filosofiya nauki*, 2010, T. 26, No. 4, pp. 223–229. (In Russian)

15. Cohen, H. "Subbota" [Saturday], *Evrei i evreistvo: Sbornik istoriko-filosofskikh eshse* [Jews and Jewry: Collection of Historical and Philosophical Essays]. Jerusalem: Gesher Aliya Publ., 1991, pp. 49–55. (In Russian)
16. Cohen, H. "Was einigt die Konfessionen?", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 3. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924, S. 66–86.
17. Cohen, H. *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bände. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
18. Cohen, H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dümmler, 1883. 162 S.
19. Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. 689 S.
20. Cohen, H. *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: Dümmler, 1889. 456 S.
21. Cohen, H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler, 1877. 342 S.
22. Cohen, H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1922. XXVIII, 612 S.
23. Cohen, H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt a/M.: Kaufmann, 1929. 629 S.
24. Cohen, H. *Teoriya opyta Kanta* [Kant's Theory of Experience], trans. V.N. Belov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 618 pp. (In Russian)
25. Dlugatch, T.B. "O nekotorykh printsipakh teoreticheskoi filosofii Germana Kogena" [On Some Principles of Herman Cohen's Theoretical Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 2006. Moscow: IF RAN Publ., 2006, pp. 180–203. (In Russian)
26. Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
27. Follmer, G. *Ehvoljutsionnaya teoriya poznaniya: vrozhdennnye struktury poznaniya v kontekste biologii, psikhologii, lingvistiki, filosofii i teorii nauki* [Evolutionary Theory of Cognition: Innate Structures of Cognition in the Context of Biology, Psychology, Linguistics, Philosophy and Theory of Science]. Moscow: Russkii Dvor Publ., 1998. 165 pp. (In Russian)
28. Gay, P. *Freud, Jews & other Germans*. N.Y.: Oxford University Press, 1978. XX, 289 pp.
29. Gaydenko, P.P. *Istoriya grecheskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of New European Philosophy in Its Connection with Science]. Moscow: PER SHE Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)
30. Gaydenko, P.P. *Istoriya noveevropejskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of New European Philosophy in Its Connection with Science]. Moscow: PER SHE Publ., 2000. 455 pp. (In Russian)
31. Gaydenko, P.P. *Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskii razum* [Scientific Rationality and Philosophical Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 521 pp. (In Russian)
32. Glasersfeld, E. von. "Vvedenie v radikal'nyi konstruktivizm" [Introduction to Radical Constructivism], *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, 2001, No. 4, pp. 59–81. (In Russian)
33. Gordon, P.E. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. xiv+426 pp.
34. Habermas, J. "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Porträts deutscher jüdischer Geistesgeschichte*, Hrg. von Th. Koch. Köln: Du Mont Schauberg, 1961, S. 99–125.
35. *Hermann Cohen's critical idealism*, ed. R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. 435 pp.
36. *Hermann Cohen's philosophy of religion*, eds. St. Moses and H. Wiedelbach. Hidelheim etc.: Georg Olms Verlag, 1997. 467 pp.
37. Horstmann, R.P. "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic", *The Philosophical Forum*, 2008, Vol. 39, No. 2, pp. 127–138.

38. Klein, J. *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neurantianismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 298 S.
39. Kluback, W. *The idea of Humanity: Hermann Cohen's legacy to philosophy and theology*. Lanham, N.Y., L.: University Press of America, 1987. viii, 304 pp.
40. Kurkhinen, P. "Chelovecheskoe dostoinstvo, ehticheskii sotsializm i sovetskaya ehtika" [Human Dignity, Ethical Socialism and Soviet Ethics], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya*, 2015, No. 2, pp. 107–119. (In Russian)
41. "Martin Khaidegger – Ehnst Kassirer. Seminar" [Martin Heidegger – Ernst Cassirer. Seminar], *Faust i Zaratustra: Sbornik statei* [Faust and Zarathustra: A Collection of Articles]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2001, pp. 130–141. (In Russian)
42. Mayatsky, M. *Ad Hominem i obratno* [Ad Hominem and Back]. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2020. 255 pp. (In Russian)
43. Mendes-Flohr, P. *German Jews: a dual identity*. New Haven, L.: Yale univ. Press, 1999. xvi, 149 pp.
44. *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoi kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between the Theory of Knowledge and the Critique of Culture], eds. I.N. Grifsova & N.A. Dmitrieva. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 567 pp. (In Russian)
45. Pasternak, B. "Okhrannaya gramota" [Safe-conduct], in: B. Pasternak, *Okhrannaya gramota: povesti i rasskazy* Safe-conduct: Novellas and Short Stories]. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2011, pp. 164–258. (In Russian)
46. Poma, A. *Kriticheskaya filosofiya Germana Kogena* [Hermann Cohen's Critical Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 319 pp. (In Russian)
47. "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums": *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, eds. H. Holzhey, G. Motzkin and H. Wiedebach. Hildesheim: Georg Olms, 2000. 460 pp.
48. Renz, U., Bienenstock, M., Holzhey, H., Poma, A. "Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2011, Bd. 59, No. 2, S. 311–322.
49. Rosenzweig, F. *Zvezda Izbavleniya* [The Star of Deliverance], trans. E. Yanduganova. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2017. 543 pp. (In Russian)
50. Rosenzweig, Fr. "Einleitung", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 1. Berlin, 1924, S. XIII–LXIV.
51. Rubinshtein, S.L. "O filosofskoi sisteme G. Kogena" [About the Philosophical System of H. Cohen], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 92. Moscow: IF RAN Publ., 1994, pp. 230–259. (In Russian)
52. Scott, E. *Völkerpsychologie and the Origins of Hermann Cohen's Anti-Psychologism* [<https://philpapers.org/archive/EDGVAT-6.pdf>, accessed on 27.07.2021].
53. Sekundant, S.G. *Teoriya beskonechno malykh i ee rol' v stanovlenii filosofskometodologicheskoi kontseptsii G. Kogena* [The Theory of Infinitesimals and Its Role in the Formation of the Philosophical and Methodological Concept of H. Cohen], *Ehpistemologiya i filosofiya nauki*, 2010, T. 26, No. 4, pp. 219–222. (In Russian)
54. Sieg, U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 582 S.
55. Sokuler, Z.A. "Ponyatie dobrodeteli v religioznoi filosofii Germana Kogena" [The Concept of Virtue in Hermann Cohen's Religious Philosophy], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 2019, T. 23, No. 4, pp. 398–412. (In Russian)

56. Sokuler, Z.A. *German Kogen i filosofiya dialoga* [Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-traditsiya Publ., 2008. 309 pp.

57. *Wissenschaft Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1974. 376 S.

58. Zank, M. *The Idea of Atonement in the philosophy of Hermann Cohen*. Providence, R.I.: Brown Judaic Studies, 2000. xiv, 533 pp.