

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.3.138

САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ В ФИЛОСОФИИ Э. КАССИРЕРА

Д.Е. Бондарев

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
г. Санкт-Петербург

Статья посвящена исследованию феномена «сакральное» в трудах немецкого неокантианца и философа культуры Э. Кассирера. Анализ «Философии символических форм» Кассирера позволяет значительно расширить понятие сакрального, объединив в себе социологический (Э. Дюркгейм) и феноменологический (Р. Отто) аспекты. В результате сопоставления исследований Кассирера в области языка и мифа сделан вывод об изначально индивидуальной, а не коллективной природе сакрального. На основе теории символа Кассирера показано, что сакральное конструируется самим сознанием и не требует в качестве основания априорных концепций. Двойственная структура восприятия, введенная Кассирером, позволяет естественным образом объяснить дихотомическое разделение мира на «сакральное» и «профанное». Предметный аспект восприятия наделяет объект профанным (мирским) значением, формируя родовидовое понятие объекта. Эмоциональный аспект восприятия наделяет объект сакральным, высшим смыслом, формируя понятие, способное объединять объекты по принципу тождества сущности.

Ключевые слова: неокантианство, Э. Кассирер, сакральное, священное, муминозное, профанное, миф, язык, философия символических форм.

Введение

В социологии, религиоведении и философии термины «сакральное» и «профанное» являются широко распространенными. Термин «сакральное» происходит от лат. *sacrum* – божественное, священное, посвященное Богу или богам. Термин «сакральное» имеет несколько аспектов: онтологически он восходит к высшему сверхчеловеческому уровню существования (в метафизическом смысле оно имеет *иной* модус существования); гносеологически включает в себе истинное знание; феноменологически – то, что очаровывает сознание, заставляет испытывать сильные эмоции страха или восхищения, а также то, что делает объекты *выделенными и наполненными высшим смыслом* для сознания, и аксиологически (с точки зрения теории ценностей) включает в себе то, что имеет наивысшую ценность для социума и человека [1, с. 17].

Первым теоретически описал понятие «сакрального» основатель французской школы социологии Эмиль Дюркгейм. Широко известен его труд «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в

Австралии» [13], в котором автор показывает, что в мировоззрении даже самых «примитивных» архаических этносов всегда существует особого рода деление мира на две сферы: идеальную (сакральную) и реальную (профанную), находящиеся в оппозиции друг к другу. Эмиль Дюркгейм так описывает процесс придания объекту сакральных качеств: «Священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является чем-то таким, что ему самому внутренне присуще: *он им наделяется*. Мир религиозных вещей не образует особого аспекта эмпирически данной природы; *он надстроен над ним*» (цит. по: [1, с. 19]). Далее Дюркгейм выявляет важнейший признак сакрального – его запретность. Иными словами, священное становится изолированным от профанного мира специальной системой запретов (табу). Священность какого-то явления или запретность каких-либо действий по отношению к первому есть некий выстроенный социальный и коллективный консенсус между представителями этноса. Таким образом, заключает Дюркгейм, сакральное есть чисто социальный феномен, именно общество наделяет что-либо сакральными качествами. По Дюркгейму, сакрального вне общества не существует. Важно подчеркнуть, что сакральное является не просто эмоционально нейтральным коллективным знаком по отношению к какому-либо явлению, оно является эмоционально амбивалентным: либо пугающе скверное и отвратительное, либо то, что вызывает фасцинацию, заворожение, возбуждение и другие сверхинтенсивные чувства.

Философская интерпретация феномена сакрального связана с немецким протестантским теологом и философом Рудольфом Отто. На творчество Отто повлияли прежде всего три фигуры: И. Кант, Ф. Шлейермахер и неокантианец Я.Ф. Фриз. Следуя методу Канта, Отто выстроил априорную концепцию категории сакрального. Согласно Отто, религиозное чувство возникает из смешанного чувства животного ужаса и изумления перед неведомым и таинственным: «*mysterium tremendum*» и «*mysterium fascinans*» [12]. Наше сознание до всякого опыта обладает категорией «священного», которая является синтезом рационального и иррационального аспектов. Иррациональный аспект в данном случае является априорным, первичным для сознания и порождает переживание сакрального. После испытываемого переживания тварности, восхищения или ужаса от столкновения субъекта с совершенно иным (*Ganz Andere*) субъект подключает рациональный аппарат для описания и систематизации опыта сакрального. Согласно Отто, без изначального априорного иррационального компонента и только с помощью рационального аппарата мышления, понятие «сакральное» не может возникнуть.

Теория символа «Философии символических форм» Кассирера позволяет отказаться от априорных концепций сакрального, а также выявить связь сакрального со структурами языка. Концепция чувственного восприятия немецкого философа позволяет естественным образом объяснить дихотомическое деление мира на «сакральное» и «профанное» с феноменологической точки зрения.

Предпосылки возникновения «Философии символических форм» Э. Кассирера

В труде «Философия символических форм» Кассирер дал оригинальную интерпретацию мифологического типа сознания, провел его сопоставление с научной формой познания, а также выявил и описал их связь со структурами языка.

«Философия символических форм» является продолжением раннего исследования Кассирера «Познание и действительность» [5], вышедшего в 1910 г. Результатом труда «Познание и действительность» стал вывод о наличии особого рода *функции*, служащей гештальтом и прообразом, согласно которому образуются понятия в естественных науках.

На страницах «Познания и действительности» Кассирер говорит о том, что принципы, заложенные в современном (на начало XX в.) научном знании, отличны от принципов наук античности. У Аристотеля наука полностью основана на понятии *субстанции*, описывающем конкретные самостоятельные объекты, которые непосредственно даны нам в чувственном опыте. Именно их наука фиксирует в системе родовидовых понятий. Важно отметить, что система понятий у Аристотеля неотделима от чувственной действительности, она является ее неотъемлемой частью. Понятия, описывающие *отношения*, определяющие различие качеств вещей, у Аристотеля являются не чем-то основным и фундаментальным, а вторичным и второстепенным.

Такой способ научного мышления доминировал вплоть до эпохи Нового времени, когда появилась наука в «новой редакции» в представлении Ньютона и Декарта. Последняя изолирует познающего субъекта от чувственной действительности. Научные объекты идеализируются и схематизируются, превращаются в абстрактные конструкты: не имеющие размеров материальные точки, идеальные по форме тела и однородное трехмерное абстрактное пространство.

За наукой Ньютона и Декарта появляется наука в представлении Лейбница. Кассирер уверен, что здесь мы видим кардинальную смену научной парадигмы не только в сравнении с античностью, но даже с наукой Ньютона и Декарта. *Наглядность объектов исчезает* и научное познание теперь движется только лишь в знаковой области. Математические объекты и пространство теряют свою наглядность и «сворачиваются» в особого рода «этикетки» – математические знаки и символы. Новые объекты и законы возникают уже в результате конструирования *возможных соотношений* между такими знаками. Кассирер подводит итог: субстанция больше не является незыблемым основанием научного знания. В противовес субстанции философ вводит понятие *функции*: «Против логики родового понятия, стоящей, как мы видели, под знаком и господством понятия о субстанции, вы-

двигается логика математического понятия о функции» [5, с. 29]. В результате, наука удаляет субъекта от подлинной действительности, данной нам в чувствах, представлениях и образах.

«Философия символических форм» является продолжением исследований, начатых в «Познании и действительности», только теперь Кассирер намеревается отыскать *функцию* в мире культуры: в языке, мифе, искусстве и религии. Функция, выражающая особые *соотношения* между знаками в естественных науках, согласно немецкому философу, является лишь *частным случаем* более фундаментальной духовной символической функции, и, опираясь на трансцендентальный метод Канта, основная смысловая линия «Философии символических форм» развивается под лозунгом: «Критика разума становится <...> критикой культуры» [8, с. 17].

Как отыскать такую функцию в языке, мифе и мире искусства, если в них отсутствуют математические строгие законы, выраженные в знаках? Как выявить структуру мифологического сознания? Мир культуры дан нам в чувствах, и Кассирер уверен, что искать такую функцию следует не в *отношении между знаками*, а в *отношении между чувственными данными сознания*, т. к. *чувственное и идеальное в мире мифа, религии и искусства всегда даны нам вместе*: «Поэтому “Философия символических форм” признает, что все, называемое нами в каком-либо смысле “духовным”, также должно находить свое конкретное воплощение в конечном итоге в чувственном, что оно может явить себя только в нем и вместе с ним» [4, с. 418].

Категория *отношения* в философии Кассирера является центральной, позволяющей исследовать любой феномен не изолированно, а в связи с другими феноменами. С помощью понятия функции оказывается возможным описать структуру мифа и, в частности, определить то функциональное отношение между чувственными данными в сознании, которое определяет категорию сакрального. Символ является ключевым понятием «Философии символических форм», который позволит нам объяснить происхождение и описать структуру сакрального.

Понятие символа

Кассирер дает довольно общее и лаконичное определение символу, описывая его как *единство чувственного и идеального* (Einheit von Sinn und Sinnlichkeit). В философии Кассирера символом является любое представление, фантазия, воспоминание и даже самое простое восприятие. Символ в системе Кассирера необходимо понимать в тесной смысловой взаимосвязи с другими основными понятиями «Философии символических форм», такими как *функция*, *ряд* и *символическая форма*.

В труде «Познание и действительность» Кассирер центральным сделал понятие отношения – математической *функции*. А в «Философии символических форм» центральным формообразующим элементом и «первоначалом» мира культуры является понятие *ряда*. Ряд отвечает за способ и за-

кон, согласно которому сознание формирует понятие о мире. Благодаря работе ряда из непрерывного и неопределенного потока чувственных впечатлений выделяются и организуются особые «образования» с неизменными очертаниями и свойствами – сформированные сознанием понятия. В работу вступает *функция*, координирующая этот ряд, задавая *отношение* между элементами ряда. Элементами ряда выступают символы – сочетания чувственности и значения (смысла). Сложная система соотношений символов образует символическую форму – систему понятий, образующую замкнутую целостную картину мира. Таким образом, многообразие культуры у Кассирера обусловлено многообразием несводимых друг к другу и замкнутых на себе символических форм. Кассирер дает такое определение символической форме: «Под “символической формой” должна пониматься всякая *энергия духа* (выделено мной. – Д.Б.), через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку» [6, с. 394]. Кассирер в «Философии символических форм» расширяет понятие функции, называя ее уже *символической функцией*. Благодаря работе такой функции, предмет не отражается пассивно в нашем сознании, а сам *творится* под воздействием духовной деятельности человека.

В позднем своем произведении «Опыт о человеке» [3] Кассирер определяет знак и символ, опираясь на труд «Основания теории знаков» [14] одного из основателей семиотики Чарльза Морриса (1901–1979). Моррис определяет знак как часть физического мира, который по своей сущности всегда имеет субстанциальную природу, статичен, конкретен и всегда присвоен одному чувственному впечатлению. Символ же – часть человеческого мира значения, подвижен, функционален, способен свободно перетекать из одного чувственного впечатления в другое. Знак связан со своим означаемым в самой реальности, символ же отсылает к своему значению только в сознании человека. Благодаря наличию способности жить в мире символов, Кассирер называет человека *символическим животным* (animal symbolism). Животные в сравнении с человеком способны считывать знаки, но не способны распознавать символы. Символическая система позволяет *направлять и удерживать внимание* на объекте с точки зрения субъекта и в результате *выделять объекты и наделять их особым смыслом*. Благодаря работе такой символической системы *субъективность человека способна стать объективностью для целого коллектива*.

Кассирер считает, что впервые осознано свой именно *символический* характер физико-математическое познание. Генрих Герц в предисловии к «Принципам механики», по мнению Кассирера, «чрезвычайно точно сформулировал новый познавательный идеал, на который ориентирует все развитие науки. <...> выведение же будущего из прошлого базируется на конструировании нами особого рода “внутренних призрачных образов, или символов”, внешних предметов – причем таких, что мыслительно-необхо-

димые следствия из них всегда становятся образами естественно-необходимых следствий отображаемых ими предметов» [6, с. 12–13]. Кассирер показывает, что, на первый взгляд, символ в естественных науках изолирован от чувственности. Но на самом деле в науке идеальная часть символа связана с чувственностью через *логические и функциональные опосредования*, ее задача интегрировать и систематизировать чувственный опыт: «на место внешнего слепок с предметов заступает их “внутренний мнимый образ”, их математическо-физический символ, и требование, которое мы предъявляем к символам физики, состоит не в том, чтобы они отражали отдельное чувственно выявляемое существование, а в том, чтобы они сочетались друг с другом так, чтобы в силу этой связи, в силу необходимой в мышлении последовательности *мы могли организовать в систему совокупность нашего опыта и овладеть ею* (выделено мной. – Д.Б.)» [6, с. 403]. В мире мифа такого логического опосредования нет: чувственное и идеальное всегда даны вместе. В мифологическом сознании дух неразрывно слит с природой, данной в ощущениях: «Сам дух дождя живет в каждой капле воды, он осязатим и телесно в них присутствует» [10, с. 62].

В качестве примера, поясняющего наличие и отсутствие такого логического опосредования, можно привести эксперимент, демонстрирующий изменение плоскости качания маятника, проведенный в 1851 г. французским физиком Жаном Фуко, и доказывающий вращательно-суточное движение Земли вокруг ее оси. Наблюдая за ходом эксперимента, ученый будет соотносить его результаты с цепью причинно-следственных связей, которые позволят ему вывести суждение о связи этого явления с вращением Земли. В мифологическом сознании подобная логическая последовательность рассуждений отсутствует, и качающийся маятник не будет доказательством того факта, что земля вращается вокруг своей оси.

При этом нужно подчеркнуть, что это различие нельзя считать имеющим место только на уровне абстрактных конструкций сознания, оно сказывается непосредственно на уровне чувственного восприятия, обуславливает разную структуру восприятия. Примером здесь является два совершенно различных способа восприятия звезд. В рамках мифологической символической формы звезды предстают для человека как личности, а их свет в конечном счете исходит от Бога (если иметь в виду христианство). Представитель научной картины мира, наблюдая за движением звезд, будет *чувственно воспринимать* их как материальные точки, движущиеся по кривой второго порядка в однородном трехмерном безвоздушном космическом пространстве. В первом случае человек будет воспринимать звезды эмоционально как нечто живое, абсолютно значимое, сакральное. Во втором случае звезды воспринимаются как нечто строго функциональное, входящее в некоторую совокупность и поэтому не имеющие абсолютного значения в собственной сущности, т. е. как профанное.

Это означает, что человек способен воспринимать объекты по-разному в зависимости от господствующей в его сознании символической

формы. Чем обусловлено такое двойственное отношение к действительности способна объяснить концепция двойственной структуры восприятия, введенная Кассирером.

Двунаправленность восприятия

Восприятие по Кассиреру имеет сложную и двунаправленную структуру. Кассирер пишет: «остается несомненным, что в построении мира посредством нашего восприятия мы можем различать двойную *направленность* – одну, которая ведет к объективному образу мира с константными вещами и свойствами, и другую, которая идет в известной мере противоположным путем» [2, с. 425]. На формирование такой концепции восприятия на Кассирера повлиял один из его учителей и основателей марбургской школы неокантианства Пауль Наторп, который в труде «Общая психология» [15] описал познавательный акт в качестве двунаправленного потока со знаками «плюс» и «минус».

«Плюс» обозначает направление сознания на объект. Объекты в таком случае познаются на основе общих признаков как «мир вещей». Такой способ познания Кассирер называет «предметным» (*Dingwahrnehmung*), на этом пути мы можем вычленять общие признаки у предметов и формировать общие классы. Благодаря такому логически-дискурсивному способу образования понятий формируется вид и род. Любая единичная вещь включается в совокупность, как бы уравнивается с другими вещами и теряет свою особую сущность. Такой тип восприятия расширяет сознание за счет увеличения охвата отдельных представлений и носит *количественный* характер.

«Минус» означает направление на субъект от объекта. Объекты в таком случае познаются как особый «мир живых личностей», воздействующий на человека. Мир предстает как «равный нам», и сознание реагирует на него посредством чувств-эмоций. Такое восприятие Кассирер называет «эмоциональным» (*Ausdruckwahrnehmung*). Важно отметить, что такой тип восприятия позволяет осваивать мир именно посредством *эмоций*, а не чувств-ощущений. В процессе такого восприятия человек наделяет *внутренней сущностью* воздействующий на него объект. Результат такого восприятия не способен поддаваться количественной оценке и носит *качественный* характер.

Здесь нужно подчеркнуть принципиальное различие чувственного восприятия объективной реальности в рамках двух указанных моделей. Восприятие предмета отличается от восприятия личности тем, что предмет сводится к своей видимой пространственной поверхности, он *не имеет глубины*, она полностью исключается из рассмотрения; личность же – это именно объект, обладающий некоей загадочной действующей глубиной, причем эта глубина *чувственно постигается в эмоциях*, хотя и остается целостной и поэтому нераскрытой, неопределенной, в отличие от поверхности предмета, развернутой в пространстве и поэтому полностью определенной.

Поскольку в структуре реального восприятия одновременно действуют обе модели, можно заключить, что одному и тому же предмету сознание может придавать *несколько совершенно разных значений*, причем это справедливо по отношению к каждой его символической функции. Если рассматривать миф как такую символическую функцию сознания, то все его феномены в их исходной чувственной данности также предстанут для нас двойственными – сакральными (божественными, постигаемыми эмоционально) и профанными (мирскими, постигаемыми предметно): «Этот двойственный характер приводит к тому, что священное, четко отделяясь от эмпирического, “профанного” наличного бытия, не просто *отталкивает* его при этом отделении, а поступательно *пронизывает* его; даже и именно в этом противопоставлении оно сохраняет способность *структурировать* то, что ему противопоставлено» [9, с. 93]. В мифологическом сознании эмоциональная часть восприятия будет преобладать над предметной. В научной картине, начиная с эпохи Нового времени, эмоциональный аспект восприятия сведен к минимуму, в наибольшей мере проявляет себя предметная (дискурсивная) часть восприятия.

Описанный двунаправленный характер восприятия, а именно его эмоциональный аспект, позволяет описать происхождение сакрального.

Происхождение сакрального

Кассирер в статье «Язык и миф. К проблеме именования богов» [11] подробно разбирает процесс именования богов. В данном случае анализ языка, считает Кассирер, открывает путь к определению сущности и происхождению сакрального. В своих рассуждениях Кассирер ссылается на немецкого филолога Германа Узенера (1834–1905), считавшего, что философия не дает ответа на вопрос «Как образуются понятия?» Согласно Узенеру, философы пользуются уже готовыми и сформированными совокупностями и не задаются вопросом, как разрозненные единичности соединяются в род и вид. Узенер ставит и решает этот вопрос с позиций филологии и языковедения. Анализируя процесс присваивания богам имен в труде «Имена богов» [16] у различных народов мира, Узенер различает три фазы. Древнейшей фазой развития мифического мышления является образование «богов мгновения». Такой бог единичен и сиюминутен, он проявляется в коротких и ярко эмоционально насыщенных моментах. Заворожение, магия, восхищение суть атрибуты данного божества. Он *неповторим, уникален и единичен*. Узенер так описывает «богов мгновения»: «То, что внезапно как веление свыше является нам, что нас чарует, что огорчает и угнетает, предстает перед повышенной силой ощущения как божественное существо. В течение всей известной нам истории греков они определяли это родовым понятием *δαίμων*» (цит. по: [2, с. 27]).

На смену таким сиюминутным богам, которые внезапно появляются и также внезапно исчезают, приходит другой ряд богов, возникающий по мере расширения практической деятельности человека, основанной на

сведении внешних объектов к бесстрастным и не имеющим ничего загадочного внутри себя предметам. Предметная функция сознания нарастает, эмоциональная уменьшается. Когда человек перестает быть пассивным и вырывается из плена внешних впечатлений, он начинает вести осознанную активную деятельность, направленную на преобразование мира. Систематизация таких активных действий позволяет группировать богов вокруг такой деятельности. Появляются боги совсем иного рода – покровители подобного рода действий. Узенер называет их «особыми богами». Они еще не охватывают всё бытие своим действием, они пока локальны и сгруппированы вокруг отдельных сфер культурной деятельности. Узенер считает, что такие боги, образованные в соответствии с типом их деятельности, проявляются у всех народов мира по одному и тому же принципу. Финалом второй стадии становится материализация этих богов. Из мира воображения они попадают во внешний мир и становятся подобными конкретному человеку – ремесленнику. На третьей стадии развития мифического сознания появляется представление о личном Боге, который объединяет все виды деятельности и является творцом всех созерцаемых внешних объектов. На данной стадии предметная функция сознания доминирует над эмоциональной, последняя оказывается действующей только применительно к одному объекту – Богу-Творцу.

Кассирер по-своему расставляет акценты в концепции Узенера. Особенно важный новый мотив он вносит в описание образования «богов мгновения». При встрече человека с чем-то для него иным внешний объект с высокой эмоциональной интенсивностью захватывает сознание, заполняя всё собой. Восприятие сужается в одну точку и в процессе такого сужения объект наделяется сущностью согласно главному выделенному сознанием признаку. Всё, что находится за пределами такого фокуса, гаснет и становится как бы невидимым. Человек «находится в плену этого мифически-религиозного созерцания, для него исчезает весь мир» [11, с. 348]. Всё, что за пределами фокуса восприятия, становится незамеченным посредством того, что язык дифференцирует только сущность объекта и не дифференцирует остальные феномены, стоящие за пределами фокуса. Сознание не расширяется, считает Кассирер, а наоборот, *сужается*: «В этой концентрации всех сил на *одной* точке заключается условие всего мифического мышления и всего мифического формообразования» [11, с. 348]. Сознание, замороженное высокоинтенсивным чувственным впечатлением, как бы *втягивает* его в себя: «напряжение разрешается по мере того, как субъективное возбуждение объективируется, встает перед человеком как бог или демон» [11, с. 351]. Втянув в себя всё заполняющее собой впечатление, сознание концентрирует и сужает его в определенный образ, который впоследствии «носит» с собой: «Словно посредством изолирования впечатления, его вычленения из целого обычного повседневного опыта, в нем наряду с его могущественным интенсивным усилением возникает и внешнее *уплотнение* и будто вследствие этого уплотнения возникает объективный образ бога,

будто он из него выпрыгивает» [11, с. 348]. Форма «бога мгновения» объективируется посредством слова и мифического чувственного образа. Таким способом язык и мифические образы снимают внутреннее напряжение человека. «Бог мгновения», вмещенный и сконцентрированный в образ сознанием, становится самостоятельным существом. Его образ постепенно получает всё более четкую и детальную форму для того, чтобы стать предметом его культа. Происхождение таких «богов мгновения» описывается эмоциональным типом восприятия.

В мифологическом сознании «боги мгновения», заключенные в слово и образ, со временем утрачивают свое эмоциональное влияние на человека и трансформируются в устойчивые единичные «точки значения», которые впоследствии выстраиваются в *ряд* – сгруппированные целостности. Важно отметить, что, переходя ко второй стадии от «богов мгновения» к «особым богам», мифологическое сознание начинает группировать объекты не согласно их внешним сходствам, а согласно их вовлекаемости в то или иное действие: «Соединение в бытии происходит в соответствии с действиями, следовательно, не исходя из “объективного” сходства вещей, а соответственно тому, как содержания постигаются посредством действий и приводятся в определенную связь» [11, с. 351]. Соединение происходит за счет *телеологического* характера действий человека. Единичные впечатления, объединенные одним целенаправленным действием, будут получать особые языковые акценты, указывающую на эту деятельность. Например, «особый бог», связанный с рубкой деревьев, будет проявлять себя в языке в виде особого суффикса *enda*: «Римские арвальские братья делили при акте искупления за уничтожение деревьев в лесу богини Дия действие на ряд отдельных актов, при каждом из которых они зывали к его отдельному боже-ству: *Deferenda* отвечал за повал, *Commolenda* за рубку, *Coinquenda* за раскалывание и *Adolenda* за сжигание ненужных частей деревьев» [11, с. 353]. Страсть к преобразованию природы, возделывание, пахота, ремесло суть атрибуты «особых богов», ядром образования которых являются *воление* и *хотение* человека, перенесенное с субъекта на объект.

Именно размышление над концепцией Узенера приводит Кассирера к пониманию фундаментального значения пары категорий «сакральное – профанное» для реализации символических функций мифа и языка. Уточняя концепцию Узенера, Кассирер считает, что «боги мгновения» не являются первой встречей человека с божественным. Представление о сверхприродной силе – *мане*, способной свободно перетекать из одной вещи в другую, наводит на мысль, что изначально «божественное» не предстает перед сознанием в конкретной и дифференцированной форме. «Боги мгновения» персонифицированы и индивидуализированы, а значит, уже сведены к конечному образу: «Если “бог мгновения” есть первое *актуальное* образование, в котором мифически-религиозное сознание выступает живым и творческим, то в основе этой актуальности лежит в известной степени общая потенциальность мифически-религиозного чувства. Разделением мира

“святого” и мира “обычного” вообще впервые создана предпосылка для образования отдельных *определенных* образов богов» [11, с. 368]. Человек до появления «богов мгновения» находится в недифференцированной атмосфере сакрального, разлитого по всему миру. Миф, как говорит Кассирер, находится в это время в «анонимной» и немой стадии, и язык определяет сакральное только одним словом. Доказательством этому служит то, что «божественное» обозначается одним словом: *мана* у меланезийцев, *ваканда* у индейского народа Сиу и *оренда* у ирокезов. Макс Мюллер (1823–1900), немецкий и английский филолог и религиовед, толковал понятие *мана* как «бесконечное». Он считал, что архаический человек в каждом (даже в осязательном) чувственном акте соприкасался с божественной «бесконечностью», способной плавно и динамично перетекать из одного впечатления в другое. Кассирер говорит, что Мюллер был неправ. *Мана* не имеет ничего общего с религиозной и философской бесконечностью. На самом деле представление о *мане* целиком связано скорее не с «бесконечностью», а с «неопределенностью» – неопределенностью некоей *глубины*, содержащейся в каждом внешнем объекте и аналогичной глубине, находимой человеком внутри себя. Понятие *мана* выходит за пределы *языковой определенности*. *Мана* присутствует до того, как в работу вступает язык, функция которого состоит в том, чтобы выступить медиатором между внешним и внутренним мирами человека.

Минуя фазу неопределенного сакрального, разлитого по всему миру, язык концентрирует сакральное в один личный образ «бога мгновения» и «отливает личное впечатление» в одно слово, тем самым делая бога *объективным и выделенным* для всех членов общества. В образе такого бога фиксируется субъективное (индивидуальное) впечатление, выраженное в слове и обозначающее конкретную (но неопределенную) сущность явления, объекта. Переход к «особым богам» посредством периодической и направленной деятельности сопровождается добавлением к словам суффиксов и префиксов, указывающих на общность бога. В этом процессе уже большой группе явлений приписывается одна и та же сущность, зафиксированная ранее в «боге мгновения». «Боги мгновения» трансформируются в «особых богов». При переходе к третьей стадии появляется личный единый Бог-творец, который получает множество атрибутов (определений сущности), ранее принадлежащих «особым богам». Представление об едином Боге обусловлено преобладанием предметного аспекта восприятия. Изначально общее для всего мира сакральное, которое было безымянным и недифференцированным в начале пути, двигаясь к концу, становится понятием единого Бога, объединяющего в одном слове все предметы мира. Кассирер подчеркивает: «начало и конец не сходны: ибо из сферы простой неопределенности мы перешли в сферу подлинной общности» [11, с. 369]. Если в начале пути сакральное было неопределенным и безымянным, но ощущалось непосред-

ственно в своей сущности во всем мире, то в конце пути сакральное присутствует в мире через осознание особой функциональной опосредованной взаимосвязи между Богом-творцом и каждым предметом тварного мира.

Недифференцированное сакральное в виде *маны* является неопределенной областью, недоступной философской рефлексии. Как считает Кассирер, путь отыскания сакрального, минуя медиатора в виде языка, ищет мистику: «Мистика всех времен и народов все время стремится решить эту двойную духовную задачу: задачу постигнуть божественное в его тотальности, в его высшей конкретной глубине и конкретном содержании, и одновременно отстранить каждую особенность имени и образа. Мистика направлена всегда на мир по ту сторону языка, на мир молчания» [11, с. 369]. Таким образом, сакральное можно представить условной схемой в виде особого *отношения* недифференцированной, воздействующей эмоционально на человека, *маны* и языка. Язык в философии Кассирера выполняет фундаментальную функцию, он «преобразует неопределенное в определенное и удерживает его в сфере конечной определенности» [11, с. 373].

Путь развития мифологического и религиозного сознаний идет параллельно с языком и движется от созерцания индивидуальных впечатлений до формирования понятий и классов божеств. Таким образом, можно сделать вывод об изначально индивидуальной, а не коллективной, как полагал Э. Дюркгейм, природе сакрального.

Важным атрибутом сакрального является его метафоричность и многозначность. Феноменологический анализ Кассирера позволяет описать происхождение данного феномена.

Метафоричность сакрального

Макс Мюллер утверждал, что мифология с необходимостью возникает под воздействием *болезни* языка. Под болезнью языка он имел в виду метафоричность языка, иносказание или, говоря шире, *многозначность* языка. Кассирер согласен с тезисом Мюллера: «Все, что мы называем мифом, обусловлено и опосредствованно языком; причем в том смысле, что оно связано с основным *недостатком* языка, с его исконной слабостью. Языковое обозначение всегда многозначно – в этой многозначности, в этой “паронимии” слов следует искать источник и происхождение всех мифов» [11, с. 328]. Без учета такого свойства языка древние религиозные и сакральные тексты переводили и понимали буквально, считая их продуктом вымысла и фантазии, никак не связанной с действительностью. Миф интерпретировали односторонне как фантазию, художественный вымысел и аллегорию. Теперь же в текстах смогли обнаружить дополнительный смысл, который свидетельствовал о наличии в мифе довольно конкретной и сложной системы описания мира. Приведем пример Кассирера: «если обратиться к мифу о Дафне, которую спасает от преследования Аполлона мать-земля, превратившая ее в лавр. Сделать этот миф “понятным”, придать ему определенный смысл также может лишь история языка. Кто такая Дафна? Чтобы

ответить на этот вопрос, надо обратиться к этимологии или, другими словами, изучить историю этого слова. Имя Дафна можно связать с санскритским словом *ahand*, а *ahana* означает по-санскритски “заря”. Как только мы узнаем это, все становится ясно. История Феба и Дафны не что иное, как описание ежедневно наблюдаемого нами явления, – сначала на востоке небосклона появляется заря, затем восходит солнце и стремится догнать свою невесту, яркая заря постепенно бледнеет под действием огненных лучей солнца и наконец умирает или исчезает в лоне ее матери, Земли» [11, с. 329]. Здесь мы видим акт отождествления двух очень разных чувственных явлений, это и является главным в метафоре.

Как и благодаря чему язык приобретает метафоричность? Метафора является сознательным переносом названия одного представления на подобное ему другое представление. Кассирер уверен, что метафора является неотъемлемым и наиболее важным атрибутом сакрального: «простейший мифологический образ возникает лишь в силу трансформации, посредством которой впечатление из сферы обычного, повседневного и профанического повышается в ранг “священного”, мифологически и религиозно “значимого”» [7, с. 36]. Сравнивая научное познание с мифом, можно отметить, что понятия в научном познании образуются только благодаря упомянутому выше предметному восприятию, и научное понятие, благодаря такому принципу, расширяется. Такой способ познания берет начало в индивидуальном восприятии, которое вступает в новые отношения с другими восприятиями *в сфере представлений* и их мысленных сопоставлений. Здесь в полной мере проявляет себя рационально-дискурсивная часть сознания, результат работы которой приводит к формированию родовидовых понятий и к профанированной научной картине мира. Внутреннее содержание понятий выхолащивается, нивелируется индивидуальная сущность объектов. Предметное восприятие не способно породить метафору, понятия будут строго однозначными, в которых вид и род будут занимать иерархически подчиненное отношение друг к другу.

Эмоциональный тип восприятия способен объяснить возникновение метафоры. Как мы показали, он является первичным для человеческого сознания. Посредством такого типа восприятия понятие сужается и концентрируется в одну точку: «В этом процессе *отфильтровывается* (выделено мной. – Д.Б.) некая сущность, некий экстракт, который и выводится в “значение”. Весь свет концентрируется в *одной* точке, в фокусе значения» [7, с. 37]. Такие точки Кассирер называет особыми точками «концентрации чувственного опыта и смысла». Это и объясняет возникновение метафорического суждения: в разных явлениях эмоциональное восприятие выделяет одно и то же качество и нивелирует все различные; происходит отождествление чувственных восприятий.

Благодаря такому восприятию, объекту придается одна и та же сущность и одно имя, соответствующее его главному признаку. Все остальные

специфические отличия гаснут, т. к. не выделяются языком. Благодаря такому наделению объекта сущностью и стиранию его остальных специфических черт, каждая его часть принимает значение главного признака (целого). Одно главное выделенное значение присваивается всем частям, из которых состоит объект. Кассирер приходит к важному выводу: благодаря такому восприятию, в мифологическом сознании *часть эквивалентна целому*. Кассирер заключает, что любой миф строится на принципе «часть есть целое» (*pars pro toto*). В соответствии с этим принципом часть не представляет целое, а сущностно является этим целым. Данный принцип можно продемонстрировать на примере магических культов, где есть представление о том, что если завладеть какой-либо частью тела врага, то возможно *буквально* владеть самим этим врагом. Принцип «часть есть целое» проявляет себя в христианской традиции в виде особого почитания мощей святых: так в христианском сознании в мощах имманентно присутствует сам святой и сам Бог. Если сравнить мифологическое сознание с научным сознанием эпохи Нового времени, в котором основным является предметный тип восприятия, то мы увидим, что в научной картине мира целое является суммой элементарных частей, в мифе же, наоборот, даже самые разрозненные фрагменты предметного мира сохраняют целостность. Астрологическая картина мира поразительно точно отражает принцип «часть есть целое»: во всех вещах как душевных, так и природных (часть) есть божественный образец в виде планеты или созвездия (целое). Единство микро- и макрокосмоса, а также герметическая формула «что вверху, то и внизу» также описываются введенным Кассирером принципом тождества части и целого.

Важно отметить, что в мифе устанавливаются связи между чувственными данными сознания по типу *переживания тождества сущности* объектов. В качестве примера Кассирер приводит литовского теофорного бога скота, имя которого Ревущий (Vaubis). «Богом мгновения» в данном случае является эмоциональное переживание в виде рычания скота, который впоследствии обнаруживается не только в рычании животного, но также и в грохоте бури, и даже в шуме океана (!). Если запечатленный образ молнии змеевиден и извилист, то он станет «богом мгновения», который будет проявлять себя при созерцании змеи. На основе вышесказанного становится ясным, по какой причине в египетском пантеоне бога солнца изображали с головой сокола: в мифологическом сознании солнце «летит» по небу подобно птице.

Мы видим, что благодаря эмоциональному типу восприятия, в мифе образуются понятия совсем другого типа, чем в научном познании. Эмоциональный тип восприятия, введенный Кассирером, способен объяснить происхождение метафоры – неотъемлемого и главного атрибута сакрального.

Заключение

«Философия символических форм» Кассирера позволяет расширить понятие сакрального, объединив в себе социальный (Э. Дюркгейм) и феноменологический (Р. Отто) аспекты. В отличие от концепции Дюркгейма, Кассирер полагает, что изначально сакральное имеет индивидуальную, а не коллективную природу. Наделяет объект сакральными качествами не коллектив, а индивид. Первая встреча человека с сакральным носит субъективный характер и, присваивая имя «богу мгновения», человек делает его объективным для других членов общества.

Немецкий философ признает феноменологический и завораживающий сознание характер сакрального, о котором писал феноменолог религии Р. Отто, но при этом отказывается от его априорных построений. Кассирер в своих исследованиях подтверждает тот факт, что иррациональный (эмоциональный) фактор является первичным и необходимым условием возникновения феномена сакрального. Но сакральное не является чем-то схожим с «вещью в себе», оно является результатом надления феномена сознания особым смысловым содержанием. Кассирер углубляет начатый Отто феноменологический анализ переживания сакрального, подробно описывая процесс выделения и наименования сущности объекта, сопровождающийся сверхинтенсивным эмоциональным переживанием.

Двунаправленная структура восприятия, введенная Кассирером, позволяет объяснить дихотомическое разделение мира на «сакральное» и «профанное». Предметная часть восприятия ответственна за формирование родовидовых понятий, в которых единичная вещь всегда будет частью какой-либо совокупности. Предметный аспект восприятия приводит к профанированной научной картине мира, в которой объекты не имеют внутреннего индивидуального содержания.

Эмоциональный аспект восприятия позволяет наделять объект сущностью. Мифологическое сознание погружается в объект, воспринимая его как личность, как обладающий внутренним измерением, «душой» (которая и есть его сущность). В результате работы эмоционального аспекта восприятия понятие формируется как целое, способное объединять разнородные объекты по принципу тождества сущности. Благодаря такому восприятию в мифе часть совпадает с целым, и, как результат, сакральное обладает как минимум двумя значениями: одно значение отсылает нас к целому (к сущности), второе – к частному (к предмету, входящему в совокупность). Изначально человеку дан именно эмоциональный аспект восприятия, благодаря которому он способен называть объекты, т. е. приписывать им характерную сущность. Предметный аспект восприятия развивается только на более поздней стадии развития.

Сакральное в концепции Кассирера есть *особая концентрация смысла, воплощенная в чувственности*. Сакральное, как и двойная структура восприятия, предстает диалектичным в виде соотношения противополо-

ложных значений: «С превращением животного ужаса в изумление, – движущееся в двух направлениях, смешанное из противоположных черт, из страха и надежды, из боязни и восхищения, – по мере того, как таким образом чувственное возбуждение впервые ищет выхода и *выражения*, человек оказывается стоящим на пороге новой духовности. Именно эта его новая духовность и отображается в несколько отрефлектированном виде в мысли о “священном”. Ибо священное всегда предстает *одновременно* как удаленное и близкое, как привычное и защищающее и в то же время как недоступное, как “*mysterium tremendum*” и “*mysterium fascinosum*”» [9, с. 93].

Можно заключить, что сакральное в философии Кассирера является *символом*, выполняющим конституирующую мир функцию.

Список литературы

1. Биневский И.А. Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе: дис. ... канд. фил. наук. М., 2012. 178 с.
2. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
4. Кассирер Э. К вопросу о логике символического понятия // Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 410–429.
5. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: ИТДГК «Гнозис», 2006. 398 с.
6. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе // Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 391–413.
7. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры: сб. М.: Прогресс, 1990. С. 33–43.
8. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
9. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 2. Миф. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
10. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 398 с.
11. Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именованья богов // Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 327–390.
12. Отто Р. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. 272 с.
13. Durkheim E. Les forms élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris: Presses Universitaires de France, 1912. 659 p.
14. Morris Ch. The Foundation of the Theory of Signs // Encyclopedia of the Unified Sciences. Chicago: The University of Chicago Press, 1938. 59 p.
15. Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tubingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1912. Kapitel V.
16. Usener H. Göternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896. 391 S.

«SACRED» AND «PROFANE» IN PHILOSOPHY BY E. CASSIRER

D.E. Bondarev

St. Petersburg State University, St. Petersburg

The article is devoted to the study of the phenomenon of Sacred in the works of the German neo-Kantian and philosopher of culture E. Cassirer. The analysis of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms significantly expands the concept of Sacred, combining sociological (E. Durkheim) and phenomenological (R. Otto) aspects. As a result of the comparison of Cassirer's studies in the field of language and myth, it was concluded about the initially individual, and not the collective nature of the Sacred. Based on Cassirer's symbol theory, it is shown that the Sacred is constructed by consciousness itself and does not require a priori concepts as the basis. The dual structure of perception introduced by Cassirer allows to explain the dichotomous division of the world into Sacred and Profane. The subject aspect of perception assigns a profane meaning to the object, forming the generic concept of the object. The emotional aspect of perception assigns a sacred, supreme meaning the object, forming a concept that can be united by identity of essence.

Keywords: *neo-Kantianism, E. Cassirer, sacred, holy, numinous, profane, myth, language, philosophy of symbolic forms.*

Об авторе:

БОНДАРЕВ Дмитрий Евгеньевич – кандидат технических наук, соискатель, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: 89523684328@mail.ru.

Author information:

BONDAREV Dmitrii Evgenevich – PhD, the applicant, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, E-mail: 89523684328@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 31.10.2023.