

ИДОЛОПОКЛОНСТВО НЕОТДЕЛИМО ОТ ЧЕЛОВЕКА: МЕНДЕЛЬСОН, КОГЕН, КАССИРЕР

И. Качур

Ира Качур

PhD, Еврейский университет в Иерусалиме,
независимый исследователь,
Иерусалим, Израиль
E-mail: ira.kachur@gmail.com

Текст Десяти заповедей Библии предписывает поклоняться только единому Богу и запрещает создавать изображения Бога и изваяния. Цель данной статьи — исследовать взгляды Мендельсона, Когена и Кассирера на связь между предписанием поклоняться единому Богу и запретом идолопоклонства в иудаизме. Рассматривается вопрос, почему Мендельсон и Коген определяют запрет на изображение Бога в качестве запрета, характеризующего сущность иудаизма как религии разума. Анализируя понятие знака, Мендельсон объясняет поклонение идолам как непонимание указывающей функции знака; подобное непонимание ведет к ошибочному восприятию. Коген раскрывает с помощью этого запрета уникальность истинного Бога иудаизма. Понятия знака и символа в текстах Мендельсона стали ключевыми для философии Кассирера. Посредством этих понятий он создает свою философию культуры и теорию восприятия. Мой аргумент состоит в том, что в свете философии Кассирера, идолопоклонство (как ошибочное восприятие) характеризует не только ушедшие в прошлое этапы развития религиозного сознания, но также является необходимым моментом в структуре восприятия.

Ключевые слова: Моисей Мендельсон, Герман Коген, Эрнст Кассирер, идолопоклонство, еврейское просвещение, философия иудаизма, символ, символическая теория восприятия, семиотика, визуальный знак, миф и наука

IDOLATRY INSEPARABLE FROM MAN: MENDELSSOHN, COHEN, CASSIRER

I. Katsur

Ira Katsur (Irit Kachur)

PhD, independent researcher

Jerusalem, Israel

E-mail: ira.kachur@gmail.com

The text of the Decalogue in the Bible orders to worship the one God and forbids creating images of God and any cultic statues. The aim of this paper is to inquiry the views of Mendelssohn, Cohen, and Cassirer — the Jewish German-speaking rational philosophers — regarding the link between the precept to worship the one God and the prohibition of the idolatry in Judaism. Why idolatry was identified with making images of God? The article will investigate the arguments, according to which Mendelssohn and Cohen define the prohibition of God's images in Judaism as the essential law for religion based on reason. Mendelssohn's understanding of idolatry is a result of his theory of sign. Analysing the concept of sign, Mendelssohn explains idol worship as misunderstanding of the sign's function to denote things. Idolatry, in his terms, is an erroneous perception. For Cohen the prohibition of God's images reveals the uniqueness of the true God of Judaism. The unique God has no image, and to make image of him is the same as to create another god. Mendelssohn's concepts of sign and symbol became key concepts for Cassirer's philosophy of culture and theory of perception. My final argument is that in light of Cassirer's philosophy, idolatry (defined previously as erroneous perception) characterizes not only past stages of religious consciousness, but also constitutes necessary moment in the structure of perception.

Keywords: Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Ernst Cassirer, idolatry, Jewish Enlightenment, philosophy of Judaism, symbol, symbolic theory of perception, semiotics, visual sign, myth and science

ВВЕДЕНИЕ

Запрет на поклонение другим богам и на идолопоклонство предписан в Десяти заповедях Библии:

Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой (Исход 20; Второзаконие 5).

Этот текст состоит из нескольких предписаний: первое — не поклоняться другим богам, кроме единого Бога; второе — не создавать никакого изображения; третье — не создавать изображения Бога. Эти предписания мо-

гут пониматься как отдельные запреты, но иудейская и христианская богословская традиция склонны рассматривать их как единое целое. Согласно этому пониманию, Библия запрещает создавать изваяния животных, людей и явлений природы, а также любые изображения с целью поклоняться им. Библейский Бог запрещает изображать в целях поклонения любой предмет, включая самого себя. Современному человеку кажется, что этот текст заключает в себе загадку: неужели люди действительно воспринимали рукотворных богов как настоящих? Как могли они, лепя из глины идола, или рисуя на стене изображение, поклоняться ему как живому богу?¹ Почему они это делали? Этот вопрос поставлен уже в библейской книге пророка Исаии (Исаия 44). Тем не менее, связь между предметом поклонения и изображением существовала не только в библейские времена; она стала предметом теологических дискуссий и религиозных конфликтов на протяжении последних тысячелетий, с момента возникновения запрета на идолопоклонство, которое приняли в той или иной степени все авраамические религии, и вплоть до последнего времени. Христианские богословы ввели понятие иконопочитания, преодолев, тем самым, запрет на культовое изображение, не отменяя требований библейской заповеди. Однако иконоборчество в христианстве существовало в Византии и в эпоху Реформации. Борьба с идолами имеет место и в современном обществе. Сравнительно недавно правительство талибов разрушило статуи Будды в Афганистане, где у местного населения, в значительном большинстве исповедующего ислам уже более тысячи лет, казалось бы, не прослеживается никакой склонности к идолопоклонству. Все эти примеры демонстрируют, что в общественном сознании адептов монотеистических религий, отделяющих себя от идолопоклонства, угроза идолопоклонства никогда не переставала быть актуальной. Что же такое идолопоклонство? Почему страх перед ним так велик, и почему он неоднократно проявляет себя в борьбе с изображением? Почему не так страшны вербальные выражения, описывающие Бога?²

Связь изображения Бога с идолопоклонством обсуждалась Моисеем Мендельсоном, Германом Когеном и Эрнстом Кассирером — немецкоязычными еврейскими философами рационалистического направления. Мендельсон и Коген считают запрет на изображение в целях поклонения не только одним из многочисленных запретов в иудаизме, но запретом, определяющим сущность иудаизма, как религии, основанной на разуме. Вводя понятия теории знака (научной дисциплины, известной сегодня под названием семиология или семиотика), Мендельсон объясняет покло-

¹ Два аспекта запрета на изображение — запрет на изваяние и запрет на изображение Бога — не будут в дальнейшем рассматриваться отдельно. Главный вопрос, поставленный здесь, заключается в том, как вообще можно оживлять созданное своими руками изображение?

² Этот вопрос был также поставлен в книге Halbertal 1992, 38.

нение идолам как ошибочное восприятие. С помощью этих понятий можно объяснить, почему изображение приводит к идолопоклонству. Коген раскрывает с помощью запрета на изображение Бога уникальность истинного Бога монотеизма, Бога иудаизма, религии разума. Изображать Бога, с его точки зрения, это создавать другого бога. В отличие от Мендельсона и Когена, Кассирер, учившийся у Когена, не занимался еврейской философией и религией, но семиологические определения Мендельсона были востребованы им для других исследовательских целей. Они стали ключевыми понятиями, с помощью которых он создавал свою философию культуры и исследовал теорию восприятия.

Тема идолопоклонства рассматривается и в современной израильской философской литературе. Книга «Идолопоклонство», написанная Моше Хальберталем и Авишаем Маргалитом, дает анализ этого понятия, уточняя различные значения этого понятия в Библии и в других источниках иудаизма. Недавнее крупное исследование темы идолопоклонства «Нет религии без идолопоклонства» (“No Religion without Idolatry”) было написано Гидоном Фройдендалем. Это исследование посвящено философии Моисея Мендельсона; значительная его часть занимается философией еврейского просвещения в свете уточняемого Мендельсоном понятия идолопоклонства. Данная статья в основном следует разработанному Фройдендалем тезису о том, как именно у Мендельсона понятие идолопоклонства связано с его теорией знака. Тем не менее, Фройдендаль в своей книге не концентрирует внимание на семиотике изображения, а также (часто упоминая тезисы Кассирера, в отношении его теории религии) почти не ставит вопроса о том, как семиологические понятия Мендельсона повлияли на формирование теории восприятия Кассирера, на которой основана его философия культуры.

По утверждению Фройденделя, идолопоклонство необходимо религии как таковой. Моя позиция состоит в том, что в свете философии Кассирера идолопоклонство (ошибочное восприятие знака) не только необходимо для религии, но также отражает необходимый момент в структуре восприятия.

МОИСЕЙ МЕНДЕЛЬСОН: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИДОЛОПОКЛОНСТВА

Моисей Мендельсон — немецкий философ и общественный деятель — считается основателем еврейского Просвещения (Хаскалы) в Германии. Его философия объединяет рационалистическую школу Лейбница-Вольфа, либеральные взгляды и иудаизм. Особенно проблематичным кажется соединение либерализма и иудаизма³. В книге «Иерусалим, или о религиозной силе и иудаизме» (*Jerusalem oder über religiöse*

³ Arkush 1994, XIII–XIV.

Macht und Judentum, 1783) Мендельсон говорит о долге государства предоставить всем своим гражданам независимо от вероисповедания равные права и свободы в отношении веры, мнения и образа жизни. Ни церковь, ни государство не имеют право принуждать человека принять какую-либо систему взглядов⁴. Тем не менее, Мендельсон соблюдал законы иудаизма; законы, строго регламентирующие поведение человека; законы, нарушение которых осуждалось религиозной общиной, а в древние времена наказывалось смертной казнью. Может ли либеральная позиция быть совместима с мировоззрением религии, требующей точного исполнения закона и карающей за отказ их исполнять? Этот вопрос был поставлен Мендельсону в письме, которое приводится им в данной книге⁵.

В своем ответе Мендельсон объясняет указанное несоответствие и показывает разумность иудаизма. Иудаизм не принуждает к догматам веры, он предписывает соблюдение определенных правил. Моисей дает своему народу не знания, а законы, инструкции, предписания относительно образа жизни⁶. Такой ответ кажется парадоксальным, и, на первый взгляд, выставляет иудаизм как религию далекую от идей либерализма в еще большей степени, чем утверждали христианские критики Мендельсона. Получается, что религиозный еврей должен выполнять заповеди автоматически, без отношения к тому, во что он верит или не верит. Более того, Мендельсон утверждает, что именно подобное разделение между верой и практикой является сильной стороной иудаизма и характеризует эту религию как религию разума. Для пояснения этого положения Мендельсон обращается к теории знаков.

Что такое знак? Мендельсон называет знак гениальным изобретением человечества. Именно способность к использованию знаков, утверждает он, создает грань, отделяющую человека от животного. Знак — это чувственный материал, который указывает на нечто совершенно отличное от него самого. Произнесенное слово является знаком. Это последовательность звуков, акустический ряд, который соединяется в нашем сознании с определенной вещью. Говоря с помощью терминов, введенных в оборот позже Фердинандом де Соссюром, знак — это произвольная связь означающего и означаемого⁷. Так, слово «дерево» ничем не похоже на обозначенную этим знаком вещь: высокую, ветвистую, зеленую летом, желтую осенью, шумящую под ветром. В другом языке она обозначается другой последовательностью звуков, например, “tree”. Постоянно соединяя один знак с бесконечным количеством вещей, имеющих сходные характери-

⁴Mendelssohn 1983, 70.

⁵Mendelssohn 1983, 84–85.

⁶Mendelssohn 1983, 90.

⁷Saussure 1959, 67. Однако у Мендельсона «означаемое» — это реальная вещь, а у Соссюра — это понятие, ментальный образ, а не вещь; см. Saussure 1959, 65–66.

стики, человек может передавать информацию другому, общаться. Слово «дерево» означает не только вот эту пальму под моим окном, но также вон тот кипарис на другой стороне улицы, совсем не похожий на пальму. Мендельсон подчеркивает, что постоянные системы знаков необходимы не только для общения, они обуславливают возможность абстрагировать, то есть выделять общие свойства отдельных, не всегда похожих друг на друга предметов, — например, разных деревьев, — причем, эти свойства объединяют данные предметы в одно понятие. Без этой способности наше мышление невозможно. Способность пользоваться знаками требует высокого уровня абстракции, которая развивается из конкретного представления. Для того чтобы словесно представить моральные качества, такие как преданность, смелость, благородство нам понадобился конкретный вид животного, в котором это качество очень ясно выделялось⁸. Таким образом, первым представлением преданности стала собака. Собака представлялась не как произвольный знак преданности, в котором означаемое отлично от означающего, но как реальное воплощение преданности. В данном примере означаемое едино с означающим. Постепенно человечество научилось различать означаемое и означающее; люди стали использовать знаки. Речь является первой системой знаков.

Началом письма стал иероглиф — это визуальный знак, который содержит смысл. Мендельсон подчеркивает, что иероглифы — это не чистые знаки, в том смысле, что они не совсем произвольны. Иероглиф — это визуальный знак, смысл которого сохраняет некоторое сходство с тем понятием, которое он обозначает⁹. Принципиальным шагом в образовании знаков стало алфавитное письмо¹⁰. Каждая буква, в отличие от иероглифа, — это звук, а не целое слово, и, таким образом соотношение подобия между словом и вещью или понятием, существующее в иероглифическом письме, было заменено в алфавитной письменности произвольным соотношением означающего и означаемого. Следующим шагом на этом пути стало создание числа. Цифры — это чистые знаки, которые обозначают не имеющее образа количество. Тем не менее, утверждает Мендельсон, гениальное изобретение знака было извращено невеждами. Различать означающее и означаемое требует интеллектуального усилия и лишает сердце удовольствия от поиска невидимой мистической реальности, скрытой в знаках¹¹.

⁸Mendelssohn 1983, 107–108, 112.

⁹В таком же значении Мендельсон использует понятия: «символ», «изображение», «образ», см. Mendelssohn 1983, 115–118. В данной статье приводится та же терминология, что у Мендельсона, но, в целях уточнения, вместо понятия «символ» используется понятие «визуальный символ». Однако вышеуказанные термины получают несколько другое определение в контексте философии Кассирера.

¹⁰Mendelssohn 1983, 108.

¹¹Mendelssohn 1983, 116. В этом предложении можно найти ответ на вопрос пророка Исайи: в чем польза идолопоклонства — в удовольствии, которое человек получает, наделяя реальностью свои творения, будь то идолы или знаки.

Поэтому в глазах людей необразованных знак часто не представляет реальную вещь, а отождествляется с ней¹². Подобное неправильное восприятие Мендельсон называет идолопоклонством. По его определению, идолопоклонство — это восприятие знаков, функция которых обозначать вещи, как воплощения реальности¹³. Именно такого рода извращение происходит, когда образы, символизирующие Бога, воспринимаются как реальный Бог. В интерпретации Мендельсона такое возвращение к идолопоклонству произошло с народом Израиля, сразу после того, как Моисей получил заповеди. Народ сделал себе золотого тельца и поклонялся ему не как символу Бога, а как Богу самому по себе. Несмотря на намерение Аарона избежать греха идолопоклонства и сделать тельца «в честь Господа», народ возгласил: «вот боги твои, Израиль...» (Исход 32:4)¹⁴.

Подобное ошибочное восприятие — замещение божества его знакомым представлением — более вероятно тогда, когда этим представлением является образ или изваяние. Визуальный символ конкретен; он воспринимается не как чистый знак, а как образ, сходный с тем, что он изображает. Это сходство может привести к замещению, к отождествлению означающего и означаемого. Подобное замещение произошло у подножия горы Синай. Телец, который должен быть сделан «в честь Бога», то есть, чтобы служить напоминанием о Боге, стал сам по себе восприниматься как Бог. Таким образом, пропасть, разделяющая рукотворного идола и живого реального Бога, исчезла. Так как визуальный символ не является произвольным знаком и всегда подразумевает общность с тем, что он изображает, замещение Бога его изображением наиболее вероятно¹⁵. Именно поэтому любое культовое изображение, как несущее в себе наибольший соблазн идолопоклонства, строго запрещено в иудаизме. В свете этого запрета Мендельсон трактует иудаизм как религию, целью которой является освобождение от идолопоклонства, то есть освобождение от суеверий, корень которых в неспособности к абстрактному мышлению, в привычке привязывать образ к реальной вещи. Заповеди иудаизма воспитывают ум, приучая его к восприятию чистых знаков, с помощью которых построены научные теории Нового времени. Именно поэтому иудаизм в трактовке Мендельсона — это система воспитания, которая идет в ногу с научным прогрессом и с предьявляемым им требованиями разума. У человека есть тенденция к оживлению знаков, то есть к отождествлению означающего и означаемого. Даже такие чистые знаки как цифры можно при желании наделить мистическими силами, пишет Мендельсон, указывая на теорию пифагорейцев¹⁶. Заповеди

¹²Mendelssohn 1983, 110–111.

¹³Mendelssohn 1983, 115.

¹⁴Mendelssohn 1983, 120.

¹⁵Mendelssohn 1983, 119.

¹⁶Mendelssohn 1983, 116–117.

иудаизма предназначены для того, чтобы оберегать своих адептов от этой тенденции к деградации, вести их к разумной и свойственной человеку форме восприятия. Поэтому ритуальные законы иудаизма направлены на действие, а не на размышление по поводу действия; они призывают что-то выполнять, или запрещают что-то делать, но не требуют верить или искать скрытый смысл в самих законах. Такой поиск смысла может привести к идолопоклонству — наделению самих законов мистическими силами¹⁷.

Израильский философ Фрейденталь предполагает, что Мендельсон, рассуждая о пифагорейцах, которые исказили учение Пифагора, начав искать смысл в числах, имеет в виду приверженцев каббалы, мистического движения в иудаизме, хотя прямо об этом не говорит¹⁸. Кроме того, Фрейденталь, критикуя Мендельсона, замечает, что Мендельсон прекрасно знал, что в самих законах иудаизма, в Галахе, есть предписания относительно почитания и особого статуса сакральных и ритуальных предметов (ташмишей кедуша и ташмишей мицва). Первые, такие как свитки Торы, в которых написано имя Бога, обладают непосредственной святостью, вторые используются для проведения ритуала и также требуют особого к себе отношения¹⁹. Мендельсон объясняет запрет на почитание визуальных символов Бога тем, что оно часто приводит к поклонению этим символам. Но Мендельсон не объясняет, почему, следуя той же логике, не запрещено, а даже предписано почитание сакральных предметов. Что такое предмет, наделенный сакральным смыслом? Это предмет, который содержит в себе святость, то есть реальную божественную сущность или силу, отличающую ее от других вещей. Свитки Торы это пергамент, на котором рукой человека переписан текст Пятикнижия, значение которого заключается в смысле написанного текста. Воспринимать свиток как сакральный, требующий специального отношения и почитания, значит отрицать его знаковую функцию. Это отрицание, по Мендельсону, и есть идолопоклонство. Святость, в данном случае, воплощается в конкретной рукотворной вещи. Обосновывая свои доводы, Фрейденталь указывает на предписания по поводу использования ритуальных предметов, например, вещи, вышедшие из употребления, не выбрасывают, а складывают в особое место хранения — генизу²⁰.

¹⁷Mendelssohn 1983, 118–119.

¹⁸Фрейденталь указывает на то, что о сходстве пифагорейского учения и каббалы писали исследователи, с мнением которых Мендельсон был знаком. Причина, по которой Мендельсон прямо не указывал на это сходство, по мнению Фрейдентала, состоит в том, что Мендельсон хотел следовать образу «чистого» т. е. рационального иудаизма, см. Freudental 2012, 171.

¹⁹Freudental 2012, 161–163.

²⁰Freudental 2012, 162.

ГЕРМАН КОГЕН: БОГ, НЕ ИМЕЮЩИЙ СИМВОЛА

Герман Коген был главной фигурой марбургской школы неокантианства — рационалистического философского направления. В последние годы жизни он стал заниматься философией религии и философией иудаизма. Результатом этих занятий стал труд, вышедший в 1919 г. посмертно: «Религия разума из источников иудаизма» (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). В определении Когена иудаизм является рациональной религией, имеющей, с исторической точки зрения, мифологические корни, но в своем развитии, преодолевшей их и создавшей религиозное мировоззрение, несовместимое с другими вероисповеданиями.

Главнейшим понятием в иудаизме, отличающим его от всех других религий, для Когена является понятие Бога. Единый Бог иудаизма противоположен богам мифологий, однако эта разница заключается отнюдь не в количестве богов²¹. Противостояние иудаизма мифу — это прежде всего противостояние уникальности иудейского Бога богу/богам как части природы, или богу, единому с природой, как это предполагает пантеизм²². Бог уникален, а не единственен. Ивритский термин для обозначения уникальности — это *ихуд* יחוד, а не *ахдут* אהדות, термин, означающий единство²³. *Ихуд* — это несовместимость с любой мирской системой количества, времени, пространства, логики, ценностей. Иными словами, Бог — это чистая трансцендентность. В этой уникальности Бога выражена сущность религии разума — противостояние чувственному. Коген определяет разум как закономерность²⁴. Закономерность, в свете его неокантианской философии, — это познание природных законов и моральное поведение в соответствии с понятиями рассудка. Цель научной философии заключается в «очищении» теории познания от чувственных элементов. Иначе говоря, познание объектов не должно базироваться на образах, непосредственно получаемых органами чувств. Следовательно, для Когена философия и религия разума едины в своей направленности к одной цели — цели отрицания чувственного.

Уникальность иудейского Бога проявляется в том, что его нельзя представлять в качестве образа. По утверждению Когена, основная причина этого запрета заключается в том, что образ, как и любое изображение, основан на сходстве с оригиналом. Иначе говоря, визуальный символ — это такой тип знака, который, согласно определению Мендельсона, не является полностью произвольным. Это знак, в котором связь

²¹ Cohen 2008, 88.

²² Поэтому Коген крайне отрицательно относится к пантеистической концепции Спинозы.

²³ Cohen 2008, 71.

²⁴ Cohen 2008, 45.

между означающим и означаемым не случайна, как в языке, а основана на визуальном, т. е. чувственном сходстве. Языковый знак связывает звуки с понятием или вещью, в то время как символ связывает образы. Поэтому в языковом знаке всегда сохраняется несовместимость между означаемым и означающим, а визуальный символ предполагает подобие между ними; это подобие одного чувственно данного образа другому. Таким образом, языковый знак разрывает связь с чувственной данностью, а визуальный символ нуждается в ней. Образ Бога всегда предполагает какое-то подобие с настоящим Богом. Однако его уникальность выражается как раз в том, что у него нет ничего общего с любой формой мирского существования. Поэтому изображение Бога, которое всегда предполагает идею подобия, несовместимо с ним. В соответствии с этими аргументами Когена не только идолы, но и иконы, представляющие Бога только символически, запрещены в иудаизме²⁵. Коген подчеркивает, что причина этого запрета в том, что образ в принципе не может представлять Бога, у которого нет подобия. В то время, как живопись и пластическое искусство несовместимы со служением Богу, простор для выражения религиозных чувств в иудаизме дан в поэзии. Примером этому является поэзия псалмов²⁶. Поэзия — искусство языка, произвольного знака, а не образа — способна говорить о Боге, используя понятные человеку метафоры, но тем самым не устраняя той пропасти, которая разделяет сферу человеческого и божественного.

Хотя Мендельсон и Коген согласны в том, что визуальный символ основан на подобию и поэтому запрещен в иудаизме, определение идолопоклонства и его связь с изображением трактуются ими по-разному. Идолопоклонство для Мендельсона — это искажение указывающей функции знака, восприятие знака как реальности. Изображение включает в себе опасность, оно может привести к идолопоклонству, так как необразованные люди склонны воспринимать образ не как знак, символизирующий невидимого Бога, а как образ, родственник Богу, обладающий божественными качествами. Следовательно, запрещение изображения Бога у Мендельсона несет воспитательные функции.

У Когена запрет на изображение Бога имеет метафизические предпосылки. Он касается непосредственно понятия Бога. Изображение Бога является несоответствующей формой служения ему; оно лишает высшее бытие Бога уникальности и превращает его в часть мирского существования. Подобное неправильное понимание сущности Бога, по определению Когена, является идолопоклонством. Это измена главной идее иудаизма — идее уникальности Бога; оно приравнивает иудаизм к другим верованиям, в которых Бог не является полностью трансцендентным миру. Создавать образ Бога — значит, создавать вместо уникального Бога мифологического божка.

²⁵ Cohen 2008, 90–92.

²⁶ Cohen 2008, 93.

Обе трактовки понятия «идолопоклонство» Халберталь и Маргарит находят в иудейских источниках. Первое определение идолопоклонства, высказанное Мендельсоном, они называют ошибкой замещения (*substitutive error*)²⁷, потому что Бог по ошибке заменяется представлением о нем. Такое определение идолопоклонства является центральным в трактате Маймонида «Законы о чуждом служении» (ивритский термин «чуждое служение», как правило, переводится на европейские языки как идолопоклонство)²⁸. Второе определение они называют неподходящим представлением (*inappropriate representation*)²⁹. Бога нельзя представлять в каком-либо образе, потому что любой образ искажает его сущность. Такое искажение, поясняют авторы, может иметь место по двум разным причинам. Первая заключается в том, что Бога нельзя увидеть: «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исход 33:20). Даже если Бог имеет какой-то образ, никто из смертных его не знает и любое изображение Бога будет искажением его истинного образа. Вторая причина соответствует позиции Когена, она состоит в том, что у Бога вообще нет образа, и придавать ему какой-то образ — значит создавать себе другое божество вместо единого, уникального Бога. Это является идолопоклонством. Тем не менее, в философии Мендельсона значение иудаизма как противодействия идолопоклонству, то есть возвращению к чувственному, до-знаковому восприятию, имеет прямое отношение к религии разума Когена; религии, задача которой вести своих адептов к разумному, а не к чувственному отношению к Богу и рациональному моральному поведению.

ЭРНСТ КАССИРЕР: ИДОЛОПОКЛОНСТВО НЕОТДЕЛИМО ОТ ЧЕЛОВЕКА

В двадцатые годы прошлого столетия Кассирер создал трехтомный труд по философии культуры «Философия символических форм». Цель этого труда — исследование культуры как совокупности направлений духовной деятельности, обозначаемых им как «символические формы»³⁰. В каждой символической форме действуют особые для этой формы время и пространство, особые функции восприятия и познания; каждая форма имеет свой тип мышления. В «Философии символических форм» дается анализ языковой, мифологической и научной символической формы (в некоторых статьях и неизданных трудах Кассирера намечалась также эстетическая

²⁷ Halbertal 1992, 42.

²⁸ Halbertal 1992, 42. Халберталь и Маргалит замечают, что Маймонид, трактуя идолопоклонство как замещение Бога его символом, не делает различия между визуальным символом и языковым знаком; по его мнению, воспринимать литературные метафоры придающие Богу человеческие черты — буквально есть идолопоклонство.

²⁹ Halbertal 1992, 45.

³⁰ О понятии «символическая форма» см.: Cassirer 2002b, 11–21; Cassirer 2009.

форма³¹). В третьем томе Кассирер переходит к анализу перцептивных и познавательных условий, обуславливающих возможность символических форм. Главным инструментом для анализа символических форм и условий, которые их обеспечивают, является понятие символа³². Это понятие у Кассирера имеет широкое применение, в различных символических формах и на разных этапах развития оно применяется по-разному.

Но во всех применениях понятия символа он определяется как функция отношения между общим и частным. В языковой форме символ — это знак, который соединяет общее (акустический ряд) с конкретными предметами или понятиями. В науке символом является функциональное понятие, допустим, «натуральное число», которое соотносится с рядом чисел, образованных по определенному правилу. В религиозной форме икона символически представляет Бога, то есть соединяет изображение Бога с его идеей. Общее в восприятии (восприятие в философии Кассирера — первая действующая в человеке система символов) — это смысловой компонент, а частное — чувственное данное. В непосредственном восприятии конкретного дерева чувственные данные — форма, цвет, положение — соединяются со смыслом, то есть наделяются смыслом (это — дерево). Кассирер определяет три символические функции, то есть три правила, по которым общее связывается с конкретным. В первой функции частное выражает общее; это функция выражения (*Ausdruck*). Член функции в ней равен самой функции. Смысл выражения выражен в чувственно данном образе. Иначе говоря, выражению соответствует такая модель символа, в которой символ не является знаком, то есть не указывает на что-то отличное от себя. Во второй функции частное представляет общее. Это функция репрезентации или представления (*Repräsentation*). Связь между частным, которое представляет общее, и общим основана на предполагаемой между ними общности. Третья функция — это функция значения или чистого знака (*Bedeutung*); частное в ней означает общее. Связь между частным и общим выбирается произвольно.

Аргумент Кассирера состоит в том, что восприятие невозможно без символической функции выражения; функции, где смысл воплощен в конкретном³³. Иначе говоря, единство означаемого и означающего является необходимым моментом восприятия. Это единство раскрывает-

³¹ Джон М. Кройс и Дональд Ф. Верен, исследователи философии Кассирера, замечают, что он планировал опубликовать также труд, посвященный исследованию эстетики как символической формы. Однако они предполагают, что «злоба» времени, в которое пришлось жить философу — тридцатые и сороковые годы прошлого столетия, которые Кассирер провел в эмиграции, — заставляла его снова и снова откладывать это исследование (ср. Cassirer 1996, XXIII: “Cassirer had considered a volume on art, but the ‘malice’ [*Ungunst*] of the times caused him to put it off again and again”).

³² См. о понятии «символ»: Cassirer 2002b, 21–28.

³³ Кройс трактовал функцию выражения у Кассирера как «выразительный смысл» (*expressive meaning*); это первая структура смысла (Krois 1987, 57–62).

ся как феномен выражения; феномен, на котором основано восприятие. Поэтому в структуре восприятия Кассирер обозначает символ как «совокупность феноменов, в которых чувственно данное всегда наполнено смыслом, где чувственность по самой сути своей предстает как проявленный и воплощенный смысл»³⁴. Первоначальная организация сенсорных данных является также структурой смысла³⁵.

Наглядным примером того, как происходит живое восприятие, является восприятие выражения лица. Кассирер обращает внимание на то, как Коффка, один из основателей гештальтпсихологии, описывает восприятие грудного ребенка³⁶. Ребенок реагирует по-разному на добродушное и злое выражение лица еще до того, как он что-либо знает о добре и зле. Слова языка, означающие «доброе» и «злое», могут быть взаимозаменяемы, но значения «доброе» и «злое» не случайно привязаны к какому-то выражению лица, а воплощены именно вот в таком-то изгибе бровей, губ, щек³⁷. Согласно Кассиреру, изначальное единство смысла и чувственного данного, обозначенное как «феномен выражения», проясняет то, что «определенное явление просто «дано» и зримо как изнутри одушевленное»³⁸. Символ функции выражения находит применение в анализе мифологической символической формы³⁹. По определению Кассирера, характерной чертой мифологического восприятия служит единство между реальным объектом и обозначением этого объекта: его отражением, словом, знаком. Мифологическое мышление, указывает Кассирер, не различает между идеальным и реальным существованием. Та же неразличимость касается ритуального действия. Ритуал для верующего является реальным действием, имеющим конкретное влияние. В терминах Мендельсона, мифологическое восприятие — это идолопоклонство, лишение знака его означающей функции. Однако для Кассирера подобное восприятие не является ошибочным, оно скорее раскрывает изначальную сферу живого восприятия. Мыслитель дает следующее определение мифа:

«Миф обращает нас к жизненной сердцевине этой сферы. Его своеобразии заключается именно в том, что он показывает нам способ

³⁴ Cassirer 2002a, 81.

³⁵ Подробнее об этом: Katsur 2018, 46.

³⁶ Cassirer 2002a, 60.

³⁷ Примеры непосредственной связи между восприятием выражения и пониманием его значения можно найти в книге Дарвина (Darwin 1955). Дарвин описывает выражения и восприятия выражений общие для людей и для многих видов млекопитающих.

³⁸ Cassirer 2002a, 81.

³⁹ Кассирер также указывает на тезис одушевления любого восприятия, высказанный Тито Виньоли (Cassirer 2002a, 68). Итальянский философ Виньоли приходит к радикальному выводу по поводу восприятия, согласно которому, восприятие у животных и людей — это акт, осуществляющий спонтанное и мгновенное одушевление предметов и явлений; см. Vignoli 1882, 116.

*образования мира, противостоящий, как независимый и самостоятельный, всем прочим способам опредмечивания»*⁴⁰.

Поэтому с точки зрения науки мифологическое восприятие определяется как ошибочное. Многие исследователи Кассирера утверждают, что в соответствии с его теорией восприятия, мифологическое восприятие (или идолопоклонство в трактовке Мендельсона) является как начальным этапом развития в историческом плане, так и начальным моментом восприятия⁴¹.

Однако функция выражения — это только первая функция восприятия. Если бы она была единственной, культурный и научный прогресс был бы невозможен; в этом взгляде на прогресс Кассирер не расходится с Мендельсоном. Если бы человек остался на уровне непосредственного восприятия выражения, он бы не отличался от животного. Следующей необходимой функцией восприятия является представление. С этой функцией связано иероглифическое письмо и на ней основано искусство изображения, а также возникновение религиозного восприятия. Представление предполагает такую связь между общим и конкретным, в которой конкретное отличается от общего, но не совсем ему чуждо, а имеет с ним какое-то сходство или родство. Функция представления включает в себя как функцию выражения, так и функцию значения. Поэтому в рамках действия функции представления наблюдаются колебания, то в сторону слияния смысла и конкретного материала, то в сторону их полного расхождения.

Такие колебания или внутренние конфликты раскрывают, по определению Кассирера, сущность религиозной символической формы. Религия сохранила образы мифа, но ее целью стало преодоление необходимой для мифа связи между образом и вещью или идеальным представлением и реальностью⁴². В соответствии с этим объяснением, в борьбе с идолопоклонством выражается противостояние первичной форме восприятия, желание преодолеть миф, попытка построить религию на более «научном» восприятии мира, в котором означаемое не может быть замещено означаемым. Именно поэтому религия всегда пыталась освободиться от мифа, хотя победить миф для религии невозможно, так как он часть ее самой. В каждой религии создавались свои пути к трансформации непосредственного мифологического восприятия. Христианство дало значение образу как символу, указывающему на незримый смысл. В иудаизме конфликт между непосредственным и знаковым восприятием образа был настолько напряженным, что привел к запрету на культовые изображения. Это особенно чувствуется в пророческих книгах:

⁴⁰ Cassirer 2002a, 62.

⁴¹ Krois 2011.

⁴² Cassirer 2011, 259–262.

«Пророческий мир, зримый лишь в религиозной идее, не может быть уловлен никаким изображением, всегда ориентированным на чувственную наличность и неотделимым от нее»⁴³.

Исходя из данного семиологического анализа, изображение основано на сходстве, которое предполагает не совсем случайную связь означающего с означаемым, и поэтому оно имеет тенденцию восприниматься как родство. Поэтому изображение — это вид знака, который содержит в себе элемент идолопоклонства или мифа. Изображение служит образцом мифа, или идолопоклонства, и это объясняет, почему борьба с идолопоклонством в авраамических религиях проявляется прежде всего в борьбе с изображением Бога.

Отношение Кассирера к религии во многом сформировалось под влиянием философии иудаизма Когена, хотя в итоге Кассирер приходит к совершенно отличному от Когена взгляду на религию. Пафос Когена, который выражает себя в противопоставлении духа иудаизма всему мифологическому, для Кассирера является необходимым элементом религиозно-мифологического мышления, смысл которого в преодолении мифа. Для Кассирера подобный накал высшего религиозного чувства обнажает сущность религии — ее напряженную борьбу с мифом и противоречие, заключенное в невозможности его преодоления⁴⁴. «Очищенная» от мифологического элемента религия разума в философии Когена — это религия идеальная, тот идеал, к которому религия должна стремиться. Коген, по словам, Кассирера: «был одним из самых убежденных платоников в истории философии»⁴⁵.

В отличие от предыдущих функций, функция значения, третья функция символа, полностью освобождается от элементов мифологического восприятия. Это функция чистого знака, в которой связь между означающим и означаемым полностью произвольна. Примером могут служить знаки в математических уравнениях и понятия в научных теориях. Тем не менее, только в Новое время наука смогла освободиться от мифологического истолкования понятий. В Новое время понятие, ранее зависимое от понятия субстанции (неизменной сущности, в которой идеальное значение понятия тождественно реальности), трансформировалось в функциональное понятие. В отличие от субстанции, новое научное понятие представляет собой функцию, значение которой образуется в зависимости от переменных ее составляющих⁴⁶.

Следовательно, полная свобода от мифа возможна только в узких научных областях, не имеющих прямого отношения к жизни, к живому

⁴³ Cassirer 2011, 250.

⁴⁴ Cassirer 2011, 260.

⁴⁵ "For he was one of the most resolute Platonists that has ever appeared in the history of philosophy" (Cassirer 1943, 231).

⁴⁶ Подробнее об этом: Cassirer 2006, 8–36.

восприятию. Поэтому вывод, который можно сделать из анализа восприятия, произведенного Кассирером, заключается в том, что идолопоклонство (непроизвольный знак) является необходимым компонентом жизни, живого мира восприятия. Не только религия, как заключал Фрейденталь, не может освободиться от идолопоклонства, но также и остальные сферы человеческого существования, кроме научных. Даже, если устранить образы, запретить любое изображение, тогда стремление человека к объединению знака и вещи найдет себе выход в других видах знаковой деятельности, отличных от изображения. Несмотря на то, что число не является изображением действительности и не сходно с каким-либо реальным предметом, пифагорейцы и их последователи, замечал Мендельсон, стали наделять числа мифической реальностью. Несмотря на то, что язык предполагает различие между значением и речью или письмом, в глазах многих мистиков он содержит в себе божественную реальность⁴⁷.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье исследуются взгляды Мендельсона, Когена и Кассирера на религиозный запрет культового изображения, определяемый как идолопоклонство. В интерпретации этих философов данный запрет имеет отношение к прогрессу и разумной форме познания. Все три философа рассматривали культурную историю как историю прогресса, т. е. перехода от конкретного познания и мышления к мышлению более абстрактному, независимому от чувств. В их глазах религия, и в частности иудаизм, предназначена служить цели прогресса. Такой взгляд на культуру как на прогресс сформировался под влиянием научной мысли Нового времени. В науке XVII–XVIII вв. произошли принципиальные изменения; она в корне изменила свою методологию. Опытные данные не принимались непосредственно как самостоятельные качества, а включались как переменные в математические уравнения. В соответствии с новой методологией, явления объяснялись с помощью законов, а не единичных данных⁴⁸.

Кроме того, создание печати в середине XV в. привело к более доминантному значению языка в сфере получения знания, по сравнению с изображением, прежде служившим важным средством передачи информации. В глазах Мендельсона и Когена эти новшества культурной и научной жизни близки духу иудаизма; научная закономерность соответствует принципиальному значению законов в иудаизме, приоритет знакового и понятийного подхода в науке — запрету на изображение. Смысл, передаваемый изображением, более непосредственно связан с чувствами,

⁴⁷ О значении языка в еврейской мистике см., например, Idel 2002.

⁴⁸ См. о научном мышлении Нового времени и эпохи Просвещения: Cassirer 2004, 53–112; Husserl 1970, 23–60.

чем смысл, заключенный в тексте, поэтому запрет на изображение Бога интерпретировался как шаг по направлению к научному познанию мира. Мендельсон, Коген и Кассирер следуют идеологии, заданной эпохой Просвещения. Но Мендельсону и Когену еще было присуще «наивное» понимание культурного развития: во-первых, они не сомневались в линейности и односторонности этого процесса, в неизбежной его направленности к разумной цели. Во-вторых, обоим было свойственно рациональное понимание религии — убежденность в том, что задачи науки и религии, очищенной от предрассудков, могут и должны совпадать.

Взгляд Кассирера на культурную историю уже иной: во-первых, отношение Кассирера к религии принципиально отличается от отношения к ней его учителя Когена. В «Философии символических форм» религия — это одна из символических форм, имеющая свое собственное содержание, но неразрывно связанная с мифологической формой. Она несовместима с научной формой, хотя в своем стремлении преодолеть миф, она до определенного момента может иметь с наукой общие задачи. Во-вторых, Первая мировая война сильно изменила отношение к разуму и прогрессу, заданное мировоззрением эпохи Просвещения. Поэтому в послевоенные годы Кассирер пытается переосмыслить многие положения Когена. Это относится к вере в неизменность прогресса и в рациональную природу человека. В текстах Кассирера прослеживается осознание сложности и неоднозначности подобного подхода.

Философия Кассирера исследует культурные пласты несовместимые с рациональным научным подходом. Но, если понимать рациональность и разум как закономерность, как это предлагал Коген, можно трактовать рациональность в широком смысле, как любую закономерность, не обязательно продиктованную теоретической мыслью науки. Тогда можно прийти к выводу, что существуют разные виды закономерности, и некоторые из них противоречат научной закономерности. Существует также некоторая закономерность в донаучном мышлении, которая не только имела место на определенном этапе развития, но также присутствует и в сознании современного человека. Эта закономерность действует в конкретном, живом восприятии выражений и образов, которое отвергает функцию символа. В рамках подобного восприятия знак, и особенно визуальный символ, воспринимается, — или имеет тенденцию восприниматься, — как реальный, наделенный жизнью. Это объясняет, почему изображение Бога в иудаизме приравнивается к поклонению идолу. Автор Книги Исаии удивлялся неразумию идолопоклонства. Тем не менее, в свете «Философии символических форм» оживление того, что сделано рукой человека не кажется действием абсурдным или неразумным. Оно существует во всех религиях и неотделимо от сущности человека.

BIBLIOGRAPHY/REFERENCES

Arkush, A. (1994). *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. Albany: State University of New York Press.

Cassirer, E. (1943). Hermann Cohen (1842–1918). *Social Research* 10, 219–232.

Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. In J. M. Krois, D. P. Verene (eds.), trans. by J. M. Krois. New Haven—London: Yale University Press.

Cassirer, E. (2002a). *Philosophie der symbolischen Formen I, Sprache*, trans. to Russian by S. A. Romashko. Moscow—Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. (in Russian).

Кассирер, Э. (2002a). *Философия символических форм I: Язык*, пер. С. А. Ромашко. М.—СПб.: Университетская книга.

Cassirer, E. (2002b). *Philosophie der symbolischen Formen III, Die Phänomenologie der Erkenntnis*, trans. to Russian by S. A. Romashko. Moscow—Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. (in Russian).

Кассирер, Э. (2002b). *Философия символических форм III: Феноменология познания*, пер. С. А. Ромашко. М.—СПб.: Университетская книга.

Cassirer, E. (2004). *Die Philosophie der Aufklärung*, trans. to Russian by V. L. Machlin. Moscow: ROSSPEN. (in Russian).

Кассирер, Э. (2004). *Философия просвещения*, пер. В. Л. Махлин. М.: РОССПЭН.

Cassirer, E. (2006). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, trans. to Russian by B. Stolpner, P. Iushkevich. Moscow: Gnosis. (in Russian).

Кассирер, Э. (2006). *Понятие субстанции и понятие функции*, пер. Б. Столпнер, П. Юшкевич. М.: Гнозис.

Cassirer, E. (2009). Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In B. Recki (ed.) *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 75–105.

Cassirer, E. (2011). *Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken*, trans. to Russian by S. A. Romashko. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).

Кассирер, Э. (2011). *Философия символических форм II: Мифологическое мышление*, пер. С. А. Ромашко. Москва: Академический проект.

Darwin, Ch. (1955). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: The Philosophical Library.

Freudenthal, G. (2012). *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Halbertal, M., Margalit, A. (1992). *Idolatry*, trans. by N. Goldblum. Cambridge: Harvard University Press.

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.

Idel, M. (2002). *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Katsur, I. I. (2018). Gestalt Psychology as a Missing Link in Ernst Cassirer's Mythical Symbolic Form. *Human Studies* 41, 41–57 [URL: <https://doi.org/10.1007/s10746-017-9454-4>].

Krois, J. M. (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press. Krois, J. M. (2011). The priority of 'symbolism' over language in Cassirer's Philosophy. *Synthese* 179, 9–20.

Mendelssohn, M. (1983). *Jerusalem Religious Power and Judaism*, trans. by A. Arkush. Waltham: Brandeis University Press.

Saussure, F. de. (1959). *Course in General Linguistics*, trans. by W. Baskin. New York: Philosophical Library.

Vignoli, T. (1882). *Myth and Science*, trans. by K. Paul. London: Kegan Paul, Trench and Co.

כהן, הרמן. 2008. דת התבונה ממקורות היהדות. תרגם צ. וויסלבסקי. ירושלים: מוסד ביאליק.

Cohen, H. (2008). *Dat hatvuna mimakorot haihadut* [Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums]. Jerusalem: Mosad Bialik. (in Hebrew).
