Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2026 Том 30 № 3

Специальная тема номера:
ФИЛОСОФИЯ ЭРНСТА КАССИРЕРА

Приглашенный редактор *М. Феррари*

Научный редактор *М.Е. Соболева*

DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-3
http://journals.rudn.ru/philosophy

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Средство массовой информации зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.
Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Белов Владимир Николаевич, РУДН, Москва, Российская Федерация
E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Степанянц Мариэтта Тиграновна, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ
Владимиров Павел Анатольевич, РУДН, Москва, Российская Федерация
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США
Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Российская Федерация
Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия
Гонсалес Порта Марио Ариэль, Папский католический университет Сан-Паулу, Сан-Паулу, Бразилия
Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Российская Федерация
Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Российская Федерация
Ивлева Марина Левенбертовна, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай
Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай
Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай
Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль
Саймонс Грегори Джон, Международный университет Даффодил, Дакка, Бангладеш
Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия
Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия
Тлостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция
Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада
Фатич Александр, Белградский университет, Белград, Сербия
Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США
Цвык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)
4 выпуска в год (ежеквартально)
Языки: русский, английский, немецкий.
Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.
Индексируется: Белый список РЦНИ (ЕГПНИ), РИНЦ, Scopus, Russian Science Citation Index (RSCI), DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, Dimensions, ANVUR (Areas 11 and 14).

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: **http://journals.rudn.ru/philosophy**

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор ***М.Ю. Македонова***
Редакторы англоязычных текстов ***О.В. Чистякова, В.Н. Белов***
Компьютерная верстка ***Н.А. Яськo***
Помощник главного редактора ***Д.А. Слепухина***

Адрес редакции:
Российская Федерация, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:
Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2
Тел.: +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.09.2026. Выход в свет 30.09.2026. Формат 70×108/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 36,23. Тираж 500 экз. Заказ № 1024. Цена свободная.
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН
Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3,
Тел. +7 (495) 955-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

© Российский университет дружбы народов, 2026

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2026 VOLUME 30 No. 3

Special Theme of the Issue:
THE PHILOSOPHY OF ERNST CASSIRER
Guest editor *Massimo Ferrari*
Scientific editor *Maja E. Soboleva*

http://journals.rudn.ru/philosophy
DOI: 10.22363/2313-2302-2026-30-3

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

EDITOR-IN-CHIEF
Vladimir N. Belov
RUDN University, Moscow, Russian Federation
E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR
Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY
Pavel A. Vladimirov
RUDN University, Moscow, Russian Federation
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD
Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States
Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russian Federation
Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
Aleksandar Fatić, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
Mario Ariel González Porta, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, Brazil
Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Ivleva Marina Levenbertovna, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China
Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China
Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China
Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
Gregory John Simons, Daffodil International University, Dhaka, Bangladesh
Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy
Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden
Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada
Vladimir A. Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russian Federation
Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany
Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)
4 issues per year (quarterly)
Languages: Russian, English, German.
Indexed in White List of RCSI, Russian Index of Science Citation, Scopus, RSCI, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, Dimensions, ANVUR (Areas 11 and 14).

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics*.

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at **http://journals.rudn.ru/philosophy**

E-mail: philosj@rudn.ru

Editor ***M.Yu. Makedonova***
English Language Editors ***O.V. Chistyakova, V.N. Belov***
Computer Design ***N.A. Yasko***
Assistant Editor ***D.A. Slepukhina***

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russian Federation
Ph. +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:
10 Miklukho-Maklaya st., bldg. 2, Moscow, 117198, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russian Federation

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia,
Ph. +7 (495) 952-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

© RUDN University, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЭРНСТА КАССИРЕРА

Соболева М.Е. Философия Эрнста Кассирера в контексте «культурного поворота» ….. 719

Knoppe Th. Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt (**Кнoппе Т.** Эрнст Кассирер и бесконечная история проблемы, именуемой познанием) ……. 730

Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode (**Фредрих Н.** Базисные феномены Эрнста Кассирера и границы трансцендентального метода) …… 744

Катречко С.Л. Трансцендентальный проект Э. Кассирера: метафизика научного опыта …….. 766

Recki B. Ernst Cassirer: Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos (**Рекки Б.** Критика (политического) мифа Эрнстом Кассирером) ……. 782

Rotolo C. Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds (**Ротоло К.** Миф и символическая чеканка: от символических форм Эрнста Кассирера до акустемологии Стивена Фелда) ……. 799

Мирская Л.А., Пигулевский В.О. Символическое конструирование Эрнста Кассирера: мифический хронотоп …….. 815

Sauer M. Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste (**Зауэр М.** Эрнст Кассирер: к основам (социально-)политического поведения. Вклад в философию символических форм. Искусство) …….. 831

Раисов А.М., Жусупова Б.Ж. Космос как символическая форма: философия пространства Эрнста Кассирера и этика освоения космоса …….. 851

Елхова О.И. Искусственный интеллект в горизонте символических форм Э. Кассирера …….. 865

Черепанова Е.С. «Эссе о человеке» Э. Кассирера в контексте антропологического поворота: окружающий мир животного и мир человека …….. 880

Krijnen Ch. Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte (**Крайнен К.** Функция понятия функции, или как не следует защищать Кассирера от Гегеля) ……. 898

Монин М.А., Леденева Е.В. Эрнст Кассирер — философ не своего времени …… 914

Павловский А.И. Философия Эрнста Кассирера в контексте развития интеллектуальной культуры …… 931

Katsur I.I. A Bakhtinian Perspective: Polyphonic Character of Ernst Cassirer's Philosophical Writing (**Качур И.И.** В Бахтинском ракурсе: полифонический характер философского письма Эрнста Кассирера) …… 946

Balmagambetova Zh.Z., Lifanova T.Yu., Kirabaev N.S. Intonation as a Problem of Subjectivity in Symbolic Forms of Language: A Cassirerian Perspective (**Балмагамбетова Ж.З., Лифанова Т.Ю., Кирабаев Н.С.** Интонация как проблема субъективности в символических формах языка: кассиреровская перспектива) …… 961

Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus (**Но Ю.** О методической трансформации Кассирера в культурфилософском горизонте марбургского неокантианства) ……. 975

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ: ПЕРЕКРЕСТКИ КУЛЬТУР И ПОЛИТИКИ

Крыштоп Л.Э. Божественное Откровение в современном вероучении Римско-католической церкви и дискурс диалога религий ……. 990

Белов В.Н., Владимиров П.А. Аксиологический потенциал русской философии: проблемные поля и современные проекции …….. 1005

Чистякова О.В. Антропология Византийского святоотеческого наследия как основа преемственности восточного христианства и современного православия ……. 1024

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Бажанов В.А. Плюсы и минусы дихотомии и политомии как когнитивных инструментов и как разновидностей таксономии ……. 1038

Титлин Л.И. Природа и классификации бытия в латинских трактатах Джордано Бруно …….. 1050

Семенов В.Е. Реальность и действительность в логике чистого познания Германа Когена …… 1066

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Кострицкая Т.А. Легитимация общественного порядка в античности: справедливость и дихотомия публичного и приватного ……. 1084

Климович А.И., Румянцева Т.Г. Полоцкая неосхоластика как локальная философская традиция: генезис, структура, идейный потенциал…… 1098

Сандуйжав О., Горяев А.Т. Евразийская идея: монгольский взгляд …… 1113

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF ERNST CASSIRER

Soboleva M.E. Ernst Cassirer's Philosophy in the Context of the Cultural Turn (in Russian) .. 719

Knoppe Th. Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt (**Knoppe Th.** Ernst Cassirer and the Never-Ending Story of the Problem of Knowledge) …… 730

Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode (**Fredrich N.** Ernst Cassirer's Basic Phenomena and the Limits of the Transcendental Method) ……... 744

Katrechko S.L. E. Cassirer's Transcendental Project: The Metaphysics of Scientific Experiencee (in Russian) ……. 766

Recki B. Ernst Cassirer: Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos (**Recki B.** Ernst Cassirer's Critique of (Political) Myth) …….. 782

Rotolo C. Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds (**Rotolo C.** Myth and Symbolic Conciseness: From the Symbolic Forms of Ernst Cassirer to the Acoustemology of Steven Field) …… 799

Mirskaya L.A., Pigulevskiy V.O. Ernst Cassirer's Symbolic Construction: The Mythological Chronotope (in Russian) ……. 815

Sauer M. Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste (**Sauer M.** Ernst Cassirer: On the Foundations of (Social)political Behavior. A Contribution to the Philosophy of Symbolic Forms. The Arts) …….. 831

Raissov A.M., Zhussupova B.Zh. Cosmos as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Philosophy of Space and the Ethics of Space Exploration (in Russian) …… 851

Elkhova O.I. Artificial Intelligence in the Horizon of Symbolic Forms of Ernst Cassirer (in Russian) ……. 865

Cherepanova E.S. Ernst Cassirer's «An Essay on Man» in the Context of the Anthropological Turn: the Animal Umwelt and the Human World (in Russian) ……. 880

Krijnen Ch. Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte (**Krijnen Ch.** The Function of the Concept of Function, or How not to Defend Cassirer Against Hegel) …….. 898

Monin M.A., Ledeneva E.V. Ernst Cassirer — a Philosopher out of his Time (in Russian) … 914

Pavlovskij A.I. Philosophy of Ernst Cassirer within the Framework of Intellectual Culture Development (in Russian) …… 931

Katsur I.I. A Bakhtinian Perspective: Polyphonic Character of Ernst Cassirer's Philosophical Writing ……. 946

Balmagambetova Zh.Z., Lifanova T.Yu., Kirabaev N.S. Intonation as a Problem of Subjectivity in Symbolic Forms of Language: A Cassirerian Perspective…… 961

Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus (**Noh Y.** On Cassirer's Methodical Transformation in the Cultural-Philosophical Horizon of Marburg Neo-Kantianism) …….. 975

PHILOSOPHY AND RELIGION: CROSSROADS OF CULTURES AND POLITICS

Kryshtop L.E. Divine Revelation in the Contemporary Doctrine of the Roman Catholic Church and the Discourse of Dialogue of Religions (in Russian) …… 990

Belov V.N., Vladimirov P.A. The Axiological Potential of Russian Philosophy: Problematic Fields and Modern Projections (in Russian) …… 1005

Chistyakova O.V. The Anthropology of the Byzantine Patristic Heritage as a Foundation for Succession of Eastern Christianity and Contemporary Orthodoxy (in Russian) …… 1024

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Bazhanov V.A. Pros and Cons of Dichotomy and Polytomy as Cognitive Tools and Varieties of Taxonomy (in Russian) …….. 1038

Titlin L.I. Nature and the Ontological Classifications in the Latin Treatises of Giordano Bruno (in Russian) ……. 1050

Semyonov V.Ye. Doctrine of Reality and Actuality in Hermann Cohen's Logic of Pure Knowledge (in Russian) …….. 1066

HISTORY OF PHILOSOPHY

Kostritskaya T.A. Legitimation of Public Order in Antiquity: Justice and the Dichotomy of Public and Private (in Russian) …….. 1084

Klimovich A.I., Rumyantseva T.G. Polotsk Neo-Scholasticism as a Local Philosophical Tradition: Genesis, Structure, Ideological Potential (in Russian) ……. 1098

Sanduijav O., Goryaev A.T. The Eurasian Idea: A Mongolian Perspective (in Russian) ……. 1113

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 719–729
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Философия Эрнста Кассирера

The Philosophy of Ernst Cassirer

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-719-729
EDN: RZMXUJ

Научная статья / Research Article

Философия Эрнста Кассирера в контексте «культурного поворота»

М.Е. Соболева

Университет им. ландграфа Филиппа, Марбург, Германия
✉sobolme63@gmail.com

Аннотация. Исследование представляет собой введение в философию символических форм Кассирера из перспективы так называемого «поворота к культуре» (cultural turn) в методологии науки. Несмотря на то, что свою систему Кассирер рассматривал как «пролегомены» к будущей философии культуры и поэтому его можно рассматривать как предвестника процессов, произошедших в науке конца XX в., его философия в силу исторических условий не оказала значительного влияния на их развитие. Однако она оказалась широко востребованной именно в силу произошедших изменений. Обсуждаются факторы, обусловившие «ренессанс» теории Кассирера с начала 90-х гг. прошлого века. Указываются проблемные зоны в философском исследовании системы символических форм. Особо выделяются три аспекта: насколько «кантианским» является подход Кассирера к пониманию культуры; каков методологический статус символических форм, в частности, что означает их априорный характер; является ли философия культуры Кассирера идеалистической или его конструктивизм можно рассматривать как одну из форм реализма. Уже эти аспекты указывают на то, что теория Кассирера до сих пор обладает большим потенциалом для осмысления и возможного развития. Приводятся некоторые из подходов к работе с теоретическим наследием Кассирера. Исследование носит характер введения к данному выпуску, посвященному анализу философии одного из значительных мыслителей XX в.

Ключевые слова: философия символических форм, поворот к культуре, неокантианство, априорность, символ, идеализм

© Соболева М.Е., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 14.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

Для цитирования: *Соболева М.Е.* Философия Эрнста Кассирера в контексте «культурного поворота» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 719–729. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-719-729 EDN RZMXUJ

Ernst Cassirer's Philosophy in the Context of the Cultural Turn

Maja E. Soboleva

Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
✉sobolme63@gmail.com

Abstract. The research serves as an introduction to Cassirer's philosophy of symbolic forms from the perspective of the so-called "cultural turn" in the methodology of science. Although Cassirer viewed his system as "prolegomena" to a future philosophy of culture and can therefore be regarded as a harbinger of the processes that took place in the late twentieth-century sciences, his philosophy, due to historical circumstances, did not exert a significant influence on their development. However, it has become widely sought after precisely because of these very changes. The study discusses the factors that have accounted for the "renaissance" of Cassirer's theory since the early 1990s. The author then points to problematic areas in the philosophical study of the system of symbolic forms. Three aspects are particularly highlighted: the extent to which Cassirer's approach to understanding culture is "Kantian"; the methodological status of symbolic forms, in particular, what is meant by their a priori character; and whether Cassirer's philosophy of culture is idealistic, or whether his constructivism can be viewed as a form of realism. These aspects already indicate that Cassirer's theory still holds considerable potential for reflection and possible further development. Some approaches to working with Cassirer's theoretical legacy are presented in the research. Overall, this paper is introductory in nature and is intended as an opening to this issue, which is devoted to an analysis of the philosophy of one of the significant thinkers of the 20th century.
Keywords: philosophy of symbolic forms, cultural turn, Neo-Kantianism, apriority, symbol, idealism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 14.04.2026
The article was accepted on 15.07.2026

For citation: Soboleva ME. Ernst Cassirer's Philosophy in the Context of the Cultural Turn. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):719–729. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-719-729 EDN RZMXUJ

Эрнст Кассирер (1874–1945) представляет собой замечательное явление в истории философии, поскольку он является одним из последних, кто разработал собственную философскую систему — «Философию символических форм». Свои исследования он опубликовал в трех книгах, вышедших в 1923, 1925 и 1929 гг. В силу исторических обстоятельств — прихода в Германии к власти нацистов и вынужденной эмиграции сначала в Англию, затем в Швецию и, наконец, в Америку — работа его не получила при жизни автора должного внимания[1]. Первый сборник, посвященный анализу его творчества, вышел вскоре после смерти Кассирера [2], но только в 1970-е гг. его труды были заново открыты[2] и сразу получили всестороннее признание — под их влияние попали политологи, социологи, педагоги и культурологи, не говоря уже о философах. В частности, историко-философские исследования Кассирера оказали влияние на работы Эрика Вейля по философии Возрождения. Никлас Луман опирался на ранние работы Кассирера о функциональном понятии при разработке собственной теории социальных систем, а Талкотт Парсонс — своего системного функционализма. Пьер Бурдье взял функциональную теорию символа за основу своей социальной теории; Альфред Шютц использовал его идеи в своей феноменологической социологии, а Клиффорд Гирц — в интерпретативной этнологии. Предложенное Кассирером понимание права как особой символической формы встретило живой отклик среди философов права [5–7]. Сьюзенн К. Лангер применила философию символических форм к исследованию эстетического опыта и процессов символизации в органической природе, а Нельсон Гудмен — при разработке своей номиналистической концепции о путях создания мира. Влияние Кассирера прослеживается в теории социального воображаемого Корнелиуса Касториадиса. Книга Кьяры Ботиччи «Философия политического мифа», в которой она отстаивает утверждение о важности мифа как существенного элемента современной государственной политики, перекликается с поздней работой Кассирера «Миф о государстве», кстати, до сих пор не переведенной на русский язык.

Одним из объяснений популярности теоретического наследия Кассирера сегодня может служить то, что исследовательская мысль в области гуманитарных и общественных наук движется в русле так называемого ‹культурного поворота› (cultural turn), произошедшего в начале 1970-х гг. Его в целом

[1] См. об этом, например, [1. S. 11].

[2] Начало было положено Дональдом Вереном, который опубликовал работы Кассирера, написанные на английском языке, и перевод его доклада «Понятие философии как философская проблема», прочитанного в Гетеборге. См.: [3]. Также огромный вклад в «возвращении» творчества Кассирера в философию внес издатель его работ Джон Кройс. См. его пионерскую работу [4].

можно связать с отказом от строго позитивистского, ориентированного на точные науки, подхода к исследованию общественной жизни и заменой его на культурологический, который в качестве важного фактора социальных взаимодействий рассматривает феномены символизации. В рамках последнего культура, функционирующая в целом как производство интерсубъективно значимых смыслов, приобретает статус социального процесса, основной движущей силой которого становится конкурентная борьба за символический капитал, который в значительной степени определяет место индивидуума, группы или институции в общественной иерархии. Благодаря переносу внимания на культурную составляющую общественной жизни в науке возникли, например, такие направления, как постколониальные, гендерные и феминистические исследования. Причем все эти направления взаимосвязаны, а внутри них исследования носят, как правило, междисциплинарный характер.

Благодаря «культурному повороту» картина мира усложнилась и стала плюралистичной, поскольку в сферу внимания попадает все, что обладает способностью к символической презентации, а значит, работает на практике общественного строительства. Плюрализм стилей и образов жизни, т.е. «мультикультурализм», предполагает отказ от абсолютных авторитетов и норм; напротив, толерантность предстает как норма сосуществования различных идеологий и общественных порядков, а консенсус воспринимается в качестве правила социальных взаимодействий в целом и способа урегулирования проблем в частности. Таковы, в самых общих чертах, основные признаки «культурного поворота», если анализировать последний в связи с вопросом о философской судьбе работ Кассирера[3].

Уже из этого краткого описания видно, почему философия Кассирера оказалась востребованной. Она дает более широкое понятие познания, включая в него различные способы миропонимания. Тем самым она содержит потенциал для того, чтобы модернизировать современную научную методологию, уменьшив разрыв между точными, естественными, социальными и гуманитарными науками. Она, кроме того, указывает на многообразие форм культуры, находящихся не только в генетических отношениях друг к другу, но и отражающих различные стороны жизни человека. Таким образом, доминирующая сегодня в философском сообществе идея плюрализма способов культурной организации жизни имплицитно содержится в философии символических форм. Сводя все проявления культуры к единому источнику — символическому понятию, она предлагает функциональную модель культурных процессов, что, в свою очередь, позволяет представлять их в их единой динамике. Совершаемое в рамках философии символических форм движение не от объекта к создавшему его субъекту, а от субъекта к объекту позволяет преодолеть отчуждение человека от мира культуры — проблему, поставленную европейской философией на рубеже XIX и XX вв. Такая стратегия мышления

[3] Подробнее о «культурном повороте» см., например, [8].

позволяет также обосновать популярную сегодня «политику идентичности», основанную на индивидуальном или групповом самоопределении. Обобщая вышесказанное, можно заключить, что философия Кассирера обладает концептуальными возможностями для решения научно-методологических и социально значимых вопросов.

Можно рассматривать как иронию судьбы тот факт, что «культурный поворот» произошел не под прямым влиянием Кассирера, а что его философия вызвала широкий интерес благодаря этому повороту. На самом деле Кассирер задумал свою философию символических форм как теорию, которая могла бы выступить в качестве «пролегомен к будущей философии культуры»[4]. Из этого следует, что создание философии культуры он считал важным шагом в развитии философской мысли. Однако в 20-е г. XX в. его работа не получила широкого отклика. Отчасти это можно объяснить тем, что Кассирера причисляли к неокантианцам Марбургской школы, а это позитивистски ориентированное направление неокантианства в то время постепенно утрачивало свое влияние и свои позиции[5]. Отчасти это связано с модой на экзистенциальную философию хайдеггеровского образца, которая завораживала своей новой метафизикой и мистикой, в центре которых находился обычный человек.[6] В этой связи можно упомянуть о том, что известная дискуссия между Хайдеггером и Кассирером в Давосе в 1929 г. рассматривается многими как поражение последнего[7]. Как бы то ни было, философия символических форм, опередив свое время (о чем свидетельствует развитие философии в XX и XXI в.), на десятилетия исчезла из поля зрения философов.

Ренессанс[8] теории Кассирера в настоящее время стал также возможен — помимо указанной выше внешней причины — благодаря содержанию самой теории, т.е. благодаря причинам внутренним. То, что Кассирер сумел в ней соединить общий философский подход с огромным массивом исследований частных наук, обеспечивает практически неисчерпаемый потенциал интерпретативных возможностей, при котором философия символических форм стимулирует развитие новых концепций или позволяет обосновать их. Ее используют как при анализе новых областей символического, например,

[4] Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 22. S. 137.

[5] Такое же отношение к Кассиреру было и в России, о чем свидетельствуют работы А.Ф. Лосева [9. С. 701] и Б.А. Фохта [10]. Под влиянием Кассирера находился М.М. Бахтин, который широко использовал его работы в своих книгах «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (Москва 1990) и «Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике» [11. С. 234–407). О влиянии Кассирера на этих философов см. [12; 13].

[6] Биргит Реки считает, что Кассирер оказался также в тени Франкфуртской школы и Витгенштейна [1. S. 11].

[7] Об этом см., например, [14. S. 101–105; 15. S. 163].

[8] Этот термин ввели Энно Рудольф и Массимо Феррари. См. [16; 17].

всевозможных цифровых «миров», так и при концептуально-методологическом анализе, например взаимосвязи релятивизма и плюрализма, роли мифа в демократических и тоталитарных режимах[9]. Такой «прикладной» подход доминирует в современной рецепции учения Кассирера. Большинство статей данного номера журнала также наглядно подтверждают эту тенденцию.

Сложный характер и гигантский объем системы символических форм обусловливает то, что до сих пор не угасают дискуссии о том, как следует понимать саму эту систему: представляет ли она собой развитие идеализма неокантианского образца или ее следует переосмыслить как «разрыв» и «преодоление» Марбургского неокантианства, которое обычно ассоциируют с Германом Когеном (1842–1918) и Паулем Наторпом (1854–1924), представляя их преимущественно как философов науки[10]; нельзя ли ее воспринимать как герменевтику[11]; в каком смысле она является «феноменологией познания»[12] и каково соотношение между ней и феноменологией Гуссерля [24–26]; можно ли ее рассматривать как интерсубъективную и диалогическую теорию и проч. Прояснение этих историко-философских вопросов требует прояснения важных систематических проблем, например, каков статус языка в контексте интерсубъективности; какое место занимает искусство в ансамбле символических форм[13]; сколько символических форм насчитывает эта система и каковы критерии их выделения[14]; что означают понятия «объективность» и «истина» в ее контексте[15] и даже что представляет собой основное понятие, на котором она держится — «символическое понятие» (Symbolbegriff) [28], и т.д.

Все эти вопросы получают свое решение в зависимости от того, какие научные цели преследует исследователь, в результате чего мы имеем множество подходов к пониманию философии Кассирера, которые нередко противоречат друг другу. Жанр введения не позволяет подробно ее проанализировать, но на один аспект — на подход Кассирера к философии культуры — хотелось бы коротко обратить внимание с тем, чтобы идентифицировать узловые систематические моменты, на которых строится или может строиться

[9] См., например, сборник [18].

[10] За то, что позиционирование философии Кассирера в рамках неокантианства означает слишком «узкое» прочтение, выступают, например Ральф Герез и Дональд Верен. См.: [19; 20]. Противоположное мнение высказывает Себастьян Люфт, который считает, что Кассирера вполне можно рассматривать в качестве неокантианца с учетом того, что само неокантианство должно быть пересмотрено в более широком смысле — не как философия науки, а как философия культуры [21].

[11] См., например: [22; 23].

[12] Такой подзаголовок Кассирер дал третьему тому своей «Философии символических форм».

[13] Последние два проблемных поля обсуждаются в следующем сборнике: [27].

[14] Этот вопрос поднимается практически всеми исследователями от Петцольда и Орта до Эндреса.

[15] Этой проблематике посвящен специальный выпуск журнала *Continental Philosophy Review* (Objectivity and Truth in Cassirer's Philosophy of Culture and Philosophy of Science / ed. by E. Tobias, T. Simon // Continental Philosophy Review. 2024. Vol. 57. N 3).

изучение культуры, понимаемой как ансамбль символических форм, но которые все еще требуют своего прояснения.

Схематически стратегию Кассирера с ее «белыми пятнами» можно представить следующим образом.

1) Вопрос о культуре ставится им в рамках кантианской парадигмы трансцендентального исследования условий ее возможности. Для Канта основным был вопрос о том, как возникает предметное представление о мире, а его решение базировалось на открытии им априорных форм чувственности и рассудка, которые придают чувственно воспринятым явлениям форму объектов[16]. В отличие от Канта Кассирер основным априорным условием возможности познания мира, которое он берет в широком смысле этого слова и трансформирует в «миропонимание», считает «символическое понятие». Функция этого понятия состоит в том, чтобы упорядочивать чувственный материал и наделять его конкретным смыслом. Под «чувственным материалом» он понимает, в отличие от Канта, не многообразие чувственных данных, а чувственно воспринятые предметы. Это ясно демонстрирует часто приводимый им пример восприятия линии, которая в зависимости от контекста предстает или как религиозный, или мифический символ, или как геометрическая фигура, или как часть художественного орнамента[17]. Но в любом случае линия как объект уже существует для воспринимающего ее сознания. Задача, которую ставит Кассирер, состоит, следовательно, не в том, чтобы сформировать понятие о линии, т.е. об объекте, как это было у Канта, а в том, чтобы наделить линию, т.е. объект, смыслом. Он хочет показать, что не существует ненагруженных смыслом объектов — любой объект всегда воспринимается в определенном смысловом горизонте. Таким образом, Кассирер трансформирует кантовскую трансцендентальную постановку проблемы возможности познания: проблему конституирования объекта — объектного восприятия мира — он заменяет на проблему придания смысла (Sinngebung) воспринятому объекту, т.е., в его терминологии, на проблему «понимания» объекта. Тем самым он движется в направлении трансцендентального исследования, предложенном Фихте. Вопрос о том, насколько кантианские и фихтеанские мотивы задают структуру философии символических форм, следовательно, вопрос о ее общей методологической характеристике пока остается открытым.

2) Вопрос о культуре ставится Кассирером в рамках кантианской парадигмы теории познания, понимаемой как проблема конституирования опыта. Если у Канта условия возможности опыта совпадали с условиями возможности предмета опыта и сводились к категориальному синтезу, то Кассирер

[16] См. об этом подробнее: [29].

[17] Кассирер приводит этот пример в первом томе своей «Философии символических форм» (Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 13. S. 229), а затем повторяет его в различных текстах, например в Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 22. S. 120.

разделяет их. Предмет у него как таковой уже всегда конституирован, как было сказано выше. Познавательный опыт как опыт «миропонимания», т.е. придания объектам определенного смысла или их означивание, основывается на реализации символического понятия по трем основным направлениям — как функция выражения (Ausdrucksfunktion), функция представления (Darstellungsfunktion) и функция значения (Bedeutungsfunktion). Эти функции символического понятия Кассирер открыл благодаря анализу мифа, языка и науки, которые он назвал «символическими формами». При этом он исходил из допущения, что каждая из функций символического понятия придает воспринятым предметам особый «индекс модальности»[18], т.е. определяет логические закономерности восприятия объектов, формируя соответствующую символическую форму. «Только в этих формах, — пишет Кассирер, — мы можем воспринимать, переживать, воображать, мыслить; мы связаны их чисто имманентным значением и функцией»[19].

Открытым при такой постановке проблемы опыта остается вопрос о том, обладают ли символические формы статусом априорных условий миропонимания или же такой статус имеет только символическое понятие в совокупности функций его реализации. Если верно последнее и, значит, Кассирер аргументирует исключительно в рамках философии сознания, то тогда неясен онтологический статус символических форм — существуют ли они как факторы, влияющие на конкретные процессы миропонимания только как направления когнитивной деятельности человеческого духа или же они образуют реальные «формы жизни». Взаимоотношения между эпистемологией и онтологией на основе разработанной Кассирером систематики все еще требуют прояснения.

3) Вопрос о символе ставится Кассирером в контексте трансцендентальной теории значения, в центре которой стоит символическое понятие. Закон символизации он сформулировал в терминах «символического запечатления» (symbolische Prägnanz). «Символическое запечатление» означает «идеальное переплетение, соотнесенность отдельного, данного здесь и сейчас феномена восприятия с характерным смысловым целым»[20]. Закон символического запечатления утверждает, следовательно, что восприятие в зависимости от контекста формируется и интерпретируется по-разному, за счет того, что символические формы придают каждой конкретной логической операции и каждому конкретному акту восприятия специфический «индекс модальности»[21]. Символизация, таким образом, состоит в том, что отдельный акт смыслонаделения отражает специфическую логику данного комплекса значений, некой смысловой целостности. Например, мифическое сознание задает свою специфическую логику означивания чувственно данного по сравнению с научным

[18] Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 11. S. 29.
[19] Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 22. S. 118.
[20] Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 13. S. 231.
[21] Ernst Cassirer Werke (ECW) herausgegeben von Marion Lauschke. Meiner Verlag. Vol. 11. S. 29.

сознанием: время, пространство и число в мифе значительно отличаются по своим понятийным характеристикам от времени, пространства и числа в науке. Любая «объективация» или «манифестация» человеческого духа в знаке, например, в слове, является символом именно в этом, специфическом смысле — ее конкретное значение отражает целое, объединенное особой функциональной логикой означивания. С учетом сказанного, широко дискутируемые в исследовательской литературе вопросы об идеалистическом характере философии символических форм и о разработанном в ее рамках понятии о культуре — закрывают ли символические формы, будучи опосредованными и относительными образами реальности, доступ к самой этой «голой» реальности — требуют дополнительного анализа.

Уже эти три отмеченные «открытые» момента ясно указывают на то, что изучение системы Кассирера должно ориентироваться на более глубокое и адекватное ее познание, что дало бы возможность эффективно и адекватно интегрировать ее в современные философские, трансдисциплинарные научные и общественно-политические дискуссии. Большие возможности окрываются также для сравнительных исследований с привлечением национальных традиций. Отметим, что на фоне огромного интереса к философии Кассирера во всем мире, в России отмечается явный дефицит внимания к ней. Исследования, посвященные непосредственно философии Кассирера, можно буквально пересчитать по пальцам[22]. Поэтому решение редколлегии РУДН издать специальный выпуск журнала, обсуждающий ее, можно только приветствовать.

В нем нам удалось объединить ученых из разных стран, представляющих различные подходы к изучению философии Кассирера. Обращает на себя внимание разнообразие тем, которые можно обсуждать, основываясь на концептуальном фундаменте разработанной им философии символических форм — от проблем искусственного интеллекта до разработки этики космической ответственности. Очень хочется надеяться на то, что эти публикации стимулируют дальнейший интерес к работам одного из значительных представителей философской мысли двадцатого века.

Список литературы / References

[1] Recki B. *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Akademie Verlag; 2004. https://doi.org/10.1524/9783050047591

[2] Schilpp PA, ed. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The Library of Living Philosophers; 1949.

[3] Verene DPh, ed. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer: 1935–1945*. New Haven/London: Yale University Press*; 1979.

[22] Есть всего несколько монографий, посвященных творчеству Кассирера: [30–33]. Количество статей также довольно обозримо.

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[4] Krois JM. *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven/London: Yale University Press*; 1987.
[5] Coskun D. *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Dordrecht: Springer; 2007. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6256-8
[6] Moxter M. *Law, Representation and Violence. The signiicance of Cassirer's Philosophy for the Legal Sphere*. Göteborg: Swedish Ernst Cassirer Society; 2013.
[7] Bindig A. *Humanitäres Völkerrecht als symbolische Form. Zur Normativität humanitären Völkerrechts im Spiegel der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2015. https://doi.org/10.1628/978-3-16-153946-6
[8] *Бахман-Медик Д.* Культурные повороты / пер. с нем. С. Ташкенова. Москва : Новое литературное обозрение, 2017.
Bakhman-Medik D. *Cultural turns*. Tashkenov S, transl. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2017. (In Russian).
[9] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1993. EDN: SYYMHJ
Losev AF. *Essays on ancient symbolism and mythology*. Moscow; 1993. (In Russian). EDN: SYYMHJ
[10] *Фохт Б.А.* Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 150–174.
Focht BA. The concept of symbolic form and the problem of meaning in the philosophy of language of E. Cassirer. *Voprosy filosofii*. 1998;(9):150–174. (In Russian).
[11] *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Санкт-Петербург — Москва : Худ. лит., 1975. EDN: WTJALN
Bakhtin MM. *Questions of literature and aesthetics*. Saint Petersburg; Moscow: Khud. lit.; 1975. (In Russian). EDN: WTJALN
[12] *Мних Р.* Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // Revue des études slaves. 2003. Vol. 74. No. 2–3. P. 563–575. https://doi.org/10.3406/slave.2002.6823
Mnich R. The Cashier's reception in Russia in the light of some features of Russian philosophy. *Revue des études slaves*. 2003;74(2–3):563–575. (In Russian). https://doi.org/10.3406/slave.2002.6823
[13] Poole B. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism. *The South Atlantic Quarterly*. 1998;97(3/4):537–578. https://doi.org/10.1215/00382876-97-3/4-537
[14] Paetzold H. *E. Cassirer — von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*. Darmstadt; 1995.
[15] Orth EW. *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*. Würzburg; 1996.
[16] Rudolph E. Editorial. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. 1992;1(2):163.
[17] Ferrari M. La "Cassirer-Renaissance" in Europa. *Studi Kantiani*. 1994;(7):111–139.
[18] Endres T, Favuzzi P, Klattenhoff T, hrsg. *Philosophie der Kultur und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lessen*. Frankfurt am Main: Peter Lang; 2016.
[19] Goeres R. Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. *Philosophisches Jahrbuch*. 2007;114(2):346–377.
[20] Verene DPh. Cassirer's Phenomenology of Culture. *The Journal of Speculative Philosophy*. 2013;27(1):33–46. https://doi.org/10.5325/jspecphil.27.1.0033
[21] Luft S. *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*. Oxford; 2015.

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[22] Krois JM. Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. In: Hans-Jürg B, Helmut H, Ernst WO, hg. *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main; 1988. P. 15–45.
[23] Krois JM, Cyrus H, eds. *Symbolic forms and cultural studies: Ernst Cassirer's theory of culture*. New Haven; 2004.
[24] Antonucci E, Breyer T, Cavallaro M, eds. *Perspectives on the Philosophy of Culture. Husserl and Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 2022
[25] *Шиян А.* Феноменология или неокантианство: философия сознания Э. Кассирера // Топос. 2006. № 1(12). С. 46–52. EDN: SHRTWV
Shiyan A. Phenomenology or Neo-Kantianism: E. Kassirer's philosophy of Consciousness. *Topos*. 2006;1(12):46–52. (In Russian). EDN: SHRTWV
[26] Endres T. *Die Philosophie der symbolischen Formen als Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hamburg; 2020. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3904-4
[27] Truwant S, ed. *Interpreting Cassirer. Critical Essays*. Cambridge; 2021.
[28] Rotolo C. *Der Symbolbegriff im Denken Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main: Peter Lang; 2014. https://doi.org/10.3726/978-3-653-03914-6
[29] Soboleva M. *Die Logik der transzendentalen Logik Kants*. Hamburg: Meiner; 2025. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4682-0
[30] *Демидова М.В.* «Animal symbolicum» Э. Кассирера и научное знание XX века. Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2007. EDN: QWQADR
Demidova MV. "*Animal symbolicum*" *by E. Kassirer and scientific knowledge of the XX century*. Saratov: Saratov University publ.; 2007. (In Russian). EDN: QWQADR
[31] *Соболева М.Е.* Философия символических форм Э. Кассирера: Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петерург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001.
Soboleva M. *E. Cassirer's Philosophy of Symbolic Form: Genesis. Basic concepts. Context*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University publ.; 2001. (In Russian).
[32] *Кравченко А.А.* Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гете. Москва : Диалог-МГУ, 1999.
Kravchenko AA. *Logic of humanities by E. Cassirer. Cassirer and Goethe*. Moscow: Dialog-MSU; 1999. (In Russian).
[33] *Свасьян К.А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. Ереван : Издательство АН АрмССР, 1989.
Svas'yan KA. *Philosophy of symbolic forms by E. Cassirer. Critical analysis*. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR publ.; 1989. (In Russian).

Сведения об авторе:

Соболева Майя Евгеньевна — доктор философских наук, экстраординарный профессор, Университет им. ландграфа Филиппа, Германия, 35032, Марбург, ул. Вильгельма Репке, д. 6В. ORCID: 0000-0001-5904-8701. SPIN-код: 7397-2924. E-mail: sobolme63@gmail.com

About the author:

Soboleva Maja E. — DSc in Philosophy, Professor, Philipps University of Marburg, 6B Wilhelm-Roepker St., Marburg, 35032, Germany. ORCID: 0000-0001-5904-8701. SPIN-code: 7397-2924. E-mail: sobolme63@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 730–743
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-730-743
EDN: SCUULA

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt

Thomas Knoppe✉

Unabhängiger Forscher, Dormagen, Deutschland
✉thomas.knoppe@posteo.de

Zusammenfassung. Die Forschung widmet sich im Ausgang von und im Anschluss an Ernst Cassirers monumentale Abhandlung zum *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* dem Verhältnis von Philosophie, Erkenntnis und Geschichte. Ausgangspunkt ist die Bestimmung der Philosophie zur kritischen Selbstverständigung des Denkens der Erkenntnis. Dieser Ausgangspunkt empfiehlt sich, weil Philosophen sich über den sachlichen Kern des „Wunders der Erkenntnis“ auseinandersetzen, indem sie sich gegenseitig vorwerfen, diesen Kern nicht oder doch nicht hinreichend klar erkannt zu haben. Allerdings müssen sie ihren Vorwurf begründen und werden damit auf die Frage verwiesen, wie der Anspruch auf gültige Erkenntnis eben dieses Kerns gerechtfertigt erhoben werden kann. Insofern zeichnet sich die neuere Philosophie weniger durch seine Entdeckung als durch das Bewusstsein der Geschichtlichkeit der Ausgangspunkte seiner Bearbeitung aus. Vor diesem Hintergrund exponiert Cassirer Geschichte als die Idee einer sinnhaften Sukzession von Ereignissen in der Zeit. Damit wird „Erkenntnis“ zum logischen Subjekt der Geschichte ihrer Theorien. Sie „offenbaren“ das „Wunder der Erkenntnis“ dadurch, dass sie die Formen bedeuten, das grundlegende Problem seiner Offenbarung immer wieder neu zu formulieren. Geschichte bedeutet folglich nicht den subjektiven Prozess des Erkennens, sondern den sich in der zunehmenden Differenzierung der Wissenschaften objektiv dokumentierenden Fortschritt der Erkenntnis hinsichtlich des Inhalts und Umfangs ihres Geltungsanspruchs. Das verändert den Charakter der Philosophie insgesamt: Ihre Aufgabe ist es nicht länger, der Wissenschaft ihre Probleme anzuzeigen, sondern die Einheit des Wissens in den Grundlagen seiner symbolischen Formen zu gliedern. Zugespitzt formuliert: Die ihrer kritischen Selbstverständigung erweitert die Philosophie der neueren Zeit das Denken der Erkenntnis zur allgemeinen Kulturkritik.
Schlüsselwörter: Erkenntnis, Erkenntniskritik, Geschichte, Geschichtsschreibung

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

© Knoppe Th., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 09.02.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 25.05.2026 angenommen

Zitierweise: Knoppe Th. Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):730–743. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-730-743 EDN SCUULA

Эрнст Кассирер и бесконечная история проблемы, именуемой познанием

Т. Кноппе✉

Независимый исследователь, Дормаген, Германия
✉thomas.knoppe@posteo.de

Аннотация. В настоящем исследовании, исходя из монументального труда Эрнста Кассирера о проблеме познания в философии и науке Нового времени и развивая его идеи, рассматривается отношение между философией, познанием и историей. Исходным пунктом служит определение философии как критического самоосмысления мышления о познании. Этот исходный пункт предпочтителен по той причине, что философы спорят о сущностном ядре «чуда познания», обвиняя друг друга в том, что они не распознали это ядро или же не распознали его с достаточной ясностью. Однако они должны обосновывать свои обвинения и тем самым оказываются перед вопросом о том, каким образом может быть правомерно выдвинуто притязание на значимое познание именно этого ядра. В этом отношении философия Нового времени характеризуется не столько своим открытием, сколько осознанием историчности исходных пунктов своей работы. На этом фоне Кассирер эксплицирует историю как идею осмысленной сукцессии событий во времени. Тем самым «познание» становится логическим субъектом истории своих теорий. Они «обнаруживают» «чудо познания» тем, что означают формы, позволяющие вновь и вновь формулировать основополагающую проблему его обнаружения. История означает, следовательно, не субъективный процесс познания, а прогресс познания — в отношении содержания и объема его притязаний на значимость, — который объективно документируется в возрастающей дифференциации наук. Это изменяет характер философии в целом: ее задача более не в том, чтобы указывать науке ее проблемы, но в том, чтобы членить единство знания в основаниях его символических форм. В предельно сжатой формулировке: расширяя свое критическое самоосмысление, философия Нового времени превращает мышление о познании в общую критику культуры.
Ключевые слова: познание, критика познания, история, историография

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 09.02.2026
Статья принята к публикации 25.05.2026

Для цитирования: *Knoppe Th.* Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 730–743. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-730-743 EDN SCUULA

Ernst Cassirer and the Never-Ending Story of the Problem of Knowledge

Thomas Knoppe✉

Independent Scholar, Dormagen, Germany
✉thomas.knoppe@posteo.de

Abstract. Building on and following Ernst Cassirer's monumental treatise on the problem of knowledge in modern philosophy and science, this research explores the relationship between philosophy, knowledge, and history. Its starting point is the definition of philosophy as the critical self-understanding of the process of knowledge. This starting point is appropriate because philosophers grapple with the substantive core of the "miracle of knowledge" by accusing one another of failing to recognize this core, or at least of failing to recognize it with sufficient clarity. However, they must justify their accusations and are thus led to the question of how the claim to valid knowledge of this very core can be justifiably asserted. In this respect, modern philosophy is characterized less by its discovery than by an awareness of the historicity of the starting points of its inquiry. Against this backdrop, Cassirer presents history as the idea of a meaningful succession of events in time. Thus, "knowledge" becomes the logical subject of the history of its theories. They "reveal" the "miracle of knowledge" by embodying the forms that enable the fundamental problem of its revelation to be reformulated anew time and again. History thus signifies not the subjective process of cognition, but the objective progression of knowledge — documented in the increasing differentiation of the sciences — with regard to the content and scope of its claim to validity. This changes the character of philosophy as a whole: its task is no longer to point out problems to science, but to structure the unity of knowledge in the foundations of its symbolic forms. To put it more pointedly: through its critical self-understanding, modern philosophy expands the philosophy of knowledge into a general critique of culture.
Keywords: knowledge, criticism of knowledge, history, historiography

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 09.02.2026
The article was accepted on 25.05.2026

For citation: Knoppe Th. Ernst Cassirer und die unendliche Geschichte des Problems, das Erkenntnis heißt. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):730–743. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-730-743 EDN SCUULA

> „Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle."
> *Immanuel Kant*[1]

Nicht erst seit der sog. hermeneutischen Wende scheint Philosophie die Selbstbeschäftigung derjenigen zu sein, denen man nachsagt, sie philosophierten. Denn das „Geschäft" des Philosophen[2] scheint vornehmlich darin zu bestehen, möglicherweise nicht allen, aber doch vielen anderen Philosophen zu bestreiten, sich über des Pudels Kern hinreichend Klarheit verschafft zu haben. Manchen wird er gar vorwerfen, des Pudels Kern überhaupt zu verkennen. Aber in dem einen wie dem anderen Fall ist es ein Gebot der Fairness und Zeichen seiner Ernsthaftigkeit, die Gründe namhaft machen, die ihn zu solchen Vorwürfen berechtigen. Denn sofern es ihm tatsächlich um des Pudels Kern geht, kann er nicht nur von sich selbst reden; er muss Bezug nehmen auf etwas außer seinem Selbst — und damit hat er ein Erkenntnisproblem, und zwar unabhängig von der Frage, ob es ihm bewusst ist oder nicht. Für sich betrachtet stiftet dieses Problem zwischen selbst den gegensätzlichsten Philosophien eine Verwandtschaft methodischer Gesinnung[3]. Daraus folgt allerdings nicht, dass diese „sich richtig *sehen* lernen und dass sie sich in ebendieser Gegensätzlichkeit selbst zu *verstehen* suchen"[4]. Im Gegenteil: In dem Maß wie der kritische Gedanke einer „Selbstverständigung der Vernunft" in die Breite wirkt, scheint sich das Verständnis seiner eigentümlich geschichtlichen Mission zu verlieren[5].

I

Am „Beginn aller menschlichen Geschichte"[6] steht, Cassirer zufolge, das „Wunder der Erkenntnis". Es ist aktuell, seitdem „gegenüber der Vielfältigkeit und Verschiedenheit des Seienden das Bewusstsein von der Einheit des Seins erwacht" ist[7]. Das Besondere der neueren Zeit, also das, was sie gegenüber ihrem Immerschon auszeichnet, ist nicht das Bewusstsein des Erkenntnisproblems, sondern das Bewusstsein der Geschichtlichkeit der Ausgangspunkte seiner Darstellung und damit die Einsicht, dass die Geschichte für jede Philosophie zum Problem werden muss, die ihrem Anspruch nach Wissenschaft sein will. Doch Wissenschaft ist sie nicht als eine Sammlung der Tatsachen, mit denen sie sich in

[1] Ich zitiere die *Kritik der reinen Vernunft*, Ausgabe A/B nach der Akademie Textausgabe. Bd. III/IV.
[2] ‚Philosoph' im Sinne einer geschlechtsneutralen Berufsbezeichnung.
[3] Cassirer E. *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft* (ECW XVIII). S. 88.
[4] Cassirer E. *Kant und das Problem der Metaphysik* (ECW XVII). S. 250.
[5] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. III (ECW IV). S. 1.
[6] Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 1.
[7] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. I (ECW XI). S. 1.

bunter Folge konfrontiert sieht. Wissenschaft kann sie nur sein als *Methode*, durch die wir die Tatsachen in ihrer bunten Folge verstehen lernen[8].

„Geschichte" unterscheidet sich von der Zeit als Anschauungsform einander ablösender Ereignisse. Chronologie ist keine Geschichte. Der „Gegenstand" der Geschichte ist gegenständlich allein „kraft des eigentümlichen *Prinzips*, das sie zur Durchführung bringt" — also nichts Objektives „*vor* aller Methodik, sondern eine eigentümliche Wendung und Phase innerhalb dieser Methodik selbst"[9]. Er *ist* eine Setzung, die auf „Taten des Geistes" zurückgeht, von denen angenommen werden darf, dass sie unveränderlich bestimmt sind und nicht von ungefähr aus einander folgen[10]. Geschichte ist eben nicht, wie Cassirer einmal ebenso beiläufig wie in der Sache unzutreffend formuliert, „ewig flutendes Leben"[11], sondern die Darstellungsform einer spekulativen Idee, die Ereignisse aneinander kettet und dabei in aller Veränderung stets gegenwärtig ist: „Ihr ‚Sinn' ist in keinem der einzelnen Augenblicke *allein* — und doch ist er andererseits ganz und ungebrochen in jedem von ihnen." Wäre also das vorangehende mit dem ihm nachfolgenden Ereignis nicht durch irgendeine *Identität* verknüpft, so gäbe es nichts, was dazu berechtigte, Ereignisse in der Zeit zu *einer* Reihe des Geschehens zusammenzufassen. Die Idee einer sinnhaften Sukzession von Ereignissen ist „das echte ‚Apriori' der Geschichte", an dem es gilt festzuhalten, „wenn die falsche apriorische *Konstruktion* der Einzeltatsachen wahrhaft abgewehrt werden soll"[12].

So paradox es auch ist: Das echten Apriori der Geschichte, seiner Erkenntnis, ihres Problems und ihrer Probleme, ist nicht voraussetzungslos, sondern abhängig von der Kunst des Geschichtsschreibers, die Vielzahl seiner bzw. ihrer *Theorien* kritisch, d.h. ebenso vergleichend wie kontrastierend ins Verhältnis setzen zu können. Von ihm ist eine allgemein gültige Antwort auf die Frage gefordert, wie das Verhältnis, in das die Ereignisse nicht allein um ihrer eigenen Bestimmtheit willen, sondern auch über diese ihre Bestimmtheit hinaus gesetzt werden müssen, um eine Geschichte zu ergeben, als Erkenntnis auszuzeichnen ist. Auch für ihn dreht sich also alles um *die* Erkenntnis als die Setzung und Annahme, „die die *Erkenntnis* macht, um in dem Getriebe einzelner ‚Tatsachen' sich zurechtzufinden, um sich für ihre eigenen Zwecke eines Ausgangspunktes und eines *Leitfadens* zu versichern"[13]. Kein die Voraussetzungen seiner Kunst reflektierender Historiker kann sich daher der Einsicht verschließen, dass letzten Endes „Erkenntnis" das Subjekt ihrer Geschichte ist, wenn anders als mit Gründen, die in der Erkenntnis selbst und nirgendwo anders liegen, Erkenntnisse nicht zu begründen sind.

---

[8] Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II).

[9] Cassirer E. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (ECW IX). S. 157.

[10] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN I). S. 87.

[11] Cassirer E. *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (ECW XXIV). S. 368.

[12] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 13 f.

[13] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 14.

„Erkenntnis“ als das Subjekt der Geschichte ihres Begriffs besagt, dass das wahre Leben ihrer Idee *in* seiner Geschichte beginnt. Die Besinnung auf die Normen ihres Geltens muss mit der Betrachtung der Art, wie diese sich geschichtlich entfalten, Hand in Hand gehen. Der Historiker braucht also Anschauungen, d.h. Beispiele, anhand derer sich ihre Realität analytisch, d.h. durch die Bestimmung der Implikate ihres Geltens erörtern lassen. „Erkenntnis“ und „Geschichte“ sind daher von Grund auf diskursiv — mehr noch: ihre Diskursivität ist die Bedingung, die Funktionalität des Erkenntnisanfangs zu beschreiben. Keiner von beiden Begriffen steht für ein Gebiet, sondern jeder für eine Methode der Erkenntnis — eben durch Begriffe, die nicht *a priori* feststehen, sondern immer nur *a posteriori*, d.h. analytisch sukzessiv, d.h. durch ihre Kritik deutlich werden[14]. Keine der faktisch vorliegenden Theorien der Erkenntnis oder der Geschichte kann folglich ein volles und zureichendes Bild der inneren Fortbildung ihres jeweiligen Begriffs geben[15]. Und so präsentiert der Historiker der *Begriffsbildung* ihrem Systematiker das Anschauungsmaterial[16], an dem dieser ihren „Sinn“ bestimmen muss. Er muss die Voraussetzungen seiner Aufgabe als *geworden* und, da sie geworden *sind*, als bedingt betrachten. Damit muss er zugleich die Aufgabe selbst als seine *Schöpfung* verstehen, die ihm die Augen in und den Blick auf den unaufhaltsamen Fortgang der Produktivität des Bestimmens öffnet[17]. Im *Essay on Man* schreibt Cassirer dazu: Alle Begriffe, und wie zu ergänzen ist: insbesondere der der Erkenntnis, zeigen Probleme, aber keine Lösungen an. Welchen Umfang diese Probleme haben, lässt sich nicht ermessen, solange sie sich noch in ihrem ersten impliziten Stadium befinden. Sie müssen explizit werden, damit ihre wahre Bedeutung verstanden werden kann: „und dieser Übergang aus einem impliziten in ein explizites Stadium ist das Werk der Zukunft“[18]. Mit einem Wort: Nur unter einer Idee gibt es eine Geschichte — eine Phänomenologie der Erfahrung sich fortschreitend neu stellender und neu zu lösender Bestimmungsaufgaben im Ausblick auf ihre ideale Einheit.

II

Ernst Cassirer hat nicht nur keine explizit die Geschichtlichkeit ihres Problems integrierende *Theorie* der Erkenntnis — er hat überhaupt keine Erkenntnistheorie vorgelegt. Dass sein allgemeines theoretisches Interesse sich in *Untersuchungen*

[14] „Das *Exponieren* eines Begriffs besteht in der an einander hängenden (sukzessiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind“ (Kant I. *Kritik der Urteilskraft* (AA V). S. 351; Kant I. *Logik* (AA IX). S. 143).

[15] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 6.

[16] „[D]ie systematische Zergliederung der Erkenntnis darf die Hilfsmittel nicht verschmähen, die die *geschichtliche* Betrachtung ihr allenthalben darbietet.“ (Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. X).

[17] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. X.

[18] Cassirer E. *An Essay on Man* (ECW XXIII). S. 195. Deutsche Übersetzung: [1. S. 276].

über die Grundfragen der Erkenntniskritik[19] erschöpft, ist ihm allerdings durchaus nicht zum Vorwurf zu machen, sondern liegt, wie dargelegt, in der „Natur" der Sache[20]. Wer eine Geschichte des Erkenntnisproblems schreiben will, entsagt von vornherein der Möglichkeit, „aus den einzelnen Systemen [der Metaphysik — tk] eine eigene und selbständige ‚Erkenntnistheorie' herauszulösen und sie von dem Ganzen der sonstigen ‚metaphysischen' Grundlehren abzutrennen"[21]. Schon der Versuch einer solchen Trennung bedeutet die Negation und Aufhebung des Prinzips, auf dem sie beruhen, auch wenn sich die „Realität" dieses Prinzips nur beispielhaft beweisen lässt[22]. Die Aufgabe des philosophierenden Historikers ist es, „in immer neuen Einzeltaten, die als solche am einzelnen Augenblick haften und mit ihm vergehen, […] ein Unvergängliches" zu gewinnen und zu sichern[23] — anders formuliert: das Ewige im Vorübergehenden schauen zu lassen[24], „in Beziehung auf welches alles Vergangene und Künftige überhaupt nur etwas bedeutet" [2. S. 255]. Dieses ewige Jetzt ist die Form seiner Aktualität, die in der Zeit nicht aufgeht, sondern der ideelle Nullpunkt aller Versuche, „Geschichte" zu bestimmen. Entsprechend liegt die Bedeutung und Fruchtbarkeit der Vielfalt der Erkenntnis- bzw. Geschichtstheorien nicht in dem, was sie in festen dogmatischen Sätze behaupten, als in ihrem „geistigen Zentrum"[25], d.h. in dem, *was* sie gedanklich *intendieren*. Der Historiker der Philosophie, will er nicht in den peripheren Bewegungen des Wissens stecken bleiben, sondern das innere Werden des Bewusstseins seines problematischen Grundes darstellen, muss daher „ständig über den Kreis der einzelnen philosophischen Systeme hinausblicken"[26]. Denn nicht ihr jeweiliger „Standpunkt", sondern ihr „Blickpunkt" ist, was für sie alle bezeichnend ist[27]. Er muss den speziellen Sinn und Ertrag ihres Vortrags sichtbar machen. Er muss nicht nur zeigen, „was sie gewesen sind und wie sie historisch geworden sind, sondern auch was sie systematisch bedeutet haben und noch bedeuten"[28].

[19] So der Untertitel von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.

[20] „Natur ist ein „*Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muss" (Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA IV). S. 455).

[21] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Bd. III (ECW IV). S. VIII.

[22] Zur näheren Erläuterung vgl. Cassirer E. *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* (ECW XVII).

[23] Cassirer, E. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. (ECN II). S. 154.

[24] Das, so Cassirer, ist der Anspruch der *Farbenlehre* Goethes, vgl. Cassirer, E. *Goethe and the Kantian Philosophy* (ECW XXIV). S. 551).

[25] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 20.

[26] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 19.

[27] Cassirer, E. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. (ECN II). S. 24.

[28] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 21.

Die Aufgabe, *Erkenntnis* als referentielle Einheit ihrer differenten Theorien zu *erkennen*, konfrontiert ihren Historiker mit der Schwierigkeit, dass er einerseits keinen Begriff hat, ihren noematisch-ideellen Kern positiv zu bezeichnen — andererseits aber die Notwendigkeit seiner Setzung anerkennen und daher objektiv, d.h. methodisch verallgemeinernd begründen muss. Der „Standort", den er nimmt, um von ihm aus der Entwicklung des Erkenntnisproblems zu überblicken und zu beurteilen, ist kann seinerseits nicht anders als historisch bedingt sein. Er ist eine subjektive Setzung, die als *sein* Urteil der Erkenntnis für sich in Anspruch nimmt, sich von der Beschränkung auf die speziellen Bedingungen eines Zusammenhangs abzuheben, „der zunächst nur in einem einzelnen Falle und unter besonderen Umständen vorgefunden wurde"[29]. Cassirers Grundfragen der Erkenntniskritik betreffen das Erkenntnis*problem* daher nicht unmittelbar, sondern gelten dem Inhalt und Umfang jeder Theorie, die, um als Theorie anerkannt und gewürdigt zu werden, den Anspruch erheben muss, Erkenntnis nicht bloß zu präsentieren, sondern auch zu begründen. Erkenntnistheorien beschreiben Cassirer daher nicht absolute Tatbestände, sondern dienen ihm die *Symbole*, „in denen das Erkenntnisproblem noch einmal gestellt und kraft eines eigenartigen Umwegs, den das Denken nimmt, fixiert werden soll"[30]. Dieser eigenartige Umweg ist das sokratische Nicht-Wissen als Funktion, „um das *jedesmalige* Etwas, das in Frage steht, in seinem Ursprung, und dadurch erst eigentlich zur Erzeugung und zur Bestimmung zu bringen" [3. S. 89]. Es konturiert das Problem, von dem jede Theorie um ihrer Geltung willen behaupten muss, es gelöst zu haben.

III

Die eigentliche Leistung, Erkenntnis zu denken, kann immer nur in individueller Form, d.h. als individuelle Leistung eines Denkers und diese Leistung wiederum als der Grund des Wandels der vormaligen Vorstellung dessen erscheinen, was es heißt, als Objekt der Erkenntnis nicht diese selbst, sondern das unselbständige Moment ihrer Geltung zu sein. Die Erkenntniskritik betrifft nicht das Erkennen, seine Bedingungen und Möglichkeiten, sondern den Anspruch der Erkenntnis*theorien*, für *alle* X zu gelten. Sie exponiert, mit anderen Worten, „Theorie" als das *Ergon* der Einbildungskraft und setzt sie ins Verhältnis zu den sie disziplinierenden *energetischen* Akten der Begriffsbildung: der *Komparation*, d.i. die Vergleichung gegebener, unterschiedlich identifizierbarer Vorstellungen; der *Reflexion*, d.i. die Aufmerksamkeit auf ihre zeitübergreifenden gemeinsamen Merkmale in Einem Bewusstsein, das den Zusammenhang nicht einfach nur des Unterschiedenen, sondern auch des gegensätzlich Unterschiedenen in sich schließt; und endlich der *Abstraktion*, d.h. der Reduktion ihrer differierenden

[29] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Bd. III (ECW IV). S. 557.
[30] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Bd. III (ECW IV). S. 5.

Gesichtspunkte[31] auf die vollständige Disjunktion ihres „Subjekts“ und „Objekts“ als die beiden unselbständigen Momente ihres *Urteils*. Darüber hinaus gibt es für sie keine verständliche Aufgabe: „Jede Forderung einer noch weiteren Reduktion dieser letzten Wechselbeziehung ist unzulässig und schließlich bedeutungslos“ [4. S. 75]. Grundlegend ist und bleibt die Frage nach dem, wie sich das Erkenntnisurteil seiner Beziehung auf den Gegenstand versichert.

Der Dualismus der letzten Stufe der Erkenntniskritik „ist nicht im ‚transzendentalen‘, sondern lediglich im empirischen Verstande zu nehmen“.[32] Dem Erkenntnisurteil bedeutet er die unselbständigen Momente seiner Geltung. Doch eben diese seine Geltung ist problematisch, wenn *uns* alles Empirische nicht anders denn als Frage gegeben sein kann. Die Frage selbst jedoch muss bestimmt sein, wenn sie *uns* etwas, nämlich das zu bestimmende Problem geben können soll. Daher erkennen *wir* weder das Subjekt, noch das Objekt des Erkenntnisurteils, als wäre ein jedes zuvor und unabhängig von eben diesem Urteil der Erkenntnis bestimmt gegeben, sondern *wir* erkennen das eine wie das andere empirisch gegenständlich[33], d.h. als einander wechselseitig bestimmende Aufgaben: das Objekt des Erkenntnisurteils als die ideelle Einheit der es bestimmenden, d.h. identifizierenden Prädikate; das Subjekt des Erkenntnisurteils als den empirische Träger des Vollzugs seiner Funktion, der sich dem Objekt des Erkenntnisurteils gegenüber dadurch auszeichnet, dass er „Ich“ zu sich zu sagen weiß und damit, zumindest der Möglichkeit nach, sich selbst zum Objekt werden kann[34]. Ob ihm selbst die Möglichkeit seiner Vorstellung als Objekt eines Erkenntnisurteils hinreichend klar oder aber dunkel ist, daran liegt nichts. Was zählt, ist, dass „im Denken und Sprechen jeder Begriff vor dem wirklich denkenden Subjekt zum Objekt [wird]“[35], also die Möglichkeit des Erkenntnis*urteils* überhaupt und damit die logische Form *aller* Erkenntnis notwendig auf dem *Verhältnis* zur Apperzeption dieser Möglichkeit als einem *Vermögen* beruht[36].

Im Erkenntnisurteil stelle *ich mich mir selbst* kraft dieses Vermögens „weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine[vor], sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere.“[37] Ich kann von mir selbst nicht anders denn in reflexiver Einstellung reden. In reflexiver

[31] „Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muss man also komparieren, reflektieren und abstrahieren können, denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt“ (Kant, I. *Logik*, AA IX. S. 94).

[32] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 606.

[33] Cassirer E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (ECW VI). S. 328.

[34] Kant I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA VII). S. 127. Kant I. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (AA XX). S. 270.

[35] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen.* Bd. I (ECW XI). S. 225.

[36] Vgl. KrV A, S. 117; meine Hervorhebungen.

[37] Cassirer zitiert Kant, KrV B, 429: Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 611, meine Hervorhebungen.

Einstellung über mich zu reden aber heißt: ich stelle mich *allen* Gegenständen gegenüber und hebe dadurch sowohl mich von ihnen und als auch von mir selbst ab[38]. Meine Vorstellung als Objekt eines Erkenntnisurteils ist, weil sie meine ist, jederzeit empirisch und hat „vor anderen, durch die Mittel der Wahrnehmung und des empirischen Denkens beglaubigten Tatsachen keinen Vorrang und keine Prärogative“[39]. Denn was ich in der Vorstellung meiner selbst den Gegenständen gegenüberstelle und von mir abhebe, bin nicht ich selbst als Subjekt des Erkenntnisurteils, sondern „das Denken, für sich genommen“: die „logische Funktion […] der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung“, unabhängig von der Frage, ob sie sinnlich oder intellektuell sei[40].

Scheidet das Urteil der Erkenntnis „das Ganze der Erfahrung in die Welt des ‚Inneren‘ und ‚Äußeren‘, des ‚Ich‘ und der ‚Welt‘“[41], so fungiert „das Denken für sich genommen“ als der begrifflich problematische Einheitspunkt[42], mit Beziehung auf den alle *meine* Vorstellungen und Gedanken Einheit haben. Aber dieser Einheitspunkt erzeugt weder sich selbst, noch ist er der Grund meiner Vorstellungen, sondern deren Bestimmtheitsbedingung. „Das Denken für sich genommen“ erscheint *uns* daher „auf Grund derselben Synthesen, derselben Funktionen der Vereinigung des Mannigfaltigen, durch die [*mir*[43]] der Empfindungsinhalt zum Erfahrungsinhalt, der ‚Eindruck‘ zum ‚Gegenstand‘ wird“[44]. Es ist, allein und für sich genommen, theoretisch unbedeutend. Bedeutend im aktiven Sinn ist allein, dass *ich* denke, nämlich der transitive Akt, mein Dasein als die subjektive Einheit der Reflexion der Geltungsfunktion des Erkenntnisurteils in „meinem“ Denken der Erkenntnis zu bestimmen[45]. Das Erkenntnisproblem ist folglich nicht vom Universum, sondern nur vom Menschen aus sichtbar. Seine Struktur ist notwendigerweise anthropomorph, seine Urteilsformen aber keineswegs egozentrisch[46]. Denn dass *ich* die Einheit im Denken der Erkenntnis *bin*, besagt lediglich, dass alle *meine* Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung ihrer Bestimmbarkeit durch Begriffe stehen. Nur unter der Bedingung ihrer Bestimmbarkeit kann ich sie mir überhaupt zurechnen und also als „in einer Apperzeption synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck: *Ich denke*, zusammenfassen“[47]. Die Bedeutung des allgemeinen Ausdrucks „Ich denke“ ist „nicht anders denn in der Erfahrung gegeben und somit

[38] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 607.
[39] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN I). S. 189.
[40] KrV B, 428 f.
[41] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN I). S. 189.
[42] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 610.
[43] Meine Ergänzung.
[44] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN I). S. 189.
[45] Vgl. KrV B, 157 Anm.
[46] Cassirer E. *An Essay on Man* (ECW XXIII). S. 206. Deutsche Übersetzung: [1. S. 291].
[47] KrV B, 138.

durch die Form der Erfahrung bedingt“[48]. Der Erfahrung aber, so Kant, entnimmt die Erkenntniskritik nur, „was nötig ist, uns ein Objekt teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke)“[49].

IV

Diesem Gedanken entsprechend stehen Band I und II der Cassirerschen Geschichte des Erkenntnisproblems im Zeichen der Kantischen Umbildung des uferlosen Meeres der Metaphysik, in welchem der Fortschritt der Erkenntnis nicht nur keine Spur hinterlassen hat[50], sondern auch nicht hinterlassen kann, da ihre Systeme, so der Grund ihrer Kritik, auf die Frage, wie synthetische Urteile der Erkenntnis möglich und damit sie selbst als Wissenschaft möglich sind, keine Antwort geben[51]. Die Bestimmung des Fortschritts der Erkenntnis zur Grundlage der Bestimmung der Grenzen, innerhalb derer Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich ist, kehrt die anfängliche Ordnung ihrer Probleme um: „Was bisher als der eigentliche Wahrheitsgrund galt, wird jetzt in seiner Fragwürdigkeit erkannt und mit kritischen Argumenten bestritten“[52].

Band III der Geschichte des Erkenntnisproblems verfolgt die Umbildung des kritischen Idealismus Kants über Fichtes ursprüngliche Einsicht hin zum absoluten Idealismus Hegels, dem Logik und Dialektik nicht mehr das Organon der Wirklichkeitserkenntnis bedeuten, sondern diese selbst „in ihrer Fülle und Totalität enthalten und aus sich hervorgehen lassen“[53]. Die Darstellung der Entwicklung seiner, durch Helmholtz‘ Versuche, das Kantische Zweistämmigkeitstheorem als wechselseitiges Verhältnis von Physiologie und Psychologie zu reformulieren, ermöglichten Kritik, bricht Cassirer, eingestandenermaßen willkürlich[54] nach der Diskussion der Metaphysik Herbarts, Schopenhauers und Fries ab.

Statt dass er sich an einer Darstellung des schwindenden Bewusstseins der systematischen Bedeutung des Erkenntnisproblems und der Reflexion seiner Folgen für die Bestimmung der europäischen Kultur im 20. Jahrhundert versucht, stellt er die Metaphysik seinerseits und also zum zweiten Mal auf eine neue Grundlage und vollzieht damit „einen scharfen Schnitt, der die Gegenwart von der

[48] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I (ECW II). S. 607.
[49] KrV B, 876.
[50] Kant I. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (AA XX). S. 259.
[51] Kant I. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (AA XX). S. 261.
[52] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 2.
[53] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 2.
[54] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Bd. III (ECW IV). S. IX.

Vergangenheit trennt“[55]. Band IV seiner Geschichte des Erkenntnisproblems konstatiert den allgemeinen Bedeutungsverlust der Philosophie dadurch, dass keine Wissenschaft sich von ihr mehr sagen lässt, was ihr Problem sei. Jede sucht sich ihr Problem selbst und gibt ihm die Fassung, die ihren Interessen und Aufgaben entspricht[56]. Aber Cassirer übersieht: nicht der Bedeutungsverlust, sondern die Intensität, mit der sich die Philosophen ihm seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwenden, ist neu. Gewiss, der scharfe Schnitt, der Cassirers neueste von der neueren Zeit trennt, ist historisch bedeutend, und dennoch „nur“ die Konsequenz der Setzung des Fortschritts der Erkenntnis als Grundlage der Bestimmung der Grenzen, innerhalb derer Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich ist.

Vor dem Hintergrund der Kantischen Metaphysikkritik besagt Cassirers These vom Bedeutungsverlust der Philosophie insbesondere gegenüber den mathematischen Naturwissenschaften lediglich deren Ergebnis: dass der universalistischen Denkungsart der Philosophie allein der kritische Weg noch offensteht. Entsprechend ist es die Aufgabe der Erkenntniskritik, *allen* Formen des Wissens die metaphysischen Anfangsgründe ihres Aufbaus, wenn auch nicht selbständig, so doch psychologiefrei und d.h. ausschließlich logisch zu bestimmen. Dieser Aufgabe muss „jeder Rekurs auf das Subjekt des Erkennens, auf die Art der Beteiligung des Bewusstseins dabei, […] als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erscheinen“ [57] [5. S. 144]. Denn wenn „Geschichte“ etwas lehrt, so dass jedes Faktum, insbesondere auch das der Wissenschaft, ein Fieri ist[58] und alles „Ist“ eine γένεσις εἰς οὐσίαν.

Die Einsicht, dass alles immer nur ein Durchgangspunkt im Prozess seiner fortschreitenden Bestimmung sein kann, steigert im Vergleich zu früheren Jahrhunderten die Komplexität des Erkenntnisproblems. Die kontinuierliche Zunahme der Probleme und Interessen erzwingt eine ständige Besonderung der Forschungsmittel und nährt so Zweifel an der Möglichkeit einer einheitlichen, das Wissen im Ganzen erfassenden Fragestellung der Philosophie[59]. Cassirer verschließt sich diesem Zweifel nicht. Auch für ihn steht fest: „Die Zeit der großen konstruktiven Entwürfe, in der die Philosophie hoffen durfte, das Ganze des Wissens mit einem […][60] zu systematisieren und zu organisieren, ist für uns

[55] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 13.
[56] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 12.
[57] Zitiert nach: [6].
[58] Am prägnantesten formuliert diesen Sachverhalt P. Natorp, „Das Fieri allein ist das Faktum. Alles Sein, das die Wissenschaft ‚festzustellen‘ sucht, muss sich in den Strom des Werdens wieder lösen. Von diesem Werden aber, zuletzt nur von ihm, darf gesagt werden: es ist.“ [7. S. 14].
[59] Vgl. Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 18 f. Ich habe das Imperfekt in Cassirers Formulierung ins Präsens gesetzt.
[60] In Cassirers Text fehlt hier ein Wort.

dahin“[61]. Cassirers von hier aus weiterführendes Argument lautet: Wenn es tatsächlich eine Antwort auf die Frage jemals geben sollte, wie Philosophie, d.h. Metaphysik, als Wissenschaft möglich ist, so kann sie nur tief verborgen im Innern der Wissenschaften selbst liegen. Denn deren einheitliche und lebendigen *Motive*[62] sind keine der Zahl und dem Inhalt nach *fertigen* „Stammbegriffe des Verstandes“, sondern Formen des Urteils, die durch alle Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gestaltungen hindurchgehen und ihre „Wahrheit“ in immer weiterreichenden Differenzierungen ihrer Inhalte und das heißt: der Erschaffung und Formulierung immer neuer Kategorien beweisen.[63]

Damit komme ich abschließend zurück auf die in Abschnitt I dargelegte Unterscheidung von Zeit und Geschichte: Anfang und Ursprung der Erkenntnis ist das *Ergon* des Bestimmens und das Bestimmen Kausalität aus Freiheit. Mit ihm fängt etwas an, nur weil und insofern mit ihm etwas anzufangen ist: nicht willkürlich, sondern grundsätzlich, d.h. methodisch kontrolliert. „Die gewaltige Schwierigkeit, die in einer solchen Fassung des Problems liegt“, ist Cassirer im Verlauf seiner Arbeiten am *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* „immer wieder und immer deutlicher zum Bewusstsein gekommen“[64]: Die Geschichte des Erkenntnisproblems ist die „innere Geschichte der Kultur“ [8. S. 465]. Der Sinn des Begriffs „Erkenntnis“ enthüllt sich „nicht lediglich in seiner Aussprache, sondern in seiner *Betätigung* durch ihre verschiedenen Problemgebiete“[65]: der Wissenschaft, des Rechts, der Sprache, der Kunst und der Religion. Er zwingt Cassirer förmlich dazu, „seine“ sich weitgehend auf das Problem „Naturwissenschaft“ beschränkende Erkenntniskritik zu einer allgemeinen Kritik der Kultur des Menschen als *animal symbolicum* zu erweitern. Die Motive zu dieser Erweiterung habe ich nunmehr dargelegt. Die Diskussion ihrer Umsetzung freilich sprengt den hier vorgegeben Rahmen bei weitem und bleibt daher einer umfassenderen Abhandlung vorbehalten.

References

[1] Cassirer E. *Versuch über den Menschen. Eine Einführung in die Philosophie der Kultur.* Kaiser R, transl. Frankfurt am Main; 1990.

[2] Natorp P. Allgemeine Logik. In: Flach W, Holzhey H, eds. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl*. Hildesheim; 1979. S. 227–269.

[3] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. In: *Werke. Vol. 6.* Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag; 1977.

[61] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 21.

[62] Zum Begriff ‚lebendiges Motiv’: Das Motiv ist „eine Realität, die sich in geschichtlicher Wirksamkeit erwiesen hat.“ (Cassirer E. *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (ECW I) S. 421).

[63] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I (ECW XI). S. 14 f.

[64] Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. IV (ECW V). S. 21.

[65] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I (ECW XI). S. 8.

[4] Natorp P. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Luft S, ed. Darmstadt; 2013.
[5] Natorp P. Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte.* 1887;(23):257–286;
[6] Flach W, Holzhey H, hrsg. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl*. Hildesheim; 1979.
[7] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig; 1910.
[8] Cohen H. Kants Begründung der Ethik. In: *Werke. Vol. II*. 3 ed. Hildesheim, Zürich, New York; 2001.

Über den Autor:
Knoppe Thomas — PhD Phil., Unabhängiger Forscher, 27 Iltisweg, Dormagen, 41542, Deutschland. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de

Сведения об авторе:
Кнопне Томас — доктор философии, независимый исследователь, Германия, 41542, Дормаген, Илтисвег, д. 27. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de

About the author:
Knoppe Thomas — PhD in Philosophy, Independent Scholar, 27 Iltisweg, Dormagen, 41542, Germany. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 744–765
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765
EDN: SDRKDM

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode

Noah Fredrich

Universität Wien, Wien, Österreich
fredrich.noah@gmail.com

Zusammenfassung. Die Untersuchung zeigt auf, dass Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* im Horizont des neukantianischen Geltungsobjektivismus verbleibt, der im Marburger Neukantianismus unter dem Stichwort „transzendentale Methode“ der „regressiven Lehrart“ bzw. „analytischen Methode“ von Kants *Prolegomena* folgt, die von einem gegebenen Faktum ausgeht und von dort zu den Prinzipien fortschreitet. Indem Cassirer versucht, die „transzendentale Methode“ aus ihrer Beschränkung auf das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft zu lösen und auf das Faktum der Kulturwissenschaften zu erweitern, treten jedoch in seinem Werk deutlich die systematischen Probleme zutage, die der Neukantianismus durch sein Faktumtheorem glaubte überwinden zu können. Die Reduktion der transzendentalen Methode auf die regressive Lehrart der *Prolegomena* und auf die mathematische Naturwissenschaft finden wir paradigmatisch in Cassirers Frühwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* vor. Seine Kritik am Substanzbegriff und an der psychologistischen Abstraktionstheorie bildet dabei den Ausgangspunkt für seine spätere Erweiterung der „transzendentalen Methode“ und wird daher eingangs untersucht. Aus der Sicht der Forderung einer „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“, wie Cassirer sie in seinem Aufsatz *Kant und die moderne Mathematik* stellt, wird sodann der Übergang zum Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* verständlich gemacht und das Verhältnis der symbolischen Formen zur geforderten transzendentalen Logik untersucht. Da das Problem einer „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ auf dem Boden der *Philosophie der symbolischen Formen* jedoch ungelöst bleibt, sieht Cassirer sich im Anschluss an sein systematisches Hauptwerk vor die Alternative Geist oder Leben gestellt, von der dementsprechend auch seine Vorarbeiten zum geplanten vierten Band der *symbolischen Formen* ausgehen. Inwiefern es diesen Fragment gebliebenen Vorarbeiten zu einer Theorie der „Basisphänomene“ gelingt, den Gegensatz von Geist und Leben, von Kantianismus und Goetheanismus zu überwinden und was unter diesem Gegensatz zu verstehen ist, wird abschließend untersucht.

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Substanzbegriff, Funktionsbegriff, Begriffsbildung, Prinzipientheorie

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

© Fredrich N., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Danksagung. Ich danke Kurt Walter Zeidler für seine Unterstützung bei der Vorbereitung dieser Publikation.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 20.02.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 01.06.2026 angenommen

Zitierweise: Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):744–765. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765EDN SDRKDM

Базисные феномены Эрнста Кассирера и границы трансцендентального метода

Н. Фредрих

Венский университет, Вена, Австрия
✉fredrich.noah@gmail.com

Аннотация. Исследование показывает, что «Философия символических форм» Эрнста Кассирера остается в горизонте неокантианского объективизма значимости, который в марбургском неокантианстве следует под рубрикой «трансцендентального метода» «регрессивному способу изложения» или «аналитическому методу» кантовских «Пролегомен», исходящему из некоторого данного факта и продвигающемуся от него к принципам. Однако, поскольку Кассирер пытается освободить «трансцендентальный метод» от его ограничения фактом математического естествознания и расширить его на факт наук о культуре, в его творчестве со всей очевидностью выступают систематические проблемы, которые, как полагало неокантианство, можно было преодолеть с помощью теоремы фактичности. Сведение трансцендентального метода к регрессивному способу изложения «Пролегомен» и к математическому естествознанию мы находим в качестве парадигмы в ранней работе Кассирера «Понятие субстанции и понятие функции». При этом его критика понятия субстанции и психологистической теории абстракции образует исходный пункт для его последующего расширения «трансцендентального метода» и потому рассматривается в начале исследования. Далее, с точки зрения требования «логики предметного познания», как его формулирует Кассирер в своей статье «Кант и современная математика», становится понятным переход к программе «Философии символических форм», и исследуется отношение символических форм к требуемой трансцендентальной логике. Поскольку проблема «логики предметного познания» на почве «Философии символических форм» остается нерешенной, Кассирер вслед за своим систематическим главным трудом оказывается перед альтернативой «дух или жизнь», от которой, соответственно, отталкиваются и его подготовительные работы к задуманному четвертому тому «Философии символических форм». В заключение исследуется, в какой мере этим подготовительным работам, оставшимся фрагментарными, удается преодолеть противоположность духа и жизни, кантианства и гетеанства, и что следует понимать под этой противоположностью.
Ключевые слова: неокантианство, понятие субстанции, понятие функции, образование понятий, теория принципов

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Благодарности. Я выражаю благодарность Курт Вальтеру Цайдлеру за его поддержку при подготовке данной публикации.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 20.02.2026
Статья принята к публикации 01.06.2026

Для цитирования: *Fredrich N.* Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 744–765. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765 EDN SDRKDM

Ernst Cassirer's Basic Phenomena and the Limits of the Transcendental Method

Noah Fredrich ✉

University of Vienna, Vienna, Austria
✉fredrich.noah@gmail.com

Abstract. The study demonstrates that Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms remains within the horizon of the Neo-Kantian objectivism of validity, which in the Marburg school of Neo-Kantianism follows — under the heading of the "transcendental method" — the "regressive mode of teaching" or "analytic method" of Kant's *Prolegomena*, which proceeds from a given fact and advances from there to the underlying principles. However, in attempting to liberate the "transcendental method" from its restriction to the factum of mathematical natural science and to extend it to the factum of the cultural sciences, Cassirer's work clearly reveals the systematic problems that Neo-Kantianism believed it could overcome through its factum-theorem. The restriction of the transcendental method to the regressive mode of teaching of the Prolegomena and to mathematical natural science is paradigmatically found in Cassirer's early work *Substance* and *Function*. His critique of the concept of substance and of the psychologistic theory of abstraction forms the starting point for his later extension of the "transcendental method" and will therefore be examined at the outset. From the perspective of the demand for a "logic of objective knowledge", as Cassirer formulates it in his essay *Kant and Modern Mathematics*, the transition to the program of the philosophy of symbolic forms will then be made comprehensible, and the relationship of the symbolic forms to the required transcendental logic will be examined. Since, however, the problem of a "logic of objective knowledge" remains unresolved on the ground of the philosophy of symbolic forms, Cassirer finds himself — following his systematic main work — faced with the alternative of spirit or life, from which accordingly his preparatory works for the planned fourth volume of the symbolic forms also proceed. Finally, the study will examine to what extent these preparatory works — which remained fragments — toward a theory of "basic phenomena" succeed in overcoming the opposition between spirit and life, between Kantianism and Goetheanism, and what is actually to be understood by this opposition.
Keywords: Neo-Kantianism, concept of substance, concept of function, concept formation, theory of principles

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Acknowledgements. I thank Kurt Walter Zeidler for his support in the preparation of this publication.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 20.02.2026
The article was accepted on 01.06.2026

For citation: Fredrich N. Ernst Cassirers Basisphänomene und die Grenzen der transzendentalen Methode. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):744–765. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-744-765 EDN SDRKDM

I. Substanzbegriff und Funktionsbegriff

Ernst Cassirers Frühwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* ist im Wesentlichen eine Kritik am Substanzbegriff und eine Darstellung der positiven Konsequenzen dieser Kritik für den Funktionsbegriff. Zunächst soll kurz auf die Kritik am Substanzbegriff eingegangen werden, da sie bereits eine entscheidende Weichenstellung für das Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* darstellt. Cassirers Kritik ist vorrangig gegen die psychologistische Theorie der Begriffsbildung gerichtet, die glaubt, den Begriff durch die Funktionen der Abstraktion und Assoziation erschöpfend bestimmen zu können: Einerseits soll das Denken die „Einzeldinge" vergleichen und ihre Gemeinsamkeiten assoziieren, andererseits soll es von Unterschieden zwischen diesen abstrahieren. Mit diesem Ausgang von gewissen „Einzeldingen" aber gründet die Begriffsbildung in dem, was sich „unmittelbar anschaulich aufweisen läßt" [1. S. 6].

Fragen wir also zunächst, was der systematische Grund für diese Kritik am Substanzbegriff und an der psychologistischen Theorie der Begriffsbildung ist. Vordergründig scheint sie dadurch motiviert, dass die traditionelle Logik dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaften widerstreitet, von dem die Marburger Schule im Anschluss an Hermann Cohens Auffassung der transzendentalen Methode zunächst ausgegangen ist. In dieser Hinsicht betont Cassirer, dass die traditionelle Logik der Abstraktion „zu einem unmittelbaren Widerstreit gegen das Faktum der wissenschaftlichen Arithmetik selbst" führt [1. S. 37]. Denn die Theorie der Abstraktion stoße da an ihre Grenzen, wo sich der Begriff nicht länger als ein Bestandteil des anschaulich Gegebenen verstehen lässt. Dies zeige sich auch exemplarisch bei den Grundbegriffen der Geometrie und sei in der Entwicklung der modernen Geometrie zunehmend deutlich hervorgetreten (vgl. [1. S. 88–147]). So schreibt Cassirer: „Der Begriff des Punktes, der Linie, der Fläche läßt sich nicht als unmittelbarer Teilbestand des physisch vorhandenen Körpers aufweisen und sich somit nicht durch einfache ‚Abstraktion' aus ihm herauslösen" [1. S. 15].

Wenn dies auch der historische Anlass für die Kritik am Substanzbegriff gewesen sein mag, so kann der systematische Grund nicht in diesem Widerstreit

gegen das Faktum liegen, da das Faktum als methodische Voraussetzung selbst zunächst nur historisch und noch nicht systematisch legitimiert ist. Der zugrunde liegende systematische Grund, der erst zu jener Psychologismuskritik Cohens und Natorps führte, von der Cassirer ausgeht, besteht vielmehr in dem Festhalten der Marburger Neukantianer an dem umfassenden Begründungsanspruch, neukantianisch gesprochen, an dem Geltungsanspruch der Philosophie, also an der Philosophie als Prinzipienlehre. In diesem Sinn betont Paul Natorp in seinem frühen Aufsatz *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*: „Was uns, Allem voraus, die subjectivistische Ansicht unannehmbar macht, ist die Erwägung, dass der ganze Sinn der Logik, als einer allgemeinen, die Wahrheit der Erkenntniss begründenden Theorie, aufgehoben wird, wenn man, wie die Consequenz jener Ansicht es fordert, Logik von einer besonderen Wissenschaft, Psychologie, ihrem Princip nach abhängen lässt“ [2. S. 264].

In Cassirers Worten soll die Logik vielmehr zu einer „selbstständige[n] logische[n] Begründung“ kommen und nicht bloßer „Anhang der Psychologie“ [1. S. 41] sein. Vor diesem Hintergrund stellt sich Cassirer die Aufgabe, den Ursprung der psychologistischen Verkürzung zu suchen. Diesen findet er in der Beschränkung der Erkenntnis auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit, also auf das Subsumtionsallgemeine[1] [3. S. 83, 123ff.], dessen ontologische Implikation der Substanzbegriff zum Ausdruck bringt.

Das vorrangige Problem dieser Beschränkung auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit ist laut Cassirer, dass mit der fortschreitenden Abstraktion von allen Unterschieden der Weg der Begriffsbildung „nach oben hin in der abstrakten Vorstellung des ‚Etwas‘ [endet], einer Vorstellung, die eben in ihrem allumfassenden Sein, kraft dessen jeglicher beliebige Denkinhalt unter sie fällt, zugleich von jeder spezifischen Bedeutung gänzlich entleert ist“ [1. S. 7]. Damit aber entbehrt die psychologistische Begriffsbildung jener „eindeutige[n] Bestimmung“ [1. S. 7], die den naturwissenschaftlichen Begriff gerade kennzeichnen soll.

Ein Folgeproblem dieser fehlenden Bestimmtheit sieht Cassirer darin, dass die Assoziation allein nicht garantieren kann, dass die wesentlichen Merkmale miteinander verbunden werden. So lassen sich nach einem Beispiel Lotzes „Kirschen und Fleisch unter die Merkmalsgruppe rötlicher, saftiger, eßbarer Körper unterordnen“, dies aber führt „zu keinem gültigen logischen Begriff, sondern zu einer nichtssagenden Wortverbindung, die für die Erfassung der besonderen Fälle nichts bedeutet und leistet“ [1. S. 8]. Der Begriff von höherer oder niedrigerer

[1] Kurt Walter Zeidler hat in seinen Arbeiten, zuletzt in der *Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus* [3], immer wieder darauf hingewiesen, dass das Subsumtionsallgemeine der formalen Logik erlaubt, einen Fall unter eine Regel zu subsumieren, ihr aber weder die Identifikation des Falls noch die Formulierung der Regel gestattet, weshalb die formallogische Beweisführung auf transzendentallogischen Voraussetzungen gründet, die sie zwar implizit in Sicht bringt, die sie aber nicht einholen kann: die Identifikation des Falls kraft des Sinnallgemeinen und des abduktiven Schlusses sowie die Formulierung der Regel kraft des Repräsentationsallgemeinen und des induktiven Schlusses.

Allgemeinheit kann demnach nicht von sich aus begründen, wie bestimmte Einzeldinge unter ihn fallen. Dieser Mangel an Erkenntniskraft kann allein dadurch verdeckt werden, dass der Psychologismus die „Einzeldinge", von denen er ausgeht, „nicht als unverbundene Besonderheiten voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff' aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen" [1. S. 22].

Diesem Substanzbegriff stellt Cassirer nun den Funktionsbegriff gegenüber. Dieser geht nicht vom „Einzelding", vom Einzelnen aus, sondern das Einzelne soll erst durch das Gesetz, durch die Funktion hervorgebracht werden und damit der Hiatus zwischen beiden überbrückt werden: „Hier ist vielmehr das Ganze in aller Strenge ‚vor' den Teilen: in dem Sinne, daß das Prinzip der Operation, daß ihr erzeugendes Gesetz am Anfang steht, und daß jegliche Einzelsetzung erst von ihm aus ihren Sinn erhält" [4. S. 431]. Da aber Cassirer den Funktionsbegriff im Ausgang von der mathematischen Begriffsbildung und nicht von vornherein im Sinne einer transzendentalen Logik entfaltet, stellt sich im Anschluss die Frage, wie nun diese nichtempirischen, antipsychologistischen Begriffe dennoch Gültigkeit für die empirischen Gegenstände haben sollen: „Die logischen und mathematischen Sätze mögen von rein hypothetischer Geltung sein: aber ist es lediglich ein ‚glücklicher Zufall', dass diese Hypothesen sich zureichend erweisen, die empirischen ‚Thatsachen' zu meistern und ihren Verlauf im Voraus zu bestimmen? […] Wie vermöchte sie [die Logistik, *NF*] es zu rechtfertigen, dass wir die logischen Gesetze, die wir gänzlich unabhängig von der Betrachtung der Dinge gewonnen haben, nachträglich den Dingen aufzwingen; wie vermöchte sie zu beweisen, dass die künftige Erfahrung den Folgerungen gemäss sein werde, die wir aus rein logischen Prämissen und ohne jede Rücksicht auf Anschauung und Beobachtung gezogen haben? So beginnt an dem Punkte, an dem die Logistik endet, eine neue Aufgabe. Was die kritische Philosophie sucht und was sie fordern muss, ist eine *Logik der gegenständlichen Erkenntnis*" [5. S. 44].

Die Logik der gegenständlichen Erkenntnis, die Cassirer nie explizit ausgeführt hat, soll ihrem Anspruch nach zeigen, „dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen" und damit den Zusammenhang von analytischen und synthetischen Sätzen klären; denn erst wenn dieser Zusammenhang geklärt ist, sei „die wahre Rechtfertigung der Prinzipien erreicht" [5. S. 45] und damit der umfassende Begründungsanspruch der Philosophie erfüllt. Damit tritt nun die Logik der gegenständlichen Erkenntnis das Erbe der transzendentalen Logik Kants an, indem sie nicht wie die „allgemeine Logik" „von allem Inhalt der Erkenntnis" abstrahiert und „nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander" betrachtet, sondern die „Beziehung derselben auf das Objekt" (*KrV* A 55/B 79) einsichtig zu machen sucht, wozu weder die psychologistische Begriffsbildung noch die „Logistik" in der Lage ist.

II. Transzendentale Logik und symbolische Formen

Die von Cassirer gesuchte „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ ist also nichts anderes als die Wiederaufnahme von Kants transzendentaler Logik. Diese aber wurde im Marburger Neukantianismus im Sinne der „transzendentalen Methode“ auf die regressive Lehrart der *Prolegomena* reduziert[2]. Anstatt „sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht“, gehen die Marburger Neukantianer ausdrücklich und ausschließlich von einem Faktum aus, d. h. von etwas, „was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt“ (Kant, *Prolegomena* § 4, *AA* IV, S. 274f.). Aus diesem Ansatz erwächst auch die *Philosophie der symbolischen Formen*: Gingen Cohen und auch der frühe Cassirer, wie aus ihrer Sicht schon Kant, vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft aus, so bedurfte es jetzt einer „prinzipiellen Erweiterung“ [7. S. V] dieses Programms, insofern sich das Faktum der Geistes- und Kulturwissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ebenbürtig zur Seite gestellt hatte: „Das ‚Faktum der Geisteswissenschaften‘, wie es uns heute vor Augen steht, hat Kant noch nicht gekannt und in seiner jetzigen Form noch nicht voraussetzen können. Es hat sich erst im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts herausgebildet, und es ist sich nur allmählich seiner eigenen philosophischen Problematik bewußt geworden. An diesem Punkte sucht die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ einzugreifen. Auch ihre Frage richtet sich nicht an das absolute Sein, sondern an die Erkenntnis des Seins; die dogmatische Ontologie wird auch hier verlassen, und an ihre Stelle soll die bescheidenere Aufgabe einer Analytik treten. Aber diese Analytik ist nicht mehr allein auf den ‚Verstand‘, auf die Bedingungen des reinen Wissens gerichtet. Sie will den ganzen Kreis des ‚Weltverstehens‘ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken“ [8. S. 137].

Damit erweitert Cassirer lediglich das Marburger Programm; denn dieses bestand nicht so sehr in dem Ausgang von den mathematischen Naturwissenschaften als vielmehr überhaupt in der Berufung auf ein Faktum, sodass „Cassirers ‚Wende‘ zur Kulturphilosophie, die manchen Heutigen als begrüßenswerte Abkehr vom Neukantianismus erscheint, […] mithin alles andere als eine Wende oder Abkehr [ist]: sie bewegt sich voll und ganz innerhalb der Grenzen des Neukantianismus“ [9. S. 349]. Wesentlich ist dem Neukantianismus dabei die Inanspruchnahme eines Faktums, von dem vorausgesetzt wird, dass es eine Objektivation der Vernunft ist, an dem die Bedingungen der Möglichkeit gleichsam nur „abzulesen“ wären. Es bleibt jedoch offen, welcher Instanz sich diese

[2] Zur Reduktion der ‚transzendentalen Methode‘ auf die ‚regressive Lehrart‘ bei Cohen vgl. [6].

Voraussetzung der Einheit verdankt und wodurch die Annahme einer Vernunft in den Dingen, in den zu untersuchenden Fakta, zu rechtfertigen wäre.

Da der neukantianische „Geltungsobjektivismus“ [10. S. 17–22] „von dem Glauben an die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit des Wirklichen“ [9. S. 337] zehrt, besteht ein Grundproblem der Marburger darin, dass „die *Freiheit* […] ihren Schöpfungen [den Fakta, *NF*] nicht von vornherein ein Gütesiegel [verleiht], da die Freiheit neben der Produktion von *Sinn* leider auch Raum gibt für die Produktion jeglichen *Unsinns*“ [9. S. 345]. Mit dieser Einsicht wird die Berufung auf ein Faktum von vornherein fraglich. Die Möglichkeit der Produktion des ‚Unsinns‘ wird implizit dadurch anerkannt, dass sich die transzendentale Methode zunächst an die mathematische Naturwissenschaft richtet, sind die exakten Wissenschaften doch das Paradebeispiel für die Produktion von objektiv und intersubjektiv ausweisbarem Sinn. Insofern scheint der Ausgang vom Faktum der Wissenschaften zunächst durchaus berechtigt. Doch schon innerhalb der Wissenschaften entpuppt sich allzu schnell das „Sinnhafte“ im Licht einer neueren Theorie als „Unsinn“. Eben an diesem Problem scheiterte die Verständigung zwischen der frühen analytischen Philosophie und dem Kantianismus, insofern sich Kant vorrangig auf die Newtonsche Physik und den euklidischen Raum bezogen und allein für diese die Bedingungen der Möglichkeit expliziert habe. Diesem historisierenden Einwand begegnete allerdings schon Hermann Cohen, indem er das Faktum der Wissenschaft als „Werdefaktum“ [11. S. 76] verstand, sodass die Wissenschaft von vornherein durch den „notwendige[n] Gedanke[n] vom Fortschritt der Wissenschaft“ [11. S. 396] charakterisiert ist[3].

Während Cohen damit einen Ansatz geboten hat, den historisierenden Einwand gegen das Faktumtheorem zu entkräften, hat Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* die der Berufung auf ein Faktum vorgängige Frage gestellt, „was die Aussage über ein Sein, über einen ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis überhaupt bedeutet und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist“ [8. S. 136], und damit den Raum für eine Reflexion auf die Voraussetzungen des Faktumtheorems eröffnet. Zugleich lässt sich diese Frage für Cassirer jedoch nur im Ausgang von den gegebenen Fakta der Kultur und Wissenschaft, d. h. von den Objektivationen der Vernunft beantworten. Dieses Vorgehen ist Folge der spezifischen Lesart der „Kopernikanischen Wende“, nach welcher ihr Sinn vorrangig darin besteht, dass die Erkenntnis nicht von einem absoluten Sein der Dinge ausgehen darf. So hält Cassirer dem Reich des Dinges an sich das „Reich der Erscheinungen“ entgegen, als „das eigentliche Gebiet des Wiß- und Kennbaren in seiner unveräußerlichen Vielheit, in seiner Bedingtheit und Relativität“ [7. S. 7]. Das „Reich der Erscheinungen“ ist die Gesamtheit der Fakta der Naturwissenschaften, der Geisteswissenschaften, der Kultur und letztlich des ganzen „Reigen[s] von

[3] Mit Blick auf diese Problematik ist in der neueren Debatte im Anschluss an Michael Friedman die Frage nach der „Relativierung des Apriori” und damit auch der (Marburger) Neukantianismus wieder in den Fokus gerückt.

symbolischen Formen“ [12. S. 20]. An diese richtet sich die „Grundforderung der Einheit […] in einer neuen Form“ [7. S. 7]. Die Forderung kann nun nicht mehr im metaphysischen Rückgriff auf die Einheit eines der Erkenntnis vorgegebenen Gegenstandes erfüllt werden, der sich „wie das transzendente Urbild zu den empirischen Abbildern [den Erscheinungen, *NF*] verhält“ [7. S. 7]. Ohne diese metaphysische Voraussetzung stellt sich vielmehr die Forderung, „die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbstständigkeit in einem System zu begreifen, dessen einzelne Glieder, gerade in ihrer notwendigen Verschiedenheit, sich wechselseitig bedingen und fordern“ [7. S. 7]. Diese Einheit soll nicht mehr eine substantielle, sondern eine „funktionelle Einheit“ sein [7. S. 7]. Davon ausgehend versucht Cassirer, die Frage zu klären, „ob die intellektuellen Symbole, unter denen die besonderen Disziplinen die Wirklichkeit betrachten und beschreiben, als ein einfaches Nebeneinander zu denken sind, oder ob sie sich als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen“, d. i. als ein „einheitliches Tun“ [7. S. 8]. Damit ist ein erweitertes Programm der „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ zum Ausdruck gebracht, welche ja zeigen soll, „dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen“ [5. S. 45], weshalb es geboten scheint, die *Philosophie der symbolischen Formen* als kulturphänomenologisch transformierte transzendentale Logik zu interpretieren.

Mit Blick auf die „prinzipielle Erweiterung“ des Forschungsgebiets von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* auf das Faktum der Kulturwissenschaften geht Cassirer von jener Form der Erkenntnis aus, die auf „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ [7. S. 8] gerichtet ist. Damit ist zunächst der wissenschaftliche Begriff angesprochen, in dem das Besondere von einem Gesetz, einer Funktion hervorgebracht wird und von Beginn an in eine „universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ eingefügt ist. Dem fügt Cassirer nun hinzu: „Aber neben dieser Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt, stehen im Ganzen des geistigen Lebens andere Gestaltungsweisen. Auch sie lassen sich als gewisse Weisen der ‚Objektivierung‘ bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben; aber sie erreichen dieses Ziel der Allgemeingültigkeit auf einem völlig anderen Wege als auf dem des logischen Begriffs und des logischen Gesetzes“ [7. S. 8].

Damit ist der in der Folge zu diskutierende Grundgegensatz von Logik und „einem völlig anderen Wege“ tief im Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* verwurzelt, resultiert er doch unmittelbar daraus, dass der methodische Ausgang von einem Faktum nicht grundsätzlich revidiert, sondern an dem Ausgang vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft vielmehr festgehalten und dieser nur durch das Faktum der Kulturwissenschaften ergänzt wurde.

Mit dieser Unterscheidung sieht sich Cassirer jedoch vor das folgende „eigentümliche Dilemma“ gestellt: „Halten wir an der Forderung der logischen

Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen — versenken wir uns dagegen in ebendiese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden“ [7. S. 16].

Um dem Dilemma zu entkommen, sucht Cassirer mit dem „einheitlichen Tun“ eine „vermittelnde Funktion“, ein „Moment […], das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“ [7. S. 16]. Als diese „vermittelnde Funktion“ bringt Cassirer die Sprache in Ansatz, ist doch die Sprache eines „der geistigen Grundmittel, vermöge dessen sich für uns der Fortschritt von der bloßen Empfindungswelt zur Welt der Anschauung und Vorstellung vollzieht. Sie schließt im Keime bereits jene intellektuelle Arbeit in sich, die sich weiterhin in der Bildung des Begriffs, als wissenschaftlichen Begriffs, als bestimmter logischer Formeinheit äußert“ [7. S. 20].

Das Primat der Sprache tritt aber erst recht deutlich in der Theorie der Begriffsbildung zutage, die Cassirer als Alternative zur psychologistischen Begriffsbildung ins Spiel bringt. Das Problem der Begriffsbildung bezeichnet „den Punkt, an dem Logik und Sprachphilosophie sich aufs nächste berühren, ja an dem sie zu einer untrennbaren Einheit zu verschmelzen scheinen“ [7. S. 244]. Ausgehend von dem Problem der psychologistischen Begriffsbildung, die „sich nur an solchen Inhalten vollziehen [kann], die in sich schon irgendwie bestimmt und bezeichnet, die sprachlich und gedanklich gegliedert sind“, stellt sich die ursprünglichere Frage: „[W]ie aber […] kommt es zu dieser Gliederung?“ [7. S. 246]. Mit der Beantwortung dieser Frage soll das „Geheimnis der ‚Prädikation‘ als eines zugleich logischen und sprachlichen Problems“ [7. S. 246] gelüftet werden. Da Cassirer unter Logik (im strengen Sinne) weitgehend nur die von ihm kritisierte traditionelle formale Logik versteht, die, „insbesondere durch das Verfahren der ‚Definition‘ nach *genus proximum* und *differentia specifica*, eine scharfe Abgrenzung des Bedeutungsgehaltes des Wortes und eine eindeutige Fixierung derselben erreicht“ [7. S. 246], kann das ‚Geheimnis der Prädikation‘ nicht in der Logik gefunden werden. Es müsse darum „in eine noch tiefere Schicht“ zurückgegangen werden, in der der „Prozeß der Wortbildung“ untersucht wird [7. S. 246]. Da die abstrahierende Begriffsbildung immer schon „stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt“ [1. S. 22] und „als Grundlage aller ‚Abstraktion‘ ein[en] Akt der Identifikation“ [1. S. 19] voraussetzt und damit die eigentliche Arbeit des Begriffs immer schon hinter sich hat, ist „die Formung der Eindrücke zu Vorstellungen […] die ursprüngliche und die entscheidende Leistung des Begriffs“ [7. S. 247]. Über diese Leistung des Begriffs — so referiert hier Cassirer Lotze — „pflege man nur deshalb hinwegzusehen, weil sie in der Bildung der uns überkommenen Sprache beständig schon vollzogen sei und weil sie demnach zu den selbstverständlichen Voraussetzungen, nicht mehr zu der eigenen Arbeit des Denkens zu gehören scheine. In Wahrheit enthalte gerade die Schöpfung

der Sprachworte […] die Grundform des Denkens, die Form der Objektivierung in sich“ [7. S. 247]. Cassirer schreibt daher: „Bevor die Sprache zur generalisierenden und subsumierenden Form des Begriffs übergehen kann, bedarf sie einer anderen rein qualifizierenden Art der Begriffsbildung. In ihr erfolgt die Benennung nicht von der Gattung aus, der irgendein Ding angehört, sondern sie knüpft an irgendeine einzelne Beschaffenheit an, die an einem anschaulichen Gesamtinhalt erfaßt wird. Die Arbeit des Geistes besteht nicht darin, daß der Inhalt unter einen anderen gestellt [d. h. subsumiert, *NF*] wird, sondern daß er als ein konkretes, aber undifferenziertes Ganze insofern eine weitere Besonderung erfährt, als an ihm ein bestimmtes, charakteristisches Moment herausgehoben und in den Blickpunkt der Betrachtung gerückt wird“ [7. S. 250].

Diesen Gegensatz zwischen der „im engeren Sinne logischen Form der Begriffsbildung“ und der sprachlichen kennzeichnet Cassirer dadurch, dass letztere „ihre wesentlichen Antriebe niemals allein aus der Welt des Seins, sondern immer zugleich aus der des Tuns empfängt“ [7. S. 252]. Dieses Tun kontrastiert er mit der „ruhende[n] Betrachtung und Vergleichung der Inhalte“ [7. S. 252], sodass die Unterscheidung von qualifizierender auf der einen und generalisierender sowie subsumierender Begriffsbildung auf der anderen Seite zum „Gegensatz von *dynamischer Sprache* und *statischer Logik*“ [13. S. 157] gerinnt. Damit versetzt Cassirer den Ursprung des Denkens, das er im Anschluss an Cohen als das Denken der mathematischen Wissenschaft und Logik versteht, in die Sprachphilosophie und somit in einen Bereich jenseits des derart verstandenen Denkens. Mit Cohen gesprochen nimmt er damit dem Denken seine ursprüngliche und ureigene Autonomie, die darin besteht, dass dem Denken „*nur das als gegeben gelten* [darf]*, was es selbst aufzufinden vermag*“[4] [11. S. 82]. Dagegen lässt Cassirer infolge seines verkürzten Verständnisses von Logik als ausschließlich subsumierendem und generalisierendem Schließen das Denken „seinen Anfang in Etwas außerhalb seiner selbst“ haben [11. S. 12], nämlich in der Sprachphilosophie, und muss daher aus der Perspektive Cohens den Begründungsanspruch der Philosophie unerfüllt lassen.

Bei Cassirer, so nah er auch einer logischen Explikation der drei Arten der Begriffsbildung kommt, gründet das auf die formale Logik beschränkte Denken in der Sprache. Insofern verwundert es nicht, dass Jürgen Habermas davon sprechen kann, dass „Cassirers originäre Leistung in der semiotischen Wendung der Kantischen Transzendentalphilosophie [besteht]. Diese steht der zur selben Zeit von Wittgenstein — im ‚Tractatus logico-philosophicus‘ — vollzogenen Wende

[4] Hermann Cohen hat darum konsequenterweise die „Erzeugung der Begriffe“ als logisches Problem thematisiert: „Wenn anders der Syllogismus das Werkzeug des Beweises ist, so muß er der Erzeugung der Begriffe dienen, und für dieselben unumgänglich sein; nicht nur für ihre Einschachtelung“ [11. S. 565]. Seine einschlägigen Überlegungen, die an der Syllogistik des Aristoteles orientiert sind, sprengen freilich den Rahmen des Kantianismus, sodass die *schlusslogische Begründungsreflexion* von Cohen selbst in eine *methodologische Abschlussreflexion* umgebogen wird (vgl. dazu [13]) und daher bislang völlig unbeachtet blieb.

der Fregeschen Semantik ebenbürtig zur Seite. Cassirer ist der erste, der die paradigmatische Bedeutung der Humboldtschen Sprachphilosophie erkennt; damit hat er den Boden bereitet, auf dem meine Generation, nach dem Zweiten Weltkrieg, die in der analytischen Philosophie vollzogene linguistische Wende aufnehmen und mit der einheimischen hermeneutischen Philosophie zusammenführen konnte“ [14. S. 90].

Habermas kann Cassirer mit einem gewissen Recht zu einem Ahnherrn des „linguistic turn“ stilisieren. Denn der Gegenstandsbezug des Begriffs wird nicht logisch begründet, sondern mit dem Verweis auf die Sprache und auf die „symbolische Prägnanz“ [4. S. 221–236], mit der das Problem einer „‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen“ [4. S. 109] nur angesprochen ist, schlicht konstatiert. Damit aber wird das transzendentallogische Problem in ein sprachliches verwandelt. Diese Trennung von Logik und Sprache ist wiederum Folge von Cassirers spezifischem Verständnis der „transzendentalen Methode“, die von verschiedenen, inkommensurablen, eigenständigen Fakta ausgeht und glaubt, nachträglich ihre Einheit sichern zu können. So heißt es: „Die Leistung jeder einzelnen [symbolischen Form, *NF*] muß an ihr selbst, nicht an den Maßstäben und Forderungen irgendeiner anderen gemessen werden — und erst *am Ende* dieser Betrachtung kann sich die Frage erheben, ob und wie alle diese verschiedenen Formen der Welt- und Ich-Auffassung miteinander vereinbar sind — ob sie zwar nicht ein und dasselbe, an sich bestehende ‚Ding‘ abbilden, wohl aber sich zu einer Totalität und zu einer einheitlichen Systematik des geistigen Tuns ergänzen“ [7. S. 24] (Hervorhebung *NF*).

Diese methodische Vorentscheidung des Neukantianismus, die zugleich die Grenze der transzendentalen Methode markiert, besteht eben darin, dass die ursprüngliche Einheit nicht als ursprüngliche zu denken, sondern nur anhand ihrer kulturellen Objektivationen zu rekonstruieren ist. Cassirer geht aus von den „verschiedenen Formen der Welt- und Ich-Auffassung“, die als solche inkommensurabel sind, und erst „am Ende“ fragt er nach einem gemeinsamen Prinzip, welches im Lichte der Eigenständigkeit der symbolischen Formen nurmehr ein nachträglich ordnendes Prinzip sein kann. Auch wenn das Prinzip in das wechselseitige Bedingungsverhältnis der symbolischen Formen versetzt wird, bleibt dieses Verhältnis selbst unterbestimmt. So verwundert es nicht, dass Cassirer überhaupt auf eine explizite Prinzipienlehre verzichtet.

III. Geist und Leben

Da der Begriff bei Cassirer in letzter Instanz sprachphilosophisch begründet wird und die drei Formen der Begriffsbildung (subsumierend, generalisierend, qualifizierend) in die dynamische Sprache einerseits und die statische Logik andererseits aufgespalten werden, die Einheit des Begriffs daher zerfällt und in ihrer transzendentallogischen Dimension unterbelichtet bleibt, kehrt das Problem des scheinbar unüberwindlichen Dualismus von Sprache und Logik in den Werken, die auf die *Philosophie der symbolischen Formen* folgen, wieder. In dem ursprünglich

als abschließendes systematisches Kapitel des dritten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* geplanten und sodann als „*Geist*“ *und* „*Leben*“ *in der Philosophie der Gegenwart* im Jahr 1930 veröffentlichten Aufsatz spitzt sich der Gegensatz von Sprache und Logik, bzw. von qualifizierender auf der einen und von generalisierender und subsumierender Begriffsbildung auf der anderen Seite, zum Gegensatz von Geist und Leben zu.

Der scheinbare Gegensatz von Geist und Leben entsteht, sobald das Denken auf den Begriff von höherer oder niedrigerer Allgemeinheit beschränkt wird. Da dieses Subsumtionsallgemeine von sich aus nicht rechtfertigen kann, wie es zu den einzelnen Fällen kommt, insofern es „für die Erfassung der besonderen Fälle nichts bedeutet und leistet“ [1. S. 8], scheint der Herrschaftsanspruch der Logik ungerechtfertigt und willkürlich zu sein. Der so verstandene „Geist“, der den Zusammenhang von Regel und Fall nicht logisch begründen kann, subsumiert dann den Fall unter eine Regel und tut, in dieser Totalisierung des Subsumtionsallgemeinen, der unüberschaubaren Mannigfaltigkeit der Fälle und damit dem „Leben“ Gewalt an, da die Regel den Fall einem Gesetz unterwirft, das diesem fremd ist. Wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis vormals das unmittelbare Erleben des Subjekts zugunsten der Objektivität auszumerzen war, sollen im Zuge der Wende zur Lebensphilosophie die Verhältnisse umgekehrt und dem Leben sein irreduzibles Eigenrecht zugesprochen werden. Verständlich wird dieser Gegensatz besonders vor dem Hintergrund des nicht nur neukantianischen Wissenschafts- und Kulturoptimismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Dieser konnte sich so lange behaupten, wie die Kultur und die Wissenschaft ohne Weiteres als Objektivationen der Vernunft begriffen werden konnten, was mit dem Ersten Weltkrieg nicht mehr möglich war. So geht auch Paul Natorp in seiner Selbstdarstellung aus dem Jahr 1921 auf eben diesen Gegensatz ein, den er folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Erkennen ist nicht Leben, Leben nicht Erkennen“ [15. S. 168]. Natorp stellt in der Folge das Problem des Widerspruchs von Geist und Leben jedoch als spezifisch logischen Widerspruch dar, der daher auch logisch zu explizieren ist: „Der echte Logos, wie das echte Ethos, der echte Schöpfer-Eros, auch die echte Gottliebe und Gottgewißheit nimmt den Widerspruch ganz auf sich und arbeitet ihn unerschrocken durch, um mitten durch ihn hindurch, nicht über ihn hinweg oder an ihm vorbei oder ihn im Rücken, der wahren Einheit zuzustreben“ [15. S. 170].

Natorp verweist damit auf die „Ursetzung des Logos“, „das Gesetz der Koinzidenz“ [15. S. 171], deren Ausarbeitung das Programm der „Allgemeinen Logik“ bestimmte[5]. Während Natorp somit in seiner Spätphilosophie versuchte, das Problem entschieden einer logischen Lösung näherzubringen, indem er nicht länger von der Wissenschaft ausging, sondern forderte, dass die Wissenschaft selbst der „kategoriale[n] Begründung“ bedarf [17. S. 209], erscheint Cassirer dadurch

[5] Vgl. zu Natorps spätem Programm der allgemeinen Logik vor allem die Ausführungen von Jürgen Stolzenberg in [16. S. 145–186].

bezeichnenderweise „der Damm gebrochen, den Cohen in kritischer Vorsicht errichtet hatte“ [18. S. 290].

In Cassirers Werk dagegen wird der Konflikt von Geist und Leben wesentlich anhand des Gegensatzes von Mythos und Wissenschaft ausgetragen. So stellt Cassirer die „dumpfe Fülle des Seins“, die in der mythischen Anschauung gegeben ist, dem „ideellen Prozeß der Lichtwerdung“ [19. S. 66f.] entgegen. In seinem späten *Essay on Man* aus dem Jahr 1944 bringt Cassirer den scheinbaren Gegensatz klar zum Ausdruck: „Myth appears at first sight to be a mere chaos — a shapeless mass of incoherent ideas. To seek after the ‚reasons‘ of these ideas seems to be vain and futile. If there is anything that is characteristic of myth it is the fact that it is ‚without rhyme and reason.‘ [20. S. 72] […] There can scarcely be a greater contrast than between this original direction of our experience and the ideal of truth that is introduced by science. In the new light of science mythical perception has to fade away“ [20. S. 77].

Da der Gegensatz solcherart unvermittelt ist, stellt man sich das „mythische Denken“ als „prelogical thought“ vor: „If it asks for causes, these are neither logical nor empirical; they are ‚mystic causes‘“ [20. S. 79]. Aus der Perspektive des Subsumtionsallgemeinen bzw. des Substanzbegriffs handelt es sich dabei um ‚mystische Gründe‘, da der Bezug zum Einzelnen bzw. zum Leben ungeklärt bleibt. Im Hinblick auf eine Überwindung des Gegensatzes stellt Cassirer daher die entscheidende Frage: „Wie vermag der Geist auf eine Welt zu wirken, der er doch selbst nicht angehört — wie läßt sich die *Transzendenz* der *Idee* mit der *Immanenz* des Lebens vereinen?“ [21. S. 42]. Es ist die lebensphilosophisch gewendete Frage, auf die schon Platon mit der „Teilhabe“ der Ideen eine Antwort suchte, worauf Aristoteles erwiderte, dass diese „Teilhabe“ nichts als „leeres Gerede“ sei. Für Cassirer stellt sich diese Frage im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* vorrangig als Frage nach dem Anteil des Mythos an der Wissenschaft, später nach dem Anteil der Ausdrucksfunktion an der Wissenschaft (vgl. [22]), bei der, wie Habermas anmerkt, allerdings auch „unverkennbar der Mythos Pate steht“ [14. S. 89].

Da auch Cassirers Schrift *Ausdruckssphänomen und Wiener Kreis* Fragment geblieben ist und es ihm nicht gelang, die „Teilhabe“ des Mythos an den Wissenschaften in befriedigender Weise zu klären, wird im *Essay on Man* der „savage“ dem „civilized man“ letztlich unvermittelt entgegengestellt. Demnach sei dem „civilized man“, dem Menschen der neuzeitlichen Wissenschaften, der Zugang zur Welt des Mythos ebenso versperrt wie dem „savage“ der Zugang zur Welt der Wissenschaft. So schreibt Cassirer: „Life is divided into separate provinces that are sharply distinguished from each other. The boundaries between the kingdoms of plants, of animals, of man — the differences between species, families, genera — are fundamental and ineffaceable. But the primitive mind ignores and rejects them all. Its view of life is a synthetic, not an analytical one. Life is not divided into classes and subclasses. It is felt as an unbroken continuous whole which does not admit of any clean-cut and trenchant distinctions. True limits between the different

spheres are not insurmountable barriers; they are fluent and fluctuating. There is no specific difference between the various realms of life. Nothing has a definite, invariable, static shape. By a sudden metamorphosis everything may be turned into everything. If there is any characteristic and outstanding feature of the mythical world, any law by which it is governed — it is this law of metamorphosis“ [20. S. 81].

In dieser Richtung, in der Wissenschaft und Mythos als absolute Gegensätze, als entgegengesetzte Fakta vorausgesetzt sind, geben Cassirers Schriften immer wieder Anlass dazu, die Theorie der symbolischen Formen nicht als transzendentallogische Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis, sondern als materielle Analyse der notwendigen Elemente, die dieser zugrunde liegen, und in diesem Sinn als „Theorie des Zivilisationsprozesses“ [14. S. 95] zu verstehen. So schreibt Habermas: „Die Funktionen von sinnlichem Ausdruck, anschaulicher Darstellung und reiner Bedeutung entsprechen also Stufen einer fortschreitenden Dekontextualisierung und Objektivierung“ [14. S. 96], die ihren Abschluss und Höhepunkt in der neuzeitlichen Geistes- und Naturwissenschaft finden. In dieser Hinsicht wird der Mythos zur Vorstufe für den Aufstieg der theoretischen Erkenntnis, wie sie in den Werken Newtons, Kants, Dedekinds etc. für Cassirer objektiviert vorliegt.

In transzendentallogischer Richtung wird dagegen nicht von einem linearen Fortschritt gesprochen, sondern von dem Zusammenhang der symbolischen Formen. Da jede symbolische Form ein „Mittel [ist], ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben“ [7. S. 8], wäre es naheliegend, das damit angesprochene Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem rein als logisches Problem zu fassen. Für Cassirer handelt es sich dabei jedoch um keinen logischen Zusammenhang, sondern um den „Zusammenhang zwischen dem ‚Besonderen‘ und dem ‚Allgemeinen‘ in der Sprache, das Verhältnis von ‚Leben‘ und ‚Geist‘ in ihr“ [21. S. 58].

Dieser Gegensatz von Allgemeinem und Individuellem kommt, vergegenständlicht als der Gegensatz von Geist und Leben, auch in Cassirers Aufsatz *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* zum Ausdruck: „Soll die Sprache sich zum Vehikel des Denkens ausbilden, soll sie sich zum Ausdruck des Begriffs und des Urteils formen, so kann diese Formung sich nur dadurch vollziehen, daß sie auf die Fülle der unmittelbaren Anschauung mehr und mehr Verzicht leistet. Von dem konkreten Anschauungs- und Gefühlsgehalt, der ihr ursprünglich eignete, von ihrem lebendigen Körper scheint zuletzt nichts anderes als das bloße Gerippe übrigzubleiben. Aber es gibt ein Gebiet des Geistes, in dem das Wort nicht nur seine ursprüngliche Bildkraft bewahrt, sondern innerhalb dessen es sie ständig erneuert; in dem es gewissermaßen seine stete Palingenesie, seine zugleich sinnliche und geistige Wiedergeburt erfährt. Diese Regeneration vollzieht sich, indem es sich zum künstlerischen Ausdruck formt. Hier wird ihm wieder die Fülle des Lebens zuteil: Aber dieses Leben ist nicht mehr das mythisch gebundene, sondern das ästhetisch befreite Leben“ [19. S. 79f.].

Cassirer verkürzt auch hier das Problem einer ursprünglichen Vermittlung von Geist und Leben, von „Besonderem“ und „Allgemeinem“ zu einem sprachlichen Problem. Mit dem Gedanken eines ‚künstlerischen Ausdrucks‘, der sowohl dem „sinnlichen“ als auch dem „geistigen“ Tun zugrunde liegt, scheint er jedoch das Problem einer Lösung näherzubringen. Allerdings ergibt sich sogleich die Frage, was unter solch einem „künstlerischen Ausdruck“ zu verstehen ist, was diese „schöpferischen Kräfte der Sprache“ [21. S. 57] sind, was dieses Grundverhältnis ist, in dem nicht das eine das andere bedingt, sondern sich die beiden Elemente gegenseitig bedingen und das sich „in jeder anderen echten ‚symbolischen Form‘“ [21. S. 58] wiederholt. Würde es Cassirer gelingen, dieses Grundverhältnis zu explizieren, so wäre die Einheit der symbolischen Formen als der Zusammenhang der geistigen Erzeugungsweisen hergestellt. Für Cassirer aber bleibt diese Einheit bloße Forderung und die Notwendigkeit, sie zu erfüllen, scheint hinter die sprachphilosophische Pointe zurückzutreten, sodass ihm letztlich die Philosophie als Prinzipienwissenschaft überflüssig zu werden droht. Die von Cassirer gesuchte „Einheit des geistigen Prinzips, dem beide [Sprache und Mythos] entstammen und von dem sie nur verschiedene Äußerungen, verschiedene Manifestationen und Stufen sind“ [19. S. 78f.], bleibt in Cassirers Werk entweder auf die sprachliche Begriffsbildung beschränkt oder aber sie wird zu der Forderung eines „künstlerischen Ausdrucks“ gemacht, die sich allerdings einer logischen Explikation entzieht. Die Fragen, ob mit diesem „künstlerischen Ausdruck“ das „einheitliche Tun“ [7. S. 8], das die symbolischen Formen verbinden soll, gefunden ist und worin dieses Tun der Sprache besteht, bleiben weitgehend offen.

IV. Basisphänomene

Wie wenig sich Cassirer dieser systematisch entscheidenden Fragen bewusst war, zeigen seine Vorarbeiten zum vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, die unter dem Titel *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* aus dem Nachlass veröffentlicht wurden. Da er den Zusammenhang, der zugleich die Begründung der symbolischen Formen dargestellt hätte, nicht im Rahmen einer „Theorie des Begriffs“ rein (transzendental-)logisch explizierte und das Problem stattdessen sprachphilosophisch zu lösen versuchte, mussten die Vorarbeiten in systematischer Hinsicht fragmentarisch bleiben, zumal er auch hier am Programm der *Philosophie der symbolischen Formen* und an der transzendentalen Methode festhielt. Denn auf dem Weg einer Phänomenologie der Objektivationen des Geistes zeigen sich auch am Ende wieder nur Phänomene. So führt Cassirer in diesen nachgelassenen Schriften mit der Theorie der *Basisphänomene* eine letzte Begründungsebene ein. Diese entwickelt er im Anschluss an Goethes Maximen 391–393:

> [Erstes Moment:]
> Das Phaenomen des Ich, der Monas, des „Lebens“ schlechthin. Es ist nicht aus etwas anderem ableitbar, liegt vielmehr allem anderen „zum Grunde“.
> Zweites Moment[:]

> Das Grundphaenomen des „Wirkens“ — […] wir erfahren uns nicht nur „perceptiv“ als von Zustand zu Zustand übergehend — sondern wir erfahren uns als wirkend und handelnd [.]
> [Drittes Moment:]
> In der dritten Phase, die Goethe beschreibt, nähern wir uns der „Aussenwelt“ in einem neuen Sinne: es ist die Sphaere der „Werke“, die sich vor uns auftut — […] Das Werk ist das Ziel des Wirkens; aber in ihm ist das Wirken auch zu seinem Ende gelangt. Das „Fenster“, das zur Wirklichkeit führt [,] ist erst jetzt ganz geöffnet — der „Blick“ für die Wirklichkeit, für die Objektivität ist uns geöffnet, indem wir sie im Werk und in der objektiv-darstellenden Sprache vor uns ausbreiten[.] [23. S. 133].

Auffällig ist zunächst, dass diese drei Basisphänomene weder explizit auf die Differenzierung des Funktionsbegriffs in Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion bezogen werden noch auf die Frage nach dem Zusammenhang der symbolischen Formen untereinander. In Übereinstimmung mit dem Faktumtheorem heißt es jedoch auch an dieser Stelle, dass diese „Drei-Dimensionalität“ der Basisphänomene „zunächst einfach faktisch voraus[gesetzt] wird — [wir] fragen also nicht nach ihrer ‚Möglichkeit‘ und ihrer ‚Begründung‘, obwohl uns in einem späteren Stadium unserer Untersuchung auch diese ‚Möglichkeit‘ beschäftigen muss“ [23. S. 133]. Leider ist eine solche Begründung der Basisphänomene in Cassirers Werk nicht zu finden[6].

Allerdings verwundert es auch nicht sehr, dass Cassirer eine letzte Begründung der symbolischen Formen nicht findet, hat er sie doch mit dem Zusammenhang von qualifizierender, generalisierender und subsumierender Begriffsbildung eigentlich schon gefunden, der ihm aber als Begründung nicht erkennbar war, weil die Einheit der drei Arten von Begriffsbildung durch den Gegensatz von „dynamischer Sprache“ und „statischer Logik“ verdeckt wurde. Ferner ist das Begründungsdefizit auch hier Folge des Marburger Verständnisses der transzendentalen Methode: Einerseits seien die Basisphänomene „dasjenige, was uns Wirkl[ichkeit] in all ihren verschiedenen Formen, Richtungen, Dimensionen zuerst zugänglich macht — sie sind nicht ein ‚Resultat‘, das wir mittelbar zu erschliessen haben — sondern sie sind ‚das Licht und der Weg‘“ [23. S. 132], andererseits will Cassirer sie dennoch ‚faktisch‘ voraussetzen können. Aber wie will man das faktisch voraussetzen, was die Voraussetzung alles Faktischen überhaupt und daher von diesem unterschieden ist? Auf diese Frage finden wir auch in Cassirers nachgelassenen Schriften keine befriedigende Antwort.

Zuletzt hofft Cassirer, „daß es gelingt, einen anderen ‚Zugang‘ zum Ich zu finden, als derjenige[,] der uns in (psychologischer) ‚Induktion‘ — oder in metaphysisch-logischer Deduktion oder Demonstration gegeben ist“. Diesen „Zugang (ausserhalb der Induktion oder Deduktion)“ [23. S. 169] bringt er jedoch

[6] In der Anmerkung 262 [23. S. 342] zu dieser Ankündigung Cassirers stellen die Herausgeber fest: „Eine solche Stellungnahme zur Möglichkeit bzw. Begründung der Drei-Dimensionalität konnte in den Mss. nicht nachgewiesen werden.“

nicht, wie es nahezuliegen scheint, mit der „qualifizierenden Begriffsbildung“ in Zusammenhang, sondern behandelt auch hier das zugrunde liegende Problem der Begriffsbildung nicht transzendentallogisch. Vielmehr kommt er im Anschluss an Bergson, Descartes und Husserl auf die „Intuition“ zu sprechen, die diesen Zugang ermöglichen würde. Sogleich räumt Cassirer jedoch ein, dass „[b]ei dieser Charakteristik der monadischen ‚Perspektive‘ allerdings im Auge behalten werden [muss], daß keine wirkliche Erkenntnislehre sich auf einen bestimmten Aspekt festlegen kann“ [23. S. 172] und dass es „den ‚monadischen‘ Erkenntnistheorien hierbei wesentlich ist, daß sie vom ‚Du‘ und ‚Es‘ absehen“ [23. S. 174]. Damit wird auch hier das „Ich“ vom „Du“ und „Es“ getrennt und nur in seiner isolierten Funktion zur Sprache gebracht, während der Zusammenhang von „Ich“, „Du“ und „Es“ oder von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion wieder nur vorausgesetzt ist, sodass diese Funktionen als „Modi der Vermittlung“ [23. S. 132] selbst untereinander unvermittelt bleiben.

Die „Modi der Vermittlung“, die zugleich eine Begründung der symbolischen Formen darstellen würden, indem sie ihren Zusammenhang klären, bleiben unterbestimmt, weil Cassirers Beweisziel zwischen impliziter „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ und einer Phänomenanalyse changiert, für die die gegebenen Fakta der Kultur zwar als Probleme gelten, gleichwohl aber die ersten Ausgangspunkte bilden. So sind letztlich auch die Basisphänomene nur faktisch vorausgesetzt. Die Theorie der Basisphänomene bleibt damit fragmentarisch und kann allenfalls als ein vorsichtiger Ansatz zu einer Begründungstheorie gelten. Da die Frage nach einer möglichen Einheit von Logik und Sprache in dem unvermittelten Gegensatz dreier „Urphänomene“ nicht beantwortet, sondern vielmehr wiederholt wird, bricht der Gegensatz in Gestalt der Alternative von Goetheanismus[7] und Kantianismus erneut auf:

> Wie kann beides mit einander verbunden und versöhnt werden –
> Wie können wir der Goethischen Forderung der „Urphaenomene“ und der Cartesisch-Kantischen Forderung der „Reflexion“ im Aufbau der Erkenntnis und im Aufbau der Philosophie Genüge leisten –
> wie läßt sich jene Form der Gewißheit, der „Unmittelbarkeit“, die Goethe den Urphaenomenen zuerkennt, aufrecht erhalten — und nichtsdestoweniger das unantastbare Recht des „Denkens“ wahren, das alles vor seinen Richterstuhl ziehen, prüfen und beglaubigen will –
> Ist hier noch irgend eine Synthese möglich? –
> Oder muss es bei einem unversöhnlichen Widerstreit bleiben? [23. S. 130]

Diese Alternative eröffnet sich, weil Cassirer, ausgehend von seiner Kritik des Substanzbegriffs, den höchsten Begriff selbst nur als Subsumtionsallgemeines begreift, als einen Begriff höchster Allgemeinheit, als „eine Vorstellung, die eben in ihrem allumfassenden Sein, kraft dessen jeglicher beliebige Denkinhalt unter sie

[7] Zum Goetheanismus Cassirers siehe: Kurt Walter Zeidler, *Ernst Cassirers ästhetischer Idealismus* (2013), in [9. S. 215–240] sowie die Beiträge in dem von B. Naumann und B. Recki herausgegebenen Sammelband zu *Cassirer und Goethe* [24].

fällt, zugleich von jeder spezifischen Bedeutung gänzlich entleert ist“ [1. S. 7]. Aus dieser Sicht muss das Absolute tatsächlich als das „Faulbett“ [1. S. 263] erscheinen, dem sich folglich auch nur schwerlich eine Dynamik abgewinnen lässt. Damit ist die Einsicht ausgesprochen, dass auf der Ebene des Subsumtionsallgemeinen keine letzte Begründung gesucht werden darf. Leider aber zieht Cassirer diese positive Konsequenz nicht, sondern scheint im Licht dieser Kritik einer vermeintlichen Begründungstheorie, die sich allein auf das Subsumtionsallgemeine beruft, die Begründungstheorie überhaupt in Frage zu stellen. In diesem Sinne resümiert Thomas Knoppe: „Kein Begriff, keine Relation, keine Reihe kann als ein letztes verbindliches Prinzip ausgewiesen werden, denn dafür müßte es seinerseits etwas Bestimmtes bedeuten. Bestimmtheit aber bedeutet die Bestimmtheit von Differenzen zwischen mehreren mit sich Identischen, so daß der Gedanke eines letzten in sich bestimmten Prinzips sich deshalb nicht als ein logisches Gebilde auffassen läßt, weil in ihm nicht nur alle Denkinhalte, sondern auch alle ihre Differenzen zusammengezogen und d.h. differenzlos und mithin gänzlich unbestimmt gedacht werden müßten“ [25. S. 23].

Cassirer zieht nicht die positive Konsequenz, dass ein Letztprinzip nicht in abstrakter Allgemeinheit gedacht werden kann, um sich sodann im Umkehrschluss zu fragen, wie ein Letztprinzip bzw. wie überhaupt das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiatum zu denken ist. Cassirer bleibt vielmehr bei der Einsicht stehen, dass ein letztes Prinzip logisch gar nicht zu denken ist, da er nicht sieht, dass mit der Kritik am Substanzbegriff bzw. am Begriff höherer oder niedrigerer Allgemeinheit nicht die Möglichkeit einer logischen Begründungstheorie als solche zu verabschieden, sondern die Begründungstheorie rein aus sich, aus ihren „ursprünglichen Keimen“ zu entwickeln wäre.

Der Gegensatz von Goetheanismus und Kantianismus ist für Cassirer letztlich unüberwindbar, da eine transzendentallogische Theorie der Vernunft oder, in Cassirers frühen Worten, eine „Logik der gegenständlichen Erkenntnis“ nicht von zwei isolierten Fakta ausgehen kann, von Mythos und Wissenschaft, um dann im Nachhinein ihre „ursprüngliche Korrelation“ einzufordern. So zeigt sich hier statt der geforderten Korrelation nur der harte Gegensatz von Wissenschaft und Mythos, von Geist und Leben. Diese Antithesen bleiben in Cassirers Werk bis zuletzt bestehen und der geforderte Zusammenhang der symbolischen Formen bleibt in dem wechselseitigen Verhältnis unterbestimmt. Die Aufhebung dieser Antithesen würde erfordern, dass Cassirer selbst den bei Natorp vorsichtig beäugten Bruch des „kritischen Dammes“ vollzieht. Unter „kritischem Damm“ verstehen Cohen und Cassirer allerdings nur die „transzendentale“ Methode und damit nichts anderes als den Ausgang vom Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, den Cassirer mit dem Ausgang vom Faktum der Kulturwissenschaften lediglich erweitert hat. Im Gegensatz zu diesem Ausgang von der Wissenschaft forderte der späte Natorp nicht nur eine „kategoriale Begründung der Wissenschaft“, sondern wollte die „allgemeine Logik“ zudem von Kants allgemeiner Logik insofern unterschieden wissen, als diese zunächst nur eine Logik des „analytischen Denkens“ und damit

eines besonderen Gegenstandsbereichs sei [26. S. 432]. Gegenüber dieser Einschränkung des Logischen, die sich auch bei Cassirer nachverfolgen lässt, verstand Natorp die allgemeine Logik als eine Logik des „synthetischen Denkens" und damit „schlechtweg des Gegenstandes, der Gegenstandsbeziehung überhaupt […], aus der alle […] Sonderrichtungen des Erkennens erst hervorgehen müssen." [26. S. 432] Mit Blick auf Cassirer lässt sich dieses Programm dahingehend präzisieren, dass Natorp die Frage nach der Einheit der symbolischen Formen strikt als logisches Problem zu behandeln suchte, womit gegenüber dem traditionellen Logikverständnis, das Cassirer zwar kritisiert, an dem er jedoch weitgehend festhält, eine beachtliche Erweiterung verbunden ist.

Der „kritische Damm", den Cassirer durch Natorp gebrochen sah, war daher allein der „Damm" der „transzendentalen Methode", die von vorausgesetzten Fakta ausgeht. Der Ausgang von einem vorgegebenen Faktum, wenn es auch als Aufgabe verstanden wird, verhindert die Möglichkeit einer Theorie der Vernunft, die die von Cassirer vielberufene Gemeinschaft der Ideen explizieren könnte. Denn sind die symbolischen Formen einmal als unterschiedliche Fakta vorausgesetzt, kann ein einheitliches Prinzip nurmehr nachträglich einheitsstiftend sein. In Cassirers Werk prallen letzten Endes der kulturphänomenologische und der transzendentallogische Ansatz hart aneinander und spalten die ursprüngliche Synthesisfunktion des Begriffs überall in zwei verschiedene Instanzen auf: in Wissenschaft und Mythos, in Geist und Leben, in Logik und Sprache, deren Zusammenwirken zwar behauptet, aber nicht hinreichend expliziert wird, sodass sich die Gegensätze bis in das Spätwerk und die nachgelassenen Schriften hinein erhalten.

References

[1] Cassirer E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1910.

[2] Natorp P. Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*. 1887;(23):257–286.

[3] Zeidler KW. *Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus*. Freiburg i. Br.: wbg Academic; 2025.

[4] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1929.

[5] Cassirer E. Kant und die moderne Mathematik. *Kant-Studien*. 1907;12(1–3):1–49. https://doi.org/10.1515/kant.1907.12.1-3.1

[6] Rendl LM. Zu Hermann Cohens Reduktion der „transzendentalen Methode" auf die „regressive Lehrart" der Prolegomena. In: Damböck C, ed. *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen*. Cham: Springer; 2018. S. 135–144. https://doi.org/10.1007/978-3-319-58023-4_6

[7] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer; 1923.

[8] Cassirer E. Zur Logik des Symbolbegriffs. In: *Gesammelte Werke, Band 22*. Recki B, ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2006. S. 112–139.

[9] Zeidler KW. *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*. Wien: Ferstl & Perz; 2018.

[10] Zeidler KW. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn: Bouvier; 1995.
[11] Cohen H. *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*. 2. ed. Berlin: Bruno Cassirer Verlag; 1914.
[12] Orth EW. Cassirers Philosophie der Lebensordnungen. In: Cassirer E. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Orth EW, ed. Leipzig: Reclam Verlag; 1993. S. 9–30.
[13] Zeidler KW. Ursprüngliche Synthesis bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer. Ein Beitrag zur Lehre vom Schluß und zur Theorie des Begriffs. In: Woesler M, ed. *Senex non semper optimus, senectus autem optima. Festschrift zu Ehren des 90. Geburtstags von Harald Holz*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag; 2020. S. 135–162.
[14] Habermas J. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Frede D, Schmücker R, eds. *Kultur und Philosophie. Ernst Cassirers Werk und Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1997. S. 79–104.
[15] Natorp P. Selbstdarstellung. In: Schmidt R, ed. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Band 1*. Leipzig: Felix Meiner Verlag; 1921. S. 150–176.
[16] Stolzenberg J. *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1995. https://doi.org/10.13109/9783666305092
[17] Natorp P. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie; 1925.
[18] Cassirer E. Paul Natorp. 24. Januar 1854 — 17. August 1924. *Kant-Studien*. 1925;30(1–2):273–298. https://doi.org/10.1515/kant.1925.30.1-2.273
[19] Cassirer E. Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. In: *Band 6 der Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig/Berlin: Teubner; 1925. S. 1–80.
[20] Cassirer E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press*; 1944.
[21] Cassirer E. „Geist" und „Leben" in der Philosophie der Gegenwart. In: Cassirer E. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Orth EW, ed. Leipzig: Reclam Verlag; 1993. S. 32–60.
[22] Cassirer E. *Symbolische Prägnanz, Ausdruckssphänomen und ‚Wiener Kreis'. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 4*. Möckel C, ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2011.
[23] Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1*. Krois JM, Schwemmer O, eds. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1995.
[24] Naumann B, Recki B, eds. *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*. Berlin: Akademie Verlag; 2002. https://doi.org/10.1515/9783050080833
[25] Knoppe T. *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1992.
[26] Natorp P. Bruno Bauchs „Immanuel Kant" und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus. *Kant-Studien*. 1918;22(1–2):426–459. https://doi.org/10.1515/kant.1918.22.1-2.426

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

Über den Autor:
Fredrich Noah — Student, Institut für Philosophie, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Universität Wien, 7 (NIG) Universitätsstraße, Wien, 1010, Österreich. ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com

About the author:
Fredrich Noah — Student at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Education, University of Vienna, 7 (NIG) Universitätsstraße, Vienna, 1010, Austria. ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com

Сведения об авторе:
Фредрих Ноа — студент кафедры философии, факультет философии и педагогических наук, Венский университет, Австрия, 1010, Вена, Universitätsstraße, д. 7 (NIG). ORCID: 0009-0009-6318-9983. E-mail: fredrich.noah@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 766–781
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-766-781
EDN: SFWKKD

Научная статья / Research Article

Трансцендентальный проект Э. Кассирера: метафизика научного опыта

С.Л. Катречко ✉

Государственный академический гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
✉skatrechko1@gmail.com

Аннотация. Цель исследования — реконструкция трансцендентального проекта Э. Кассирера, его метафизики научного опыта. Для этого в работе сначала дается краткий абрис кантовской трансцендентальной философии, затем обсуждается неокантианская версия трансцендентализма, т.е. неокантиансая модификация понятия опыта и a priori (прежде всего, в лице Г. Когена — см. его «Теорию опыта Канта»), и описывается когеновская генетическая концепция познания, а затем дается реконструкция собственно кассиреровской версии трансцендентализма и анализируются две его основные «трансцендентальные» инновации: теория априорных инвариантов и функциональная концепция вещи (субстанция vs функция). Анализ последней из них показывает, что она в ее разных модификациях, с одной стороны, является развитием кантовского учения о трансцендентальном предмете, а с другой стороны, выступает предтечей и одним из вариантов современного структурализма (структурного реализма).
Ключевые слова: трансцендентальная философия, неокантианство, a priori, инвариант, функция, трансцендентальный предмет, структурный реализм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила: 29.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

Для цитирования: *Катречко С.Л.* Трансцендентальный проект Э. Кассирера: метафизика научного опыта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 766–781. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-766-781 EDN SFWKKD

© Катречко С.Л., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

E. Cassirer's Transcendental Project: The Metaphysics of Scientific Experience

Sergey L. Katrechko

State Academic University of the Humanities, Moscow, Russian Federation
skatrechko1@gmail.com

Abstract. The aim of the research is to reconstruct transcendental project of E. Cassirer, his metaphysics of scientific experience. To this end, the study first provides a brief outline of Kant's transcendental philosophy (transcendentalism), then discusses the Neo-Kantian version of transcendentalism, i.e., Neo-Kantian modifications of the concept of experience and a priori (primarily in the person of H. Cohen (see his "Kant's Theory of Experience"), and describes Cohen's genetic concept of cognition. Then a reconstruction (explication) of Cassirer's own version of transcendentalism is given and two of his main "transcendental" innovations are analyzed: the theory of [a priori] invariants and the "functional" doctrine of a thing (substance vs. function). Analysis of the latter shows that the "functional" doctrine of a thing (in its various modifications), on the one hand, is a development of Kant's doctrine of the transcendental object, and, on the other hand, it is a precursor and one of the variants of modern structuralism (structural realism).

Keywords: transcendental philosophy, Neo-Kantianism, a priori, invariant, function, transcendental object, structural realism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 29.04.2026
The article was accepted on 15.07.2026

For citation: Katrechko SL. E. Cassirer's Transcendental Project: The Metaphysics of Scientific Experience. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):766–781. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-766-781 EDN SFWKKD

Введение

Задача данной статьи состоит в реконструкции оригинального трансцендентального проекта Эрнста Кассирера как представителя марбургской школы неокантианства. Вместе с тем экспликация основных идей Кассирера позволяет наметить дальнейшие пути развития соверменного трансцендентализма, что мы связываем с развитием структурализма как структурного реализма.

Неокантианский проект трансцендентальной философии начинается с лозунга «Назад к Канту» (О. Либман, 1865)[1]. С помощью этого взятого на вооружение неокантианцами лозунга была предпринята попытка вернуть Канта

[1] [Es] muss auf Kant zurückgegangen werden (букв. «Необходимо вернуться к Канту»).

из лона немецкого трансцендентального идеализма (Фихте, Шелинг, Гегель) к изначальной теории опыта как условия возможности современного ему математического естествознания Галилея — Ньютона[2].

В этой связи обратим внимание на то, что в понимании кантовской трансцендентальной философии можно выделить несколько сменяющих друг друга периодов[3], между которыми происходит смена (борьба) онтологических и гносеологических интерпретаций Канта, одним из ярких проявлений которой является известная давосская дискуссия 1929 г. Кассирера как представителя неокантианства и М. Хайдеггера как сторонника онтологической трактовки. Эта дискуссия знаменует переход к новой *онтолого-метафизической* интерпретации кантовского философии от *гносеологической* трактовки неокантианцев[4]. Специфика неокантианского подхода к пониманию трансцендентализма Канта состоит в обращении внимания на теорию / критику познания (Erkenntnistheorie / Erkenntniskritik), лежащую в основании кантовой теории опыта.

Как мы уже упомянули выше, Кассирер выступает представителем марбургской школы неокантианства. Являясь учеником Г. Когена, он развивает его генетическую концепцию научного познания. Соответственно, Кассирер следует неокантианскому лозунгу «Назад к Канту!». Заметим при этом, что неокантианское «возвращение к Канту» не означает полного совпадения неокантианского трансцендентализма с трансцендентальной концепцией самого Канта, которую неокантианцы вслед за Кантом часто называют «критической философией» и «критическим идеализмом»[5], подчеркивая тем

[2] В своей работе «О прогрессе метафизики» (1791) Кант говорит о том, что «… высшая задача трансцендентальной философии состоит в следующем: *как возможен опыт?*» [1. С. 397]. Ср. с названием работы главы марбургской школы неокантианства Г. Когена «Теория опыта Канта» (1871).

[3] В работе Н. Хинске [2] выделяется четыре сменяющих друг друга периода: 1. раннее кантианство (К. Рейнгольд, С. Бек, С. Маймон, Ф. Якоби); 2. немецкий идеализм (Г. Фихте, Г. Гегель, Ф. Шеллинг); 3. неокантианство (марбургская школа (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт); 4. онтологическая (онтолого-метафизическая) трактовка Канта (Х. Хаймсот, Н. Гартман, Х. Хейзе, М. Хайдеггер, Г. Мартин). В дополнение к этой периодизации можно выделить 5-й и 6-й более современных периода: 5. «второе переоткрытие» Канта в аналитике, или *аналитическое кантианство* (60-е годы; П. Стросон, У. Селларс, Дж. Беннет, Г. Берд); 6. современные умеренно-метафизические трактовки Канта (теория «двух аспектов»; 80-е годы; Г. Эллисон, К. Америкс, Л. Эллайс, Т. Розефелдт и др.).

[4] Заметим, что при этом Хайдеггер отдает предпочтение 1-му изд. «Критики чистого разума» (далее — *Критики*) перед ее 2-м изд. (ср. разные — онтологическое и гносеологическое — определения трансцендентальной философии из 1-го изд. [A11] и 2-го изд. [B25]. Здесь и далее указание на страницы «Критики чистого разума» [3] будут приводиться в стандартной пагинации A (1 изд.) / B (2 изд.)).

[5] Заметим, что сам Кант нередко называет свою философскую концепцию «критической философией», а свою критику чистого разума — «новой наукой» (см. [B26]). В письме к Гарве (7.08.1783) Кант пишет: «то, с чем я имею дело в «*Критике* [чистого разума]», это совсем не метафизика, а совершенно новая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*» [4. С. 508].

самым ее критический характер по отношению к предшествующей догматической метафизике[6]. Неокантианцы, а это относится и к Кассиреру, развивают свою версию трансцендентализма. Вот что пишет об отношении к Канту один из лидеров баденской школы неокантианства В. Виндельбанд в *Предисловии* к «Прелюдиям», под чем с полным правом мог бы подписаться глава марбургской школы неокантианства Коген или тот же Кассирер[7]: «все мы, философствующие в XIX в., — ученики Канта. Однако наш нынешний „возврат“ к нему не может быть простым возрождением *исторически обусловленной* формы, в которой он выразил идею критической философии. Чем глубже постигается антагонизм, существующий между различными мотивами его мышления, тем больше находишь в них средств для разработки тех проблем, которые Кант создал, решая поставленные перед собой задачи. Понять Канта — значит выйти за его пределы» ([7. С. 21]; перевод наш. — *К.С.)*

Трансцендентализм Марбургской школы неокантианства и трансцендентальный проект Кассирера

Марбургская неокантианская версия трансцендентализма отличается от кантовской в нескольких отношениях, а кассиреровская интерпретация и модификация кантовского трансцендентализма обладает своеобразием по сравнению, например, с когеновской. В неокантианской литературе о специфике неокантианского трансцендентализма написано немало (см. [8–10] и др.), поэтому ограничимся здесь несколькими важными моментами модификации неокантианского трансцендентализма, что позволит нам впоследствии перейти к анализу трансцендентального проекта Кассирера.

Прежде всего, это касается понятия опыта, в понимание которого Кант, согласно Когену, вносит серьезный вклад[8]. Как мы уже отметили выше, Кант ориентируется на современное ему математическое естествознание, на математику и физику XVIII в., но в своем описании процесса познания как познавательного акта — особенно в 1-м изд. *Критики*, где он формирулирует свое учение о трояком синтезе, составляющее ядро его трансцендентальной дедукции «снизу»[9], — Кант, по сути, ориентируется на индивидуально-

[6] Для этого существуют и концептуальные основания. В «Теории опыта Канта» Коген цитирует Канта, который в *Пролегоменах* называет свой трансцендентальный идеализм *критическим идеализмом* и соответственно, предлагает заменить слово *трансцендентальный* словом *критический* [5. С. 50].

[7] Ср. с первой фразой Когена из его *Предисловия* к «Теории опыта Канта»: «в предлагаемой книге я предпринял попытку по-новому обосновать априорное учение Канта» [6. С. 70].

[8] В начале «Теория опыта Канта» (1-е изд., 1871) Коген пишет, что Кант предложил *новое понимание опыта*, а его «Критика чистого разума» — *критическое исследование опыта* [11. P. 3–4]. Причем мысль о новизне и значимости кантовского понятия опыта проходит рефреном через всю книгу Когена.

[9] Во 2-м изд. Кант существенно переписывает этот важнейший раздел трансцендентальной дедукции категорий *Критики*, развивая трансцендентальную дедукцию «сверху» (от рассудка (трансцендентального единства апперцепции) к чувственности (многообразию чувственного).

психологический опыт восприятия человеком предметов внешнего мира[10]. Для марбургских неокантианцев (Когена, Наторпа и Кассирера) опыт означает уже не столько индивидуальное восприятие предметов опыта, а «научный опыт», т.е. опыт как «факт науки», а кантовская *Критика*, как отмечает Коген в гл. 16, «есть не исследование познавательных способностей…, но… исследование науки, чистого разума как чистой науки» [6. С. 572] или, как выразился один из редакторов публикации когеновской «Теория опыта Канта», кантовская *Критика* — это «*критика разума, объективированная в науке*» [12. P. 23].

Еще одной важнейшей инновацией у неокантианцев выступает другое понятие кантовского трансцендентализма, комплементарное понятию *опыта*, — понятие *априори*, которое теперь следует понимать не в качестве априорных *форм* сознания, «а в качестве *методов* [науки]» [6. С. 578][11] или в качестве трансцендентальных условий возможности научного опыта. Заметим, что тема *опыта* и *априори* тесно связана с еще одним важнейшим компонентом кантовской и неокантианской трансцендентальной философии — с *трансцендентальным методом*, понятие которого впервые вводится Когеном во 2-м изд. его «Теории опыта Канта» (1885)[12]. В частности, когеновское понятие трансцендентального метода «реализуется в различении *трансцендентального* и *метафизического* априори» [6. С. 575], а сущностной спецификой трансцендентального метода Канта, согласно Когену, является его регрессивная или аналитическая направленность от «факта науки», т.е. научного опыта к выявлению и исследованию трансцендентальных условий его возможности[13]. Как пишет Коген, «такое свидетельство (трансцендентального априори. — *К.С.*) впервые предоставляет трансцендентальный метод,

[10] Можно сказать, что в «Критике чистого разума» (1781, 1 изд.) Канта, его «Пролегоменах (1783) и «Критике чистого разума» (1787, 2 изд.) представлены три несколько отличающих друга от друга проекта трансцендентальной философии. Например, дефиниции трансцендентальной философии из 1-го [A11] и 2-го изд. [B25] *Критики* существенно отличаются друг от друга. Неокантианцы в большей степени ориентируются на *Пролегомены*, в которых трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, понимается как «полное разрешение предложенного [«главного трансцендентального» вопроса «*как возможны априорные синтетические познания*?]» [5. С. 32]. При этом они акцентируют свое внимание на исследовании его 1-го и 2-го модуса: «как возможна чистая математика?», «Как возможно чистое естествознание?» [5. С. 34]. Однако кантовская трансцендентальная метафизика включает в себя и *метафизику природы*, представленную, например, «Метафизическими началами естествознания» (1786). Поэтому тема *научного опыта* у Канта хотя и представлена, но не так сильно акцентирована, как у неокантианцев. Кроме того, разные трактовки Канта (см. периоды интерпретации выше) центрируют свое внимание на разных аспектах и разных модусах «главного трансцендентального вопроса» его системы философии.

[11] О *методическом* понимании кантовского априори, которое Коген соотносит со своим третьим *трансцендентальным априори* (см. [6. С. 235, 242, 246, 252]).

[12] См. §2 Введения и гл. 16 из [6].

[13] См. (нем.): «Inhalt der transscendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Mõglichkeit beruht [...] dann sind diese Bedingungen als

принципом и нормой которого является простая мысль: те элементы сознания являются элементами познающего сознания, которые являются достаточными и необходимыми для того, чтобы обосновать и укрепить факт науки» [6. С. 147].

Концептуальная связанность двух инноваций — понятий *научного опыта* и *трансцендентального априори* — приводит неокантианцев к развитию так называемой *генетической* [erzeugende] теории познания или концепции *историзированного априори*[14], основы которой были заложены Когеном в работе «Логика чистого познания» (1902) [15] и получившей свое дальнейшее развитие в работах Кассирера, прежде всего в работе «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции» (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910) [16]. Если Кант считает априорные формы неизменными во времени, то Марбургская школа допускает концептуальные изменения априорных условий научного опыта в ходе истории. Утверждая динамический характер априорных форм как условий опыта вследствие взаимосвязи *априорного* и *опыта*, Коген пишет: «*новые проблемы требуют новых предпосылок; необходимой идеей научного прогресса является не просто сопутствующая, а необходимая предпосылка идеи прогресса чистого знания*» [13. P. 396][15].

Кассирер также развивает свою оригинальную версию трансцендентализма, в частности свою концепцию априорного под названием «*общая теория инвариантов опыта*» [16. С. 347], которую можно рассматривать как дальнейшее развитие генетической теории познания Когена. В определенном смысле кассиреровская концепция априорных инвариантов выступает реакцией на «факт» развития науки во второй половине XIX — начала XX вв., показавший неправомерность ориентации Канта на классическую науку в

---

die constituirenden Merkmale des Begriff's der Erfahrung zu bezeichnen [...] Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben» [13. P. 24].

[14] Примерно в это же время (20-е гг. XX в.) получает развитие еще одна версия «научного» трансцендентализма, а именно концепция *релятивизированного априори* Г. Рейхенбаха, которую часто сравнивают с концепцией Э. Кассирера. Однако эти версиии отличаются друг от друга. Если неокантианцы сохраняют главный кантовский посыл в пользу того, что *априори* обладает необходимым и всеобщим характером (см., например, [13. P. 24]), то Рейхенбах лишает *априори* этих характеристик, оставляя за релятивизированным априори лишь конститутивную функцию. Поэтому нужно отличать *историзированное априори* неокантианцев и *релятивизированное априори* Рейхенбаха, которое получило свое дальнейшее развитие в концепции *динамического трансцендентализма* М. Фридмана (см. [14]). Вместе с тем в 1960-е гг. получает развитие и сходная по замыслу концепция *исторического априори* М. Фуко.

[15] В генетической концепции познания постулируется взаимосвязь динамики априорного и опыта. В своей концепции Коген делает идеалистический выбор в пользу приоритета *априорного* над *опытом* науки, что в принципе является неочевидным (не-кантовским). Например, Г. Крейс [17] трактует эту взаимосвязь иным (более близким мне) образом: развитие (изменение) науки предопределяет изменение априорного. Однако ограничимся здесь этим замечанием, а детальное обсуждение этого вопроса отложим на будущее.

лице геометрии Эвклида и физики Галилея — Ньютона, поскольку появившиеся в XIX–XX вв. неевклидовы геометрии и неклассические физические теории, такие, как квантовая механика и теории относительности опровергли понимание пространства исключительно как трехмерного эвклидова пространства. Логику такого уточнения и описывает кассиреровская теория инвариантов, суть которой состоит в том, что в качестве инварианта берется лишь частный случай того или иного априорного концепта, например пространства, тогда как последующий опыт требует перехода к более общей форме инварианта этого концепта, в большей степени соответствующей неклассическому математическому естествознанию, а в идеале — к априорному инварианту пространства вообще[16].

Вот что пишет относительно своей *теории инвариантов* Кассирер: «въ этомъ смыслѣ критическое ученіе объ опытѣ хочетъ, въ самомъ дѣлѣ, образовать собою какъ бы общую *теорію инваріантовъ опыта* и этимъ исполнить требованіе, къ которому все яснѣе направляетъ сама характеристика индуктивнаго метода. Методъ „трансцендентальной философіи“ можно въ этомъ пунктѣ непосредственно сопоставить съ методомъ геометріи: какъ геометръ. выдвигаетъ и изслѣдуетъ въ опредѣленной фигурѣ тѣ отношенія, который остаются неизмѣнными при опредѣленныхъ преобразованіяхъ, такъ и здѣсь мы стараемся найти тѣ универсальные элементы, которые сохраняются во всѣхъ измѣненіяхъ частныхъ матеріальныхъ содержаній опыта[17]. Такими

[16] Здесь следует обратить внимание на название работы Кассирера «От субстанции к функции», которое отсылает не только к неклассической физике, но и к новой «функциональной» логике Фреге, которая появилась в конце XIX в. (см. работу Г. Фреге «Исчисление понятий» (*Begriffsschrift*, 1879) и составляет современную классическую логику, в частности логику высказываний и логику предикатов). Обратим внимание на то, что во многом кантовский трансцендентализм основан на «субстанциональной» логике (силлогистике) Аристотеля, которая, в частности, выступает основанием для формирования кантовской системы категорий в его метафизической дедукции категорий. Причем Кант пребывает в полной уверенности, что аристотелевская силлогистика давно «пошла этим верным путем» [BVIII—BIX] и уже достигла своего совершенства и поэтому может выступать идеалом научности для математики, физики и метафизики (см. кантовские рассуждения о «надежности» логики в [BVIII и далее]). Как известно, субстанционализм аристотелевской логики состоит в субстанциональной процедуре образования понятий под именем видо-родового обобщения, а силлогистическое суждение представляет собой связь двух понятий, причем эти суждения относятся к классу *атрибутивных (категорических) суждений* (типа «Стол — белый»), выражающих связь предмета как субстанции и его атрибута как акциденции (ср. с первой кантовской категорией «substantia et accidens» из отношениий). При этом в аристотелевской силлогистике невозможно выразить реальное отношение между предметами (типа «Стол находится в комнате»), что успешно решается во фрегевской логике предикатов. Фрегевская «революция» в логике состоит в том, что вместо концептуальной пары «субъект — предикат» вводится новая концептуальная пара «функция — аргумент», а логика в целом рассматривается как функциональная наука, что сближает ее с математикой (ср., например, логическую функцию *конъюнкции* с математической функцией *синуса*).

[17] Обратим внимание на сходство между теорией *инвариантов* Кассирера и *методом варьирования* Гуссерля, посредством которого происходит «усмотрение сущности». При этом в

формальными элементами, которыхъ, следовательно, не можетъ не быть ни въ какой системе опыта, оказываются „категоріи“ пространства и времени, величины и функціональной зависимости величинъ и т.д. И методъ, который применяется для отысканія этихъ элементовъ, носитъ такой же „раціональный“ характеръ, какъ и методъ, применяющейся въ математике» [16. С. 346].

Соответственно: «цель критического анализа была бы достигнута, если бы удалось такимъ образомъ выделить последніе общіе элементы всехъ возможныхъ формъ научнаго опыта, т.е. логически фиксировать те моменты, которые сохраняются при переходе [прогрессе. — К.С.[18]] отъ одной теоріи къ другой теоріи, потому что они представляютъ собою условія всякой теоріи» [16. С. 346].

И наконец, относительно своего (нового) понимания априорного Кассирер пишет: «строго ограниченный, вытекающій изъ существа этого понятія, смыслъ „a priori“, ясно выступаетъ въ этомъ способе разсмотренія. Апріорными могутъ называться лишь те последніе *логическіе инваріанты*, которые лежатъ въ основаніи всякаго вообще определенія закономерныхъ зависимостей явленій природы другъ отъ друга. Познаніе называется апріорнымъ не потому, что оно въ какомъ бы то ни было смысле существует *раньше* опыта, а лишь потому и поскольку оно содержится какъ необходимая предпосылка, въ каждомъ значимомъ сужденіи о фактахъ[19]» [16. С. 347].

А качестве примера инварианта Кассирер приводит *пространство*: «пространство, а не цветъ, есть a priori въ смыслъ критической теоріи познанія, потому что лишь оно образуетъ инваріантъ для всякаго *физическаго построенія*» [16. С. 348].

При этом априорные *инварианты* Кассирера выступают *законами* соответствующего ряда частных изменений. Например, в случае концепта пространства этот ряд выглядит так: трехмерное пространство (Эвклид) — многомерное пространство (Бойя, Лобачевский, Риман) — четырехмерный пространственно-временной континуум или *метрический тензор* (Эйнштейн) и т.д. Вот что пишет Кассирер по этому поводу в своей более поздней работе «Теория относительности Эйнштейна» (1921): «потому что a priori пространства, которое утверждается как условие любой физической теории, не включает, как уже было показано, утверждения относительно любой частной структуры пространства, но имеет дело только с функцией «пространственности вообще», которая выражена в общем концепте элемента длины *ds* [= *метрический тензор*] как такового совершенно безотносительно к его характеристикам в деталях» [19. P. 433].

гуссерлевских *Идеях-1* (1913) можно найти сходное различение «субстанциональной» генерализации и «функциональной» формализации [18. С. 44] (далее эту тему Гуссерль развивает в пар. 13 *Идей–1*).

[18] Эта вставка отсылает к *генетической теории (по)знания* Когена, о которой мы писали выше.

[19] Ср. последнее предложение с пониманием *трансцендентального априори* у Когена.

Подводя итог этой неокантианской модификации кантовского априори, включая кассиреровскую концепцию априорных инвариантов, приведем высказывание М. Фридмана, хорошо выражающее ее суть: «использование Эйнштейном неевклидовой геометрии нисколько не препятствует нашей очищенной и обобщенной форме [a priori] (неокантианства). Ведь нам больше не требуется, чтобы какая-либо конкретная математическая структура была неизменной на все времена, а лишь то, чтобы историко-последовательная структура таких структур непрерывно сходилась. Теория Эйнштейна вполне удовлетворяет этому требованию, поскольку фундаментальная для ньютоновской физики евклидова геометрия действительно содержится в используемой Эйштейном более общей геометрии (с переменной кривизной)» [20].

Вместе с тем, в теории инвариантов Кассирера получает свое развитие и общий тезис неокантианцев об эпистемологическом приоритете *закона* (функции) перед *предметом*. Это значит, что инварианты как законы ряда следует отнести не к кантовским *конститутивным* априорным основоположениям рассудка (кантовский *Grundsätze*), а, скорее, к *регулятивным* принципам разума (кантовский *Prinzip*). Именно так характеризует кассиреровскую теорию априорных инвариантов М. Фридман [20. P. 60fn], хотя в настоящее время представлена и позиция в пользу конститутивного характера кассиреровского априори[20].

В заключение нашего анализа остановимся на еще одной интересной кассиреровской инновации кантовского трансцендентализма. Она связана с *предметным способом познания и восприятия* человека, который предполагается в кантовском «психологическом» трансцендентализме и кажется там сам собой разумеющимся. Вот что пишет Кассирер относительно нашего способа нашего познания ивосприятия предметов:

«Познать содержаніе — значить превратить его въ объектъ, выделяя его изъ стадіи только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, такимъ образомъ, познаемъ не „предметы“ — это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны *как предметы*, — а *предметно*, создавая внутри равномернаго теченія содержаній опыта определенные разграниченія и фиксируя постоянные элементы и связи. Понятіе предмета, взятое въ этомъ смысле, уже не представляетъ собою последней *границы* знанія, а, наоборотъ, его основное средство, пользуясь которымъ оно выражаетъ и обезпечиваетъ все то, что сделалось его прочнымъ достояніемъ. Это понятіе обозначаетъ логическое владеніе самого знанія, а не нечто... навсегда ему недоступное» [16. С. 392–393].

Данный фрагмент интересен в двух отношениях. С одной стороны, Кассирер предвосхищает здесь то, что в современной эпистемологии получило название *адвербальной концепции восприятия / познания* или адвербиализм (от лат. *adverbium* (наречие). В этом смысле можно проинтерпретировать

[20] См. дискуссию по этому поводу в [21].

следующий отрывок: «мы воспринимаем в опыте не *предметы*, а *предметно* (что лишь потом превращаем в *предметы*)». Затронутая здесь Кассирером тема предметности присутствует у Канта и связана с его концепцией *трансцендентального предмета*[21]. Кантианское решение, которое намечает здесь Кассирер, можно видеть в том, что для перехода от адвербального предметного способа восприятия, что можно выразить наречием «предметно», к *субстанциональному* восприятию предметов у нас должна быть соответствующая априорная форма или прото-категория — концепт *трансцендентального предмета*, функция которого состоит в том, чтобы превратить адвербальное предметное восприятие в субстанциональное восприятие предмета. Тем самым трансцендентальный предмет выступает теми «предметными очками», которые конституируют [предметное] *восприятие предметов* в ходе нашего способа познания (аналогично априорной форме пространства как «пространственных очков», позволяющей нам оформить воспринимаемое чувственное многообразие в понятии [пространственного] *тела*).

Вместе с тем мысль Кассирера относительно предмета развивается также в несколько другом направлении, что связано с постулируемым им переходом от субстанции к функции и, соответственно, с переходом от субстанционального к функциональному пониманию вещи. При этом Кассирер развивает кантовские идеи, сформулированные в его «Критике чистого разума», где *предмет опыта* понимаемый теперь как *явление*, а не как *вещь сама по себе*, представляет собой *совокупность отношений*: «…все, что мы знаем о материи, сводится к одним лишь отношениям…, но тем не менее среди них есть самостоятельные и постоянные отношения, посредством которых нам дается определенный предмет... Конечно, странно слышать, что вещь целиком должна состоять из отношений, но ведь такая вещь есть лишь явление и ее нельзя мыслить посредством чистых категорий: она представляет собой лишь отношения чего-то вообще к чувствам» [B341].

А чуть ранее Кант пишет[22]: «внутренние же определения субстанции, являющейся [нам] в пространстве (substantia phaenomenon), суть не что иное, как отношения, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Субстанцию в пространстве мы познаем только по силам, которые действуют в нем, или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание…); других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве и называющейся материей, мы не знаем» [B321][23].

---

[21] Правда, этот аспект предметности у самого Канта не получил должного развития: кантовский *трансцендентальный предмет* синтезирует чувственное многообразие в *единый* предмет (см. [A250]), выступая, тем самым, «интеллигибельной причиной явлений» [B522].

[22] Здесь стоит обратить внимание на постулируемое тождество *субстанции* и *материи*.

[23] Вместе с тем Кант сочетает этот новый «функциональный» подход к вещи (вещь как совокупность отношений) с «субстанциональным» подходом (вещь как состоящая из материи). Например, в «*Первой аналогии опыта*», посвященной категории *субстанции*, Кант пишет,

Кассирер также соотносит свою «функциональную» концепцию предмета с *теорий знаков* более раннего кантианца Г. Гельмгольца (1821–1891), в которой содержится переход от «копировальной» к «функциональной (знаковой)» теории познания [24]. Согласно Кассиреру, «наши ощущенія и представленія суть знаки [нем. *Zeichen*], а не *отображенія* [нем. *Abbilder* (копии)] предметовъ. Ведь отъ образа [нем. *Bilder* (изображения)] мы требуемъ нѣкотораго *подобія* (нем. *Gleichheit*) съ отображаемымъ объектомъ, а въ этомъ подобіи [нем. *abgebildeten*] мы здесь никогда не можемъ быть уверены. Напротивъ, знакъ не требует[25] никакого матеріальнаго [нем. *sachliche* (существенного)] сходства въ элементахъ, а лишь функціональнаго соответствия въ структуре. Фиксируется въ немъ не особенное своеобразіе означаемой имъ вещи[26], а лишь объективныя отношенія, въ которыхъ она находится къ другпмъ однороднымъ вещамъ. Многообразіе ощущеній такъ координировано [нем. *Zuordnung*] съ многообразіемъ дъйствительных предметовъ, что всякая связь, которую можно констатировать въ одной совокупности, указываетъ на связь также и въ другой совокупности. Такимъ образомъ, мы посредствомъ нашихъ представленій, не познаемъ прямо действительности въ ея изолированныхъ, въ себе сущихъ, свойствахъ, но познаемъ зато правила, которымъ подчинена эта действительность и сообразно которымъ она изменяется» [27] [16. С. 394].

что в явлениях [= предметах опыта] «должен быть субстрат [= субстанция], который представляет время вообще» [B225].

[24] См. также работу Э. Кассирера «Теория относительности Эйнштейна», цитата из которой проясняет приводимый ниже фрагмент: «там, где копировальная теория познания ищет (требует) простого тождества, функциональная теория познания обнаруживает основательное разнообразие, но в то же время и повсеместную корреляцию индивидуальных форм» ([19. P. 450]; ср с *теорией инвариантов* Кассирера).

[25] Helmholtz «Handbuch der physiolog. Optik», 2-е изд. стр. 536 и сл.

[26] Здесь, по сути, воспроизводится кантовский тезис о непознаваемости вещей самих по себе.

[27] В цитате мы привели немецкоязычные термины и их дословные переводы, что позволяет точнее понять мысль Кассирера. Заметим, что аналог или предтечу гельмгольцевской теории знаков можно найти у самого Канта, по крайней мере в его черновых рефлексиях, которые, судя по всему, Кассиреру не были известны. Обратим внимание то, что в известном письме к Герцу от 21.02.1772, в котором Кант излагает замысел своей будущей «Критики чистого разума», он формулирует «ключ к главной тайне метафизики» в виде семантической *проблемы соответствия*: «я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*» [22. С. 487]. Наша фиксация «главной тайны метафизики» как *проблемы соответствия*, связана с тем, что в этом письме термином *соответствие* Кант специфицирует отношение между предметом и представлением. Он пишет: «и если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда проистекает *соответствие*, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью; и откуда аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда проистекает их *соответствие* с этими предметами, раз это *соответствие* не может получить никакой помощи со стороны опыта?» [22. С. 488] (выделено курсивом мной. — К.С.). При этом Кант отличает (сопоставляет) более слабое отношение *соответствия* (нем. *gemäß sein;* лат. *Conformitaet*) от более сильного отношения *сходства / подобия* (нем. *ähnlich*) (см. по этому поводу *Пролегомены* [5. С. 45–46], а также рефлексию

Приниятие теории знаков Гельмгольцв приводит к тому, что вещь задается не через субстанцию, как это происходит, например, в метафизике Аристотеля, а через систему отношений[28]. Вот что пишет Кассирер в своем эссе «Теория знания и пограничные вопросы логики» (1913): «задача критики знания (Erkenntniskritik) состоит в том, чтобы, исходя из единства общего понятия объекта, двигаться в обратном направлении к многообразию необходимых и достаточных условий, которые его составляют. В этом смысле то, что знание называет своим ‹объектом›, распадается на сеть отношений, которые удерживаются вместе посредством высших правил и принципов» [26. P. 18].

Функциональная концепция вещи получает свое развитие в более поздней работе Кассирера «Детерминизм и индетерминизм в современной физике» (1936) [27][29]. Здесь Кассирер обращается к развитию физической теории в квантовой механике в конце XIX — начале XX вв. и обращает внимание на развитите «не-субстанциональных» концепций вещи в работах крупнейших физиков этого времени, проходящее под лозунгом «сохранения объективности без объектов[30]. Кассирер определяет свою неокантианскую «функциональную» методологию в главе, посвященной истории понятия «атома» в физике, следующим образом: «нас интересует не столько существование вещей, сколько объективная значимость отношений; и все наши знания об атомах могут быть приведены к этой значимости и зависят от нее… Мы можем прийти к прояснению проблемы [объективности] только в том случае, если будем строго придерживаться утверждения, что во всех научных

№ 6314 [23. P. 616], где Кант различает отношение соответствия (*gemäß sey; vollkommen gemäß*) между предметами и представлениями и отношение полного сходства / подобия (*völlig ähnlich*) между ними и выбирает для своей системы трансцендентализма отношения соответствия, а не сходства). Кроме того, Кант сопоставляет *соответствие* и *сходство* в своей рефлексии № 1676, где он приводит несколько примеров: в частности, он пишет о том, что ноты музыкального произведения не *подобны* музыкальным тонам по своей природе, но *соответствуют* им по своей структуре (сочетанию) [24. P. 76–78]. Или, позволю себе дополнить Канта, замок и ключ от него *соответствуют* друг другу, но между ними нет отношения *подобия*. Причем это принципиальный момент для Канта, поскольку если в случае *сходства* явления и вещи самой по себе можно говорить познаваемости последней, то в случае *соответствия* между предметом и представлением между ними нет сходства и, соответственно, вещь сама по себе непознаваема (подробнее о сопоставлении *соответствия* и *сходства* см. [25. P. 10–13]).

[28] Отметим, что в этом же направлении движется и Л. Витгенштейн, который в своем «Логико-философском трактате» высказывает сходный тезис «*Мир есть совокупность фактов, а не вещей*» (афоризм 1.1.), также противостоящий «вещной» онтологии Аритотеля.

[29] Отметим, что здесь функциональная концепция вещи применяется не к макрообъектам типа столов, стульев etc, а к микробъектам (типа элементарных частиц), что несколько снижает его общность. Ранее мы (Кант, Кассирер) говорили о функционалоьном понимании макрообъектов.

[30] Обратим внимание на используемую здесь Кассирером неокантианскую методологию, восходящую к генетической концепции знания: развитие априоризма должно следовать за развитием науки и при необходимости надо быть готовым к пересмотру априорных понятий.

знаниях законы предшествуют объектам[31]. Ни один объект не „дан“ нам иным образом, кроме как через законы, и наше знание об объекте простирается лишь до той степени, в которой оно может быть обозначено определенными отношениями, точными функциональными уравнениями»[32] [27. С. 143].

Он продолжает, развивая свою теорию инвариантов: «статические» понятия [объектов микромира — К.С.] не обязательно отбрасывать, но их рассматривают как частные случаи, которые могут быть выведены из общих динамических соображений… Таковы волновая механика Шредингера, стационарные энергетические состояния Бора…, матричная механика Гейзенберга…, которые предполагают радикальный пересмотр [макроскопической] концепции „материальной точки“» [27. С. 181][33].

В качестве примера «функционального» пересмотра понятия объекта на примере электрона Кассирер приводит теорию физического поля: «однако это определение [физического объекта] перестает работать, как только мы переходим к теории поля. Поле — это не „вещь“; это система взаимодействий, и из этой системы ни один отдельный элемент не может быть выделен и сохранен как постоянный, как „тождественный самому себе“ на протяжении времени. Отдельный электрон больше не обладает субстанциальностью в том смысле, что он *per se est et per se concipitur* (пер.: *сам по себе существует и сам по себе порождается*); он „существует“ только в своем отношении к полю, как „сингулярное местоположение“ в нем. Со времен Фарадея концепция „силовых линий“ заменила и вытеснила концепцию постоянной вещи, на которой строилась классическая механика»[34] [27. С. 178].

В современной метафизике и эпистемологии подобные концепции получили название *структурного реализма* (см. обзор в [28], а также [29]). В философии науки считается, что подобные структуралистстские концепции синтезируют в себе черты *реализма* и *антиреализма*, преодолевая их односторонность: они представлят собой не «сильный» *реализм вещей*, который описывает мир с точностью до *предметов*, но более «слабый» *реализм отношений*, который описывает мир с точностью до *структур*. Современными версиями *структурного трансцендентализма* выступают, например, концепция *внутреннего реализма* Х. Патнэма [30] и концепция (версии) *трансцендентального структурализма* (М. Битбол и др.; см. [31; 32]).

[31] Заметим, что положение «законы предшествуют предметам / объектам» представляет собой еще один важнейший неокантианский методологический принцип.

[32] Чуть ниже Кассирер поясняет, что типичным проявлением подобной «функциональной» трактовки выступает, например, новая дефиниция *электрона* как «суперпозиции характерных колебаний» (см. [27. С. 181]).

[33] Данный пассаж взят из главы, которая называется «*Проблема «материальной точки»*.

[34] Сходный пересмотр *субстанциональной* трактовки физических объектов происходит в квантовой механике, когда *субстанциональные* элементарные частицы определяются *функционально* через *волновые функции* [26. С. 192–193].

Заключение

Кассирер разивает свою оригинальную версию трансцендентализма как *метафизику научного опыта*. Она безусловно восходит к трансцендентальной философии Канта, но при этом учитывает также развитие и модификацию трансцендентализма в марбургской школе неокантианства, включая модифицированное понятие опыта как опыта науки, модифицированное понятие априори как условия возможности научного опыта и генетическую теорию познания.

К трансцендентальным инновациям самого Кассирера можно отнести:

— развитие *общей теории инвариантов опыта*, которая, с одной стороны, приходит на смену кантовскому пониманию априорного как всеобщих и необходимых форм чувственности и мышления, т.е. кассиреровскому (вслед за Когеном) переходу от метафизического к трансцендентальному априори, а с другой стороны, выступает дальнейшим развитием когеновской генетической теории знания;

— *функциональную трактовку вещи* (как совокупности отношений), которая приходит на смену субстанциональной трактовке вещи, характерной для математического естествознания XVII–XVIII вв., и лежит в основании как неклассической науки, например, теории относительности и квантовой механики конца XIX — первой пол. XX вв., так и современного структурализма (структурного реализма), получившего дальнейшее развитие в концепциях *внутреннего реализма* Х. Патнэма и / или *трансцендентального структурализма* (М. Битбол и др.).

Список литературы / References

[1] *Кант И.* Предложение о вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Сочинения : в 8 томах. Т. 7. Москва : Чоро, 1994. С. 337–460.
Kant I. Proposal for the Question Submitted for the Prize of the Royal Berlin Academy of Sciences in 1791: What Material Foundations Created Metaphysics in Germany in the Time of Leibniz and Wolff. In: *Collection Works in 8 volumes.* Vol. 7. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 337–460. (In Russian).

[2] *Хинске Н.* Кантианство, кантоведение и кантофилология. Размышления об истории рецепции кантовской мысли // Историко-философский ежегодник 2015. Москва : Аквилон, 2015. С. 154–173. EDN: YLYJHZ
Hinske N. Kantianism, Kant Studies, and Kantophilology. Reflections on the History of the Reception of Kant's Thought. In: *Historical and Philosophical Yearbook 2015*. Moscow: Akvilon publ.; 2015. P. 154–173. (In Russian). EDN: YLYJHZ

[3] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. на русском и немецком языках. Т. 2. Ч. 1, Ч. 2. Москва : Наука, 1994–2006.
Kant I. Critique of Pure Reason. In: *Works in English and German.* Vol. 2. Pt. 1, Pt. 2. Moscow: Nauka publ.; 1994–2006. (In Russian).

[4] *Кант И.* Кант — Гарве (12) // Собр. соч. в 8 томах. Т. 8. Москва : Чоро, 1994. С. 504–512.

Kant I. Kant — Harve (12). In: *Collection Works in 8 volumes*. Vol. 8. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 504–512. (In Russian).

[5] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. в 8 томах. Т. 4. Москва : Чоро, 1994. С. 5–152.
Kant I. Prolegomena to Any Future Metaphysics That May Appear as a Science. In: *Collection Works in 8 volumes*. Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5–152. (In Russian).

[6] *Коген Г.* Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. Москва : Академический проект, 2012. https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-2-12 EDN: QXCSHN
Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. Belov VN, transl. Moscow: Academichesky Proekt publ.; 2012. (In Russian). https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-2-12 EDN: QXCSHN

[7] *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. М.И. Левиной // Избранное : Дух и история. Москва : Юрист, 1995. С. 20–293.
Windelband V. Preludes. Philosophical Articles and Speeches. Levina MI, ed. In: *Selected Works: Spirit and History*. Moscow: Lawyer publ.; 1995. P. 20–293. (In Russian).

[8] Kohnke KC. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge University Press; 1991.

[9] Makkreel RA, Luft S, eds. *Neokantianism in Contemporary Philosophy.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2010.

[10] De Warren N, Staiti A, eds. *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015. https://doi.org/10.1017/CBO9781139506717

[11] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin: Dümmler. 1871.

[12] Edel G. Einleitung zu „Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung". In: Cohen H. *Werke vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey*. Bd.1 (1.1 Textband). Hildesheim/Zürich/New York: Olms; 1987. P. 8–59.

[13] Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1877.

[14] Friedman M. *Dynamics of Reason, the 1999 Kant Lectures at*. Stanford / California: Stanford University*, CSLI Publications; 2001.

[15] Cohen H. *Logika der Reinen Erkenntnis*. In: Werke. Vol. 6. Hermann Cohen, Archive. Hildesheim, New York; 1977.

[16] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Санкт-Петербург : Шиповник, 1912.
Cassirer E. *Cognition and Reality*. Saint Petersburg: Shipovnik publ.; 1912. (In Russian).

[17] Kreis G. The Idea of Transcendental Analysis: Kant, Marburg Neo-Kantianism, and Strawson. *British Journal for the History of Philosophy*. 2019;27(2):1–22. https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1553770

[18] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. с нем. А.В. Михайлова. 2-е изд. Москва : Академический проект, 2009.
Husserl E. *Ideas for Explicit Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 1. Mikhailov AV, transl. 2nd ed. Moscow: Academichesky Proekt publ.; 2009. (In Russian).

[19] Cassirer E. *Substance and function, and Einstein's theory of relativity.* Chicago; London: The Open court publishing company; 1923.

[20] Friedman M. Ernst Cassirer. In: Zalta E, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: https://plato.sydney.edu.au/entries/cassirer/ (accessed: 29.04.2026).

* Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[21] Mormann Th. Two Kindred Neo-Kantian Philosophies of Science: Pap's The A Priori in Physical Theory and Cassirer's Determinism and Indeterminism in Modern Physics. *Journal of Transcendental Philosophy*. 2021;2(1):47–69. https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0001 EDN: XXLFBE
[22] *Кант И.* Кант — Герцу (8) // Собр. соч. в 8 томах. Т. 8. Москва : Чоро, 1994. С. 486–493.
Kant I. Kant — Herz (8). In: *Collection Works in 8 volumes*. Vol. 8. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 486–493. (In Russian).
[23] Kant I. *Kants Gesammelte Schriften*. Bd. XVI. Akademie Ausgabe. de Gruyter; 1900.
[24] [24] Kant I. *Kants Gesammelte Schriften*. Bd. XVIII. Akademie Ausgabe. de Gruyter; 1900.
[25] Oberst M. *Kant and the Object of Experience*. Available from: https://www.academia.edu/14552791/ (accessed: 29.04.2026).
[26] Cassirer E. Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik (1913). In: Bast RA, ed. *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburg: Meiner; 1993. P. 1–76.
[27] Cassirer E. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: historische und systematische Studien zum Kausalproblem*. Benfey Th, transl. New Haven, CT: Yale University Press*; 1956. [36]
[28] Ladyman J. Structural Realism. In: Zalta EN, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: https://plato.sydney.edu.au/entries/structural-realism/ (accessed: 29.04.2026).
[29] Ibongu G. *Cassirer's Structural Realism*. Logos: Verlag; 2011. https://doi.org/10.30819/2912
[30] Putnam H. Realism and Reason. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1977;50(6):483–498. https://doi.org/10.2307/3129784
[31] Kauark-Leite P, Neves R. From scientific structuralism to transcendental structuralism. *ARTIGOS, Kriterion Revista de Filosofia*. 2016;57(135):759–780. https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13509pkl
[32] Bitbol M. *Transcendental structuralism in physics: An alternative to structural realism*. Available from: https://philsci-archive.pitt.edu/12802/ (accessed: 29.04.2026).

Сведения об авторе:

Катречко Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент, доцент, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук, Российская Федерация, 119049, Москва, Мароновский пер., д. 26. ORCID: 0000-0002-2884-7719. SPIN-код: 4890-8663. E-mail: skatrechko1@gmail.com

About the author:

Katrechko Sergey L. — CSc in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (SAUH/GAUGN), 26 Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2884-7719. SPIN-код: 4890-8663. E-mail: skatrechko1@gmail.com

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 782–798
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-782-798
EDN: SFWKRX

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos

Birgit Recki✉

Universität Hamburg, Hamburg, Deutschland
✉birgit.recki@uni-hamburg.de

Zusammenfassung. Der Beitrag erinnert an den Zweiten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen*, der 1925 veröffentlicht wurde. Unter dem Titel „Das mythische Denken“ untersucht Cassirer den Mythos als symbolische Form und bereitet in der gleichermaßen historischen wie systematischen Analyse die Entgrenzung des Terminus vor, die in seinen späteren Abhandlungen zunehmend deutlicher wird: Im Begriff des Mythos meint er nicht allein die große Erzählung, sondern zugleich *pars pro toto* „mythisches Bewusstsein“, „mythisches Denken“, „mythische Lebensform“ und referiert damit nicht allein auf ein archaisches Entwicklungsstadium der Kultur, auch nicht einfach auf einen kulturellen Bereich unter anderen. Bezeichnend und ernst zu nehmen ist vielmehr die metaphorische Rede vom *Mutterboden der Kultur*. Sie stellt eine anschauliche Bekräftigung des Anspruchs dar, den Cassirer wiederholt und bis zuletzt behauptet: Der Mythos behauptet auch in der modernen Kultur seine Aktualität. Eine Aktualisierung stellt dabei zweifellos die ideologiekritische Untersuchung der geistesgeschichtlichen Elemente totalitärer Herrschaft dar, die Cassirer mit Blick auf das nationalsozialistische Regime in seinem letzten vollendeten Werk unter den Titel *The Myth of the State* stellt. Die Herausforderung an das kulturphilosophische Verständnis ist beträchtlich: Ist der Begriff des Mythos, wie ihn Cassirer in der Formel vom Mythos des Staates in Anspruch nimmt, noch derselbe, mit denen er die Leser der Schriften über das mythische Denken vertraut gemacht hatte? Cassirers früher Hinweis auf mögliche Konflikte der Kultur, ja: auf *Antinomien des Kulturbegriffs* erfährt im Mythos des Staates eine exemplarische Konkretisierung.
Schlüsselwörter: symbolische Form, Mutterboden der Kultur, mythisches Denken, mythisches Bewusstsein, Antinomien des Kulturbegriffs, Mythos des Staates

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 12.02.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 27.05.2026 angenommen

© Recki B., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Zitierweise: Recki B. Ernst Cassirer: Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):782–798. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-782-798 EDN SFWKRX

Критика (политического) мифа Эрнстом Кассирером

Б. Рекки✉

Гамбургский университет, Гамбург, Германия
✉birgit.recki@uni-hamburg.de

Аннотация. Исследование обращается ко второй части «Философии символических форм», опубликованной в 1925 году. Под заглавием «Мифическое мышление» Кассирер исследует миф как символическую форму и в равной мере историческом, сколь и систематическом анализе подготавливает расширение границ этого термина, которое становится все более очевидным в его поздних работах: в понятии мифа он подразумевает не только великое повествование, но одновременно — pars pro toto — «мифическое сознание», «мифическое мышление», «мифическую форму жизни» и тем самым ссылается не только на архаическую стадию развития культуры и даже не просто на одну из культурных сфер наряду с другими. Показательной и заслуживающей внимания является скорее метафорическая речь о «материнской почве культуры». Она представляет собой наглядное подтверждение притязания, которое Кассирер неоднократно и до конца отстаивал: миф сохраняет свою актуальность и в современной культуре. Несомненной актуализацией при этом является идеологически-критическое исследование духовно-исторических элементов тоталитарного господства, которое Кассирер, с оглядкой на национал-социалистический режим, в своей последней завершенной работе предлагает под заглавием «Миф о государстве». Вызов для философско-культурологического понимания весьма значителен: остается ли понятие мифа, которое Кассирер использует в формуле «мифа государства», тем же самым, с которым он познакомил читателей своих сочинений о мифическом мышлении? Раннее указание Кассирера на возможные конфликты культуры, более того — на антиномии понятия культуры получает в «Мифе о государстве» предметную конкретизацию.

Ключевые слова: символическая форма, материнская почва культуры, мифическое мышление, мифическое сознание, антиномии понятия культуры, миф о государстве

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 12.02.2026
Статья принята к публикации 27.05.2026

Для цитирования: *Recki B.* Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 782–798. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-782-798 EDN SFWKRX

Ernst Cassirer's Critique of (Political) Myth

Birgit Recki✉

University of Hamburg, Hamburg, Germany
✉birgit.recki@uni-hamburg.de

Abstract. The study revisits the Second Volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* published in 1925. Under the title "Mythical Thinking", Ernst Cassirer examines myth as a symbolic form; through an analysis that is at once historical and systematic, he paves the way for an expansion of the term's scope — a shift that becomes increasingly evident in his later treatises. By the concept of myth, he refers no longer exclusively to the "grand narrative" but also, pars pro toto, to "mythical consciousness", "mythical thinking", and a "mythical form of life"; in doing so, he points neither to a merely archaic stage of cultural development nor simply to one cultural sphere among others. Significant — and demanding serious attention — is his metaphorical description of myth as the "native soil" (Mutterboden) of culture. This metaphor vividly reinforces a claim Cassirer maintained consistently until the very end: that myth retains its relevance even within modern culture. A clear instance of this ongoing relevance is found in his critique of the intellectual-historical elements underpinning totalitarian rule — an analysis he presents with regard to the National Socialist regime in his final completed work, "The Myth of the State". This poses a considerable challenge to our former understanding, informed by his philosophy of culture: Is the concept of myth invoked in the phrase "the myth of the state" truly the same as the one with which he had previously familiarized readers of his writings on mythical thought? Cassirer's earlier hints to the possibility of cultural conflicts — indeed, as he calls them "antinomies of culture" — find a concrete illustration, an exemplification in "The Myth of the State".
Keywords: symbolic form, native soil of culture, mythical thinking, mythical consciousness, antinomies of culture, myth of the state

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 12.02.2026
The article was accepted on 27.05.2026

For citation: Recki B. Ernst Cassirer: Ernst Cassirers Kritik des (politischen) Mythos. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):782–798. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-782-798 EDN SFWKRX

Ernst Cassirer, dessen 150. Geburtstag wir 2024 begehen durften, hat uns gleich im darauffolgenden Jahr den Anlass für ein weiteres Jubiläum geboten: 1925 erschien der *Zweite Teil* seiner dreiteiligen *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*[1]. In der Hauptsache und vor der Zuwendung zu den

[1] Der Titel von Cassirers kulturphilosophischem Werk wird im Folgenden *kursiv* gegeben, wenn damit die 1923, 1925 und 1929 veröffentlichten Monographien des Reihenwerks gemeint sind; im Unterschied dazu recte, wo es um alle zu dessen kulturphilosophischem Ansatz gehörigen Schriften geht.

Aspekten des Politischen untersucht Cassirer nach seinem kulturphilosophischen „*turn*“, der sich in den geisteswissenschaftlichen Studien zu *Freiheit und Form* 1916 ankündigt und in dem Aufsatz über „Goethe und die mathematische Physik“ als vollzogen gelten darf, in dem langen und produktiven Jahrzehnt zwischen 1919 bis 1933, das er als Ordinarius der Philosophie in Hamburg verbrachte, das System der Kultur als die Sphäre der Bedeutung, welche die Menschen durch symbolische Artikulation unablässig hervorbringen [1–4]. Die geistigen Energien, auf denen diese Produktivität beruht, bringt er auf den Begriff der symbolischen Form: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“ [5. S. 79] Wo immer er die symbolischen Formen als die konstitutiven Elemente im System der Kultur aufführt, nennt er außer der Sprache, der Kunst und der Wissenschaft (als methodisch betriebene *Erkenntnis*) auch den *Mythos* und die *Religion* [6]. Nach dem Auftakt mit der Untersuchung über *Die Sprache* als das Universalmedium aller Konstitution von Wirklichkeit [7] bestimmt Cassirer 1925 auch den Mythos als eines der tragenden Elemente aller menschlichen Kultur, und zwar nicht nur im Zweiten Teil seiner großen Theorie der Kultur, sondern auch in einer Handvoll großer Essays, und schließlich in seinem spätesten, posthum veröffentlichten Buch über die geistigen (und explizit: geisteswissenschaftlichen) Quellen des totalitären Denkens [8–14].

I. Mythos als symbolische Form. Narrativ — mythisches Denken — mythisches Bewusstsein — mythische Lebensform

„Historisch finden wir keine große Kultur, die nicht von mythischen Elementen beherrscht und durchtränkt wäre“, heißt es noch 1946 in Cassirers Kritik des politischen Mythos. [14. S. 9f.] Was meint er damit? Nicht allein in einem ersten (alt)philologischen und literaturwissenschaftlichen Zugriff [12. S. 321], auch noch in seiner späten Ideologiekritik des totalitären Staates bestimmt Cassirer den *Mythos* als „eine Erzählung oder ein System von Erzählungen, von Geschichten, die die Taten der Götter und die Abenteuer der heroischen Vorfahren erzählten“ [14. S. 35]. Darin finden wir die geläufige Bestimmung des Begriffs bekräftigt: Mythen sind die großen *Ursprungserzählungen.* In allen Hochkulturen — Cassirer nennt die „babylonische, indische, ägyptische [und die] griechische“ — gibt es solche Erzählungen, die sich auf die ersten und letzten Dinge beziehen, auf die

Der Terminus „Kritik“ ist mit Bezug auf den folgenden Beitrag absichtsvoll doppeldeutig gemeint. Im ersten Abschnitt (I.), in dem Cassirers kulturphilosophischer Grundlegungsgedanke im Fokus der Darstellung steht, geht es um eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken in dem Sinne, in dem Immanuel Kant eine *Kritik* der Vernunft unternimmt, verstanden als *grundlegende begriffliche Fundierung*, um die Leistungen und Grenzen der menschlichen Vernunft zu erörtern; im zweiten Abschnitt (II.) geht es hingegen mit Blick auf den politischen Mythos, mit dem sich Cassirer in seinem späten Werk auseinandersetzt, um die begründete *Verwerfung* einer ideologischen Erschleichung des Anscheins von grundlegender Kulturalität.

großen Fragen der Menschheit, auf den Ursprung von allem, was war und ist: Schöpfungsgeschichten, Kosmogonien, Erklärungen wie die Übel, das Böse, die Freiheit, der Tod in die Welt kamen: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wer sind wir? Was bedeutet das Ganze, dessen Teil wir sind? Für die Lebensrelevanz, ja: für die Lebendigkeit und das Eigenleben der Geschichten, die damit aufgerufen sind, prägt Cassirer die Formel, die „mythische Darstellung" handle „*[v]on dem, was niemals ist*, *sondern immer ‚wird'*, von dem, was nicht, gleich den Gebilden der logischen und der mathematischen Erkenntnis, in identischer Bestimmtheit verharrt, sondern von Moment zu Moment als ein anderes erscheint". [9. S. 167] (Hervorh. B.R.) Die Kontrastfolie für diese Bestimmung gibt erkennbar das wissenschaftliche Denken mit seiner Arbeit an verlässlichen Konstanten und methodischen Prinzipien ab.

Meint Cassirer im Begriff des Mythos zunächst das Narrativ über die archaischen Anfänge der menschlichen Kultur in den Taten von Göttern, Titanen, Dämonen und Helden, so kann es ihm doch nicht entgehen, dass es viele Völker („primitive Stämme") gibt[2], „bei denen wir keine entwickelte Mythologie finden […]. Dennoch zeigen diese Völker alle die wohlbekannten Charakteristika einer *Lebensform*, die tief durchdrungen und vollständig bestimmt ist von mythologischen Motiven. Aber diese Motive finden ihren Ausdruck nicht so sehr in bestimmten Gedanken oder Ideen als in *Handlungen*. Deutlich überwiegt der Faktor der *Handlung* den der Theorie." [14. S. 35] (Hervorh. B.R.).

Es scheint diese Einsicht zu sein, die den Kulturphilosophen zu jener Entgrenzung des Begriffs motiviert hat, die für seinen Ansatz charakteristisch ist und die uns dazu nötigt, uns in seinem Werk auf eine überraschende terminologische Entscheidung einzustellen: Der Ausdruck „Mythos" wird zur Abbreviatur für eine ganzheitliche *Einstellung des Bewusstseins* auf die Wirklichkeit, für eine *Form des Denkens*, wie sie in den mythischen Narrativen in prägnanten Formen artikuliert ist, über das Medium des Narrativs aber weit hinausgeht. Unter dem *promiscue* verwendeten Begriff des Mythos handelt Cassirer vom mythischen Denken, vom mythischen Bewusstsein, von der mythischen Lebensform.

In der Entfaltung seiner Theorie des Mythos auf der Basis dieser begrifflichen Entgrenzung betont Cassirer zunächst den „Faktor der Handlung", doch als ebenso soll der Modus der Emotion hervorgehoben werden, in dem sich hier die Wahrnehmung der Wirklichkeit, das Denken und das Handeln vollziehen. Und in der Erkenntnis, dass es die *Dominanz des Gefühls* ist, die das Eigentümliche am mythischen Bewusstsein und der auf ihm beruhenden Lebensform ausmacht, kündigt sich bereits die Einsicht an, dass der Mythos keineswegs bloß auszeichnendes Merkmal archaischer Entwicklungsstufen der Kultur ist. Von

[2] Cassirer verwendet den Terminus „primitiv" nicht in wertender Absicht, sondern auf der Folie seiner professionellen Orientierung an den logischen Standards in der Epistemologie, der Wissenschaftstheorie und der Logik in dem Sinne, in dem dort unter „primitive terms" die unverzichtbaren Elementartermini gemeint sind [15. S. 17; 16].

manchem Leser unbemerkt exponiert Cassirer zunehmend deutlich die These, dass auch in der von wissenschaftlicher und technologischer Rationalität geprägten Kultur der Moderne das mythische Bewusstsein weiterhin seinen Geltungsanspruch behauptet. Im *Essay on Man*, Cassirers später Explikation seiner Philosophie der Kultur als philosophische Anthropologie, spricht er von dem Band der All-Sympathie, mit dem der Mensch im mythischen Bewusstsein die ganze Welt gleichsam durchschlinge, [17; 18. S. 131, 157ff.] und macht dabei explizit, dass dieses *Potential der emotionalen Einfühlung in alles und jedes* auch den Zeitgenossen der modernen Welt nicht abhanden komme.

Die Entgrenzung des Begriffs vom Mythos signalisiert aber bereits der Titel des Zweiten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen*: *Das mythische Denken*. Cassirer fasst unter diesen Titel den Mythos als mythisches Bewusstsein. Die von den Mythen abgezogenen Merkmale der Einstellung des Bewusstseins auf die Wirklichkeit werden als eine alle Lebensbereiche der Gesellschaft durchdringende *Form des Verstehens* ausexpliziert, die mit ihrer eigenen Ordnung: der grundlegenden Differenz zwischen dem Heiligen und dem Profanen, ihren eigenen Verfahren der Klassifikation und der Bildung von gedanklichen Beziehungen auch eine eigene Logik hat.

Mit der Untersuchung des mythischen Denkens gibt sich Cassirer alle erdenkliche historische und interdisziplinäre Mühe. Eines seiner Ziele, in dem sich bereits die Ablehnung der Einordnung des Mythos in das Schema des Fortschrittsdenkens zu erkennen gibt, ist es, in der historischen und zugleich systematischen Untersuchung zu zeigen, dass das Verständnis vom Mythos als defizitärem Modus der Rationalität ein Gerücht ist. Die Formel *Vom Mythos zum Logos*, die sich mit Wilhelm Nestles Buchtitel (1940) verselbständigt hat — verstanden als geschichtsphilosophisch gedachte Überwindung des Mythos, beruht nach Cassirer wenn nicht auf einem anmaßenden Verhältnis gegenüber früheren und fremden Kulturen, so doch mindestens auf einem Missverständnis: Das mythische Denken ist bereits *eine* Form der Rationalität im Umgang des Menschen mit seiner Wirklichkeit. Der Mythos ist demnach *nicht* das ganz Andere der Vernunft, nicht das schlechthin Irrationale, das Erzeugnis einer im Unsinn blühenden Phantasie; er ist ein aus dem Gefühl entspringender, ganzheitlicher Zugriff des Verstehens, nicht weniger methodisch und kohärent, als es die Wissenschaft mit dem ihr eigenen Weltbild ist.

Wenn das mythische Denken auch, wie man im Zuge einer sich scheinbar zwangsläufig aufdrängenden, deshalb aber nicht notwendig unkorrigierbaren geschichtsphilosophischen Fortschrittsperspektive finden mag, *noch nicht* die in der Freiheit der wissenschaftlichen Abstraktion, in der Versatilität der philosophischen Reflexion gründende Reflexionsdistanz und methodische Souveränität ausprägt, so gibt sich in ihm doch eine *erste* Form jener *Befreiung vom bloßen Eindruck zum artikulierten Ausdruck* zu erkennen, durch die Cassirer alle kulturellen Formen ausgezeichnet sieht: eine Befreiung, die überhaupt

Objektivierung der Eindrücke, und damit Distanz — als den Modus der Verfügung über Wirklichkeit — ermöglicht [7. S. 10] (u.ö.).

Der Mythos soll so als eine Form des Verstehens qualifiziert werden, die auf „einer ganz bestimmten Wahrnehmungsweise“ beruht. [18. S. 122] Deren spezifische Differenz sieht Cassirer darin, dass sie in erster Linie nicht auf objektiv-gegenständliche, sondern auf *physiognomische* Merkmale geht: nicht auf Darstellung, sondern auf Ausdruck [19. S. 391–413] — und dass sie in der Impressioniertheit durch den physiognomischen Ausdruck die Differenz von Zeichen und Sache (also: Name und Sache; Bild und Sache) nicht kennt: In dieser Einstellung auf die Welt spielen die Bilder die Hauptrolle, indem sie in ihrer Anschaulichkeit niemals bloß sachlicher Träger von Information sind, sondern stets eine direkte Suggestion auf das Bewusstsein ausüben.

Das ist es, was Cassirer meint, wenn er die *gefühlsgetragene Form des Verstehens* betont, die sich im Modus physiognomischer Wahrnehmung artikuliert: „Das wirkliche Substrat des Mythos ist kein Gedanken-, sondern ein Gefühlssubstrat. Der Mythos und die primitive Religion sind in sich keineswegs vollständig inkohärent, sie sind nicht ohne jeden Sinn und jede Vernunft. Ihre Kohärenz allerdings beruht eher auf einer Einheit des Fühlens als auf logischen Regeln“ [18. S. 129]. Im mythischen Bewusstsein tritt dem Menschen in einem unverstellten und unbegriffenen Anthropomorphismus eine ausdrucksvolle Welt entgegen, die durchgängig durch Wesen von seinesgleichen bevölkert scheint und an der er deshalb unmittelbaren emotionalen Anteil nimmt. „Religion und Mythus geben uns eine Einheit des Fühlens“ [14. S. 53], ein „allgemeines Lebensgefühl“ [18. S. 131], das Cassirer auch charakterisiert als ein „Band der ‚Sympathie‘“, durch das sich der erlebende Mensch mit allen Wesen und Gestalten verbunden fühlt. [14. S. 54] Wie die Auffassung von der Gesellschaft ist auch die Naturauffassung des mythischen Bewusstseins, etwa mit ihrer Annahme von Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen und Tieren, „weder rein theoretisch noch rein praktisch; sie ist *sympathetisch*“ [18. S. 131].

Dass der Mensch sich in diesem Modus des Erlebens verbunden wähnt mit der gesamten Welt, ist auch die Basis der magischen Praktiken, durch welche die mythische Lebensform sich auszeichnet. Wesentlich ist für Cassirer, dass solches Leben aus dem Gefühl kein bloß passives Ausgesetztsein, sondern bereits durch produktive Verarbeitung, durch Umwandlung bestimmt ist. Für jeden „Ausdruck eines Fühlens“ gilt: er „ist nicht das Fühlen selbst — er ist Gefühl in Bild gewandelt“ [14. S. 60]. Und insbesondere „[d]er Glaube an die Magie ist eine der frühesten und merkwürdigsten Formen, in denen sich das erwachende Selbstvertrauen des Menschen äußert“ [18. S. 145].

In solchen Einsichten ist mit dem wesentlich aktivisch transformierenden und produktiven Charakter des mythischen Bewusstseins zugleich das Medium impliziert, in dem es sich artikuliert, und die Grenze der dabei erreichbaren Freiheit abgesteckt: Das mythische Bewusstsein vollzieht sich in Bildern, und die unreflektierte Macht der Bilder über das Bewusstsein ist ein Aspekt jener

emotionalen Anteilnahme, in der Cassirer das wesentliche Merkmal der mythischen Lebensform sieht. Zu diesem Mangel an Reflexionsdistanz gehört es, dass das Bild für die Sache selbst, für die Realität genommen wird: Es gibt keine Realitätsdifferenz der Bilder; das mythische Bewusstsein ist besessen von der Macht der Bilder.

Nicht der einzige, aber ein bemerkenswerter Faktor bei dieser *Entgrenzung des Mythos-Begriffs*, durch die das mythische Denken als eine genuine Art des Verstehens und damit zugleich als ein universales Element im System der Kultur qualifiziert wird, dürfte der Austausch mit dem befreundeten Kunsthistoriker Aby Warburg gewesen sein, dessen großer Kulturwissenschaftlicher Bibliothek Cassirer ebenso wie seiner kulturwissenschaftlich eingebetteten kunsthistorischen Forschung entscheidende Einsichten verdankt. Bemerkenswert ist hier Warburgs Forschung zur Astrologie, in der er mit der epistemischen Symbiose mathematischen und magischen Denkens ein Paradigma des Übergangs zwischen methodischen Extremen, ja: ein Paradigma der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bietet[3].

Die erste, elementare Differenzierung, die das mythische Denken aus der Einheit des Gefühls hervorbringt, ist die Ordnung aller räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge nach dem Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Cassirer betont daran vor allem die historische Funktion des *Tabus*, das sich in allen archaischen Zuständen der Kultur findet und das sich in eine unabsehbare und dynamische Vielfalt von Berührungsverboten ausdifferenzieren kann. Entwickeltere und komplexere Formen der Gliederung von Raum und Zeit, von natürlichen wie gesellschaftlichen Verhältnissen, von Menschen, Tieren und Dingen sind in den Formen des Totemismus anzutreffen.

In alledem geht es nicht allein um ein erkennendes Weltverhältnis, sondern viel mehr noch um ein System von Praktiken und Ritualen, von Geboten und Verboten, mit dem häufig magische Handlungsvorstellungen verknüpft sind und dabei immer: ein Selbstverständnis und eine Weltorientierung. Aus dem Mythos als einer Form des Verstehens aus der Einheit des Gefühls entwickelt sich eine vielteilig differenzierte Gliederung der Welt. Gegenüber der durchdringenden Präsenz des Bewusstseinsinhaltes in der Erlebnisidentität von Bild und Sache — *ebenso* wie auch von Name und Sache — gibt es keine Reflexionsdistanz. Doch macht Cassirer an den gleichwohl differenzierten und komplexen Formen des mythischen Denkens geltend, dass dies allein *im Vergleich* mit der Reflexionsdistanz und Rationalität anderer symbolischer Formen ein Defizit darstellt: Das mythische Bewusstsein schafft auf seine eigene Art ein umfassendes System der Orientierung. Wie jede Form der Kultur leistet der Mythos das, was die Menschen brauchen, um einen verlässlichen Handlungsrahmen zu haben: den systematischen Zusammenhang einer Welt.

Cassirer bettet die Untersuchung des Mythos ein in die umfangreiche historische Aufarbeitung des Stoffes, weil er der Überzeugung ist, dass man die

[3] Siehe die Widmung des Buches an den Freund zu dessen 60. Geburtstag [20. S. XI].

Manifestationen des menschlichen Geistes in ihren wesentlichen Zügen nur verstehen kann, indem man sie auch durch ihre geschichtlichen Entwicklungen verfolgt. Die Dominanz dieser historischen Rekonstruktion mag indessen über weite Strecken hinweg den Eindruck begünstigen, dass es hier *nur* um eine *historische* Aufarbeitung des Stoffes ginge: Die Dokumente des mythischen Bewusstseins sind entweder archaischer, frühhistorischer und antiker Herkunft, oder sie stammen aus indigenen Gemeinschaften, deren kulturelle Standards denjenigen entspricht, die wir aus den archaischen oder frühhistorischen Quellen kennen. Lässt sich auf der Grundlage dieser Befunde die Insinuation einer systematischen Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit *aller* symbolischen Formen für eine elaborierte, historisch entwickelte Kultur aufrechterhalten, auf die Cassirer offenbar Wert legt? Ist demnach, wie es in der programmatischen Aufzählung der symbolischen Formen aussieht: Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Technik, Sitte und Recht der Mythos wirklich eine gleichrangige symbolische Form unter anderen, die in jeder Kultur und in jedem Entwicklungsstadium ihrer internen Vielfalt anzutreffen ist, oder ist er nicht doch etwas historisch Frühes und Vergangenes, das Archaische, auf dessen Überwindung die weitere Kulturentwicklung hinausläuft?

Man darf durchaus als ein methodisches Dilemma bezeichnen, was sich Cassirer im Zuge seiner Konstruktion der symbolischen Formen zuzieht: das Dilemma des Fortschrittsmodells rationaler Verfügung. Cassirers Untersuchung der kulturellen Formen scheint durch das Theorem der zunehmenden Abstraktion, Reflexionsdistanz und Rationalität immer auch nahezulegen, dass es eine gleichsam natürliche Teleologie der *Überwindung* mythischen Denkens durch andere Formen der Sinnorganisation gibt. Den Schlüssel zum Verständnis *dieser* Projektion von Fortschritt bietet *das Leitmotiv* dieser Philosophie der kulturellen Lebensformen etwa in den Entwicklungsschemata von *Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung* [21] sowie des *Mimischen, Analogischen und rein Symbolischen* [7. S. 133ff.]: Das Telos aller Kultur ist *die Verfügung* der Menschen über ihre Verhältnisse durch den Distanzgewinn der Abstraktion. Dies ist bereits der Funktionssinn der Objektivierung in jeder Gegenstandsbildung, in der die Sprache als Mittel der Welterzeugung ihre durchgängige Funktion hat.

Insbesondere mit Blick auf Cassirers historische Aufarbeitung solcher mythischen Bestände wie des Tabusystems und des Totemismus und ihrer einzelnen magischen Praktiken, desgleichen mit Blick auf die Auseinandersetzung mit der mythischen Form der Gliederung von Raum und Zeit entlang der als substantiell gedachten Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen scheint der Eindruck unabweisbar, dass es sich in den untersuchten Weisen des Fühlens und des Denkens wie der tätigen Gestaltung der sozialen Welt um archaische Stadien der menschlichen Kultur handle. Es scheint evident, dass die in ihnen zum Ausdruck kommende Stellung des Menschen in der Welt in einer Folge von Errungenschaften zunehmender Distanz, Rationalität und Verfügung überwunden wird. Was könnte da im Zeitalter von Wissenschaft und

Hochtechnologie das mythische Denken ernsthaft noch anderes sein als eine nostalgische Erinnerung?

Doch das ist, wie sich im vollständigen Prospekt seiner Theorie zeigt, allenfalls die halbe Wahrheit. Die geschichtsphilosophische Fortschrittstendenz, die Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen *grosso modo* nahelegt, hat nicht das letzte Wort. Im Aufsatz über „Sprache und Mythos" von 1925 wird deutlich, dass Cassirer selber sieht: Sie geht nicht auf, sondern bedarf der differenzierenden Korrektur. Für sein Verständnis der Kultur als eines komplexen Systems, als einer Vielfalt gleichzeitiger Subsysteme, ist es bezeichnend, dass Cassirer im Fünften Abschnitt des Textes nicht nur die Skizze einer Kompensationstheorie historischer Verluste gibt: hier mit Blick auf die Kompensation verlorener mythischer Erlebnis-Intensität durch ästhetische Steigerung in der modernen Lyrik, die als exemplarisch gelten darf. Explizit wird vielmehr auch, dass er den Mythos als den „Mutterboden" der Kultur begreift. Im Sinne dieser Bestimmung als deren *integrales Element* formuliert er ein Gesetz, „das für alle symbolischen Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt": „Sie alle treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. […] Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewußtsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewußtsein" [11. S. 266].

Wenn man diese auffällige Rede vom „*Mutterboden* des Mythos" (offenbar ein *genitivus subiectivus*) nur ernst nimmt, muss schnell auffallen, dass darin bereits die Fixierung auf den bloß archaischen Status des Mythos verabschiedet ist. Denn „Mutterboden" ist nur unter andrem eine Metapher der Latenz; sie besagt mehr als die Vorstellung von Keimen, die im fruchtbaren Element des Bodens enthalten sind und sich aus ihm zu selbständigen Pflanzen entwickeln können. Unabweisbar ist vielmehr die Vorstellung, dass dieser Boden *auch nach der Entwicklung der in ihm enthaltenen Keime weiterhin die nährende Grundlage der Gewächse bleibt*, die aus ihm erwachsen sind. Denn auch ausgewachsene Bäume brauchen die Nahrung, die sie aus dem Boden aufnehmen, sie sind ohne bleibende Verwurzelung in ihrem Boden nicht denkbar — Bäume und Boden *müssen* deshalb gleichzeitig sein. Es gilt somit, die kulturellen Verhältnisse differenzierter zu denken, als es eine lineare Fortschrittskonzeption suggeriert: Das anschauliche Bild vom *Mutterboden der Kultur* verbindet das geschichtsphilosophische Konzept vom Mythos als der ursprünglichen, historisch frühesten Form der Kultur mit dem nur scheinbar widersprechenden Konzept von seiner Permanenz und Gleichzeitigkeit auch bei fortschreitender Kulturentwicklung.

Die damit nahegelegte Auffassung von der Gleichzeitigkeit des Mythos, von seiner Permanenz in der modernen von Wissenschaft und Technologie geprägten Kultur hat Cassirer bis in seine letzten kulturphilosophischen Schriften vertreten [14]. Es steht außer Frage, dass dies Probleme aufwirft, deren Charakter und

Ausmaß schlagartig klar wird, wenn man nur sieht, dass die wissenschaftliche Erkenntnis in ihrer nach Dominanz strebenden Rationalität der homogenen Messung, der Quantifizierung, der kausalen Erklärung, der Abstraktion durch begriffliche Verallgemeinerung und der reflexiven Verfügbarkeit ihres konstruktiven Charakters auf eine Welterklärung hinausläuft, die sich jedenfalls mit den Zügen des mythischen Weltbildes nicht vereinbaren lässt. Es reicht hier nicht, als einen Aspekt der Komplexität von Kultur zu konstatieren, dass die Entwicklung der Wissenschaft ihrerseits auf die Überwindung des mythischen Weltbildes zielt; als einen weiteren Aspekt dieser Komplexität gilt es zu akzeptieren, dass es eine Konkurrenz von aufs Ganze gehenden Modellen des Verstehens gibt, die sich durchhält und nicht definitiv entschieden werden kann.

Es sei hier darauf verwiesen, dass Cassirer sich dieses systematischen Reibungspotentials schon früh bewusst ist: Im Ersten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* spricht er 1923 von „Konflikte[n] der Kultur“ und „Antinomien des Kulturbegriffs“ — und meint damit, dass jedes Subsystem der Kultur, jede symbolische Form mit den anderen um die Dominanz im System konkurriert, und dass es in diesem Konkurrenzverhältnis zu Konflikten und Krisen kommen kann. „Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu dem, was sie ist, erst dadurch, daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist“ [7. S. 11].

Im *Versuch über den Menschen* bietet Cassirer überdies zum Verständnis dieses Problems eine begriffliche Lösung an: „Im Lichte der Wissenschaft soll die mythische Wahrnehmung verblassen. Aber das bedeutet nicht, daß die Eindrücke unserer physiognomischen Wahrnehmung als solche getilgt oder vernichtet würden. Sie haben zwar ihren objektiven Wert, ihren Wert für eine Kosmologie eingebüßt, aber *ihr anthropologischer Wert bleibt erhalten*. In unserer Welt können wir sie nicht leugnen, und wir können nicht auf sie verzichten; sie behalten ihren Platz und ihre Bedeutung. Im gesellschaftlichen Leben, im täglichen Umgang mit Menschen können wir diese Eindrücke nicht auslöschen.“ [18. S. 124] (Hervorh. B.R.). Was Cassirer hier formuliert, ist eine emphatische Bestätigung der systematischen Gleichzeitigkeit mythischen *und* wissenschaftlichen — und damit im spezifischen Sinne modernen — Denkens: Wir können auf die Aspekte des mythischen Denkens *nicht verzichten; sie behalten ihren Platz und ihre Bedeutung.*

Doch wieso können wir selbst als Bürger einer modernen, wissenschaftsgeprägten Welt nicht darauf verzichten — so dass Cassirer hier eine anthropologische Ausstattung des *animal symbolicum* [18. S. 51] annimmt? Die Antwort, die hier nahegelegt ist: Weil wir weiterhin mit unreflektierten Emotionen auf suggestive Eindrücke reagieren und von daher immer die Möglichkeit besteht, dass unsere Gefühle uns ergreifen und überwältigen. Genauer: weil wir als Menschen durchweg von Phänomenen physiognomischen Ausdrucks affizierbar und impressionierbar bleiben.

II. Der Mythos vom Staat als Ideologie

Es ist in Erwägung zu ziehen, ob nicht in Cassirers später Kritik des politischen Mythos eine der Formen thematisch und prägnant wird, die eine solche „Antinomie des Kulturbegriffs“ im Sinne Cassirers annehmen kann. Die Untersuchung über den Mythos vom Staat handelt von den ideengeschichtlichen Quellen des totalitären Staates, die er zwischen Winter 1943 und Frühjahr 1945 im amerikanischen Exil (seit 1941) mit entgeistertem Blick auf die nationalsozialistische Herrschaft in Deutschland, auf den Vernichtungskrieg in Europa und auf den Völkermord an den Juden aufgearbeitet hatte. Bei seinem plötzlichen Tod am 13. April 1945 war sie gerade abgeschlossen, konnte aber erst im darauffolgenden Jahr veröffentlicht werden. Das Buch, ein Beitrag zur geistesgeschichtlichen Rekonstruktion des politischen Totalitarismus [22], ist 1949 in deutscher Übersetzung erschienen.

In den krisengeschüttelten 1920er Jahren der Weimarer Republik gehörte Ernst Cassirer unter den deutschen Hochschullehrern einer qualifizierten Minderheit an: den Befürwortern einer parlamentarischen Demokratie. Am 10. Jahrestag der Weimarer Verfassung hatte er als Ordinarius an der Hamburgischen Universität 1928 vor dem Senat der Stadt die inzwischen berühmte Rede über *Die Idee der republikanischen Verfassung* gehalten, in der er dem damals weitverbreiteten Gerücht, die demokratische Verfassung wäre in der deutschen Gesellschaft ein Fremdkörper, entschieden widerspricht, indem er die rechtsphilosophischen Quellen des Republikanismus in der Geschichte der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie deutlich exponiert [23]. Ebenso wie die Tatsache, dass Cassirer im Winter 1932/33 in seiner liberalen Denkungsart seinen jungen Assistenten Joachim Ritter unterstützen würde, dessen Habilitationsgesuch wegen seiner linksradikalen Vorgeschichte in der Fakultät auf heftige Abwehr gestoßen war [24], sei dies hier in aller Kürze in Erinnerung gerufen [25].

In der Totalitarismus-Kritik des *Myth of the State* haben wir den gewichtigsten Beitrag Cassirers zur politischen Philosophie und — dabei zugleich ein extremes Beispiel für die These der Aktualität des Mythos, die er in seiner Philosophie der symbolischen Formen behauptet. Wir rekapitulieren: Mythos, mit Cassirer verstanden als mythische Wahrnehmung, mythisches Denken, mythisches Bewusstsein und mythische Lebensform, steht für die elementare Schicht der menschlichen Kultur; das mythische Bewusstsein beruht auf einer wesentlich auf Ausdruckserleben gegründeten und daher emotionalen Einstellung auf die Wirklichkeit. Es ist durch die leitende Intuition unmittelbarer Beziehung zwischen Mensch und Welt charakterisiert. Für dieses Bewusstsein gibt es keine mediale Differenz zwischen Zeichen und Sache — und damit keine Abstraktion und keine Reflexionsdistanz. *Mythisches Bewusstsein ist besessen von der Macht der Bilder, von der Macht der Namen: von der Macht der von deren Eindrücken ausgelösten Emotionen.* Dieses jederzeit aktivierbare emotional dominierte, unreflektierte, und damit für die intuitiv zugängliche Vereinfachung anfällige Denken erkennt Cassirer nun wieder in den Ideologien, die sich im Nationalsozialismus geltend machen. Er behandelt in dieser Absicht ausführlich mit Blick auf den faschistischen Führerkult

Thomas Carlyles Theorie der Heldenverehrung aus den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts, Arthur de Gobineaus ein Jahrzehnt später (1853–1855) entwickelte Theorie der Rasse — und G.W.F. Hegels Staatstheorie, aber auch Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* (1918) und Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) — als Theorien, die das subjektive Verantwortungsbewusstsein schwächen: Am Nationalsozialismus betont er die Depotenzierung des Individuums und vor allem die Erosion der individuellen Verantwortung für das Handeln durch alle Tendenzen, das Individuum in das Kollektiv, das Volk, die Rasse zu absorbieren und dadurch konzeptuell zu exkulpieren. Und er warnt vor der Unterschätzung und Verkennung von gesellschaftlichen Krisen, in denen derartige Mythen und die von ihnen begünstigte vereinfachende Denkungsart bei den verunsicherten Menschen einen Nerv treffen können.

Damit scheint bei aller eindringlichen Evidenz die Konsistenz seiner Theorie des Mythos zum Problem zu werden. In welchem Verhältnis stehen denn die positiven Bestimmungen des mythischen Bewusstseins, um dessen Anerkennung als eine genuine Rationalität sich Cassirer in den 20er Jahren im Rahmen seiner Philosophie der symbolischen Formen so sehr bemüht hat, mitsamt der programmatischen Implikation (und Versicherung) der gleichzeitigen Aktualität aller symbolischen Formen — in welchem Verhältnis steht dieser systematische Kern seiner Philosophie des Mythos zu der unüberbietbar kritischen Bewertung, die er dem Begriff des Mythos nunmehr mitteilt, indem er den Zivilisationsbruch des nationalsozialistischen Regimes unter den Begriff des *Mythos* stellt? Müssen wir vermuten, dass wir hier zu Zeugen eines Umschwunges, womöglich einer Inkonsistenz des theoretischen Ansatzes werden, die noch hätte behoben werden müssen — dass hier ein ganz anderer Begriff des Mythos vorläge, als ihn Cassirer in seinen Schriften der 20er Jahre im Zuge der Ausarbeitung der Philosophie der symbolischen Formen entwickelt hat?

Für Cassirer hat es keinen Zweifel gegeben am inhumanen und zerstörerischen Charakter des Faschismus als der Herrschaftsform und Ideologie, die hier als eine Form des mythischen Bewusstseins begriffen werden soll. Dies ist nicht erst dem Buch vom Mythos des Staates zu entnehmen; dem wachsamen, scharfsichtigen und in jeder Hinsicht kompromisslos kritischen Zeitgenossen Cassirer war vielmehr seit der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler im Januar 1933 klar, dass Deutschland in die Katastrophe steuerte. Aufgrund ihrer realistischen Beurteilung der Lage zögerten Ernst und Toni Cassirer nicht, Hamburg und Deutschland bereits am 12. März 1933 zu verlassen. Wir haben ein eindrucksvolles Zeugnis nicht nur der Geistesgegenwart, sondern auch der Urteilskraft, insgesamt: der Haltung, in der sich der Autor der Philosophie der symbolischen Formen dem Problem gestellt hat, in dem Brief an den Dekan der Fakultät Walther Küchler vom 27. April 1933: „Ich denke von der Bedeutung und Würde des akademischen Lehramtes zu hoch, als daß ich dieses Amt ausüben könnte zu einer Zeit, in der mir als Juden, die Mitarbeit an der deutschen Kulturarbeit bestritten oder in der sie mir, durch gesetzliche Maßnahmen, in irgend einer Hinsicht geschmälert oder verkürzt wird“ [26].

Wir dürfen festhalten: Für Cassirer bestand kein Zweifel daran, dass die nationalsozialistische Herrschaft eine Regression war, eine Regression der Kultur in die Barbarei und ins Verbrechen. Am Ende des Buches vom Mythos des Staates macht Cassirer deutlich, dass diese totalitäre Herrschaft ihm die Zerbrechlichkeit der Kultur vor Augen geführt hat: die Angewiesenheit der Kultur auf unablässige moralische Wachsamkeit und kämpferische Verteidigungsbereitschaft und die Herausforderung, die von der Kultur an den kultivierten Menschen ergeht, sich auf ihren Errungenschaften nicht auszuruhen, sondern sich zu ihrer Bewahrung tätig und in eigener Verantwortung einzusetzen. „Was wir in der harten Schule unseres modernen politischen Lebens gelernt haben, ist die Tatsache, daß die menschliche Kultur keineswegs das festverankerte Ding ist, für die [*sic!*] wir sie einst hielten. [...] die großen Meisterwerke der menschlichen Kultur […] sind weder ewig, noch unangreifbar. […] Wir müssen immer auf heftige Erschütterungen vorbereitet sein, die unsere kulturelle Welt und unsere soziale Ordnung bis in ihre Grundlagen erschüttern können“ [14. S. 389].

Es ist indessen nicht selbstverständlich, dass Cassirer einen solchen Zerstörungsschlag gegen die Kultur dem Begriff vom *Mythos des Staates* subsumiert, nachdem wir von ihm bis dahin vor allem wissen, dass nicht allein alle Kultur aus dem *Mutterboden* des Mythos hervorgeht, sondern auch, dass selbst in aller entwickelten, fortgeschrittenen Kultur mythische Elemente fortleben und *unverzichtbar* sind. Wie passt das zusammen? Sollte der „Mutterboden der Kultur“ von Anfang an etwas Faschistoides an sich haben? Angesichts dieser abwegigen Vermutung droht sich schon eher der Eindruck aufzudrängen, dass sich hier womöglich *ein ganz anderer Begriff* des Mythos einschleicht, als der, den wir zuvor kennengelernt haben. — Oder müssen wir angesichts dieser Verwendung des Mythosbegriffs annehmen, dass Cassirer sich von der Behauptung der systematischen Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit der *symbolischen Form* des Mythos am Ende doch distanziert? Gibt es mit anderen Worten entweder einen Bruch in seinem Begriff vom Mythos oder eine Unsicherheit in seiner geschichtsphilosophischen Konzeption vom Status des mythischen Denkens?

Blicken wir auf die Elemente seiner ideologiekritischen Analyse im *Myth of the State*, auf seine Kritik an Theorien des totalitären Staates, an der Romantik und ihren antiaufklärerischen Tendenzen, an Lehren von Heldenverehrung, Ahnenkult und Rassenideologie, dann finden wir manches Moment dessen wieder, was Cassirer als mythische Lebensform theoretisch grundlegend als Teil aller Kultur beschrieben hat. Cassirer artikuliert aber vor allem seine Entgeisterung darüber, dass es anders als in der *Odyssee* des Homer, wo die böse Zauberin Kirke die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelt, *Menschen* sind,

„Menschen von Erziehung und Intelligenz, ehrenhafte und aufrechte Menschen, die plötzlich das höchste menschliche Privileg aufgeben. Sie haben aufgehört, freie und persönlich handelnde Menschen zu sein. Indem sie dieselben vorgeschriebenen Riten vollziehen, beginnen sie, auf die gleiche Weise zu fühlen, zu denken und zu sprechen. Ihre Gesten sind lebhaft und heftig; *aber dies ist bloß*

ein künstliches, ein Scheinleben. Tatsächlich werden sie durch eine äußere Kraft in Bewegung gesetzt. Sie handeln wie Marionetten in einem Puppenspiel — und sie wissen nicht einmal, daß die Fäden dieses Spiels und des ganzen individuellen und sozialen Lebens des Menschen von nun an von den politischen Führern gezogen werden.“ [14. S. 373] (Hervorh. B.R.).

Es ist diese großangelegte fatale Tendenz, die Ausrichtung des Lebens und Denkens gleichermaßen an der exkulpierenden Dominanz der Gemeinschaft [21] wie an der Hingabe an einen omnipotenten Führer, die schließlich auf den Charakter eines *Puppenspiels* — und somit darauf hinausläuft, dass niemand etwas gewusst hat und keiner es gewesen ist. Eines ihrer Mittel ist die Überflutung des öffentlichen Bewusstseins durch Bilder — sowohl im wörtlichen Sinne aller möglichen visuellen Inszenierungen wie in der Sprache, die nach Cassirers Diagnose ihre bezeichnende und benennende Funktion für die Erkenntnis zugunsten enthusiasmierender, auf Stimmungserzeugung angelegter Propagandafunktionen verliert.

Und genau besehen enthält die zitierte Stelle auch eine Erklärung zur *prima facie* irritierenden Verwendung des Mythos-Begriffs: *Aber dies ist bloß ein künstliches, ein Scheinleben.* Der Mythos des Staates, von dem hier die Rede ist, ist nichts Authentisches, sondern bloß veranstaltet: Es ist kein echter Mythos, kein genuines und echtes Element mythischen Bewusstseins, sondern ein nicht allein auf dem Boden oder im Medium der modernen Kultur entstandener, sondern vielmehr mit ihren fortgeschrittensten technischen Mitteln absichtsvoll erzeugter, ein inszenierter, ein forcierter „Mythos“ — ein Kunstmythos. Der moderne Mythos des Staates will das bereits entwickelte, auf Wissenschaft und Technik eingestellte und rechtsstaatlich geschützte Individuum unter allerlei archaischem Geraune von Blut und Boden und mit inszeniertem Massengetöse der Allmacht eines Kollektivs oder eines Führers absorbieren, als handelte es sich um Mächte eines unvordenklichen Schicksals. Als inszenierte Veranstaltung ist er regressiv und inauthentisch, und — apropos *Antinomien des Kulturbegriffs*: aus dem Gleichgewicht, der Konkurrenz, der Kontrolle der anderen symbolischen Formen geraten.– *Ein* Beispiel für solche Inauthentizität, an dem deutlich erkennbar wird, dass das moderne Bewusstsein sich in einem voluntaristischen Akt naiver stellt als es sein dürfte, ist vielfach exponiert worden: dass die Autobahnen, mit denen das Land für die technisch optimale Abwicklung großer Truppenbewegungen aufgerüstet wurde, mit lauter Raststätten in Form von idyllischen Holzhäuschen dekoriert waren — wie für die Einkehr von Hänsel und Gretel.

Das Gelingen einer solchen Inszenierung wäre allerdings nicht erklärbar, wenn nicht das Bewusstsein auch im Zeitalter der Dominanz von Wissenschaft und Technik „immer noch“ zu der Einstellung fähig wäre, durch die Cassirer den genuinen Mythos als Anschauungsform und als Denkform beschrieben hat. Für das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit seines Beitrags in der zeitgenössischen Auseinandersetzung ist es vorab wichtig zu sehen, dass in Cassirers Denken kein Bruch, keine Inkonsistenz, sondern eine reflektierte Variation im Begriff des

Mythos stattfindet. Wir haben die Unterstellung einer systematisch fortwirkenden anschlussfähigen (und eben deshalb auch jederzeit missbrauchsgefährdeten) Einstellung *ebenso* zu berücksichtigen wie den Charakter des Veranstalteten, Inauthentischen (und damit den Charakter der Ideologie), den Cassirer am Mythos des Staates herausstellt — um zu sehen, dass Cassirer hier nicht genötigt ist, zu seiner positiven Einschätzung des Mythos auf Distanz zu gehen, sondern im Rekurs auf die Elemente des mythischen Bewusstseins auch die Möglichkeit von deren ideologischem Missbrauch wahrnimmt und damit die Ambivalenz vorstellt, die der Mythos im Prozess der Kulturgeschichte annehmen kann.

Diesem methodischen Ansatz dürfte mit Blick auf die mediale Inszenierung eines verführerischen Scheinlebens sowohl durch Mythenbildung wie durch Instrumentalisierung suggestiver Bilder, wie wir sie weltweit in den totalitären Tendenzen unserer Gegenwart erleben müssen, einige Aufschlusskraft zukommen.

References

[1] Recki B. *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin; 2004. DOI: 10.1524/9783050047591

[2] Recki B. *Cassirer [Grundwissen Philosophie]*. Stuttgart; 2013.

[3] Kreis G. *Cassirer und die Formen des Geistes*. Berlin; 2010.

[4] Möckel Ch. *Die Philosophie Ernst Cassirers. Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*. Hamburg; 2018.

[5] Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1923). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 16. Hamburg; 2003. S. 75–104.

[6] Pedersen EO. *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers*. Kobenhavns Universitet; 2007.

[7] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 11. Hamburg; 2001.

[8] Cassirer E. Die Begriffsform im mythischen Denken (1922). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 16. Hamburg; 2003. S. 3–73. DOI: 10.1007/978-3-663-18252-8

[9] Cassirer E. Zur „Philosophie der Mythologie“ (1924). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 16. Hamburg; 2003. S. 165–195.

[10] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 12. Hamburg; 2002. DOI: 10.28937/978-3-7873-4470-3

[11] Cassirer E. Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 16. Hamburg; 2003. S. 227–311.

[12] Cassirer E. Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon (1925c). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 16. Hamburg; 2003. S. 313–467.

[13] Cassirer E. The Myth of the State (1946). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 25. Hamburg; 2003.

[14] Cassirer E. *Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Zürich und München; 1949.

[15] Scanlon ThM. *What we owe to each other (Part I: Reasons and Values)*. Harvard University Press; 1999. DOI: 10.2307/j.ctv134vmrn

[16] Lodge P, Puryear S. Unconscious Conceiving and Leibniz´s Argument for Primitive Concepts. *Studia Leibnitiana*. 2006/200;38/39(2):177–196.

[17] Cassirer E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 23. Hamburg; 2006. DOI: 10.28937/978-3-7873-2037-0
[18] Cassirer E. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt am Main; 1990.
[19] Cassirer E. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 24. Hamburg; 2007. S. 355–486.
[20] Cassirer E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 14. Hamburg; 2002. S. 1–220. DOI: 10.1007/978-3-663-15920-9_1
[21] Cassirer E. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 17. Hamburg; 2004. S. 253–282.
[22] Herzog L. „Die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit". Ernst Cassirer über politische Ideen und Mythen". In: Urs Büttner, hg. *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers Denken*. Würzburg; 2011. S. 101–110.
[23] Cassirer E. Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 (1929). In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Recki B, hg. Bd. 17. Hamburg; 2004. S. 291–307. DOI: 10.1515/9783112629246
[24] Sandkühler HJ. „Eine lange Odyssee" — Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im „Dritten Reich". *Dialektik*. 2006;(1):139–179.
[25] Favuzzi P. Il Pensiero Politico di Ernst Cassirer. Filosofia della Cultura tra Democrazia e Mito. Milano; 2022.
[26] Cassirer E. Brief an Walter Küchler vom 27. April 1933. In: Ausgewählte Briefe. Bd. 18. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1996.

Über den Autor:

Recki Birgit — Dr. phil., Professor em., Institut für Philosophie, Universität Hamburg, 6 Von-Melle-Park, Hamburg, 20146, Deutschland. E-mail: birgit.recki@uni-hamburg.de

Сведения об авторе:

Рекки Биргит — доктор философских наук, профессор-эмерит, Институт философии, Гамбургский университет, Германия, 20146, Гамбург, Фон-Мелле-Парк, д. 6. E-mail: birgit.recki@uni-hamburg.de

About the author:

Recki Birgit — Dr. phil., Professor em., Institute for Philosophy, Hamburg University, 6 Von-Melle-Park, Hamburg, 20146, Germany. E-mail: birgit.recki@uni-hamburg.de

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 799–814
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-799-814
EDN: SFYPKK

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds

Catia Rotolo

Universität des Salento, Lecce, Italien
✉catia.rotolo@gmail.com

Zusammenfassung. Dieser kurze Essay über Mythos und symbolische Schwangerschaft stellt einen Vergleich zwischen Cassirer und Feld vor und untersucht Themen, die sich ergänzen — obwohl sie aus Disziplinen mit deutlich unterschiedlichen wissenschaftlichen Rahmenbedingungen stammen. Die Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte: a) Der erste Abschnitt untersucht den Mythenbegriff und seine mythische Dimension aus Cassirers Perspektive. Es hebt die markantesten Merkmale des Mythos und seiner philosophischen Architektur hervor. Zum Abschluss dieses Teils wird der Begriff der „symbolischen Schwangerschaft" als die grundlegende Dynamik eingeführt, die den symbolischen Prozess antreibt; b) Der zweite Abschnitt nähert sich der „symbolischen Schwangerschaft" als dem schlagenden Herzen der Akustemologie — einem der jüngsten Neologismen in der Erkenntnistheorie. Es reflektiert die Techniken der symbolischen Schwangerschaft und ihre Eigenschaften in einem spezifischen kulturellen Kontext; c) Die Analyse verlagert sich dann auf die Erforschung des „Sprachspiels", das durch die Dynamik der symbolischen Schwangerschaft bestimmt wird. Hier nimmt die Perspektive eine universelle Sichtweise ein, die dem symbolischen Prozess entspricht. Im Zentrum dieser Arbeit steht eine von Cassirer betonte philosophische Grundfrage nach der Trennung von Sprache und Denken — innerhalb der mythischen Dimension.
Schlüsselwörter: Symbol, Sprache, Gedanke, Ritual, Inferenz, Indeterminismus, Freiheit, Anti-Onthology

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 01.03.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 04.06.2026 angenommen

© Knoppe Th., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Zitierweise: Rotolo C. Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):799–814. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-799-814 EDN SFYPKK

Миф и символическая чеканка: от символических форм Эрнста Кассирера до акустемологии Стивена Фелда

К. Ротоло

Университет Саленто, Лечче, Италия
✉catia.rotolo@gmail.com

Аннотация. В настоящем кратком эссе о мифе и символической чеканке предлагается сопоставление Кассирера и Фелда, в котором рассматриваются темы, являющиеся взаимодополняющими, несмотря на то что они происходят из дисциплин с заметно различающимися научными рамками. Работа организована в три раздела: а) В первом разделе рассматривается понятие мифа и его мифическое измерение с точки зрения Кассирера. Выделяются наиболее характерные черты мифа и его философской архитектоники. В заключении этой части вводится понятие «символической чеканки» как фундаментальной динамики, движущей символическим процессом; б) Во втором разделе «символическая чеканка» рассматривается как сердцевина акустемологии — одного из новейших неологизмов в эпистемологии. Осмысливаются техники символической чеканки и их характеристики в рамках конкретного культурного контекста; в) Затем анализ смещается в сторону исследования «языковой игры», определяемой динамикой символической чеканки. Здесь перспектива приобретает универсальный взгляд, согласующийся с символическим процессом. В основе данной работы лежит фундаментальный философский вопрос, подчеркнутый Кассирером и касающийся разделения — в рамках мифического измерения — языка и мышления.

Ключевые слова: символ, язык, мышление, ритуал, инференция, индетерминизм, свобода, анти-онтология

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 01.03.2026
Статья принята к публикации 04.06.2026

Для цитирования: *Rotolo C.* Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 799–814. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-799-814 EDN SFYPKK

Myth and Symbolic Conciseness: From the Symbolic Forms of Ernst Cassirer to the Acoustemology of Steven Field

Catia Rotolo ✉

University of Salento, Lecce, Italy
✉catia.rotolo@gmail.com

Abstract. This short essay on Myth and symbolic Pregnancy presents a comparison between Cassirer and Feld, exploring themes that are complementary — despite originating from disciplines with markedly different scientific frameworks. The work is organized into three sections: *a)* The first section examines the concept of myth and its mythical dimension from Cassirer's perspective. It highlights the most distinctive features of myth and his philosophical architecture. Concluding this part, the notion of "symbolic pregnancy" is introduced as the fundamental dynamic driving the symbolic process; *b)* The second section approaches "symbolic pregnancy" as the beating heart of acustemology — one of the most recent neologisms in epistemology. It reflects on the techniques of symbolic pregnancy and their characteristics within a specific cultural context; *c)* The analysis then shifts to explore the "linguistic game" determined by the dynamics of symbolic pregnancy. Here, the perspective adopts a universal view, in line with the symbolic process. At the core of this work lies a fundamental philosophical question emphasized by Cassirer concerning the separation — within the mythical dimension — of language and thought.
Keywords: symbol, language, thought, ritual, inference, indeterminism, freedom, anti-onthology

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 01.03.2026
The article was accepted on 04.06.2026

For citation: Rotolo C. Mythos und symbolische Prägnanz: Von den symbolischen Formen Ernst Cassirers bis zur Acoustemology Steven Felds. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):799–814. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-799-814 EDN SFYPKK

Einleitung

Bevor die akademische Welt sich vom Thema Künstliche Intelligenz und den damit verbundenen Fragestellungen ablenken ließ, beschäftigte man sich mit symbolisch-epistemologischen Fragen, die die menschliche Intelligenz grundlegend prägen. Im Gegensatz zu den aktuellen Modetrends schlage ich eine Reflexion über einige zentrale Konzepte vor — nämlich jene des Mythos und der symbolichen Prägnanz — die Cassirer besonders am Herzen liegen. Dabei konzentriere ich mich vor allem auf den Band der „*Philosophie der symbolischen Formen — Das mytische Denken*". Dieser Band wird häufig unterschätzt, *naiv* interpretiert oder im Widerspruch zu einigen grundlegenden Prinzipien Cassirers gesehen, etwa im Hinblick auf die anti-ontologische Perspektive. Die

cassirerianischen Analysen werden mit ausgewählten Fragestellungen aus der ethnomusikologischen Literatur verglichen, insbesondere im Hinblick auf das Konzept der Akustemologie von Steven Feld. Es handelt sich um eine theoretische Arbeit, die neue Perspektiven eröffnen und vertiefen möchte; außerdem soll versucht werden, zu verstehen, warum Cassirer im Band der „*PsF — Das mytische Denken*“ eine Dichotomie zwischen *Sprache* und *Denken* vornimmt.

Die Grundzüge des Konzepts „Mythos“ bei Cassirer

Unter den rätselhaften Konzepten in der Philosophie von Ernst Cassirer, die zumindest eine Reihe von Überlegungen zur Ontologie implizieren, nimmt der Mythos — in der im zweiten Band der „*PsF*“ entwickelten Analyse — eine besondere Stellung ein: Er erscheint als eine Art „Pflicht“, die die Philosophie gegenüber sich selbst hat. Cassirer schreibt: “Der Mythos wird zum Problem der Philosophie, sofern sich in ihm eine ursprüngliche Richung des Geistes, eine selbständige Gestaltungsweise des Bewusstseins ausspricht.“ [1. S. 6] — in einem offensichtlich hegelianischen Ansatz. Die Philosophie erscheint hier als ein erkenntnistheoretisches Handeln, das ihr Werden in der mythischen Phase reguliert. Der Philosoph versteht den Mythos nicht lediglich als eine primitive Erzählung oder als eine kulturelle Anomalie, sondern als eine grundlegende Ausdrucksform einer Tendenz des *Geistes*, im Weltzusammenhang Sinn und Ordnung zu suchen.

Aus dieser Perspektive stellt der Mythos eine fundamentale Form dar, eine Modalität, durch die der Mensch die Realität interpretiert und sich mit seinem Sein in der Welt auseinandersetzt. Während einerseits die Philosophie als eine Tätigkeit konstituiert ist, die nicht von der Analyse der ursprünglichen Formen absehen kann, da diese die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der symbolischen Erfahrung bilden, besteht andererseits die „Pflicht“ darin, den Mythos als integralen Bestandteil der eigenen Geschichte und Entwicklung anzuerkennen und zu verstehen.

Der Mythos ist etwas, das einen theogonischen oder *genetischen* Prozess betrifft — wie Cassirer [1. S. 11] selbst behauptet — des Denkens an sich und geht weit über die bloße Erzählung fantastischer Ereignisse oder Legenden aus ferner Vergangenheit hinaus. Er stellt eine fundamentale Weise dar, die menschliche Erfahrung durch Symbole und Bilder zu ordnen und zu strukturieren, die grundlegenden Bedeutungen enthalten. In diesem Zusammenhang bezieht sich der Begriff der *Genesis* auf einen ursprünglichen und kontinuierlichen Prozess der Bildung symbolischer Strukturen, durch den der Mensch Symbole und Bilder erschafft, ordnet und reinterpretieren, um seinem Weltverständnis Sinn zu verleihen. Der Mythos ist in dieser Bedeutung ein dynamischer, kreativer Vorgang, durch den der Mensch Formen und Bedeutungen für seine Erfahrungen schafft. Es ist eine schöpferische Tätigkeit, keine statische, die ständig neuen Bedeutungen hervorbringt. Die *Genesis* des Mythos ist daher kein singuläres oder endgültiges Ereignis, sondern ein unaufhörlicher Prozess der Schöpfung und Neugestaltung, der es dem Menschen ermöglicht, eine vielschichtige und komplexe symbolische

Sprache zu entwickeln. Durch diese genetische Tätigkeit fungiert der Mythos als Brücke zwischen der sinnlichen und der konzeptuellen Welt, zwischen unmittelbarer Erfahrung und symbolischer Abstraktion, und trägt wesentlich dazu bei, das individuelle sowie das kollektive Bewusstsein zu strukturieren.

Gerade aus dieser Perspektive der kollektiven *Genese* spricht Cassirer vom *mana* im Zusammenhang mit dem Mythos. Das Konzept bleibt durchgehend hegelianisch geprägt, und ob es sich um *mana*, *wakanda*, *manitu* oder *orenda* handelt [1. S. 98], stets wird auf eine schöpferische Energie hingewiesen, die Bedeutungen hervorbringt. Cassirer betrachtet den Begriff des *mana* als ein konkretes Beispiel für eine epistemische Energie, die durch Riten und ritualistische Prozesse Sinn, Bedeutung und Symbole generiert. Das von Cassirer ethnologisch untersuchte Konzept des *mana*, das sich auf die Bräuche und Sitten der Völker Papua-Neuguineas bezieht, stellt ein emblematisches Beispiel dafür dar, wie Symbole sich entwickeln und in den kulturellen Kontext des Menschen eingebettet sind, wodurch sie die Art und Weise prägen, wie der Mensch die Welt interpretiert und mit ihr in Beziehung tritt. Der genetische Prozess umfasst eine kontinuierliche Generierung von Bedeutungen und Symbolen; letztere sind keine bloßen Repräsentationen, sondern aktive Elemente, die an der Schaffung symbolischer Formen beteiligt sind. *Mana* repräsentiert jene Energie, die Symbole lebendig macht und zugleich die Dynamik des symbolischen Prozesses sicherstellt; es könnte darüber hinaus als eine Art Beweis oder epistemisches Modell mit universellem Wert verstanden werden, das zur „Formatierung“ des menschlichen Denkens beiträgt sowie die „Säulen des Herkules“ des symbolischen Denkens definiert. Der genetische Prozess der symbolischen Bildung, der durch das *mana* garantiert wird, findet seinen Ursprung in der sinnlichen Wahrnehmung — genau dort, wo die Ideen des Göttlichen entwickelt werden und somit die höchsten Ebenen der Abstraktion und Bedeutung erreicht werden.

Wenn wir heute das Konzept des *mana* analysieren würden — so wie ich dies persönlich in einem anderen Kontext während der Verfassung meiner Thesis in Ethnomusikologie getan habe — würden wir auf Quellen stoßen, die andere Dynamiken und Fragestellungen aufzeigen. Die Interpretation, die Cassirer im zweiten Band der „*PsF*“ zu diesem Begriff bietet, ist ausschließlich im Sinne einer epistemologischen Analyse zu verstehen, die derselbe Philosoph in diesem Zusammenhang entwickelt hat. Unter den schwierigsten Fragestellungen, die im Hinblick auf das Konzept des *mana* und die damit verbundenen symbolischen Energien zu klären sind, steht die Frage, ob — ebenfalls nach Cassirer — diesem Konzept eine ontologische Grundlage zukommt. Wenn man die Lektüre der „PsF“ fortsetzt, scheint es, dass Cassirer eine eindeutig anti-ontologische Haltung beibehält [2. S. 1–2].

Beim Studium des zweiten Bandes der „*PsF*“ fällt auf, dass der Mythos nahezu religiöse Konnotationen annimmt: Die Begriffe von *Ursprung*, *Genesis* und *Geist* verweisen auf ein weiteres Konzept — das in der Reflexion über den Begriff des *mana* deutlicher wird — nämlich das des Rituals. Bei einer Untersuchung der

architektonischen Struktur der gesamten Analyse Cassirers erkennt man nicht nur Hinweise auf hegelianische Strukturen, sondern auch auf strikt cassirerianische indeterministische Strukturen, die derselbe Philosoph in seinem berühmten Werk „*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*“ von 1937 behandelt hat. „Mit dem Begriff des Ritus und des Rituals wird ein Handlungsfeld definiert, das keine ontologische Basis besitzt“ [3. S. 167–169].

Der Begriff von Ritus und Ritual erhält eine symbolische Bedeutung, die über die bloße Wiederholung konventioneller Handlungen hinausgeht. Aus wissenschaftlicher und philosophischer Perspektive stellen Riten und Rituale Manifestationen eines tief verwurzelten symbolischen Denkens dar, das in die Komplexität der menschlichen Psyche und in die Konstruktion geteilten Sinns eingebettet ist. In diesem Deutungsrahmen kann der Ritus als ein symbolischer Akt verstanden werden, der dazu dient, kollektive Bedeutungen zu festigen, zu übermitteln und zu erneuern.

Aus dieser Perspektive bietet Ernst Cassirers Konzept des symbolischen Denkens ein bedeutsames interpretatorisches Gerüst, um die Natur der Riten und Rituale als Phänomene der Repräsentation und symbolischen Kommunikation zu erfassen.

Das Ritual, verstanden als Abfolge von Gesten, Worten oder programmierten Objekten, erlangt seine Bedeutung als symbolischer Katalysator, indem es eine Verbindung zwischen der Welt der Menschen und der des Heiligen, Göttlichen oder Universellen herstellt. Durch die Wiederholung und Formalisierung solcher Handlungen ermöglicht das Ritual die Festlegung von Bedeutungen, die Wiederherstellung sozialer Ordnungen und die Stärkung kollektiver Identitäten. In diesem Sinne wird das Ritual zu einer symbolischen Sprache, die nach Cassirer nicht nur auf Kommunikation beschränkt ist, sondern vielmehr eine Form der Schöpfung und des Ausdrucks der Wirklichkeit selbst darstellt — eine Modalität, durch die der Mensch seine Welt interpretiert, gestaltet und neu erschafft. Das Ritual, durch das der Mensch die Realität „konstruiert“, sie verständlich und bedeutungsvoll macht, präsentiert sich somit als eine Aussage, die sich von einer rein ontologischen Betrachtung absetzt, um funktional zu sein. Während die Ontologie die Stasis, die Entdeckung und die Kontemplation derselben impliziert, ist das symbolische Werden gerade die Fähigkeit des Menschen, sich vorzustellen, zu symbolisieren und seinem Handeln sowie Glauben einen Sinn zu verleihen.

Ein weiterer Aspekt, der Cassirers Analyse des Mythos in einen anti-ontologischen Kontext stellt, ist die Reflexion über die Logik des Mythos, die er — wenn auch nicht systematisch — anstellt. Entgegen der Annahme, dass der zweite Band der „*PsF*“ auf eine absolute und universale Entität verweist, ist das Konzept des Göttlichen stets das Äquivalent eines anderen Pols, der durch die sinnliche Wahrnehmung repräsentiert wird: die fünf Sinne. Auch wenn es nur in embryonaler Form erscheint, treten Ideen auf, die in den kommenden Jahren in Überlegungen zur Physik und Wissenschaftsgeschichte eine bedeutende Rolle spielen werden.

Cassirer erklärt, dass der mythische Prozess nicht den Logiken Newtons folgt [1. S. 140]. Bei näherer Betrachtung — und gestützt auf Cassirers Ausführungen von 1937 — möchte ich die Behauptung aufstellen, dass der mythische Prozess nicht den kausalen Logiken Laplaces folgt, sondern vielmehr den Prinzipien des Indeterminismus. Die kausal-indeterministischen Logiken bieten einen Ansatz zur Erklärung der mythologischen Welt, der sich deutlich von klassischen deterministischen Sichtweisen unterscheidet. Der Mythos zeigt sich als eine Form des symbolischen Denkens, die sich tiefgreifend von den logischen Strukturen unterscheidet, die auf die Ursache-Wirkungs-Gesetze Laplaces reduzierbar sind. Während diese eine strikt deterministische Kette implizieren, geht der Mythos darüber hinaus, indem er Begriffe wie Unvorhersehbares, Wahrscheinlichkeit und Mehrdeutigkeit in den Vordergrund stellt. Die Ursache-Wirkungs-Logik des Mythos weicht ab, da sie nicht mehr ausschließlich auf eine vollständig vorherbestimmbare Kausalität setzt. Vielmehr kann das Ergebnis eines Ereignisses nicht absolut durch die Ursache determiniert werden, sondern wird durch probabilistische Variablen, verborgene Faktoren oder Prinzipien des intrinsischen Indeterminismus beeinflusst [4. S. 37–40].

Die indeterministischen Ursache-Wirkungs-Logiken erkennen an, dass Unsicherheit, Wahrscheinlichkeit und Zufall fundamentale Elemente im Funktionieren der Welt sind und dass nicht alles auf eine lineare und vorhersehbare Beziehung zwischen Ursachen und Wirkungen reduziert werden kann. Cassirer wird den Grundsatz von Heisenberg analysieren — der besagt, dass es unmöglich ist, gleichzeitig mit absoluter Genauigkeit bestimmte Variablenpaare, wie Ort und Impuls, zu kennen — und dabei die Unmöglichkeit einer vollständig vorhersehbaren kausalen Logik aufzeigen. Der Indeterminismus manifestiert sich häufig in probabilistischen Modellen [2. S. 151–156]. Und genau der Begriff der Wahrscheinlichkeit erfordert eine sorgfältige Reflexion über das Konzept der Prägnanz.

Cassirers Begriff der symbolischen Prägnanz

Die Reflexion über den Begriff des Mythos und seine epistemo-gnoseologischen Besonderheiten, insbesondere im Hinblick auf seine probabilistischen Konzepte, erfordert eine vertiefte Analyse des Begriffs der Prägnanz. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Vorstellung von Prägnanz Gegenstand bedeutender philosophischer und sprachlicher Überlegungen. Man erinnert sich daran, dass die symbolische Prägnanz als ein Prozess verstanden werden muss, der weder dem Denkenden noch dem Gedachten „gehört“ [5. S. 120–121]. Der S. Die Fähigkeit, etwas oder jemanden zu durchdringen und Bedeutung zu verleihen, ist ein Akt, der Beziehung und Absicht impliziert. Husserl spricht von Akten, die Sinn und Bedeutung schaffen, Akten, durch die ein Gegenstand dem Bewusstsein erscheint [1. S. 16]. Anders formuliert: Es handelt sich um einen Akt, der Bedeutung generiert. Ein solcher Akt, eine Handlung, führt uns zu den gleichen Logiken wie jene des Rituals — aber im Sinne probabilistischer Modelle.

Vorausgesetzt, dass der Mythos eine schöpferische Kraft ist, die der symbolischen Bildung jeder Kultur zugrunde liegt und sich in einem nicht-ontologischen Bereich bewegt, gilt es zu verstehen, wie die „Prägnanz" im Bereich der Symbolbildung wirkt. Heute bietet die Ethnomusikologie, insbesondere die Arbeiten von Steven Feld zur Akustemologie und den zugrunde liegenden Gesetzen der Prägnanz, wertvolle Ansatzpunkte für eine vertiefte Reflexion. Daher erscheint es sinnvoll, diese philosophischen Systeme gegenüberzustellen, die ähnliche Themen auf komplementäre Weise behandeln.

Die Analyse des Konzepts der Prägnanz könnte außerdem dazu beitragen, den Grund zu verstehen, warum Cassirer im mythologischen Bereich *Sprache* und *Gedanke* als getrennte Entitäten betrachtet [1. S. 29]. Dabei weist der Philosoph darauf hin, dass durch den Mythos die Sprache eine symbolische Dimension erwirbt, die es ihr ermöglicht, nicht nur als Kommunikationsmittel, sondern auch als Träger tiefer und strukturierter Bedeutungen zu fungieren. Zugleich entwickelt sich das mythologische Denken zu einer Tätigkeit, die über die reine sprachliche Ausdrucksform hinausgeht und eine interpretative sowie kreative Funktion übernimmt.

Cassirers Mythosbegriff und Steven Felds Akustemologie

Wenn der Leser an diesem Punkt — obwohl er die Verbindung zwischen dem Begriff des Mythos und dem der Prägnanz verstanden hat — sich fragt, wie man vom Nachdenken über den Mythos zum ethnomusicologischen Arbeiten der Kaluli gelangen kann (und somit keine anderen Vergleiche anstellt), würde ich versuchen, mit einer interessanten Anekdote zu antworten. Als Cassirer im zweiten Band der „PsF" über den Mythos spricht und die ethnologische Spur der ozeanischen Länder andeutet, ist er von einer Reihe von Interessen getrieben, die Mythos und Sprache miteinander verknüpfen. Obwohl mit einem halben Jahrhundert Abstand zu Cassirers Überlegungen, reisen eine Reihe von Gelehrten, darunter die Schieffelin und später Feld, persönlich nach Ozeanien, um die dortigen indigenen Kulturen im Hinblick auf sprachliche Themen zu untersuchen. Trotz unterschiedlicher methodischer und wissenschaftlicher Ansätze halte ich den Begriff des cassirerianischen Mythos und den der Akustemologie von Feld für Konzepte — mit den entsprechenden wissenschaftlichen Unterschieden —, die einander komplementär sind; ein Vergleich dieser beiden eröffnet interessante Fragen und ermöglicht es, zu verstehen, wie die neuen Puzzlestücke, die das Mosaik des Wissens bilden, positioniert werden können.

Steven Feld zählt zu den bedeutendsten Musikwissenschaftlern und Akustemologieforschern weltweit — ein Begriff (acoustemology), den er selbst geprägt hat. Während seiner Feldforschungen im Jahr 1975 in Papua-Neuguinea wurde er sowohl durch die sprachwissenschaftlichen Untersuchungen von Schieffelin als auch durch die enge Verbindung zwischen Wort und Klang in der Sprache der Kaluli — einer autochthonen Bevölkerung Papuas — inspiriert [6. S. 17–22]. In Bezug auf diesen spezifischen Aspekt analysierte er eine Reihe von

Logiken, oder vielleicht treffender gesagt, Techniken der Prägnanz, deren Verständnis unerlässlich ist, um sowohl den Sinn vieler Kaluli-Lieder als auch deren Denken und Kultur zu erfassen.

Die Techniken der Prägnanz, die Steven Feld untersucht, sind vier: *sa salan, bali to, gono to, tok*. Diese werden im Werk „*Sound and Sentiment*" beschrieben, wo der Autor die kalulische poetische Kodierung analysiert und sich dabei auf die poetischen Ideale konzentriert, die aus epistemologischer Sicht sowohl die Grundlage für die Erzeugung von Klang als auch für das Empfinden bilden.

Die Techniken der Prägnanz entpuppen sich als mythisch-epistemologische Rituale, die mit raffinierten Strategien das lebendige Leben dessen hervorbringen, was für jeden Menschen unentbehrlich und *heilig* ist: das Wissen. Bereits eine nur knappe Reflexion über die Klangtechniken offenbart, wie sehr der Mechanismus der Prägnanz ein „*Heiliges*" in sich birgt, gerade weil er in der Lage ist, Bedeutung zu erzeugen und damit zu symbolisieren — nicht nur im Sinne einer reinen logischen Konzeption. In einem Begriff liegt so viel und noch viel mehr als in einem sterilisierten Nominalismus. Jede prägende Handlung präsentiert sich als eine komplexe Aktion, die über den reinen Bereich sprachlicher Logik hinausgeht. Es handelt sich um eine interdisziplinäre Identität, die neue Fragestellungen und Perspektiven eröffnet.

1) Sa-salan

Die erste Technik der Prägnanz ist im sogenannten Sa-salan verankert, das den „inneren Sprechakt" bezeichnet [7. S. 133]. Diese poetische Technik hat die Aufgabe, Worte „einzupflanzen", indem sie ihnen eine emotionale Bedeutung verleiht, die aus Musik und Bildern besteht. Die sogenannte Alltagssprache, die rein logische Sprache, wird hierbei zugunsten einer emotionalen Sprache, die von Gefühlen geprägt ist, „ausgesetzt". Das Präfix „Sa" ist in semantischen Feldern präsent, die sich auf den Klang von Wasserfällen beziehen, und bezeichnet unterschiedliche Teile des Wasserfalls. Wird es allein verwendet, bedeutet es Wasserfall. Im Hinblick auf den rein akustischen Aspekt weist das Präfix darauf hin, „im" Klang zu sein.

Feld gibt einige Beispiele im Zusammenhang mit dieser Technik an und zeigt, wie die sprachliche Technik des Sa-salan die Beschreibungsfähigkeit der Alltagssprache „aussetzt", um eine Art Erzählung, Erinnerungen und Emotionen hervorzurufen. Die einfachsten Fälle sind jene, in denen eine deduktive Logik angewandt wird und das Publikum aus dem gehörten Text Bedeutungen ableitet, die auf eine intime Dimension verweisen:

> „Ein kleiner Wasserfall fließt gulu in der Nähe eines Ortes,
> an dem jemand begonnen hat, das Sago zu stampfen,
> der Wasserfall Wa fließt gulu,
> wo jemand angefangen hat, das Sago zu stampfe" [7. S. 137].

Solche Beispiele wecken beim Zuhörer eine emotionale Resonanz, die ihn dazu verleitet, eine „innere" Dimension zu entdecken.

Weitere bedeutende Beispiele illustrieren Strategien des Verschweigens von Begriffen oder den Einsatz von „Abkürzungen, Ellipsen und syntaktischen Abweichungen“. Besonders hervorzuheben ist das Fehlen von Verben:

> „Auf der Spitze des Wasserfalls von Aigo, ‚für mich‘,
> an der Palme mit Sago, voller Früchte, ‚für mich‘,
> auf der Spitze des Wasserfalls von Aigo, ‚für mich‘“ [7. S. 138].

Laut Feld soll das Fehlen der Verben beim Zuhörer eine emotionale Reaktion hervorrufen, da es auf ein Kind hindeutet, das verlassen wurde. In diesem Vers wird der „innere“ Aspekt durch die kindliche Sprechweise und eine spezielle Wortwahl vermittelt: Was gesagt wird, steht im Kontrast zu dem, was weggelassen wurde.

Ein weiteres Beispiel im Zusammenhang mit dieser Technik beschreibt das Singen nicht als rein beschreibend, sondern als „aufdringlich“ [7. S. 138]. Feld zitiert eine Zeile eines Kaluli-Lieds: „Vater, wohin gehst du?“ und argumentiert, dass je nach Tonfall daraus eine einfache Informationsfrage, eine Herausforderung oder eine Ärgeräußerung werden kann. Doch beim Übergang vom gesprochenen Wort zum Gesang erfassen die Zuhörer das Gefühl von Verlust und Verlassenheit, was die tiefere, wahrhaftigere Bedeutung vermittelt [7. S. 134].

2) Bali to

Bale to — erklärt Feld — leitet sich vom Verb „balema“ ab und bedeutet „umkehren“. Die poetische Aktion, die den Worten zugeschrieben wird, ermöglicht es ihnen, andere Seiten, Perspektiven und Bedeutungen zu zeigen. Diese Technik, die Feld als „des Expliziten und des Opaken“ bezeichnet, bezieht sich auf die vielfältigen und unterschiedlichen Perspektiven, die ein Wort haben kann (nicht nur auf zwei gegensätzliche), wenn die unausgesprochene Seite offenbart wird.

Feld erläutert, dass Wörter in jedem Kontext „umgedreht“ werden können: im familiären Umfeld ebenso wie in formellen Situationen oder bei Protesten. Wenn jedoch der gesamte Text eines Liedes als bale to verstanden wird, verfolgt man das Ziel, die Zuhörer nostalgisch, sentimental und traurig zu machen und sie letztlich zum Weinen zu bringen [7. S. 139]. Solche Texte enthalten „durchdrungene“ Sätze, die das Publikum dazu anregen, tiefste Gefühle der Traurigkeit zu empfinden.

3) Gono to

Die Sprache der Kaluli — schreibt Feld — ist eine Sprache, „bei der Ikonizität wirklich paradigmatisch ist“, und diese Eigenschaft führt zur Schaffung neuer Begriffe auf Basis von Onomatopoesie und Synästhesie. Das poetische Ideal des Gono to, wörtlich übersetzt „klingende Worte“, würde nach Feld in den Bereich des „phonetischen Symbolismus“ fallen, einem Phänomen, das eine ikonische Beziehung zwischen Klang und Bedeutung herstellt [7. S. 145].

4) *Tok*

Der Begriff „tok“ bezeichnet Wege, Straßen und Ähnliches; allgemein handelt es sich um generische Bezeichnungen für Länder, Gewässer, Bäume usw., die dazu dienen, Orte zu kennzeichnen. Im musikalischen Kontext jedoch gewinnt „tok“ eine verwandte, aber erweiterte Bedeutung: Es ist gleichsam eine Karte. Für die Kaluli sind „tok“ viel mehr als einfache Ortsnamen — sie verkörpern eine poetische

Gestaltung des Raumes, die nicht nur die Geografie beschreibt, sondern dem Zuhörer auch eine emotionale Reise ermöglicht. Sie stellen ein poetisches Mittel dar, das — so Feld — als eine Art kognitive und emotionale Provokation zu verstehen ist. Für die Kaluli sind Orte nicht nur geografische Punkte, sondern eng mit ihrer persönlichen Geschichte und Identität verknüpft. Wie Feld selbst berichtet: „life is a map" [7. S. 152] für die Kaluli. Dieses poetische Mittel beinhaltet einen Wechsel zwischen nebligen und klaren Bildern, um die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu fokussieren und ihn, wie Feld präzisiert, auf die Suche nach einem „Innen" und einem „Unten" vorzubereiten.

Feld listet die häufigsten Formen von „tok" in einer Reihenfolge auf, die von sehr nah beieinanderliegenden Toponymen bis zu abstrakteren Bezeichnungen reicht. Dazu gehören die Benennungen von Orten, die den Weg zwischen Gemeinschaftshäusern markieren, sowie Baumnamen, die Ortsnamen ersetzen. Ebenso finden sich Toponyme rund um das Longhouse, ohne Landesnennung, sowie Wegbezeichnungen entlang Wasserläufen. Weiterhin werden Namen im Zusammenhang mit Sago-Palmen-Feuchtgebieten, Hügelnamen verbunden mit Bäumen oder Geistern, sowie Bezeichnungen für Gärten oder kultivierte Stätten genannt. Schließlich gibt es auch Wasserlaufnamen, die mit Baumnamen in Verbindung stehen, wobei keine Toponyme vorkommen [7. S. 152].

Die Fähigkeit, „tok" auf die richtige und wirkungsvollste Weise zu gestalten und zu verwalten, ist eine Kunst, die erlernt werden muss: ein schlecht strukturierter tok wird beim Zuhörer kein Weinen hervorrufen [7. S. 151]. Das Ziel besteht darin, durch die kunstvolle Gestaltung eines „tok" Spannung zu erzeugen, sodass die emotionalen Reaktionen beim Hörer ermöglicht werden.

Diese vier Techniken, die hier kurz skizziert werden, sind keine poetischen Kunstgriffe um ihrer selbst willen, sondern offenbaren die vielfältigen Möglichkeiten des Wissens, die im symbolischen Akt der Entstehung der kalulischen Kultur verankert sind. Die Kaluli denken und kommunizieren nicht nur mittels des sprachlichen Codes ihrer Muttersprache, sondern auch durch Klänge, Intonationen und die damit verbundenen Bedeutungen. Die musikalischen Elemente — die zudem aus der *soundscape* der Umwelt der Kaluli übernommen sind — sind ein integraler Bestandteil ihres Wissens und Verstehens. Durch diese Techniken der Prägnanz wird deutlich, dass die Sprache im engeren Sinne keine größere „Macht" besitzt als die Aktionen der fünf Sinne — in diesem Fall das Gehör — und dass im Prozess der Bedeutungsbildung die „Regie" der Prägnanz bestimmte Aspekte gegenüber anderen bevorzugen kann.

Nach Steven Feld verfügen die Kaluli über zwei Arten von Worten: „harte" und „klingende". Erstere bilden eine alltagsnahe Sprache, die im täglichen Gespräch verwendet wird, um Bedürfnisse, Meinungen und ähnliche Inhalte zu kommunizieren; sie sind typisch für menschliche Kommunikation. Letztere hingegen fördern die Entstehung einer „nicht-ordentlichen" Sprache, die frei von pragmatischen oder utilitaristischen Zwecken ist. Diese Sprache ist nicht „sozial", sondern intim, da sie mit Empathie und Ausdrucksformen verbunden ist und typisch

für Vögel ist. Sie wird bei Aufführungen genutzt und ruft beim Zuhörer eine emotionale Reaktion hervo [6. S. 31–41].

Die kalulische Ästhetik zielt darauf ab, eine ästhetische Spannung zu erzeugen, die dem Zuhörer ermöglicht, sich des ästhetischen Symbols bewusst zu werden. Poetische Verse besitzen eine sprachliche, logische und rationale Dimension ebenso wie eine „*innere*“ und „*untere*“, doch letztere sind in musikalischen Kontexten erfahrbar, wo ein kognitives Set entsteht, das auch für das emotionale Verständnis förderlich ist [6. S. 139].

Obwohl diese verschiedenen Sprachen auf Worte angewiesen sind, die hart und klangvoll sind, ist es wichtig zu betonen, dass diese Unterscheidung im Wörterbuch nicht explizit markiert ist. Es gibt keine Worte, die ontologisch eindeutig hart oder klangvoll sind, noch sind sie auf eines dieser Merkmale beschränkt. Nicht nur fehlen vorab klar abgegrenzte Kategorien, sondern theoretisch könnten alle Worte sowohl hart als auch klangvoll sein. Es ist die Absicht des Performers, diese Eigenschaften gezielt hervorzurufen: Die Rolle der Performance ist ebenso bedeutend wie das poetische Ideal, das sie verkörpern möchte.

Wenn Feld den Begriff „*Sound and Sentiment*“ verwendet, ist es wesentlich zu erläutern, dass er das Binomium *sound* und *sentiment* nutzt, um hervorzuheben, wie die Beziehung zum Klang eine komplexe und dynamische Form der Wissensaneignung darstellt. Der emotionale Aspekt nimmt in dieser Perspektive eine epistemische Rolle ein, da er den Zugang zu den kulturellen, sozialen und spirituellen Strukturen ermöglicht, die den Ursprungskontext und die Bedeutung der Klänge selbst formen. Dieser Ansatz fügt sich in einen erweiterten Forschungsrahmen ein, der der Tonlage eine zentrale Bedeutung bei der Wissensbildung und den Interpretationspraktiken der Welt zuschreibt — jenseits einer rein ästhetischen oder sentimentalen Bewertung.

Der von Feld verwendete Begriff *sentiment* bezieht sich auf die Gesamtheit emotionaler, kognitiver und körperlicher Reaktionen, die im Zusammenhang mit dem Klang entstehen. Das *sentiment* fungiert dabei als ein Medium, durch das das Individuum die durch den Klang aufgenommenen Informationen assimiliert, interpretiert und mit Bedeutung versieht, wodurch es zur Wissensgenerierung beiträgt.

Feld hebt häufig hervor, dass die Beziehung zwischen *sound* und *sentiment* nicht als eine bloße „romantische“ Verbindung verstanden werden darf, sondern vielmehr als ein untrennbares Binomium, das zum erkenntnistheoretischen und epistemologischen Bereich der auditiven Wahrnehmung gehört. Diese Perspektive basiert auf einem Verständnis des Klangs nicht nur als sensorischer Reiz, sondern als Träger von Bedeutung sowie als Organisationselement des Wissens.

Schluß

Aus diesem Vergleich zwischen Cassirers mythischem Denken und Felds Konzept der Prägnanz lassen sich die Protagonisten des Erkenntnisprozesses, die

möglichen Ergebnisse sowie die charakteristischen Merkmale, die die philosophische Identität dieses erkenntnistheoretischen Prozesses ausmachen, besser nachvollziehen. Diese Art von Arbeit kann in diesem kurzen Beitrag nicht erschöpfend behandelt werden, dennoch sind zwei Aspekte deutlich erkennbar, über die ich nachdenken würde.

Ein erster Aspekt, auf den man achten sollte, betrifft die Sprache — oder vielleicht wäre es präziser, im Plural zu sprechen: die Sprachen. In der mythischen Dimension besitzt die Sprache im engeren Sinne, ebenso wie Logik und die Aktionen der fünf Sinne, eine gleichwertige Bedeutung und Funktion. Zusammenfassend dessen, was bereits erwähnt wurde: Aus der Perspektive Cassirers reduziert sich der Mythos nicht auf eine Erzählung, die den Kräften der Natur oder übernatürlichen Entitäten Sinn verleiht, noch stellt er ein geschlossenes System von Symbolen und Bildern dar, das der Organisation und Weitergabe von Wissen zwischen den Generationen dient. Vielmehr sieht Cassirer den Mythos als ein Phänomen, das untrennbar zur sprachlichen Dimension des menschlichen Denkens gehört und sich in der Fähigkeit manifestiert, Symbole und Bedeutungen durch einen dynamischen, generativen Prozess zu erschaffen.

Die mythische Dimension zeigt sich als ein genetischer sprachlicher Bereich, in dem die Sprache eine grundlegende Rolle bei der symbolischen Schöpfung und der Konstitution des Wissens spielt. Diese Funktion beschränkt sich nicht nur auf einfache verbale Kommunikation, sondern betrifft einen tieferen Prozess: den der Prägnanz, durch den Symbole das Ergebnis einer aktiven Sinngebung sind.

Ein faszinierender Aspekt — den sowohl Cassirer als auch Feld analysieren — ist, dass das pregnante System über die traditionelle verbale Sprache hinausgeht und auch den sinnlichen Bereich der fünf Sinne umfasst: Sehen, Hören, Tasten, Riechen und Schmecken. Diese Sinne sind nicht bloß passive Kanäle zur Aufnahme äußerer Reize, sondern entwickeln sich zu „aktiven“ und beteiligten „Sprachen“ im Prozess der Bedeutungsbildung und symbolischen Gestaltung.

Die Rolle der Sinne erweist sich als weitaus komplexer und strukturierter, als es bei einer naiven Wahrnehmung angenommen werden könnte. Zweifellos sind sie als eine Art von Sprachen zu betrachten, die im symbolischen Sinne „wirken“, da ihre bedeutungstragenden Akte die Bildung von Symbolen ermöglichen. Bei der Analyse der bedeutungsvollen Techniken der Kaluli wird deutlich, wie stark der akustische und musikalische Bereich — der zudem aus dem ökologischen Kontext übernommen ist — die Bedeutungsbildung und die Konstruktion von Sinn wesentlich intensiver und wirkungsvoller beeinflusst als die einfache Tätigkeit der Sprache im engeren Sinne als Kommunikationsmedium. Die sensorische Dimension scheint fast die Oberhand zu gewinnen gegenüber etwas, das viel strukturierter ist, nämlich dem sprachlichen Instrument.

Ein zweiter Aspekt, der einer Analyse bedarf, betrifft die Dynamik, nach der, wie bereits erwähnt, die sensorische Dimension fast den Vorrang vor etwas Vielschichtigerem wie dem sprachlichen Instrument einzunehmen scheint. Dieser Aspekt wird durch das Schlussfolgern (Inferenz) repräsentiert [8. S. 5–7].

Schlussfolgern stellt einen kognitiven und logischen Prozess dar, bei dem das mythische Bewusstsein Wissen konstruiert und die Welt interpretiert, indem es aus Anfangsannahmen oder Evidenzen Schlüsse oder Deduktionen zieht.

Aus logik- und erkenntnistheoretischer Sicht lässt sich Schlussfolgerung als eine Beziehung zwischen Aussagen verstehen: Eine oder mehrere Prämissen bilden die Basis, um eine Schlussfolgerung gemäß Gültigkeitsregeln abzuleiten, die die Richtigkeit des Denkens gewährleisten.

Die Eigenschaften der Schlussfolgerung sind vielfältig und sowohl logisch als auch epistemisch geprägt. Erstens impliziert sie eine Transformation der Informationen: Aus Daten oder Prämissen wird eine Schlussfolgerung abgeleitet, oft mit variierendem Grad an Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit. Zweitens ist sie begrenzt und anfällig für Schwachstellen wie Denkfehler, unbegründete Annahmen oder unvollständige Evidenzen, die die Validität der Schlussfolgerungen beeinträchtigen können. Zudem ist die Schlussfolgerung intrinsisch an den epistemischen Kontext und die Kompetenzen des Subjekts gebunden, wodurch der Prozess nicht nur logisch, sondern auch durch kognitive, kulturelle und situative Faktoren beeinflusst wird [8. S. 87–91].

Aus philosophischer Perspektive wirft das Phänomen der Schlussfolgerung fundamentale Fragen nach der Natur des Wissens und der Gültigkeit inferenzieller Methoden auf. Die Reflexion über Schlussfolgerungen schließt auch die Analyse der Modalitäten ein, durch die Inferenzen gerechtfertigt und überprüft werden, sowie ihre Rolle im alltäglichen und empirischen Denkprozess.

Aus dem Beitrag, den Feld hierzu geleistet hat, geht hervor, wie bedeutend der Einfluss des Performers auf die Bildung eines Bedeutungsgehalts empirisch ist, anstatt lediglich eine reine linguistische Bedeutung zu erzeugen. Dies führt zu einer klanglichen Prägnanz, die manchmal radikal von einer rein sprachlichen Bedeutung abweicht.

Aus epistemologischer Sicht zeigt diese inferenzielle Beziehung, wie Klang als Werkzeug der Erforschung und des Verstehens der Welt fungiert. Feld argumentiert, dass der Sound nicht nur eine sensorische Spur ist, sondern ein Vehikel des Wissens, das es ermöglicht, Umgebungen, Kulturen und soziale Praktiken zu erkunden. In diesem Sinne wird das mit Klang verbundene Gefühl zu einem Mittel, um Zugang zu tieferen Bedeutungsdimensionen zu erlangen, wodurch ein Lern- und Interpretationsprozess gefördert wird, der sowohl emotionale als auch kognitive und kontextuelle Aspekte umfasst.

Schließlich ist das Konzept, das die mythologische Dimension mit der akustemologischen Bedeutung verbindet, das der Freiheit. Der Begriff der Freiheit wird hier als das grundlegende Element der epistemisch-mytischen Dimension verstanden, das als treibende Kraft in den Handlungen wirkt, die zugleich erkenntnis- und schöpferisch-genetisch sind. Es ist wesentlich klarzustellen, dass nicht nur die reine individuelle Freiheit gemeint ist, verstanden als subjektive Autonomie oder persönliche Wahl, sondern vielmehr der Erkenntnisprozess selbst, der die Symbolisierung und die Kultur eines Menschen sowie folglich einer ganzen

Gemeinschaft hervorbringt. Mit anderen Worten: Es ist die kognitive Dynamik an sich, die frei ist — jene Aktivität, die die Fähigkeit zur Abstraktion, zur Gedächtnisbildung und zur symbolischen Innovation umfasst, all dies mit dem Ziel, neue Bedeutungen zu generieren und Wege des Verstehens und Erzählens der Welt zu beschreiten [9. S. 2–6].

Aus dieser Perspektive darf die mythologische Dimension nicht als eine einfache Sammlung traditioneller Erzählungen oder archaischer Glaubensvorstellungen verstanden werden, sondern als eine komplexe semiotische Erzählung, in der sich die Symbole entwickeln und gemäß Regeln interner Konsistenz miteinander verknüpfen. Diese Konsistenz bedeutet jedoch keine Beschränkung, sondern manifestiert sich in einem Rahmen absoluter kreativer Freiheit, in dem sich die Symbole frei entfalten und erneuern, nach den inneren Logiken eines semantischen Systems, das sich selbst transformiert und definiert. Gerade diese Freiheit der symbolischen Entwicklung und Umgestaltung ermöglicht es der mythologischen Kultur, ein offenes, dynamisches Feld vielfältiger Möglichkeiten zu sein, in dem menschliche Kreativität sich als eine Aktivität manifestiert, die in die Struktur des Wissens und der symbolischen Erzählung selbst eingeschrieben ist.

Aus all diesen Analysen und dem Vergleich mit den in der Musik beobachteten Techniken der Prägnanz lassen sich Dynamiken ableiten, die mit einer Art der „Sprachspielen“ vergleichbar sind. Diese Arbeit — entstanden mit dem Ziel, die Dichotomie (auf die Cassirer in der mythologischen Dimension anspielt) zwischen *Sprache* und *Gedanke* zu verstehen — ermöglicht es uns, zu beobachten, wie: a) die Techniken der Präsenz in der Lage sind, Inferenzen in einem Kontext zu ermöglichen, in dem b) die Sprache (sei es durch Worte oder Klänge) eine autonome und unabhängige Rolle spielen kann und somit den finalen inferentiellen Prozess beeinflussen.

Abschließend möchte ich ein Zitat von Max Müller aus „*Über die Philosophie der Mythologie*“ anführen — zitiert von Cassirer selbst — , das nach meinem kurzen Beitrag vermutlich verständlicher sein dürfte: „Die Mythologie ist unvermeidlich; sie ist eine inhärente Notwendigkeit der Sprache, wenn wir in der Sprache die äußere Form des Gedankens erkennen; sie ist… der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, solange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann. Mythologie in höchsten Sinne des Wortes ist die durch die Sprache auf den Gedanken ausgeübte Macht, und zwar in jeder nur möglichen Sphäre geistiger Tätigkeit“ [1. S. 29].

References

[1] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hamburg: Weimar; 1925.

[2] Sandkühler HJ. Linguaggio, segno, simbolo. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia.* 2010:1(1–2):1–13. DOI: 10.4453/rifp.2010.0001

[3] De Martino E. *Magia e civiltà*. Milano: Garzanti; 1976.

[4] Cassirer E. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hamburg: Weimar; 1937.
[5] Rotolo C. *Der Symbolbegriff im Denken Ernst Cassirers*. Frankfurt am Main: Internationaler Verlag der Wissenschaften; 2013. DOI: 10.3726/978-3-653-03914-6
[6] Feld S. *Il mondo sonoro dei Bosavi*. Palermo: Edizioni Museo Pasqualino; 2021.
[7] Feld S. *Sound and Sentiment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 1982.
[8] Dalla Pozza C. *Il problema della demarcazione*. Lecce: Editoria Scientifica Elettronica; 2008.
[9] Spada G. Introduzione all'edizione italiana. In: Cassirer E. *Libertà e Forma* (*Freiheit und Form*). Firenze; 1999.

Über den Autor:
Rotolo Catia — PhD in Geisteswissenschaften und Studium der menschlichen Beziehungen, Universität Salento, 7 Piazza Tancredi, Lecce, 73100, Italien. ORCID: 0009-0008-2594-045X. E-mail: catia.rotolo@gmail.com

Сведения об авторе:
Ротоло Катиа — доктор наук о разуме и человеческих отношениях, Университет Саленто, Италия, 73100, Лечче, пл. Танкреди, д. 7. ORCID: 0009-0008-2594-045X. E-mail: catia.rotolo@gmail.com

About the author:
Rotolo Catia — PhD in Mind Sciences and Studies in Human Relations, University of Salento, 7 Piazza Tancredi, Lecce, 73100, Italy. ORCID: 0009-0008-2594-045X. E-mail: catia.rotolo@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 815–830
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-815-830
EDN: SGJEZD

Научная статья / Research Article

Символическое конструирование Эрнста Кассирера: мифический хронотоп

Л.А. Мирская ✉, В.О. Пигулевский

Южно-Российский гуманитарный институт, Ростов-на-Дону, Российская Федерация
✉lymirskaya@yandex.ru

Аннотация. Сравнительный анализ исследований мифологического мышления в начале XX в. показывает, что новое представление о мифе организовано вокруг мифологемы начала. Именно эта тенденция прослеживается в «Философии символических форм» Эрнста Кассирера. Эрнст Кассирер был одним из первых, кто отказался от традиционного представления о мифе как о вымысле. С его точки зрения, миф имеет собственную логику и собственные принципы. Необходимость для философии и теории культуры упорядочить основные понятия и принципы мифотворчества, а также объяснить смысл и исторические границы этого феномена требует новой методологии. Потому целью исследования является реконструкция теории мифологического мышления Эрнста Кассирера через понятие «хронотоп». При этом показывается, что подход неокантианца к мифу основан на критической теории Канта, переосмыслении кантовского понятия «познание» на пути теории символической репрезентации, которую Кассирер приложил к культуре. Предмет исследования (культура) он поместил внутрь символической активности духа (Ursprung). Соответственно Кассирер отказывает естественно-научному познанию быть образцом для понимания мира и рассматривает все виды деятельности духа как равноправные. Одним из важнейших аспектов исследования в «Философии символических форм» является становление мифологического хронотопа через власть энергии Мана и проецирование предмета восприятия в иную, сакральную сферу. Понятия сакрального и профанного — основные принципы выделения пространства и времени мифа. Время, пространство и число в мифологическом мышлении организованы по логике особого «миропонимания», ориентированного на сакральное начало. Потому мифологический хронотоп — это священный исток и образец для подражания. Миф связан с чувственным восприятием и включает в себя все формы восприятия — духовные, эмоциональные, эстетические. Он становится активным конструирующим принципом и структурирует хаос впечатлений в порядок через обращение к «началу». Мифологический символ формирует опыт взаимодействия сакрального и профанного исходя из рациональной активности духа. В основе мифа логика движения символов, а не древний вымысел.

Ключевые слова: символ, смысл, миф, мифологема, Мана, образ, знак, ритуал

© Мирская Л.А., Пигулевский В.О., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 05.10.2025
Статья принята к публикации 10.02.2026

Для цитирования: *Мирская Л.А., Пигулевский В.О.* Символическое конструирование Эрнста Кассирера: мифический хронотоп // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 815–830. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-815-830 EDN SGJEZD

Ernst Cassirer's Symbolic Construction: The Mythological Chronotope

Ludmila A. Mirskaya ✉, Victor O. Pigulevskiy ✉

South-Russian Humanitarian Institute, Rostov-on-Don, Russian Federation
✉ lymirskaya@yandex.ru

Abstract. The purpose of this study is to explore the symbolic construction of myth in Ernst Cassirer's "Philosophy of Symbolic Forms". This study provides insight into the new understanding of myth in contemporary culture. A comparative analysis of early 20th-century studies on mythological thinking reveals that the new understanding of myth revolves around the mythologem of the beginning. The relevance of studying mythological chronotopes lies in the need to organize the fundamental concepts and principles of myth-making, as well as to explain the meaning and historical boundaries of this phenomenon. In The Philosophy of Symbolic Forms, Cassirer applied the theory of symbolic representation to culture, particularly to myth. The subject of study (culture) is placed within the symbolic activity of consciousness. The symbol builds its content from the active principle of the spirit (Ursprung). Instead, Cassirer focuses on the algorithm for transforming subjective affects into the sensory existence of myth. The "difference" in the series of everyday repetitive meanings is the power of Man. The subject feels this power and submits to it. The symbolic construction of consciousness projects the object into a different, sacred realm. This is how the symbolic series of repetitive sacred images is formed. This is a mythological chronotope, at the center of which is a sacred source. The study reveals that the mythological symbol forms a special experience of the interaction between the sacred and the profane. It is both connected to and free from sensory perception. The myth becomes a symbolic form and an active constructing principle. This principle ensures the autonomy of the myth and structures the chaos of impressions through the image-sign, which refers to the origins in ritual actions. The purpose of Cassirer's symbolic construction of myth is not cognition, but the organization of behavior.
Keywords: symbol, meaning, myth, mythologem, Mana, image, sign, ritual

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 05.10.2025
The article was accepted on 10.02.2026

For citation: Mirskaya LA, Pigulevskiy VO. Ernst Cassirer's Symbolic Construction: The Mythological Chronotope. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):815–830. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-815-830 EDN SGJEZD

Введение

Начиная с конца XIX в. в культуре возникли различные формы неомифологического сознания (Ф. Ницше, С. Кьеркегор, М. Булгаков), а в ситуации постмодерна в культуре с середины XX века заметно проявляется мифологизм, или особый дискурс, в который вплетены мифологические реминисценции, образы и знаки. Эти явления в культуре заставили исследователей мифического мышления пересмотреть представление о мифе, доминировавшее в культуре до XIX в. Сегодня актуальность исследования мифотворчества в культуре определяется прежде всего необходимостью упорядочить основные понятия и принципы мифотворчества, а также объяснить смысл и исторические границы этого феномена. К началу XXI в. в философии, психологии, этнографии и культурологии выработано множество интерпретаций мифотворчества и определений понятия «миф». Существуют различные подходы к мифу, каждый из которых использует или вырабатывает то определение мифа, которое позволяет раскрыть интересующий исследователя аспект мифологии. Наиболее значимые из этих подходов — психоаналитический (З. Фрейд), юнгианский (К.Г. Юнг), ритуально-мифологический (Дж. Фрейзер, Б. Малиновский, М. Элиаде), символический (Э. Кассирер), этнографический (Л. Леви-Брюль), структуралистский (К. Леви-Строс, М. Тернер), постструктуралистский (Р. Барт, М. Фуко).

На уровне обыденного представления миф — всего лишь вымышленная история, повествующая, как обычно думают, о сотворении мира, деянии богов и героев. Если наметить общую тенденцию в современном подходе к пониманию мифа, то она сформирована как отказ рассматривать миф просто как вымысел. Именно эта тенденция — при всей разнице в подходах — обнаруживается у Кассирера в «Философии символических форм», а также у К.Г. Юнга, М. Элиаде и К. Кереньи. Среди всех подходов к мифу Кассиреру принадлежит особое место. Прошло более 100 лет со времени написания им «Философии символических форм», а понятие о человеке как о «символическом животном» стало общепризнанным моментом культурологии и философии, во-первых, благодаря концепции человека как «символизирующего животного», наделяющего мир значениями и смыслом через символические системы мифа, языка, религии, науки и искусства; во-вторых, благодаря идее

о равноценности культурных форм. Можно указать и на то, что труд Кассирера о символических формах стал одним из первых, давших исчерпывающий анализ философии культуры, поставив кантианский вопрос об условиях возможности культуры.

Концепция символических форм Кассирера имеет как последователей (В. Топоров, М. Бахтин, Э. Панофски, С. Лангер, П. Бурдье, Г. Эпперсон), так и критиков (А.Ф. Лосев, К.А. Свасьян). В заслугу Кассиреру ставят понятие символа и символической формы. Например, А.Ф. Лосев, расходясь с Кассирером в методах исследования, оценивал теорию символических форм как крупнейшее событие в истории перехода неокантианства к новым формам философии и переосмыслил ее идеи при создании собственной теории символа. Э. Панофски под влиянием Кассирера написал работу «Перспектива как символическая форма» и интерпретировал любое изображение в живописи как символическую форму конкретно-исторического человека о пространстве и времени. Серьезные исследования культуры не учитывают не только основной труд философа, но и его ранние работы по проблеме символа (К.А. Свасьян, Б.А. Фохт, А.А. Кравченко, М.Е. Соболева, Е.А. Басин и др.). Впрочем, нельзя сказать, что в период «Философии символических форм» Кассирер полностью отошел от неокантианских позиций. Он скорее расширил поле исследования и приложил теорию символической репрезентации к культуре, поставив вопрос о возможности культуры. Подход же остался в целом неокантианским — источник предмета исследования, которым стала культура, помещен внутрь сознания. Символ наращивает свое содержание, исходя из собственных предпосылок, из активного начала духа (Ursprung).

Безусловно, тема мифического сознания глубоко и полно освещалась отечественными и зарубежными философами, культурологами, психологами. Существуют и интересные исследования мифа в позднем творчестве Кассирера [1. С. 1–30; 2. С. 113–117]. В данном исследовании хотелось бы обратиться к тому аспекту символического конструирования Кассирера, который был актуализован в свете переосмысления представления о мифе в XX в. и получил лишь частичное освещение в философии. Этот аспект — мифический хронотоп, который демонстрирует с наибольшей ясностью новое представление о мифическом сознании в современной культуре. Но прежде необходимо обратиться к базовым понятиям символического конструирования.

Проблема символа

В «Философии символических форм» Кассирер, предваряя изложение собственной теории символа, дал характеристику существовавшим ранее подходам к проблеме символа. У древних греков термин «символ» (σύμβολον — знак, условный сигнал) обозначал разломанную пластину, при складывании частей которой люди опознавали друг друга как друзья или союзники [3. С. 157]. В философии средних веков символ указывал на стоящее за ним трансцендентное духовное начало, а для неоплатоников символ был

аллегорией таинственной сути вещей. Романтики подошли к одному из главных структурных определений символа: предметный образ и глубинный смысл образуют два полюса, немыслимые друг без друга, но разведенные между собой, порождая бесконечную многогранность значений. Это вечное чередование порождения и отрицания, энтузиазм бессознательных импульсов и иронии. Как результат рефлексии эмоциональной жизни личности символ не может быть выражен в понятиях, зато выразим в иносказательных художественных формах. Он становится самоустраняющимся знаком и «создан только для того, чтобы, получив определенность, быть разрушенным» [4. P. 6].

Теория символизма самого Кассирера тоже имеет свою историю. Рациональная концепция конструирования символа — теория репрезентации — появляется у него в работе «Понятие субстанции и понятие функции» (Substanz- und Funktionsbegriff, 1910), известной в русском переводе как «Познание и действительность» (1912). Хотя понятие символа в этот период не являлось центральным для Кассирера, он формулирует важнейший его аспект: символ не повторяет и не отражает действительность, напротив, он ее задает, репрезентирует и продуцирует *добавочное значение*. Кассирер писал: «Наши ощущения и представления суть знаки, а не *отображения* предметов. Ведь от образа мы требуем некоторого *подобия* с отображаемым объектом, а в этом подобии мы здесь никогда не можем быть уверены. Напротив, знак не требует никакого материального сходства в элементах, а лишь функционального соответствия в структуре» [5. С. 349]. Если рассматривать творчество Кассирера с точки зрения неокантианской традиции, то следует сказать, что в неокантианстве символ задан формально, с одной стороны, в качестве инструмента таких областей исследования, как природа, ценность, а с другой — в качестве задачи. Можно в данной связи сослаться на Наторпа, согласно которому «идеи суть законы», основная эпистемологическая функция которых заключается в создании предметности, в полагании предмета мышления» [6. С. 44]. «Мы, таким образом, познаем не „предметы“ — это означало бы, что они раньше и независимо *определены,* и даны *как предметы, а предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Понятие предмета, взятое в этом смысле, уже не представляет собой последней *границы* знания, а, наоборот, его основное средство, пользуясь которым оно выражает и обеспечивает все то, что сделало его прочным достоянием» [5. С. 348]. Теория символической репрезентации Кассирера следует этой традиции, показывая, что символ как общий закон обладает бесконечной смысловой наполняемостью, порождая отдельные понятия определенного функционального ряда. Символ — порождающая модель, определенная формально как особая функция, генерирующая значения по специальному закону.

Разрабатывая теорию символа применительно к культуре, Кассирер пытается определить условия возможности объективности представлений,

различными аспектами которых являются миф, религия, искусство и наука. Основой для размышлений Кассирера явилась философия Канта, поскольку именно Кант поставил вопрос о том, как возможно формирование любых предметных представлений. При этом внимание Кассирера, как и Канта, обращено не на абсолютное бытие, а на познание бытия [6. С. 21]. Но Кассирер желает охватить в своей теории все формы миропонимания, а не только познание чистого разума. Он трансформирует кантовское понятие разума в понятие «миропонимания» как конститутивного элемента бытия. За счет понятия миропонимания как деятельности человеческого духа Кассирер переходит от кантовской критики разума к критике культуры. Культура уже с самых элементарных актов восприятия наделяет значениями природный мир. Объективирующая деятельность человеческого духа представляет мир как коррелят сознания в виде феноменов культуры, априорной структурой опыта которой выступает символическое, или имманентное, присутствие в чувственных данных интеллигибельного смысла [6. С. 23–24].

Перенесение теории символической репрезентации на сферу культуры позволило Кассиреру говорить не только о логическом мышлении, а об общей структуре миропонимания, включающей в себя все функции сознания — эмоциональные, эстетические и духовные [6. С. 21]. Главным понятием для понимания символа становится не рациональное познание, а совокупность духовной культуры в ее противоположности природе. Кассирер соединяет в символической функции сознания две разведенные у Канта сферы — теоретического и практического разума. Регулятивные идеи практического разума Канта приобретают в понятии символа Кассирера статус конститутивных (организующих содержания): «Символы — это одновременно и высшие ценности человеческой культуры, поскольку содержат в себе то, что Кант считал „божественным“ в человеке. Усваивая старые и творя новые символы, человек выражает духовно-смысловое в материально-чувственном, динамичное в стабильном, многое в едином, но тем самым он добивается индивидуальной свободы и бессмертия, поскольку таковые мыслимы только через включения в культуру посредством усвоения и умножения человеком общезначимых человеческих ценностей» [7. С. 214].

Функция символизации равно представлена во всех формах духа. При этом она, «будучи всеобщей „средой“ (Medium), не покушается на специфическое своеобразие и автономность каждой отдельной сферы духа» [8. С. 213]. Символ в культуре всегда конкретен, индивидуален и ясен. Но К.А. Свасьян указывает также на то, что «если общеобязательность понятия есть *данность*, то общеобязательность символа — всегда *заданность*, поскольку *символ является не просто фактом восприятия, но его целью*» [9. С. 115]. Подхватывая эту мысль, можно сказать, что символ в философии символических форм — это не только основа для конструирования культуры в целом и мифа в частности, но и механизм развития. С этих позиций в следующей части дается анализ мифа — изначальной символической формы, из которой происходят все другие — наука, религия, искусство, язык.

Мифологическое мышление: повторение и различие

Обращаясь к истории мифа, Кассирер, как было сказано выше, показывает, что символ обладает способностью придавать *добавочное значение* повседневному смыслу, открывая измерение сакрального как общего мировосприятия мифического человека. Он пишет, что для изначального мифического чувства «смысл и власть священного не ограничены никакой особой областью, никакой отдельной сферой бытия, никакой отдельной ценностной сферой. Этот смысл скорее выражается именно во всей полноте, в непосредственной интенсивности и непосредственной целостности наличного бытия и происходящего» [10. С. 91]. Любое обыденное содержание наличного бытия может обрести характер священности, согласно Кассиреру, как только оно оказывается в специфическом мифически-религиозном поле зрения человека, которым овладевает *мифический интерес,* [10. С. 91]. Тем самым миф «начинает вводить определенные моменты дифференциации в безразличное и индифферентное бытие, расслаивать его на различные смысловые поля» [10. С. 91]. Он выводит содержание бытия за пределы рационального рассудочного мышления к тому, что полностью определить невозможно. Субъект становится охвачен той непосредственной властью, которая присуща только мифическому объекту, он *чувствует ее* и подчиняется ей, а объект предстает как уникальное явление «здесь» и «сейчас» [10. С. 90].

Объекты, имеющие особую власть над сознанием, сначала существующее как нечто «существенно отдельное», заключаются в схему некоторого правила, по которому функционирует мифическое сознание. И «именно в силу своего особого характера все содержательные элементы мифологического сознания снова объединяются в некую целостность. Они образуют замкнутое царство — они обладают, так сказать, общим оттенком, благодаря которому выпадают из ряда повседневного и привычного, обычного эмпирического наличного бытия». Эта новая всеобщность, направленность на трансцендентность всегда оказывается тем, что объединяет все содержательные элементы мифического и религиозного сознания [10. С. 90]. Кассирер подчеркивает, что миф оказывается формо- и смыслообразующим, прерывая монотонность повторения вводя различия в «ценности» [10. С. 91]. Так возникает новое содержание в проекции священного[1].

Проекция священного на объект, согласно Кассиреру, может быть описана с помощью меланезийского понятия Мана. Этим понятием обозначается сверхъестественная сила в веровании меланезийских народов. Кассирер отмечает, что Мана указывает на «изумление», с которым магико-мифическое сознание воспринимает «предметы». Именно эта завораживающая власть и невозможность поставить «предметы» в однообразный ряд повседневных

[1] Понятие не имеет прямого перевода на русский или английский язык и передается также с помощью понятия духовная энергия. Впервые понятие Мана описал Роберт Генри Кодрингтон в монографии The Melanesians Study in their Anthropology and Folk-Lore (1891), на которого ссылается Кассирер. Само понятие стало центральным для исследования мифологического сознания в начале XX в. также в работах Леви-Брюля, Юнга, Элиаде.

повторений порождают миф и свойственную ему духовность. Благодаря Мана «священное» остается далеким, отталкивая профанное, но, вместе с тем, священное становится близким, пронизывая профанное. Так, именно священное здесь задает структуру пространства, времени и числа [10. С. 94].

Описывая конструирование мифического хронотопа у Кассирера, можно выделить в качестве основных понятия «повторение» и «различие». Различие направлено на выделение священного и структурирует оппозицию священного и профанного. Различие — это своеобразный знак «стоп», переводящий символическое конструирование сознания из профанной в сакральную, собственно мифическую сферу. Согласно Кассиреру, в знаке сознание прерывает свое непрерывное течение и заставляет обратиться к внутреннему содержанию через чувственно ощущаемый объект. Сознание фиксирует повторения, но как только сталкивается с различием, тотчас переводит его в особый ряд. Мифическому мышлению свойственно через посредство знаков создавать «связи и смыслы», противостоящие хаосу и побуждающие к повторению сакрального. Миф формирует свой собственный ряд повторений, связанный с чувством священного. Повторение — это указание на закон, логику движения образов. Кассирер пишет: «Познать — значит найти ряд, в который вписывается элемент, и конституировать принцип ряда» [10. С. 476].

Повторение в мифе связано с идеей цикличности событий, которые структурируют мифические пространство и время. Причем в профанном ряду повторение образует совершенно иную пространственную структуру, чем в священном. Принцип мифического ряда связан, повторим с символической моделью священного, а не с естественно-научными принципами. Это позволяет рассматривать миф как особую форму миропонимания и структурирования реальности. Сакральный и профанный миры образуют два различных ряда миропонимания и организации жизни, но организованы в мифе при доминировании сакральной сферы.

Миф выступает у Кассирера как специфическая символическая форма, как активный конструирующий принцип, формирующим опыт. Как и другие символические формы культуры — наука, искусство, язык и религия — миф создает свой собственный тип смыслообразования. Он создает целостную рационально-эмоциональную картину мира, в которой объединена биологическая и социальная, эмоциональная и разумная природа человека. Именно миф находится у истоков культуры, формируя «символического человека», способного к прогрессирующей деятельности продуктивного воображения (конституирования) во всех остальных символических формах.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что мифическое сознание порождает *образ-знак*, привязанный к особой мифической всеобщности, в которой повторяются (в том числе ритуально) «изумляющие» трансцендентные явления. Цель символического конструирования в мифе — упорядочить хаос и создать модель осмысленного бытия человека в мире. «Миф — такая самодостаточная объективация духа, которая противостоит „профанности“ обыденного (со- и по-) знания как священное, а тем самым и задает иное измерение миру» [11. С. 452].

Миф задает структуру восприятия, понимания и конституирования образа действительности. Символическое конструирование не только сохраняет структуру мифа стабильной, но позволяет наращивать смысл, упорядочивая любые знаковые ряды. По сути, Кассирер совершенно ясно дает понять, что миф имеет собственную символическую «логику», движение смысла, а не является иррациональным, он — всегда только нечто загадочное, называемое Маной. Заметим, что на это обратил внимание Мирча Элиаде, характеризуя традиционные для начала XX в. исследования религиозного и мифологического сознания: «…в наше время поиски идут под знаком *логоса*, а не *маны*» [12. С. 6]. *Миф — это рациональность особого рода, и Кассирер ее исследует по линии логоса.*

Мифологема и мотив времени

Благодаря Кассиреру миф стали воспринимать как историческую и культурную форма сознания, а не как повествование или предание той или иной этнической общности. В самом общем виде можно выделить два основных значения понятия мифа: 1) древнее предание, рассказ; 2) мифотворчество, мифологический космогенез. Первое значение понятия мифа как предания долгое время было наиболее распространенным, однако детальное исследование мифотворчества в XIX и особенно в XX в. показало, что одного его недостаточно. Понятие Μῦθος буквально переводится с древнегреческого языка как «слово», «речь», «предание». Однако здесь стоит обратить внимание на то, что на стадии древнего мифического мышления то, что рассказывается, не отделено от того, о чем говорится: мышление не знает еще основных противопоставлений культуры, прежде всего между реальностью и вымыслом, правдой и ложью. Древняя мифология — создание коллективной фантазии с установкой сознания на синкретическое единство, в котором субъективное чувство и объективное представление не разграничены. Это демонстрирует мифический хронотоп Кассирера: время здесь, в основном, циклично, а пространство подчинено соотношению профанного и сакрального. Оно место взаимосвязи всего со всем, место бесконечного ряда рождений и смерти. Человек здесь, существующий исключительно как часть коллектива, является частью природного цикла.

Как известно, изучение мифов началось уже в античности, то есть в период возникновения исторического сознания. Здесь термин «повествование» указывает на собранное из устных или письменных древних источников. Μῦθος (слово, речь, предание) и λέγω (собирать) — «собирать воедино», «говорить». В мифе собрано воедино все, что архаическое и античное общество знает о мире предков и том, что было до них [13. С. 13–15]. Заметим, что мифотворчество выражалось не только в повествовании, но также в песнях, танцах и действиях (обрядах, ритуалах). С этим, в частности, связано одно из затруднений в определении границ мифотворчества. Зачастую эти границы определялись тем, идет ли речь в повествовании о естественных или сверхъестественных существах. Однако традиционное значение мифа как предания,

рассказа нуждалось в расширении. С ним стали связывать то, как понимали миф в первобытных обществах, где миф обозначал подлинное и значительное событие, служащее примером для подражания. Слово «предание» по отношению к архаическому обществу стало означать не просто «сказанное», а предназначенное к передаче ввиду чрезвычайной важности, подлинности, особого смысла.

С этим особым смыслом связано второе, узкое значение понятия мифа в качестве мифического космогенеза. Это «повествование», в котором говорится о происхождении мира из хаоса. Именно этот аспект значения мифа Кассирер считает наиболее важным. В этом мифе существует первичный исток и время первичного творения, а сам он организован вокруг мифологемы начала. Во всех памятниках древности, дошедших до нас, мифы повествовали о священной истории на заре Великого Времени, в священное время начал *in illo tempore* (лат. — в то время) и первотворения. Кассирер писал: «Настоящий миф начинается только там, где рассмотрение универсума и его отдельных частей и сил не просто идет в форме определенных образов, через демонических и божественных персонажей, но и где этим персонажам присущи возникновение, становление, жизнь во времени» [10. С. 118]. Тем самым древний миф устанавливал связь настоящего с прошлым и будущим, объясняя происхождение и устройство мира деятельностью сверхъестественных существ и полагая единый космический и социальный порядок. Он принуждал действовать определенным образом с опорой на традицию и священный исток, образец. «Лишь там, где…совершается переход от изображения божеств к *истории* божеств, к *повествованию* о божествах, — лишь там мы и встречаем мифы в более узком и специфическом значении» [10. С. 118].

Мифологемы, представленные в повествовании о том, что было изначально, — это символы, выражающие появление особого сакрального смысла. Они входят во внутреннее восприятие в качестве готовых знаков-образов трансцендентного, не подвержены нашему произволу и автономны по отношению к обычному восприятию. Открывающееся в мифе духовное содержание облекается в чувственный образ «начала» как первосубстанции, создавая ощущение причастности к сакральному смыслу бытия. Возникает некий чувственный образ, эмоциональный инвариант, который выражает единение человека с миром, «обнаруживает примитивную антропологию бок о бок с примитивной космологией» [14. С. 12]. Мифологемы выражают здесь непосредственную и неразрывную связь образа и формы, включаются в эмпирические и когнитивные связи, а соответственно, задают тему мифа, превращаясь в повествование, из которого затем следует традиция. Наличие сакральной истории мира указывает на тот факт, что мифы никогда не объясняют, а устанавливают навечно некий идеал как образец, который никогда не утратит совершенства. Это идеальное гарантирует подлинность содержания мифа для сознания мифического человека. Благодаря ему миф задает систему мировоззренческих и поведенческих координат, постоянно возвращая человека прежде всего в ритуалах, к истоку творения, то есть

в сакральное пространство и время. Любое действие становится причастным к реальности, когда оно повторяет идеал и может быть символически интерпретировано, а «все, что не имеет образца для подражания, „лишено смысла“» [15. С. 56].

Хронотоп как игра впечатлений: пространство и число

Миф задает особый хронотоп как структурный «закон целого», как универсальный порядок в форме круговорота событий.

Внутренним духовным процессом причастности к «началу» объясняется характерное для мифа чувство времени, особенно ярко отразившееся, согласно Кассиреру, в мифе древних греков. Сакральное время — центральный элемент мифа. Оно обратимо, циклично и устремлено к «началу», «воскрешение» которого происходит в ритуале. В отличие от него профанное, эмпирическое, время необратимо и линейно. Значение вещей определяется их отношением к сакральному. Потому миф не измеряет время, а переживает его как сакральную структуру, в котором прошлое представлено в настоящем. Это полное сознание временного «настоящего» как суть, смысл вещи, судьба [10. С. 142–143]. Идея изменчивости и идея субстанциальности смыкаются в единое целое, порождая уже не отношение к началу времени, а к основному закону мифического мышления: реальное и идеальное, вещи и образы неразличимы. Оценивая такое отношение мифа ко времени, Кассирер пишет: «Я словно свободно парит в настоящем, не затронутое его непосредственным содержанием, не привязанное к его удовольствиям и не отягощенное его страданиями» [10. С. 145].

Пространство, как и время, — формальная структура мифического мира. Особенность его в том, что события в нем возникают не из элементов, связанных генетически, а по факту «нахождения, присутствия» [10. С. 104]. Мир мифического пространства построен по определенной модели, которая остается той же самой: любая связь в пространстве мифа основана на изначальном тождестве, совпадении сущностей. Этот закон целого *повторяется* в каждой части универсума. В отличие от науки, в мире мифа властвует «лишь один ценностный аспект, выражающийся в противопоставлении священного и профанного» [10. С. 110]. Как бы далеко ни зашли дифференциация и совершенствование структуры пространства мифа, хронотоп продолжает оставаться подчиненным противопоставлению, различению и единству сакрального и профанного. В универсальном чувстве единства духовного космоса растворяются противоположности, возникающие благодаря эмпирической ориентации восприятия (по сторонам света, явлениям, культурам). «Где бы ни возникала мысль об особом царстве мертвых, пространственно отделенном и противопоставленном царству живых, его постоянно помещают на западе» [10. С. 113]. В мифическом хронотопе пространство насыщено смыслом сакрального, соответствующей иерархией и функциональным разделением миров. Каждое место наделяется особыми качествами и смыслами в соответствии с принадлежностью к сакральному миру.

Третьим формальным мотивом, определяющим структуру мифического мира, является число, которое нельзя отождествлять с числом теоретического, научного мышления. Миф не знает ничего чисто идеального. Потому если некие множества оказываются численно равными, миф объясняет это, исходя из их сакральной природы. Все, что несет на себе то же самое число, становится для мифа, при всей разнице объектов, тем же самым — это одна и та же сущность или одна и та же сила в разных формах проявления. Для мифического мышления число — не просто порядковое числительное, а «изначальное существо, сообщающее свою сущность и силу всему тому, что под него подпадает» [10. С. 151]. Это средство специфически-сакрального смыслообразования. В одном случае число служит принятию эмпирически существующего в мир идеальных связей и законов, а в другом — всего непосредственно данного в мифический процесс «освящения», задавая тем самым новое *значение*. Кассирер пишет, например, о примерах распространения священного характера числа один как единого, находящего соответствия в «другом», чтобы на третьей ступени, в новой природе, снова сомкнуться с собой в образе триединого бога. Исходя из мифического сущностного основания, считает он, следует рассматривать и число четыре, проявившее свою священную природу прежде всего в религиях Северной Америки, семерку, с ее особым мистико-религиозным характером у Филолая [10. С. 153]. Он пишет: «Из культа сторон света может далее развиться наряду с почитанием четверки также почитание пятерки и семерки: в этих случаях к четырем основным направлениям, востоку, западу, югу и северу, прибавляется еще и „центр“ мира, место, где обитает род или племя, а кроме того — верх и низ, зенит и надир, также получающие свои особые мифологически-религиозные признаки» [10. С. 155]. В мифическом мышлении, таким образом, числа — не просто объяснение свойств мира, а средство сакрализации, «освящения». Предметность любого числа подчинена внутренней сакральной жизни.

В «Философии символических форм» анализируются время, пространство и число как главные основания мифа, которые не следует брать разрозненно или в эмпирическом смысле последовательно. При том, что время первотворения — изначальное основание мифа, организация хаоса уже есть священное пространство. Время и пространство мифа не существуют отдельно. Священный хронотоп — это соединение в одной точке (центре) мифического времени и пространства как здесь и теперь, это — исток творения и проявление деятельности сверхъестественных существ. Другими словами, пространство и время образуют в этом случае непрерывное единство — хронотоп, соединение конкретного, хотя и не всегда точно обозначенного, времени и пространства. Весь хронотоп построен на разграничении сакрального и профанного. Можно сказать, что само пространство зависит от находящихся в нем вещей и не имеет собственного содержания. Потому самые разнородные вещи сходны в разных культурах, если они имеют отношение к сакральному. Так, храм, будучи эмпирическим элементом, выражает духовную идею. Он выражает основные мифические смыслы, а его устройство «повторяет» священные образцы.

Согласно Кассиреру, историческое пространство и время не пересекаются с мифическим пространством и временем. Потому ритуал в архаическом обществе позволяет перейти в «изначальное время» и войти в священное пространство. Мифический хронотоп через время, пространство и число выражает идею *отношения* между человеком и богом. Через них и с помощью *культовых действий* по организации бытия происходит преобразование субъективных аффектов в осмысленное чувственное существование. Заметим, что А.Ф. Лосев пытался выразить особенность символической организации мифа следующим образом: «если идейная образность — только еще принцип порождения какой-то действительности, не данной прямо и непосредственно, но только выводимой и создающей большую смысловую перспективу, — перед нами символ. Если же, наконец, эта идейная образность субстанциально воплощена в самих вещах и от них неотделима, — перед нами миф» [16. С. 168].

Кассирер отмечает, что именно ритуал позволяет не только войти в сакральное пространство и время, но и участвует в организации священного хронотопа в виде танца, обряда и принесения жертвы. Он пишет: «подлинную объективацию основного мифологически-религиозного ощущения можно найти не просто в образах богов, а в культе, им подобающем» [10. С. 230]. Отметим, что символическая функция в мифическом хронотопе представлена как функция выражения, реализующаяся через имена собственные или персонифицированные образы, но при этом мифическое повествование часто лишь отражает непосредственное культовое отношение, требующее активного поведения человека. Действие здесь первично, а мифическое объяснение присоединяется как обоснование, прояснение сути священных событий. Заметим, что в этом Кассирер следует за Гегелем. Роль сердцевины культового действа Кассирер отводит жертве в силу ее зримости, будь она благодарственной, очистительной или покаянной. Сила, приписываемая жертве, основана на ограничении и самоограничении. Жертва есть центр магического миросозерцания, а для жертвы, формирующей связь между человеком и богом, центром притяжения воли и действия является священный образец. По мере роста религиозного сознания жертва сменяется даром или добровольным подарком: «Однако и там, где форма приношения даров полностью развита, представляется, что изначально не было необходимости в решающем изменении, поскольку магически-чувственная идея *принуждения* оказалась замененной не менее чувственной идеей *обмена*» [10. С. 234]. Внешний культ обнаруживает смещение в сторону внутреннего мира, а внутренний мир приобретает особенную в религиозном отношении ценность.

Хотя Кассирера интересует возрастание религиозного чувства и одухотворение понятия жертвы, но в анализе мифического мышления основным является ритуал как чувственное основание этой формы жизни, организующее особый хронотоп. В нем жертва — «это точка, где „священное“ и „профанное“ не только соприкасаются, но и неразрывно сливаются. Все, присутствующее в ней чисто физически и выполняющее в ней какую-либо

функцию, с этого момента включается в сферу священного, освященного» [10. С. 237]. Мифический хронотоп во всех своих аспектах через жертву содействует взаимосвязи сакрального и профанного непосредственно, телесно: «То, что прежде представлялось чисто физическим или идеальным посредничеством, растворяется теперь в чистой корреляции, в которой только и определяется специфический смысл как божественного, так и человеческого» [10. С. 240]. Культ и жертва устанавливают связь сакрального и профанного: там, где оба мира пересекаются, там есть мифический мир.

Заключение

В «Философии символических форм» Кассирер фактически оформил идею современного понимания мифа как особой формы сознания с собственной «логикой», а не как вымысла древнего мира. Особенности мифического мышления, выявленные в его теории мифа, можно реконструировать, используя понятие хронотопа. Хронотоп как единство пространства и времени формирует особый способ восприятия мира, в котором сакральное и профанное, причинность и пространственно-временные отношения переплетаются в единую символическую систему. Хронотоп существует как игра образов, а не совокупность формально-абстрактных элементов, поскольку он наполнен конкретным смысловым содержанием, связанным с противопоставлением сакрального и профанного. Противопоставление сакрального и профанного — важнейшая черта мифического мышления. Хронотоп организуется через это разделение и противопоставление, тем самым он фиксирует смыслообразование и выполняет организующую роль в обществе, устанавливая связи и порядок в круговороте событий. Любое событие приобретает смысл в зависимости от связи с сакральным, потому самые разнородные вещи могут оказаться сходными.

Активность мифического сознания направлена к священному истоку, который есть образец для подражания. Время не знает разделения на прошлое, настоящее и будущее, оно бесконечно и циклично. Пространство зависит от находящихся в нем вещей и не имеет собственного содержания, а формируется благодаря событиям. Символическое возвращение к священному истоку ориентирует на создание универсального порядка и особый тип миропонимания, отличные от рационального логического мышления. Каузальность здесь реализуется в форме метаморфозы — превращения, где случайность порождает причинность, а единичное и уникальное становится основой для объяснений. Отсутствует четкое разделение между предметом и его представлением, идеальным и реальным, образом и вещью. Сознание воспринимает мир через символы, которые и есть часть реальности. Это вызывает метафоричность и символичность мифического мышления. Поэтому миф как форма мышления не подходит к действительности при помощи принципа «истина-ложь». Все эти факторы наделяют мифический хронотоп своеобразным характером.

Согласно Кассиреру, миф — это символическая форма, где духовное содержание облекается в чувственную форму, выходя при этом за ее пределы. Мифические символы — это рациональность особого рода как образные понятия, имеющие смысл. Основа мифического хронотопа — культовые действия как символические акты, возводящие порядок из хаоса на основе «вечного» образца, подчиняя сакральному практическую жизнь. Формируя упорядоченные на основе образца смыслы, мифический хронотоп как особая форма мышления формирует особую форму жизни.

Список литературы

[1] *Пархоменко Р.Н.* Миф как категория мировосприятия: достоинства и недостатки теории Э. Кассирера // Психолог. 2015. № 5. С. 1–30. https://doi.org/10.7256/2409-8701.2015.5.16099 EDN: UGQRNR

[2] *Ушакова В.В.* Концепция мифа в трактовке Эрнста Кассирера «Философия символических форм» // Молодой ученый. 2015. № 21 (101). С. 113–117. EDN: UYARHL

[3] *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. Киев : Дух і Літера, 2001.

[4] *Mellor A.K.* English romantic Irony. Cambridge-L. : Harvard University Press, 1980. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674420717

[5] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. Москва : Гнозис, 2006.

[6] *Соболева М.Е.* Пауль Наторп об идеях Платона // Вестник Российского университета Дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 41–56. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-41-56 EDN: EKVQJN

[7] *Соболева М.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001.

[8] *Малинкин А.Н.* Кассирер // Summa Culturologiae. Энциклопедия. Т. 2. Москва : Центр гуманитарных инициатив, 2021.

[9] *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. Москва : Альма Матер, 2010.

[10] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Москва, Санкт-Петурбург : Университетская книга, 2002.

[11] *Абушенко В.Л., Румянцева Т.Г.* Кассирер // История философии. Энциклопедия. Минск : Интерпрессервис, Книжный дом, 2002.

[12] *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 1. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999.

[13] *Кереньи К.* Пролегомены // К.Г. Юнг. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.

[14] *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. Москва : Прогресс, 1988.

[15] *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999.

[16] *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. Москва : Искусство, 1976.

References

[1] Parhomenko RN. Myth as a Category of World Perception: Advantages and Disadvantages of E. Cassirer's Theory. *Psiholog*. 2015;(5):1–30. (In Russian). https://doi.org/10.7256/2409-8701.2015.5.16099 EDN: UGQRNR

[2] Ushakova VV. The concept of myth as interpreted by Ernst Cassirer in his book "The Philosophy of Symbolic Forms". *Molodoj uchenyj*. 2015;(21):113–117. (In Russian). EDN: UYARHL

[3] Averincev SS. *Sofia is the Logos. Dictionary*. Kiev: Duh i Litera publ.; 2001. (In Russian).
[4] Mellor AK. *English romantic Irony*. Cambridge-London: Harvard University Press; 1980. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674420717
[5] Cassirer E. *Knowledge and reality. The concept of substance and the concept of function*. Moscow: Gnozis publ.; 2006. (In Russian).
[6] Soboleva ME. Paul Natorp on Plato's Ideas. *RUDN Journal of Philosophy.* 2025;29(1):41–56. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-41-56 EDN: EKVQJN
[7] Soboleva M. *The Philosophy of Symbolic Forms by E. Cassirer. Genesis. Basic Concepts. Context*. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta publ.; 2001. (In Russian).
[8] Malinkin AN. Cassirer. In: *Summa Culturologiae. Encyclopedia.* Vol. 2. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives publ.; 2021. (In Russian).
[9] Svas'yan KA. *The Problem of the Symbol in Modern Philosophy. Criticism and Analysis*. Moscow: Al'ma Mater publ.; 2010. (In Russian).
[10] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 2. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[11] Abushenko VL, Rumyanceva TG. Cassirer. In: *The history of philosophy. Encyclopedia*. Minsk: Interpresservis, Knizhnyj dom publ.; 2002. (In Russian).
[12] Eliade M. *A treatise on the history of religions*. Vol. 1. Saint Petersburg: Aletejya publ.; 1999 (In Russian).
[13] Kerényi K. Prolegomena. In: *C.G. Jung. The soul and the myth. The Six Archetypes.* Kiev; 1996. (In Russian).
[14] Cassirer E. The Experience of Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture. In: *The Problem of Man in Western Philosophy.* Moscow: Progress publ.; 1988. (In Russian).
[15] Ehliade M. *The myth of Eternal Return*. Saint Petersburg: Aletejya publ.; 1999. (In Russian).
[16] Losev AF. *The symbol problem and realistic art*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1976. (In Russian).

Сведения об авторах:

Мирская Людмила Анатольевна — доктор философских наук, профессор, проректор, Южно-Российский гуманитарный институт, Российская Федерация, 344082, Ростов-на-Дону, ул. Красноармейская, д. 108. ORCID: 0000-0002-8043-5068. SPIN-код: 7736-7451. E-mail: lymirskaya@yandex.ru

Пигулевский Виктор Олегович — доктор философских наук, профессор, ректор, Южно-Российский гуманитарный институт, Российская Федерация, 344082, Ростов-на-Дону, ул. Красноармейская, д. 108. ORCID: 0000-0001-7937-9436. SPIN-код: 7700-2409. E-mail: urgi@urgi.info

About the author:

Mirskaya Ludmila A. — DSc in Philosophy, Professor, Vice Rector, South-Russian Humanitarian Institute, 108 Krasnoarmeiskaya St., Rostov-on-Don, 344082, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-8043-5068. SPIN-code: 7736-7451. E-mail: lymirskaya@yandex.ru

Pigulevskiy Victor O. — DSc in Philosophy, Professor, Rector, South-Russian Humanitarian Institute, 108 Krasnoarmeiskaya St., Rostov-on-Don, 344082, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7937-9436. SPIN-code: 7700-2409. E-mail: urgi@urgi.info

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 831–850
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-831-850
EDN: SGLTWL

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste

Martina Sauer

Institut für Bild- und Kulturphilosophie, Bühl, Baden-Baden, Deutschland
msauer@bildphilosophie.de

Zusammenfassung. Ein zentrales Anliegen in Cassirers Schriften ist es, die Bedingungen für den als lebendig zu verstehend Prozess der Kultur herauszuarbeiten. Der vorgelegte Beitrag vertritt die These, dass mit der Erforschung dieses Zusammenhangs zugleich die Grundlagen für (sozial-)politisches Verhalten offensichtlich werden. Sie beruhen, so gilt es aufzuzeigen, an der Funktionsweise der Künste. Der Artikel möchte vor diesem Hintergrund einen Beitrag zu Cassirers geplanten, aber nie verfasstem Werk über die Philosophie der symbolischen Formen, die Künste, einbringen. Eine Voraussetzung dafür – etwas, das Cassirer ausschloss, das sich aber im Lichte der Lebenswissenschaften bestätigen lässt – ist, dass die Künste, ebenso wie Mathematik und Biologie, auf universellen Gesetzen und Logik beruhen. Es ist das von ihm als ursprünglich erkannte Phänomen der Ausdruckswahrnehmung, das Cassirer als zentral für die (historische) Dialektik identifizierte, das parallel auch für den Dialog untereinander und damit für die Verarbeitung nicht-diskursiver Prozesse verantwortlich ist. Es betrifft das mythisches Denken und das ästhetische visuelle und sprachliche Bewusstsein, nicht aber die wissenschaftlich-theoretische Reflexion. Cassirers Prozesslogik bildet vielmehr die Grundlage für mentale Bilder und Handlungen, die das Verhalten innerhalb von Gesellschaften bestimmen. Das durch die kreativen symbolischen Formen ausgelöste Verhalten ist entsprechend nicht neutral; es wird vielmehr von dem Wunsch nach Vereinigung mit anderen in einer Gesellschaft angetrieben. Im Gegensatz zu Cassirers Annahme beschränkt sich dieses Bedürfnis jedoch nicht auf von Mythen dominierte Gemeinschaften. Diese „tiefe und brennende Sehnsucht“ reicht weiter, sie wirkt sich ganz allgemein auf das Verhalten innerhalb von Gemeinschaften aus; im Streben nach Sicherheit entscheidet sie darüber, ob jemand willkommen ist (freundlich behandelt) oder ausgeschlossen wird (bis hin zum Rassismus). Letztlich liegt die Freiheit dieses Bedürfnis zu befriedigen, so zeigt sich, allein im Selbst als „Ich“.

Schlüsselwörter: Funktion der Künste, (sozial)politisches Verhalten, Ausdruckswahrnehmung, Gesetzmäßigkeit, gestalterisch-künstlerisch symbolisch wirksame Formen, vitality semiotics, Bildkraft und Tatkraft, Dialog vs. Dialektik, Bedürfnis nach Gemeinschaft, Entscheidungsfreiheit im „Ich“

© Knoppe Th., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 09.02.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 25.05.2026 angenommen

Zitierweise: Sauer M. Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):831–850. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-831-850 EDN SGLTWL

Эрнст Кассирер: к основам (социально-)политического поведения. Вклад в философию символических форм. Искусство

М. Зауэр ✉

Институт философии изображения и культуры, Бюль, Баден-Баден, Германия
✉msauer@bildphilosophie.de

Аннотация. Центральной задачей трудов Кассирера является освещение живого процесса культуры. Согласно тезису данной статьи, исследуя условия этого процесса, Кассирер одновременно заложил основы для (социально-)политического поведения. Это возможно только через искусство. Таким образом, статья вносит вклад в задуманный, но так и не написанный Кассирером том «Философия символических форм. Искусство». Предварительным условием для этого — что Кассирер исключал, но что подтверждается современными науками о жизни — является то, что искусство, как математика и биология, основано на универсальных законах и логике. Именно первичное феноменальное восприятие выражения, которое Кассирер определил как центральное для (исторической) диалектики, также управляет обработкой недискурсивных живых форм для диалога. Это касается мифического мышления, а также эстетического визуального и языкового сознания, но не научно-теоретической рефлексии. Логика этого процесса формирует основу для ментальных образов и действий, определяющих поведение внутри общества. Однако поведение, опосредованное творческо-символическими модусами форм, не является нейтральным; оно движимо стремлением к объединению с другими в обществе. Вопреки предположению Кассирера, эта потребность не ограничивается сообществами, где доминирует миф. Эта «глубокая и жгучая тоска», однако, имеет последствия для поведения внутри сообществ; в стремлении к безопасности она определяет, принимают ли кого-то (дружелюбно) или исключают (вплоть до расизма). В конечном счете свобода реализации этой потребности лежит исключительно внутри самого себя как «Я».
Ключевые слова: функция искусства, (социально-)политическое поведение, восприятие выражения, закономерность, дизайнерско-художественные символически эффективные формы, семиотика жизненной силы, сила образа, сила действия, диалог, диалектика, потребность в сообществе, свобода принятия решений в «Я»

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 01.04.2026
Статья принята к публикации 02.07.2026

Для цитирования: *Sauer M.* Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 831–850. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-831-850 EDN SGLTWL

Ernst Cassirer: On the Foundations of (Social)political Behavior. A Contribution to the Philosophy of Symbolic Forms. The Arts

Martina Sauer

Institute for Image and Cultural Philosophy, Bühl, Baden-Baden, Germany
✉msauer@bildphilosophie.de

Abstract. A central concern in Cassirer's writings is to shed light on the living process of culture. According to the thesis of this article, by exploring the conditions of this process, Cassirer simultaneously laid the foundation for (socio-)political behaviour. This is possible only through the arts. The article thus contributes to Cassirer's planned but never written volume on the Philosophy of Symbolic Forms. The Arts. A prerequisite for this — something Cassirer ruled out, but that can be confirmed in line with life sciences — is that the arts, just like mathematics and biology, are based on universal laws and logic. It is the primordial phenomenon of perception of expression which Cassirer identified as central to (historical) dialectics, that also controls the processing of non-discursive living forms for dialogue. It concerns mythical thinking and aesthetic visual and linguistic awareness, but not scientific-theoretical reflection. Its process logic forms the basis of mental images and actions that determine behaviour within societies. However, the behaviour mediated by the creative-symbolic modes of forms is not neutral; it is driven by the motivation to unite with others in a society. Contrary to Cassirer´s assumption, this need is not limited to communities dominated by myth. This "deep and burning longing" does, however, have consequences for behaviour within communities; in the pursuit of security, it determines whether someone is welcomed (friendly) or excluded (to the point of racism). Ultimately, the freedom to fulfil this need lies solely within the self as the "I".
Keywords: Function of the arts, (socio-)political behavior, perception of expression, regularity, forms that are symbolically effective in terms of design and art, vitality semiotics, visual power, energy, dialogue, dialectics, the need for community, freedom of choice in the "I"

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 01.04.2026
The article was accepted on 02.07.2026

For citation: Sauer M. Ernst Cassirer: Zu den Grundlagen (sozial)politischen Verhaltens. Ein Beitrag zur Philosophie der Symbolischen Formen. Die Künste. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):831–850. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-831-850 EDN SGLTWL

Einführung

Wie verstehen wir Welt und wie vermögen wir uns über diese unter uns Menschen auszutauschen? Tastend, die verschiedenen Möglichkeiten des Menschen hinterfragend, nähert Ernst Cassirer sich diesen Fragestellungen in seiner dreibändigen Schriftenreihe zur Philosophie der symbolischen Formen [1–3] von 1923, 1924/25 und 1929 an. Nach sechs Jahren findet er sich vor einem Phänomen wieder, dass für die Forschung wie ich sie bis heute verfolge von zentraler Bedeutung ist, der Ausdrucksfunktion der Wahrnehmung (vgl. [4], vgl. [5]).

Die Brisanz seiner Erkenntnis liegt darin, dass dasjenige, was wir von der Welt verstehen und schließlich auch die Frage wie wir uns über sie untereinander verständigen können ausschließlich über die Ausdrucksfunktion, die den Menschen im Gegensatz zum Tier auszeichne, möglich sei. Dimensionen zur Erkenntnis von Welt auf der einen und solche über den Austausch untereinander und darauf aufbauend zum sozialen bzw. politischen Verhalten des Menschen auf der anderen Seite eröffnen sich darüber, wie mit dem Beitrag als These verfolgt wird. Wobei gerade der zweite Teil, die Frage nach dem (sozial)politisch relevanten Verhalten bzw. dazu wie ein Austausch erfolgen und ein Handeln über die Ausdrucksfunktion erfolgt, von Cassirer ausführlicher erst sehr viel später, nach der Emigration aus Deutschland, in zwei Büchern seines Spätwerks nämlich in der Göteburger Schrift Zur Logik der Kulturwissenschaften (ZLK) von 1942 und in dem in den USA als Zusammenfassung der PSF für das englischsprachige Publikum gedachten Band Versuch über den Menschen (VM) von 1944 aufgegriffen wird. In unterschiedlicher Tiefe und Fokussierung werden darin beide Aspekte zwar thematisiert und dennoch nicht in einen schlüssigen Zusammenhang gebracht. Das hat Konsequenzen für die Ausarbeitung des letzten von Cassirer verfassten Buchs Vom Mythos des Staates (VMS) von 1945, das posthum 1946 auf Englisch erschien. Das sozial-politische Verhalten ist darin explizit das Thema, dennoch werden Teile seines Forschungsansatzes, die den Austausch untereinander und das Handelns betrifft, wie er es mit der Einführung der Ausdrucksfunktion aufbringt, nicht aufgegriffen bzw. in diesem Band vor dem Hintergrund der NS-Zeit in Deutschland vor allem mit Blick auf mögliche Antworten auf politisch entfesselte Welten fruchtbar gemacht. Es ist die Diskussion des Ausbruchs der mythischen Seite in uns Menschen, die angesichts des Scheiterns von vernünftigen Lösungen gesellschaftlicher Probleme darin vorgestellt wird [6. S. 364–365]. Die Philosophische(n) Grundlagen politischen Verhaltens, so wie es im Untertitel der ersten lizenzierten deutschen Fassung des Buchs 1985 anklingt, wird von Cassirer insofern nur in dieser einen Hinsicht auf den Punkt gebracht [6. S. 6]. Das Potential (sozial)politischen Verhaltens als abhängig von der Kommunikation unter uns näher zu betrachten und vor dem Hintergrund der Grundlagen der

Ausdrucksfunktion vorzustellen, ist darin kein Thema. Dieses Vakuum, das Cassirer am Ende seines Lebens nicht mehr füllen konnte, dass sich jedoch mit seinem eigenen, erweiterten Ansatz aufzeigen lässt, ist Thema dieses von mir vorgelegten Beitrags.

Diese Aufgabe wird von mir angegangen, indem — auf meinen vorausgegangenen Forschungen aufbauend — zunächst (§ 2) die Grundlagen der Ausdrucksfunktion vorgestellt und daran anschließend (§ 3) die Gesetzmäßigkeit von Formen und Bewegungen herausgearbeitet und als zentral für die gestalterisch-künstlerischen wirksamen symbolischen Formen vorgestellt wird. Im letzten Abschnitt (§ 4) gilt es schließlich aufzuzeigen, inwiefern sie als Bedingung des (sozial)politischen Verhaltens der Menschen zu verstehen sind und insofern auch als Voraussetzung einer wie von Cassirer untersucht entfesselten Welt angesehen werden müssen. Um in der Chronologie zu bleiben werden die Forschungsbeiträge nach der ersten Erwähnung gemäß dem Erscheinungsjahr und Cassirers Schriften zum Thema im Anschluss an die erste Nennung jeweils in Kürzeln zitiert.

Grundlagen der Ausdrucksfunktion: Ausdruckswahrnehmung als Urphänomen

In der Einleitung des dritten Bandes zur Philosophie der symbolischen Formen zur Phänomenologie der Erkenntnis [1. S. 3–49] zieht Cassirer wegweisend für nachfolgende Forschungen Schlussfolgerungen aus seinen beiden vorangegangenen Untersuchungen zur Sprache und zum Mythischen Denken. Auf die beiden für Cassirer wichtigen Fragen, wie wir über diese Zugangsweisen Welt verstehen und worauf unsere Möglichkeit gründet, uns über sie auszutauschen, vermögen nach ihm die Ergebnisse beider Untersuchungen keine befriedigende Antwort zu geben. Beide Weltzugänge vermitteln uns zwar auf je eigene Weise eine „geistigen ‚Sicht'" von Welt mit bestimmter Bedeutsamkeit, dennoch, so hält er resümierend fest, vermögen wir weder über die eine noch über die andere „zur ‚nackten' Empfindung, als materia nuda, zu der dann irgendeine Formgebung hinzutritt" durchzudringen [1. S. 18]. So stellt sich ihm abschließend die Frage, ob es überhaupt irgendeine Möglichkeit gebe, diese Schichten „des bloß Symbolischen und Signifikativen zu durchstoßen, um hinter ihr die ‚unmittelbare', die entschleierte Wirklichkeit zu erfassen." Für ihn eröffnet sich darüber, dass die Antwort darauf nicht „draußen" zu finden sei, sondern nur „in unserem Bewusstsein" [1. S. 27].

Aus dieser Einsicht zieht er weitreichende Schlussfolgerungen, die die Funktionsweise des Menschen im Gegensatz zum Tier betreffen. Denn im Gegensatz zum Tier, so Cassirer, wird alles, was wir in der Welt in ursprünglicher, sehr lebhafter Weise erleben und erleiden, in für uns alle verständliche symbolisch bedeutsame Formen entäußert. Entscheidend dafür ist nach Cassirer die nur den Menschen ausmachende Ausdrucksfunktion. Nach der Einleitung ist der erste Teil der PSF III diesem Phänomen gewidmet [1. S. 53–121]. Sie erlaube es dem Menschen nicht nur auf die Welt zu reagieren, sondern sie darüber hinaus zu

verstehen bzw. in verständlichen Antworten zu entäußern, so hält es Cassirer 1944 in seiner als Zusammenfassung zu verstehenden Spätschrift Versuch über den Menschen für das englischsprachige Publikum fest [3. S. 49, 52–71].

Bemerkenswert ist daher mit Blick auf die Grundlagen bzw. die Differenzierung des Entäußerungsprozesses der Ausdrucksfunktion, dass sich das Verstehen der Welt und unser Austausch über sie weder durch die sachlich-bedeutsame Auslegung des Daseins als ein Es, wie es sich über Wissenschaft und die Sprache vermittelt [1], noch über die lebendige Auffassung der Welt als Du, wie sie sich im mythischen Denken offenbart, erklären lässt. Die Vorstellung des Menschen vom Sich als Ich und damit vom Selbst des Menschen erschwere nach Cassirer sogar das Verständnis für die Aufgabe der Ausdrucksfunktion, unsere Leidenschaften zu entäußern. Denn sie stehe der Überzeugungskraft bzw. Logik, wie sie uns die sachlich-bedeutsame Auslegung von Welt vermittele, diametral entgegen [1. S. 99–107]. Als unwissenschaftlich verworfen blenden wir Menschen daher tendenziell aus, dass das Verstehen von Welt auf einem Urphänomen aufbaue, das Cassirer als „Ausdrucks-Wahrnehmung“ festhält [1. S. 86]. Entsprechend lässt sich diese Form der Wahrnehmung als eine anthropologisch fundierte verstehen und grenzt sich damit deutlich von den von ihr initiierten symbolbildenden Prozessen bzw. der symbolischen Prägnanz ab, die sie in der Ausformung im Du, Es und Ich gewinnt.

Doch wenn es keine Dinge und kein Dasein in Form lebendiger Subjekte sind, die wir wahrnehmen, was dann? Was nimmt diese von Cassirer als zentral herausgestellte Ursprungswahrnehmungsform, die Ausdruckswahrnehmung, dann von der Welt wahr und wie? Cassirer hebt vor dem Hintergrund dieser Fragen darauf ab, dass sich die Ausdruckswahrnehmung dadurch auszeichne, dass sie auf „Formen und Bewegungen“ anspreche, die zunächst als „Seeleneigenschaften“ erlebt werden, ehe sie etwa, wie oben bereits herausgestellt, als eine „Art des Daseins lebendiger Subjekte“ (Du), wie im mythischen Bewusstsein ausgelegt, oder als Sachen (Es) ausgemacht und beschrieben werden [1. S. 94] (vgl. ergänzend zum Du und Es: [1. S. 71–79, 73]). Da die Stelle, an der Cassirer diese Annahme in Anlehnung an den Psychologen Ludwig Klages in der PSF III formuliert, für das weitere Verständnis zentral ist, soll sie hier in ganzer Länge zitiert werden: „In Wahrheit bedeutet innerhalb dieses Horizontes, die Ausdrucks-Wahrnehmung gegenüber der Ding-Wahrnehmung nicht nur das psychologisch-Frühere […]. Im Spiegel der S p r a c h e […] lässt sich zumeist noch unmittelbar erkennen, wie alle Wahrnehmung eines „Objektiven“ ursprünglich von der Erfassung und Unterscheidung gewisser „physiognomischer“ Charaktere ausgeht, und wie sie mit diesen gleichsam gesättigt bleibt. Die sprachliche Bezeichnung einer bestimmten B e w e g u n g etwa birgt fast durchweg dieses Moment in sich: Statt die Form der Bewegung als solche, als Form eines objektiven raum-zeitlichen Geschehens, zu beschreiben, wird vielmehr der Zustand genannt und sprachlich fixiert, von dem die betreffende Bewegung der Ausdruck ist. „Raschheit“, „Langsamkeit“ und zur Not noch „Eckigkeit“ — so heißt es bei K l a g e s […], — „mögen rein mathematisch

verstanden werden; dagegen ‚Wucht', ‚Hast', ‚Gehemmtheit', ‚Umständlichkeit', ‚Übertriebenheit' sind ebenso sehr Namen für Lebenszustände wie für Bewegungsweisen und beschreiben in Wahrheit diese durch Angabe ihrer Charaktere. Wer Bewegungsgestalten und Raumformen kennzeichnen will, findet sich unversehens in eine Kennzeichnung von Seeleneigenschaften verstrickt, weil Formen und Bewegungen als Seelenerscheinungen *erlebt* worden sind, ehe sie aus dem Gesichtspunkt der Gegenständlichkeit vom Verstande *beurteilt* werden, und weil die sprachliche Verlautbarung der Sachbegriffe nur durch Vermittlung von Eindruckserlebnissen stattfindet" [1. S. 94].

Unter Einbezug der Künste konkretisiert Cassirer seinen Ansatz sehr viel später in seiner Spätschrift *Versuch über den Menschen* (1944). Denn es sind für ihn die Künste, in denen sich diese Art der Wahrnehmung von Welt uns unmittelbar vermittelt. Insofern nehmen die Künste eine zentrale Funktion im möglichen Kanon der symbolischen Formen ein. Ihr Beitrag zur Entäußerung liegt darin, die Empfänger der Werke, die Zuschauer und Zuhörer, erneut den mitreißenden Erfahrungen, wie sie ursprünglich die Begegnung mit der Welt charakterisiert, auszusetzen. Doch in diesem Fall haben wir Menschen die Möglichkeit, uns unseres Tuns bewusst zu werden. Das gelingt, da über die Werke eine Distanz zur unmittelbaren Erfahrung mit der Welt ermöglicht werde. Grundlage dafür ist, dass das Bild der Wirklichkeit nicht die Wirklichkeit ist; was die Künste vielmehr leisten, sei zur „Intensivierung der Wirklichkeit" beizutragen [2. S. 229]. Darin äußert sich eine Auffassung, die Cassirer später indirekt revidiert, wie noch zu zeigen ist. Wichtig ist an dieser Stelle zunächst, dass Cassirer die Wahrnehmung von Kunst hier noch als eine reine ästhetische Erfahrung deutet, die uns zugleich bewusst mache, wie Wahrnehmung funktioniert. In der Besprechung eines Landschaftsbilds bringt Cassirer sein Verständnis von der Funktion der Künste auf den Punkt: „[I]ch fange an ein Bild von ihr [der Landschaft, MS] zu formen. Damit habe ich ein neues Terrain betreten, das Feld nicht der lebendigen Dinge, sondern der ‚lebendigen Formen'. Nicht mehr in der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge stehend, bewege ich mich nun im Rhythmus der räumlichen Formen, in der Harmonie und im Kontrast der Farben, im Gleichgewicht von Licht und Schatten. Der Eintritt in die Dynamik der Form begründet das ästhetische Erlebnis" [3. S. 233–234].

Bereits die ersten oben vorgestellten Beschreibungen in der PSF III (1929), die sich auf die ursprüngliche Wahrnehmungsweise von Welt beziehen und im VM (1944) konkret in Verbindung mit den Künsten gebracht wurden, eröffnen entsprechend gerade aus kunstwissenschaftlicher und zugleich kulturanthropologischer Perspektive, dass Cassirer in der Frage nach der Funktionsweise der Ausdruckswahrnehmung und damit auch in der Frage nach dem Verstehen von Welt über das beschriebene Werk letztlich von abstrakten, nicht-diskursiven Elementen bzw. Formen, Farben, Hell und Dunkel bzw. „Licht und Schatten" ausgeht, deren Erscheinungsweisen ausdrücklich nicht statisch aufgenommen, sondern als lebendig wirksames Zusammenspiel erfasst werden.

Über die Analyse der von farbigen Fleckstrukturen geprägten bildnerischen Elemente von Cézanne, van Gogh und Monet (1998) kam ich — ohne Kenntnis Cassirers — zu demselben Schluss wie dieser, nämlich dass über dieses Verfahren ein „Wechsel von einem auf Fakten beruhenden Bildsystem in ein energetisches System“ nachvollziehbar wird [7. S. 9–14]. Wobei Cassirer selbst die Spezifik der Elemente, die Voraussetzung für diesen Wandel sind, zunächst nicht weiter untersuchte. Erst sehr viel später, in dem im Göteborger Exil 1942 entstandenen schmalen Band *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, nahm er sich dieser Aufgabe an. Die Ergebnisse der Untersuchung veranlassten ihn jedoch zu dem Schluss, dass sich angesichts der Formenvielfalt der Künste weder allgemeingültige Gesetze („nomothetisch“) ableiten noch sich etwas Einmaliges und Besonderes („ideographisch“) beschreiben lasse. „Jede besondere Kulturwissenschaft bildet bestimmte Form- und Stilbegriffe aus und benützt dieselben zu einem systematischen Überblick, zu einer Klassifikation und Unterscheidung der Erscheinungen, von denen sie handelt. Diese Formbegriffe sind weder ‚nomothetisch‘, noch sind sie rein ‚ideographisch‘“ [2. S. 58].

Für Cassirer selbst ist in dieser Frage entsprechend n u r das Zusammenwirken der Formen und Bewegungen im Hinblick auf den Auslegungsprozess bedeutsam: „Sie gibt uns eine Anschauung von der Form der Dinge“ über die diese neue entdeckt werden [3. S. 221].

Hierin äußert sich eine Auffassung, die er — wie es nun näher zu zeigen gilt — dann indirekt doch revidiert. Wesentlich dafür ist seine Aussage, dass uns die Künste über diesen Weg von den ursprünglich uns vereinnahmenden Leidenschaften, der „bloßen Emotion“, der wir angesichts der Welt ausgesetzt seien, befreien. Der Wandel in der Auffassung wird in der Schlussfolgerung Cassirers deutlich, die darin liegt, dass die Kunst uns im Kern zugleich einen Handlungsanreiz vermittele, nämlich sie allererst hervorzubringen: „Unseren Leidenschaften eine ästhetische Form zu verleihen heißt, sie so zu verwandeln, daß sie ohne Zwang wirksam werden können. Im Werk des Künstlers ist die Macht der Leidenschaft zu einer bildenden formgebenden Kraft geworden. […] Auch dem Zuschauer kommt hierin keine bloß passive Rolle zu. Wir können ein Kunstwerk nicht verstehen, ohne bis zu einem gewissen Grad den schöpferischen Prozeß nachzuvollziehen und zu rekonstruieren, dem es seine Entstehung verdankt. Dieser schöpferische Prozess verwandelt aufgrund seiner Eigenart die Leidenschaften in Handlungen. […] Die Kunst liefert uns nicht bloße Emotion, sondern ‚Motion‘ — Bewegung“ [3. S. 229–230].

Bemerkenswert an diesem Vorgang ist, dass mit dem aktiven Nachvollziehen dessen, was ein anderer geschaffen hat, damit ein Bild bzw. eine Vorstellung von der Wirklichkeit zum Ausdruck komme, die ein anderer uns vermittelt. Darüber komme zugleich der je andere, der Schöpfer des Werks, in den Blick. Mit der Motion bzw. im Prozess der Wahrnehmung und damit im Hier und Jetzt eröffnet sich dem Empfänger, so Cassirer, eine Brücke zu diesem Anderen und den Bedeutungen, die dieser der Wirklichkeit zuschreibt, auch wenn der

Schaffensprozess selbst lange in der Geschichte zurück liegt. Hierüber wird deutlich, wie von vom Menschen über künstlerisch-sprachlich organisierte Gestaltungsprozesse Zusammenhänge, die der Mensch als bedeutsam einordnete, für andere nicht nur verständlich gemacht, sondern auch noch zeitlich versetzt und damit sehr viel später weiterhin verstanden werden können. Das ist das, so Cassirer, was den „Lebensprozess der Kultur" ausmacht, wie er für Menschen charakteristisch ist. 1942 in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* widmet sich Cassirer diesen Zusammenhang: "Denn am Ende des Weges steht nicht das W e r k, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das ‚Du', das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. […] Denn so bedeutsam, so gehaltvoll, so fest in sich selbst und in seinem eigenen Mittelpunkt ruhend ein Werk auch sein mag: es ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt. Es ist kein ‚Absolutes', an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ich-Pol zum anderen hinüberführt. Hierin liegt seine eigentliche und wichtigste Funktion. Der Lebensprozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist" [2. S. 110] (gesperrt im Original).

Im weiteren Verlauf der Diskussion dazu stellt Cassirer mit Blick auf das, was die Ausdrucksfunktion leistet, unmissverständlich heraus, dass der Austausch des unterschiedlichen kulturellen Verständnisses bzw. Wissens, wie es sich im historischen Vergleich zeigt, weder über bloße Empfindungen oder passive Ausdruckserlebnisse erfolge noch über die Konstanz von Eigenschaften und Gesetzen, sondern sich allein über das Erfassen von Bedeutungen vollziehe [2. S. 56–77]. Dass hierüber auch eine Reaktion erfolgt, die als eine Antwort des Empfängers verstanden werden kann, wird an dieser Stelle von Cassirer jedoch nicht diskutiert; doch diese Erweiterung ist zentral für eine (sozial)politisch relevante Vorstellung von Cassirers Modell, das hier entwickelt werden soll. Denn über diese Erweiterung, die mit Cassirer nahe liegt, könnte bzw. kann tatsächlich nicht nur im geschichtlichen Rückblick, sondern in jedem Moment vor allem über die Sprache wechselseitig ein Austausch über die jeweilige Position des anderen erfolgen. Die gestalterisch-künstlerischen Formen — seien es diejenigen der Sprache, der bildenden Kunst oder etwa der Religion — entpuppen sich vor diesem erweiterten Hintergrund als die eigentlichen symbolisch wirksamen Formen, über die wir Menschen — im Gegensatz zum Tier — nicht nur Anschauungen vermitteln, sondern darüber hinaus — vermittelt über die Tätigkeit der Ausdruckswahrnehmung — in einen Austausch über sie kommen können, die zu Handlungen motivieren können [7–9]. Diese möglichen Handlungen beschränken sich entsprechend nicht in der Realisierung von Artefakten, sondern können gleichermaßen über Taten in der realen Welt umgesetzt werden. Derart vermögen sie über den Einzelnen hinaus gesellschaftlich- bzw. kulturgeschichtlich wirksame Veränderungen anzustoßen. Diese hier aufgezeigte Erweiterung geht insofern über

das hinaus, was Cassirer 1942 nahelegte, wonach dasjenige, „was die Individuen fühlen, wollen, denken […] nicht in ihnen selbst verschlossen [bleibt]; es objektiviert sich im Werk“ [2. S. 126], wie er es als Ausgangsthese bereits zu Beginn vorstellte [2. S. 75].

In der Ausdifferenzierung seines Ansatzes hält Cassirer schließlich fest, dass der kulturell bedeutsame Austausch von „Ich“ zum „Du“ im Werk als eine Form der (historischen) Dialektik zu verstehen sei, in der es jedoch zu keiner Verschmelzung komme [2. S. 111]. Statt von einem Dialog zu sprechen, wählt Cassirer hier sehr bewusst den Begriff der Dialektik und betont damit die Vermittlung der Aussage dessen, der gestaltet, des Schöpfers. Die möglichen Antworten des Empfängers darauf treten dabei tendenziell in den Hintergrund; und das obwohl er ausdrücklich betont, dass die Auseinandersetzung mit dem „statischen“ bzw. gesetzten Bild — bzw. mit der „traditionellen“ Bedeutung für die das Werk des Schöpfers einsteht — eine Vorstellung von etwas geweckt wird, die über sprachliche und künstlerische symbolische Formen vorgestellt, von den Empfängern nachvollzogen und mit neuen Werken bzw. Entäußerungen beantwortet werden können. Dieser Hinweis auf eine Form der Kommunikation, einen Begriff den Cassirer jedoch hier nicht wählt, lässt sich ebenfalls in seinem Hinweis auf den fortwährenden Wettstreit und Widerstreit von Altem und Neuen erkennen, der über die Kulturgüter vermittelt werde [2. S. 123]. Die Entwicklung und Umbildung der sprachlichen und künstlerischen Formen im Verlauf der Geschichte, die er als Beispiele dafür heranzieht, verdeutlichen den von ihm verfolgten Ansatz einer (historischen) Dialektik. So zeigt ihm der Vergleich zwischen den verschiedenen gestalterisch-künstlerischen, symbolisch wirksamen Ausdrucksmöglichkeiten, dass sie alle gleichermaßen durch „Formkonstanz einerseits und das Moment der ‚Modifizierbarkeit‘“ geprägt seien. Festigkeit und Geschlossenheit zeichnen etwa die architektonischen Formen aus, während die lyrischen und musikalischen Formen eher von Variabilität und Variation geprägt seien [2. S. 122, 125]. Trotz der Betonung des Wandels über Kulturgüter statt des Austauschs untereinander im Sinn von Antworten reichen Cassirers Schlussfolgerungen weiter, was für die hier verfolgte Aufgabenstellung zentral ist. Denn die über die Werke vermittelten Bedeutungen können wie es Cassirer annimmt, sowohl von „religiösen Ideenbewegungen“, die von dem einen Ziel und der einen absoluten Entscheidung geprägt sind, als auch von je „endliche[n] einzelne[n] Ziele[n]“ handeln [2. S. 124] (Hervorhebung im Original). Dass es sich bei dem Vermittelten jedoch nicht nur um Ziele im Sinn von Visionen eines Einzelnen oder einer Kultur, sondern konkret auch um von Einzelnen und Gruppen in einer Gemeinschaft verfolgten Zwecken handeln kann, die sozial-politisch relevant sein und mittels der jeweiligen Sprache der Künste kommuniziert werden können, habe ich anderer Stelle bereits herausgestellt [10]. Beides, so die hier verfolgte Annahme, kann über die gestalterisch-künstlerisch wirksamen Bilder verfolgt werden [8. S. 19–34; 11. S. 256]. In der ZLK verweist Cassirer auf den letzten Seiten jedoch nochmals auf den eher einseitig erfolgenden Prozess vom

Gestalter zum Empfänger, sodass die Werke zu „‚Monumenten', zu den Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschen" werden [2. S. 126]. Ein möglicher Hinweis auf die Wechselseitigkeit des Prozesses, sodass über das Werk die Tatkraft des Empfängers angeregt wird, macht er in der ZLK nicht zum Thema, obwohl er diesen Zusammenhang in der PSF III diskutierte. Denn dort heißt es noch: „So beruht das geschichtliche Bewußtsein auf einem Ineinander und einer Wechselwirkung von Tatkraft und Bildkraft: auf der Klarheit und Sicherheit, mit der das Ich imstande ist, ein zukünftiges Sein im Bilde vor sich *hinzustellen* und alles einzelne Tun auf dieses Bild zu richten" [1. S. 212] (kursiv im Original).

Auf den Punkt gebracht und für diese Untersuchung wesentlich, lässt sich auf Cassirers Ansatz aufbauend herausstellen, dass es sich nicht nur um die Vermittlung eines Ziels, nämlich einer für bedeutsam gehaltenen Wirklichkeit oder Idee handelt, die über die gestalterisch-künstlerischen Formen vermittelt werden können, sondern um viel mehr. Es geht, so die hier vertretene These — je nach Medium auch ohne Worte — um die Möglichkeit der Kommunikation von Ansichten über etwas und Äußerungen von damit verfolgten Absichten. Die Ausdruckswahrnehmung ist insofern immer schon mit der Sozialität verbunden, wie die Ausführungen von Cassirer nahelegen [7; 12. S. 263].

Zur Gesetzmäßigkeit von Formen und Bewegungen und deren Bedeutung für gestalterisch-künstlerisch wirksame symbolische Formen

Cassirer selbst, wie oben dargelegt, geht davon aus, dass die Ausdruckswahrnehmung als Urphänomen nicht auf Regeln und Gesetzen aufbaut. Es ist die unvereinbare Vielfalt der Möglichkeiten der Medien und damit deren unterschiedliche Erscheinungs- bzw. Entäußerungsweisen, die ihn zu diesem Schluss veranlassten. Und tatsächlich unterscheiden sich mythische, sprachliche und bildliche Äußerungen, die Cassirer bespricht, in der Formensprache und in der stilistischen Ausformung in der Geschichte bis heute erheblich. Daraus ergibt sich für ihn, dass die Universalität und Logik, die für Mathematik und für die Biologie geltend gemacht werden können, sich nicht in den gestalterisch geprägten symbolischen Formen aufzeigen lassen. Mit „Verwunderung", so Cassirer, müsse man daher feststellen, „daß sie gewissermaßen noch immer heimatlos sind: sie haben im System der Logik ihren ‚natürlichen Ort' noch nicht gefunden" [2. S. 58]. Diese Aussage Cassirers erstaunt in gewisser Weise, verwies er doch bereits in der PSF III nicht nur wie oben aufgezeigt auf die Tatkraft, die angeregt werde, sondern arbeitete auch die Grundlagen für ein erweitertes Verständnis heraus, indem er auf die Formen und Bewegungen verwies, die unsere Wahrnehmung der Welt im Modus der Ausdruckswahrnehmung ausmachen [1. S. 94]. Zentral für die Erweiterung hin zu einer Gesetzmäßigkeit ist seine Einsicht, dass den Formen und Bewegungen selbst je keine Bedeutung zugesprochen werden kann, sondern dass deren Bedeutung, letztlich wie sich aufzeigen und nachweisen lässt in jedem Sinnesorgan gleichermaßen, von ihrer jeweiligen abstrakten Erscheinungsweise angeregt wird und über die lebendige Auslegung derselben hervorgeht. Mit Blick

darauf verweist Cassirer explizit zunächst auf den Psychologen Ludwig Klages und dessen Schrift von 1913 über Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Dabei ist es bemerkenswert, dass bereits Klages im Vorwort seines Buches betont, dass er von abstrakten Gesetzen der Wahrnehmung ausgehe, die sowohl die Biologie als auch die Ästhetik betreffen [13]. Als allgemeines Gesetz festgehalten formuliert Klages, dass die (Gefühls-)Impulse anderer, deren körperlichen Ausdruck wir erleben, von uns nacherlebbar seien. Darüber hinaus erleben wir in ähnlicher Weise alle wahrnehmbaren Bewegungen in der Sinnenwelt, sei es etwa die eines geworfenen Steins, der von innerem Leben erfüllt zu sein scheint und auf ein Ziel zustrebe. Parallel erleben wir den Zustand von dessen Bewegung und damit dessen Charakter als Ausdruck, sei es etwa als Wucht, Hast, Gehemmtheit, Umständlichkeit oder Übertriebenheit. Insofern vermittle der Ausdruck der Bewegung eine erste Deutung. Als Gesetz formuliert betont Klages, hier von mir ergänzt um die Erlebnisse mit der Sinnenwelt, mit Bezug auf die von ihm vorgestellte Ausdruckswahrnehmung: „Mit Bezug auf die organische (und die anorganische Welt, MS) soweit wir sie als Träger bewußter (und unbewusster, MS) Impulse denken, können wir dem vorstehend beschriebenen Sachverhalt die Form des Gesetzes geben: der körperliche Ausdruck jedes Bewußtseinszustandes (bzw. Zustandes, MS) ist so beschaffen, daß sein Bild diesen Zustand wiederhervorrufen kann“ [13. S. 20].

Im vitalen Schriftbild des Menschen etwa, so Klages, vermag — mit den Cassirers Worten — sich dieses Empfinden zu entäußern [13. S. 10–17].

Doch nicht nur über Klages, sondern auch im Austausch mit dem Kunst- und Kulturwissenschaftler Aby M. Warburg erfährt Cassirer eine Bestätigung für seinen Ansatz. Der Kontakt zu Warburg entstand über dessen Forschungsinstitut in Hamburg und die angeschlossene kulturanthropologisch orientierte Bibliothek (K.B.W.) [14. S. 5]. Anlass für einen ersten persönlichen Austausch bot Warburgs Aufsatz über die Hopi-Indianer, den Warburg Cassirer 1923 schickte [15]. Darin untersuchte Warburg die indigenen Gebräuche und Riten, die er während seiner Reise in die USA 1895/96 sammelte, um — wie es auch Cassirer verfolgte — nach einer Bestätigung für die Annahme zu suchen, dass wir Menschen schon immer auf alles in der Welt mit Empfindungen reagieren. Als bemerkenswert erweist sich dabei, dass bei genauem Hinsehen für Warburg letztlich alles, was sich bewegt oder als bewegendes Element gedeutet wird, Auslöser für solche Reaktionen sind; für Warburg sind dies vor allem Angstreaktionen bzw. „phobischen Reflexe“. Dabei habe der Mensch nach Warburg verschiedene Möglichkeiten sie als Pathosformeln zu entäußern [16. S. 10]. Sei es sie über magische Animation zu bannen oder sie durch Verbildlichung zu beruhigen oder über abstrakte Zeichen zu verbannen [15. S. 54–55, 59]. Als Gesetz formuliert lässt sich hieran anschließend von mir festhalten, dass es äußere, formale Merkmale sind, die von ihm für die Wahrnehmung und Auslegung als grundlegend angenommen werden. Sie in den Bildern zu untersuchen, macht er sich zur Aufgabe [4. S. 213–225]. Dabei geht es

auch Warburg um die Einfühlung in die Darstellungsweise bzw. das Nachempfinden der lebendigen Formen sei es in der Welt oder im Bild.

Ein erster Gewährsmann für Cassirer aus den Lebenswissenschaften ist der Entwicklungspsychologe Heinz Werner, mit dem er seit seinem Antritt als Professor an der neu gegründeten Universität in Hamburg 1919 ein Büro teilte. 1926 publizierte Werner seine über Jahrzehnte als Standardwerk beurteilte Schrift *Einführung in die Entwicklungspsychologie*. Bemerkenswert für dessen Forschungen ist, dass er wie Cassirer davon ausgeht, dass die Entwicklung des Menschen auf formalen Eigentümlichkeiten und den schöpferischen Fähigkeiten des Menschen aufbaue [17. S. 14–17]. Formwahrnehmung werde wie bei Tieren über Bewegungswahrnehmung aktiviert. Die Welt werde von daher weniger sachlich als ausdrucksmäßig, gesichtshaft und lebendig erfasst [17. S. 38–45]. Derart kann mit Werner nicht von einem Übertragungsvorgang im Sinn einer anthropomorphen Beseelung ausgegangen werden. Hierin spiegele sich vielmehr, wie es auch Cassirer annimmt, eine ursprüngliche Schau von Welt, wie sie etwa auch Künstler haben. Als Beispiel dient ihm hierfür Wassily Kandinsky [17. S. 47]. Die Wahrnehmung lasse sich, wie er es seit 1924 in Zusammenarbeit mit der vormaligen Lehrerin und Mitglied des Meisterrats am Bauhaus Weimar Gertrud Grunow entwickelte [18], als ein ungesondertes, synästhetisches und ausdrucksmäßiges Empfinden beschreiben. Es beruhe auf einer ursprünglichen amodalen — über alle Sinne hinweg erfolgenden und wechselseitig beeinflussenden — und zugleich ausdrucksmäßigen Wahrnehmungsweise. Werner spricht hier konkret von einer amodalen Vitalempfindung, die die Wahrnehmung von Welt ausmache [17. S. 66–67].

In Anlehnung an Werner ist es sehr viel später der amerikanische Entwicklungspsychologe Daniel N. Stern dem es gelang, die Gesetzmäßigkeit der formalen Aspekte für die Entwicklung symbolisch bedeutsamer Formen im Zusammenhang mit den Künsten aufzuzeigen [19] (vgl. zusammenfassend [4]). Denn Stern konnte in seinen Experimenten mit Säuglingen nachweisen, dass unsere Wahrnehmung von Welt auf der Verarbeitung von abstrakten, formalen Strukturen zurückgehe, die affektiv-vital von uns ausgelegt werden. Insofern handelt es sich nicht „[…] um Bilder, Töne, haptische Eindrücke und benennbare Objekte, sondern vielmehr um F o r m e n , I n t e n s i t ä t s g r a d e u n d Z e i t m u s t e r — die eher „globalen“ Merkmale des Erlebens“ [19. S. 80] (Hervorhebung MS).

In Erweiterung seines Ansatzes verwies auch Stern auf die spezifische Qualität dieses Erlebens, die dazu neige, diese Wahrnehmungsqualitäten in Gefühlsqualitäten zu übersetzen. Stern kennzeichnete sie entsprechend als Vitalitätsaffekte. Sie lassen sich am ehesten mit dynamischen, kinetischen Begriffen wie „aufwallend“, „verblassend“, „explosionsartig“, „abklingend“, „berstend“, „sich anziehend“ usw. charakterisieren [19. S. 83]. Wie Werner geht auch Stern davon aus, dass das Vermögen, zwischen ihnen zu differenzieren, angeboren sei. Es zeichne sich, was für die hier verfolgte Fragestellung zentral ist, durch eine „kraftvolle Zielstrebigkeit“ aus — ohne Worte — zur Sicherung sozialer

Interaktionen bzw. der Kommunikation zu dienen [19. S. 49]. Dass dieses Vermögen auch für die Bild- und Kunstwahrnehmung zentral ist, darauf hob nach Werner auch Stern im Anschluss an Susanne K. Langer ab [20]. So sieht Stern im Stil, das heißt in der Weise, wie der Maler die Formen handhabe, ein Pendant zum spontanen Verhalten im Bereich der Vitalitätsaffekte: „Die Übersetzung von der Wahrnehmung ins Gefühl erfordert also im Falle des künstlerischen Stils die Umwandlung wahrheitsgetreuer Wahrnehmungen (Farbharmonien, Linienführungen usw.) in virtuelle Formen des Gefühls […]“ [19. S. 227].

Der Unterschied im Erfassen der Vitalitätsaffekte im sozialen Verhalten und in der Kunst liege, wie Stern an die Philosophin Susanne K. Langer anschließend herausstellt, in der Kontemplation und damit Bewusstheit, die die Kunsterfahrung eröffne [19. S. 228]. Die erkennbare Nähe der Ergebnisse Sterns zu den Spiegelneuronenforschungen seit 1992 um die italienische Arbeitsgruppe um Giacomo Rizzolatti führte 2012 zu einer konkreten Zusammenarbeit beider. Anlass dazu war die Erkenntnis der italienischen Forscher, dass, wenn eine Aktion eines anderen beobachtet wird, im Hirn dieselben Regionen aktiviert werden, als ob die Aktion von ihm selbst ausgeführt würde, wobei dabei zugleich die Empfindungen angesprochen werden [21]. Diese Spiegelung des Verhaltens wird für das Verstehen des anderen und weiterführend für das soziale Verhalten des Menschen als zentral angesehen [15].

Einen gemeinsamen Schnittpunkt zwischen kulturanthropologisch orientieren Forschungen von Cassirer und den Lebenswissenschaften bilden die Ergebnisse der Philosophin Susanne K. Langer (vgl. zuletzt [22]). Sie stand mit Cassirer in den USA in einem Austausch und widmete ihm ihr Buch über *Feeling and Form* 1953. Für Stern war insbesondere Langers (Bild)Akt-Theorie in *Mind. An Essay on Human Feeling*, Band 1, von 1967 anregend. Wobei Langers Ansatz weiter reicht als Sterns, da sie annimmt, dass das Akt-Prinzip als Lebensprinzip für alle organischen Formen bis hin zu den kleinsten molekularen Einheiten in der Natur gelte [23. S. 199–253]. Sie alle, einschließlich dem Menschen, reagieren auf Formen und legen sie als lebendig wirksam aus. Ihre Gesetzmäßigkeit beruhe auf einem Verhalten, dass als Antwort auf ein Ereignis zu verstehen sei [23. S. 357–444], einleitend [23. S. 23]. Jedoch nur dem Menschen, so Langer, sei es möglich auf die gefühlten, am Leib erfahrenen Spannungsunterschiede der Formen (und damit auf die nicht-diskursiven Elemente) nicht nur zu reagieren (instinktgesteuertes Handeln) [23. S. 45 ff.], sondern sie — wie es vergleichbar bereits Cassirer, Werner und Warburg betonen — auch auszuwerten [23. S. 443–444]. Es sind vor allem die Künste, die ihr diesen Zusammenhang deutlich machten. So seien es etwa in der Musik die „tonalen dynamischen Formen“ oder in der Malerei, Bildhauerei und Dichtung „die Linien, Massen, Farben“, die uns die lebendig wirksame Auslegungstätigkeit der Wahrnehmung und damit unser eigenes Fühlen bewusst machen [23. S. 103, 369, 372]. Insofern sind es, wie Langer im Einklang mit den genannten Forschern ansetzt, nicht die verschiedenen medialen Möglichkeiten der Artikulation bzw. Entäußerung, die für das Verstehen von Welt

zentral sind, sondern die Verarbeitung der als lebendig bewerteten nicht-diskursiven, abstrakten Formen.

Es sind zugleich diese spezifischen Formen, über die nicht nur wie Cassirer ansetzt, eine (auch zeitlich verschobene) Bedeutung vermittelt, sondern darüber hinaus — wie Werner, Stern und die Forschergruppe um Rizzolatti deutlich machen — auch ein kommunikativ wirksamer Austausch untereinander überhaupt erst möglich wird. Wobei sowohl Cassirer als auch Langer entgegen ihren eigenen Forschungsergebnissen tendenziell gerade in der Frage nach der Funktion der Künste ein zielgerichtetes Kommunizieren ausschließen [23. S. 319]. Entsprechend werden die Künste — wie eingangs bereits als Vakuum formuliert — auch nicht von Cassirer für die Aufarbeitung des (sozial)politischen Verhaltens der Menschen eingebracht. Diesen Schritt zu vollziehen soll im nachfolgenden letzten Teil des vorliegenden Beitrags erfolgen.

Zu den Grundlagen (sozial)politischen in der Ausdrucksfunktion und deren Anteil an einer „entfesselten Welt“

Vor dem Hintergrund des zuvor ausgeführten stellt sich grundlegend die zu Beginn formulierte Frage: Lässt sich aus der Ausdruckswahrnehmung, wie sie Ernst Cassirer 1929 als grundlegend für den menschliche Verfasstheit herausstellte, auch das (sozial)politische Verhalten des Menschen herleiten? Vermag ihre Betrachtung zu einer grundlegenderen Antwort über die Ursachen einer entfesselten Welt führen, wie sie Cassirer in seinem letzten Band *Vom Mythos des Staates* (VMS) 1945 vorstellte? Zentral dafür ist Cassirers Ansatz in diesem letzten Band auf die als ursprünglich anzusehende soziale Funktion des Mythos abzuheben, denn diese sei grundlegend von einem Bedürfnis nach Einheit mit der Gemeinschaft geprägt. Entsprechend hält er dazu fest: „Es ist eine tiefe und brennende Sehnsucht der Individuen, sich selbst mit dem Leben der Gemeinschaft und mit dem Leben der Natur zu identifizieren. Diese Sehnsucht wird durch die religiösen Riten befriedigt“ [3. S. 53].

Zum Ende dieser letzten Schrift, konkretisiert Cassirer, inwiefern diese Erweiterung im 20. Jahrhundert von Bedeutung ist. Denn das Bedürfnis nach Einheit sei nicht länger vor allem in primitiven Gesellschaften nachvollziehbar und an religiöse Praktiken und Vorstellungen gebunden, sondern ebenso in „weit vorgeschrittenen Phasen des politischen Lebens des Menschen“ gegenwärtig. Es sei in verzweifelten Lagen, wie in der NS-Zeit, so Cassirer, in denen die Gemeinschaft ihre Orientierung an der Vernunft aufgebe. Die Betroffenen können nicht mehr erkennen, inwiefern die von der Vernunft geleiteten sozialpolitisch relevanten Lösungen wie Gesetze, Institutionen und die Verfassung ihnen noch helfen können. Stattdessen suche die Gemeinschaft Zuflucht in der Macht des „Wunderbaren und Mysteriösen“ und in einer Führerschaft [3. S. 363–365, 363].

Bemerkenswerter Weise schimmert gerade in diesen Ausführungen ein Phänomen durch, dass Cassirer ursprünglich — wie die beiden vorausgegangenen Paragraphen aufzeigen sollten — selbst mit seinen Forschungen aufgeworfen hat

und an dieser Stelle mit Blick auf die Ausgangsannahme eigens in den Vordergrund gestellt werden soll. Denn es ist im Kern nicht erst das mythische Denken, das von diesen Bedürfnissen erfüllt ist; sie prägen bereits die von der Ausdruckswahrnehmung befeuerte Bild- und Tatkraft, wie sie in den Künsten offensichtlich wird. Es ist dieses im Menschen wurzelnde Urphänomen, das danach strebt, diese Sehnsucht nach Gemeinschaft und die Sicherheit und das Glück, das sie zu schenken vermag zu gewährleisten.[1] Insofern ist es das Erfassen und zugleich Erleben und Erleiden der Bewegungen und Formen (Cassirer), der amodalen Vitalempfindungen (Werner), der Pathosformen (Warburg), der Tensions and Resolutions der Akte (Langer) und der Intensitäten, Zeitrhythmen und Formen (Stern), die aktiviert über die Ausdruckswahrnehmung vermittels der gestalterisch-künstlerisch wirksamen Formen schon immer an sozialen Bindungen ausgerichtet sind. Über sie wird insofern nicht nur ein Prozess (historischer) Dialektik (Cassirer), sondern ein für Entscheidungen und Handlungen im sozialen Verhalten relevanter Dialog ermöglicht (Sauer).

Grundlage für letzteres ist, wie aufgezeigt, die Auswertung der wahrnehmbaren Spannungen bzw. amodalen Vitalempfindungen der nicht-diskursiven, abstrakten Formen und Bewegungen der gestalterisch-künstlerischen Mittel. Darauf baue — und darin sind sich alle Forschenden einig — bereits das Verhalten von Tiergemeinschaften ebenso wie prähistorische, indigene aber eben auch moderne Lebensgemeinschaften auf (Cassirer, Warburg, Langer und Werner). Dieses Verhalten sei von einem zielstrebigen Bedürfnis nach Austausch mit anderen beherrscht. Dieses Bedürfnis nach einer goal directed interaction, so zeigte sich, ist angeboren, wie Stern herausarbeitete. Es beruht auf der Spiegelung des vitalen Verhaltens bzw. der vital affects dessen, was uns begegnet [9; 10; 14]. Wesentlich dafür ist für die genannten Forschungen wie für meine eigenen kunst- bzw. bildanthropologisch orientierten Forschungen zu vitality semiotics seit 1998 der Anschluss an die Künste, die es uns ermöglichen parallel zur Wahrnehmung von Welt ebenso im Werk deren jeweiligen Ausdruck wahrzunehmen und schließlich erneut — bereichert durch eigene Anschauungen — zu entäußern [24]. N u r diese Formen vermögen aufgrund ihrer Verfasstheit — im Gegensatz zur abstrahierenden, sachlich-bedeutsamen Auslegungen — der Kommunikation untereinander zu dienen. Logisch-Kausales und Informationen aus Sachzusammenhängen lassen sich, wie es Cassirer in der Nachfolge von Max Scheler [12. S. 105; 19. S. 282] und Warburg nahelegten, als stumm beschreiben. An ihnen kann sich die Ausdruckswahrnehmung nicht entzünden. Mathematik und Sachzusammenhänge bieten uns nicht die Möglichkeit an ihnen Hebungen und Senkungen bzw. an Formen Zeitlich-Rhythmisches und Intensivierungen zu erleben und auf dieser Grundlage in eine differenzierbare, je charakteristische Formensprache einzutauchen. Ihnen fehlt das Leben bzw. dasjenige was über die

[1] Sauer M. On the Connection between the Perception of Vitality Forms in Images and Synchronization Processes in the Formation of Frames. In: Igl N, Sauer M, eds. *Frames and Framing: Dynamic Nature and Material Cognitive Interplays (Zeitschrift für Semiotik 2)*. Tübingen: Stauffenburg; (forthcoming 2026). S. 22.

Ausdruckswahrnehmung in Gang gebracht wird, nämlich die Formen als lebendige Formen erleben und erleiden zu können, um darüber deren symbolisch wirksame Bedeutung zum Dialog untereinander und miteinander anzuregen und auf ihnen aufbauend neue symbolisch wirksame verständliche Formen zu entwickeln. Dasjenige was Cassirer in *Vom Mythos des Staates* geltend macht, nämlich dass Regeln und Ordnungen, die über die Vernunft gesetzt wurden, tatsächlich nicht dieselbe bindende mitreißende Kraft besitzen wie solche aus künstlerisch-gestalterischen Prozessen hervorgegangenen zu denen das mythische Denken zählt, spiegelt diesen Sachverhalt wider. Nicht umsonst lehnten sowohl Platon als auch Kant die Künste ab. Denn nur sie vermögen den musischen enthousiasmós zu wecken [18. S. 162] und derart als Maschinen der Überredung [25. S. 268] missbraucht zu werden. Daher sollten sie sowohl nach Platon als auch nach Kant keine Rolle in der Politik spielen [8. S. 191–266].

Schließlich sind es mit Cassirer die Prozesse des Gewahrens des Anderen / dessen Aussage über die Künste, die für das (sozial)politische Verhalten des Menschen relevant werden. Entwicklungspsychologisch betrachtet findet dieses Wahrnehmen des Andern zunächst in Sicherungs- bzw. Abstimmungsprozessen über Gesten und Laute statt, wie es ursprünglich auch in der Tierwelt beobachtbar sei und auch das Verhalten von Menschen bestimme, wie sie vor allem Langer im zweiten Band von *Mind* präzisierte [23. S. 204; 24]. Darauf aufbauend wird diese Einheit in für den Menschen typisch in kultischen Handlungen, in Riten und schließlich grenzsichernden Traditionen vertieft. Cassirer spricht hier entsprechend davon, dass diese Sehnsucht „durch religiöse Riten befriedigt“ wird [3. S. 58], während das „Traditionelle“ in einem Prozess (historischer) Dialektik über die Künste überliefert werde [5. S. 105–127]. Dem letzteren kann jedoch nur bedingt zugestimmt werden, denn gerade das Traditionelle vermag wie Riten etwa in Form von im Alltag praktizierten Rollenmodellen ebenfalls dieses Bedürfnis nach Gemeinschaft nachhaltig sichern. Sie hängen, wie vorausgegangene Forschungen von mir bereits eröffneten, eng von der Ordnung der Formen durch die Gestalter bzw. von den impliziten mit ihnen verfolgten Aufgaben und Zielen der Gestalter bzw. der Gemeinschaft für die sie einstehen und möglichen Auftraggebern ab [26. S. 59–60]. Bemerkenswert, und für die verfolgte These zentral, vermag nur die positive Annahme des mit den Formen Ausgedrückten eine sich gegenseitig wertschätzende Du-Gemeinschaft zu formen. Denn nur im Einklang mit ihr vermittelt sich ein Gefühl von Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und damit Sicherheit und schließlich Glück. Implizit liegt darin ein für das Bedürfnis wichtiges Versprechen an alle Mitglieder der Gemeinschaft.

Derjenige, der sich ablehnend gegenüber dem Überlieferten verhält oder der grundsätzlich als nicht zugehörig betrachtet wird, wird entsprechend automatisch vor dem Hintergrund der für die Gemeinschaft geltenden bzw. vereinbarten Setzungen (Riten, Traditionen, Ordnungen und Gesetze) als Bedrohung für dieses Versprechen bewertet und löst in der Regel Abwehrmechanismen aus. Über die reine Ablehnung hinaus, kann dies über eine schlichte Abgrenzung bis zum Ausschluss aus dieser Gemeinschaft hinaus zu stärkeren Maßnahmen wie Mobbing

oder tätlichen Angriffen bis hin zur Tötung des Gegenübers führen. Am Beispiel des Schicksals von Sokrates habe ich diesen Zusammenhang an anderer Stelle aufgezeigt[2]. Als kein Gleicher unter Gleichen findet ein Prozess der Distanzierung statt, in dem der andere als Fremder verstanden wird, mit dem keine positiven Empfindungen, sondern nur negative verbunden werden und dieser entsprechend als nicht zugehörig aus- bzw. abgestoßen wird. Zugewandtheit zum einen und Hass gegenüber dem anderen bis hin etwa zu Rassismus, den Cassirer diskutierte, gehören insofern gleichermaßen zum Menschen und damit zu mir wie zu jedem anderen.

Hoffnung dieses bedürfnisgesteuerte Verhalten in uns Menschen zu überwinden eröffnet sich erst, wie es Cassirer indirekt bereits nahelegte und vor allem in der Philosophie Hanna Arendts herausgestellt wird, über den Schritt zum Ich. Denn nur im Ich werde ich mir selbst als individuell Handelnder gewahr. Aus dieser Position heraus kann ich zu beiden, sowohl zum Zugehörigen als auch dem Fremden einen Abstand gewinnen. Erst der Abstand erlaubt es mir, meine durch mein Gemeinschaftsbedürfnis animierten Handlungen und damit die durch die Gemeinschaft gebildeten und sie bewahrenden Gestaltungen (Traditionen, Ordnungen, Regeln und Gesetze) zu hinterfragen. Ein Abwägen und ein anders Entscheiden und eventuell anders Handeln ermöglicht erst das Ich. Die Distanz, die es erlaubt, gibt uns die Möglichkeit sich zu erinnern, abzuwägen und frei zu urteilen [27. S. 75–79, 101–102], während das Bedürfnis der Einheit — gerade in einer entfesselten Welt — diese nicht erlaubt. Die erwähnten Gefahren des Anders-Seins zu minimieren, die mit dem freien Urteilen verbunden sind, können letztlich nur stabile, offene Gemeinschaften gewähren, in der sich ein Ich entfalten kann. In einer entfesselten Welt, so die hier verfolgte These, in der die Vorgaben etwa durch einen Führer oder durch u.a. religiöse, monarchische, oligarchische Strukturen eng gesetzt und deren Einhaltung mehr oder weniger „freiwillig“, streng befolgt werden, geraten Anders-Seiende und Frei-Denkende tendenziell unter die Räder der bestehenden bedürfnisbefriedigenden Ordnungen.

Das (sozial)politische Verhalten des Menschen und damit die Entscheidungen und Handlungen, die er je fällt, beruhen im Kern nach wie vor, wie es Cassirer darlegte, auf der Ausdrucksfunktion der Ausdruckswahrnehmung, die wie es darzulegen galt schon immer — und nicht erst im mythischen Denken — grundlegend geprägt ist von einer „tiefe(n) und brennende(n) Sehnsucht der Individuen, sich selbst mit dem Leben der Gemeinschaft und mit dem Leben der Natur zu identifizieren“ [3. S. 53].

References

[1] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I. Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1964.

[2] Sauer M. On the Connection between the Perception of Vitality Forms in Images and Synchronization Processes in the Formation of Frames. In: Igl N, Sauer M, eds. *Frames and Framing: Dynamic Nature and Material Cognitive Interplays (Zeitschrift für Semiotik 2)*. Tübingen: Stauffenburg; (forthcoming 2026). S. 26–29.

[2] Cassirer E. *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1971.
[3] Cassirer E. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Meiner; 2007.
[4] Sauer M. *Wahrnehmen von Sinn vor jeder sprachlichen oder gedanklichen Fassung? Frage an Ernst Cassirer*. Heidelberg: Arthistoricum.net; 2015.
[5] Wiesing L. Review. Martina Sauer. Wahrnehmen von Sinn vor jeder sprachlichen oder gedanklichen Fassung? Frage an Ernst Cassirer. *Kunstgeschichte. Open Peer Reviewed Journal*. 2009. Available from: https://www.kunstgeschichte-ejournal.net/56/ (accessed: 01.04.2026).
[6] Cassirer E. *Vom Mythos des Staates*. Hamburg: Meiner; 2002.
[7] Sauer M. *Cézanne — van Gogh — Monet. Genese der Abstraktion*. 2 ed. Heidelberg: Arthistoricum.net; 2014.
[8] Sauer M. *Faszination — Schrecken, Zur Handlungsrelevanz ästhetischer Erfahrung anhand Anselm Kiefers Deutschlandbilder*. Heidelberg: Arthistoricum.net; 2018.
[9] Lombardi G, Sauer M, Di Cesare G. An Affective Perception: How 'Vitality Forms' Influence our Mood. In: Sauer M, Wang Z, eds. *Atmosphere and Mood. Two Sides of the Same Phenomenon (Art Style 11, 1)*. 2023. P. 127–139.
[10] Sauer M. Visualität und Geschichte. Bilder als historische Akteure im Anschluss an Verkörperungstheorien. In: Grüne N, Oberhauser C, eds. *Jenseits des Illustrativen: visuelle Medien und Strategien politischer Kommunikation*. Göttingen: V&R unipress; 2015. S. 39–60. https://doi.org/10.14220/9783737004022.39
[11] Sauer M. Ästhetik versus Kunstgeschichte? Ernst Cassirer als Vermittler in einer bis heute offenen Kontroverse zur Relevanz der Kunst für das Leben. In: Breyer T, Niklas S, eds. *Ernst Cassirer in systematischen Beziehungen: zur kritisch-kommunikativen Bedeutung seiner Kulturphilosophie*. Berlin, Boston: De Gruyter; 2018. S. 239–260. https://doi.org/10.1515/9783110549478-013
[12] Bösch M. *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2004.
[13] Klages L. *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*. Leipzig, Berlin: Wilhelm Engelmann; 1913.
[14] Langer SK. *Mind. An Essay on Human Feeling. Vol. II*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press; 1972.
[15] Di Cesare G, Di Dio C, Rochat MJ, Rizzolatti G, Gallese V. The Neural Correlates of "Vitality form" Recognition: An fMRI Study. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2013;9(7):951–960. https://doi.org/10.1093/scan/nst068
[16] Böhme H. Aby M. Warburg (1866–1929). In: Michaels A, ed. *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck; 1997. S. 133–157.
[17] Werner H. *Einführung in die Entwicklungspsychologie*. München: Barth; 1959.
[18] Grunow G. Der Aufbau der lebendigen Form durch Farbe, Form, Ton. In: Gropius W, ed. *Staatliches Bauhaus Weimar 1919 bis 1923*. Weimar: Bauhaus-Verlag; 1923. S. 20–23.
[19] Stern DN. *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. Stuttgart: Klett-Cotta; 1992.
[20] Stern DN. *Forms of Vitality Exploring Dynamic Experience in Psychology, Arts, Psychotherapy, and Development*. New York: Oxford University Press; 2010. https://doi.org/10.1093/med:psych/9780199586066.001.0001
[21] Rizzolatti G, Fadiga L, Gallese V, Fogassi L. Action recognition in the premotor cortex. *Brain*. 1996;119(2):593–609. https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593

[22] Sauer M. Towards Vitality Semiotics and a New Understanding of the Conditio Humana in Susanne K. Langer. In: Gaikis L, ed. *The Bloomsbury Handbook of Susanne K. Langer*. London: Bloomsbury; 2024. P. 223–238. https://doi.org/10.5040/9781350294660.ch-15
[23] Langer SK. *Mind. An Essay on Human Feeling. Vol. I*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press; 1985.
[24] Scheler M. *Die Sinngesetze des Emotionalen Lebens. Bd. 1. Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Friedrich Cohen; 1923.
[25] Krois JM. Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945). Available from: https://ernst-cassirer.org/wp-content/uploads/2011/11/Krois_Zum-Lebensbild-Ernst-Cassirers.pdf (accessed: 01.04.2026).
[26] Sauer M. Marshall McLuhan in a New Light. Old or New Methods of Influencing Emotions in Communities of the Electronic Age. In: Grabbe LC, McLuhan A, Held T, eds. *Beyond Media Literacy*. Marburg: Büchner; 2023.
[27] Arendt H. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper; 2025.

Über den Autor:

Martina Sauer — Dr. phil., Leiterin des Instituts für Bild- und Kulturphilosophie, Bühl, Baden-Baden, D-77815, Deutschland. ORCID: 0000-0002-4787-3189. E-mail: msauer@bildphilosophie.de

About the author:

Martina Sauer — Dr. phil., Director, Institute for Image and Cultural Philosophy, Bühl, Baden-Baden, D-77815, Germany. ORCID: 0000-0002-4787-3189. E-mail: msauer@bildphilosophie.de

Сведения об авторе:

Мартина Зауэр — доктор философских наук, руководитель Института философии образа и культуры, Германия, D-77815, Бюль, Баден-Баден. ORCID: 0000-0002-4787-3189. E-mail: msauer@bildphilosophie.de

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 851–864
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-851-864
EDN: SJLEJH

Научная статья / Research Article

Космос как символическая форма: философия пространства Эрнста Кассирера и этика освоения космоса

А.М. Раисов[1], Б.Ж. Жусупова[2] ✉

[1]Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан
[2]Карагандинский национальный исследовательский университет им. академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан
✉zhusupova2013@mail.ru

Аннотация. Современные дискуссии о космической экспансии актуализируют новое видение данной проблемы. Существующие нормативные подходы были выработаны в корреляции с земными потребностями человеческого бытия. Прямой перенос их на внеземные среды остается методологически и этически уязвимой проекцией. Этот разрыв задает актуальность настоящего исследования, которое фундирует философский подход, способный удерживать космос одновременно в научном, мифическом, эстетическом, этическом и других измерениях, не редуцируя его ни к одному из них. Цель работы — эксплицитно-систематическая реконструкция философии символических форм Эрнста Кассирера и построение на ее основе этики космической ответственности. Материал охватывает ключевые труды мыслителя, а также современные исследования по космической этике. Метод исследования воспроизводит логику кассиреровского трансцендентального анализа понятия пространства, символической формы и animal symbolicum, реконструирует их в собственной внутренней логике, а затем критически применяет к проблемному полю космической этики. Результаты исследования показывают, что концепция пространства у Кассирера позволяет трактовать космос не как ценностно-нейтральное пространство, а как многомерную символическую реальность. Концепция animal symbolicum девальвирует риски утраты идентичности, так как человек остается собой не благодаря месту обитания, а благодаря способности к символическому функционированию даже во внеземных средах. Любое пространство, по мнению философа, в котором присутствует человек, есть символическая форма, легитимирующая ценности через различные формы культуры. Авторский взгляд состоит в том, что космическая ответственность возникает из самого акта его символического конституирования, которое атрибутирует ценности и способно нести как созидательный, так и деструктивный потенциал. Вывод исследования: кассиреровская философия (традиционно воспринимаемая лишь как теория культуры) содержит недооцененный ценный методологический ресурс для космической этики. Новизна работы заключается в том, что она

© Раисов А.М., Жусупова Б.Ж., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

не адаптирует существующие этические принципы к космосу, а выводит ответственность из теории символического мирообразования, оставаясь строгой без опоры на экзистенциально-онтологические предпосылки.
Ключевые слова: космическая этика, animal symbolicum, ответственность

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 10.11.2025
Статья принята к публикации 11.02.2026

Для цитирования: *Раисов А.М., Жусупова Б.Ж.* Космос как символическая форма: философия пространства Эрнста Кассирера и этика освоения космоса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 851–864. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-851-864 EDN SJLEJH

Cosmos as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Philosophy of Space and the Ethics of Space Exploration

Assar M. Raissov[1], Bakhyt Zh. Zhussupova[2] ✉

[1]L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan
[2]Academician E.A. Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan
✉zhusupova2013@mail.ru

Abstract. Contemporary debates on space expansion call for a new understanding of this issue. Existing normative approaches were developed in relation to the needs of human life on Earth. Their direct transfer to extraterrestrial environments remains methodologically and ethically problematic. This gap determines the relevance of the present study, which grounds a philosophical approach capable of understanding outer space simultaneously in its scientific, mythical, aesthetic, ethical, and other dimensions without reducing it to any one of them. The aim of the study is to provide an explicit and systematic reconstruction of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms and to develop, on this basis, an ethics of cosmic responsibility. The research draws upon Cassirer's major works and contemporary studies in space ethics. The methodology follows Cassirer's transcendental analysis of space, symbolic form, and the concept of *animal symbolicum*, reconstructing these concepts in their internal logic and critically applying them to space ethics. The findings show that Cassirer's conception of space allows outer space to be understood as a multidimensional symbolic reality rather than a value-neutral domain. The concept of *animal symbolicum* mitigates the risk of identity loss, since human identity depends on the capacity for symbolic activity rather than on the place of habitation, even in extraterrestrial environments. Any space inhabited by humans constitutes a symbolic form through which values are legitimized by different cultural forms. The author argues that cosmic responsibility arises from the very act of symbolic constitution, which attributes values and possesses both constructive and destructive potential. The study concludes

that Cassirer's philosophy contains an underappreciated methodological resource for space ethics. Its novelty lies in deriving responsibility from the theory of symbolic world-formation rather than adapting existing ethical principles to outer space, while preserving conceptual rigor without relying on existential or ontological presuppositions.
Keywords: space ethics, animal symbolicum, responsibility

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 10.11.2025
The article was accepted on 11.02.2026

For citation: Raissov AM, Zhussupova BZh. Cosmos as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Philosophy of Space and the Ethics of Space Exploration. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):851–864. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-851-864 EDN SJLEJH

Введение

С начала 2020-х гг. коммерческие космические проекты, государственные программы, возобновленные лунные амбиции и предложения о колонизации Марса вернули тему освоения космоса в центр политического дискурса со времен программы «Аполлон». Параллельно в академической философии развернулась дискуссия об этике освоения космоса: об обязательствах перед Вселенной, нравственном статусе внеземных сред, самопонимании человека и принципах космической экспансии.

Одним из отправных пунктов современной дискуссии стала концепция Т. Миллигана, согласно которой внеземное пространство образует «космическую общину», не поддающуюся ни государственному, ни корпоративному присвоению и требующую коллективного управления на основе принципа общего наследия человечества, тем самым показывая, что моральный статус космоса принципиально отличен от статуса частной или государственной собственности [1]. После чего Дж. Шварц и Т. Миллиган совместно систематизируют ключевые положения космической этики — между научной ценностью знания и риском биологического загрязнения, между правами нынешнего поколения и обязательствами перед будущими, обнаруживая, что ни одна из имеющихся нормативных систем не охватывает эту проблематику в полноте [2]. Параллельно им К. Тачибана обосновывает позицию, что оценка моральной допустимости космических вмешательств не сводима к утилитарному расчету. Она предполагает апелляцию к принципам справедливости и уважения к природному порядку, независимому от человеческих предпочтений [3]. Эти три позиции сходятся в признании недостаточности сугубо антропоцентрических (включая антропных) рамок для философии космоса,

однако остаются в пределах нормативных систем, разработанных для земного контекста. Философия Кассирера представляет иную теоретическую точку опоры.

Настоящее исследование предлагает рассмотреть философскую концепцию одного из наиболее систематических мыслителей XX в. Эрнста Кассирера как основу для обоснования этики космической ответственности. Несмотря на то, что философ Кассирер жил до космической эры, его теория символических форм и философская антропология являются ценным мировоззренческим ресурсом для становления концепта космической этики. Исследование поступательно обосновывает следующие положения: кассиреровская трансформация кантовского понятия пространства, согласно которой различные символические формы — миф, язык, наука, искусство — конституируют собственный пространственный мир; значение концепции animal symbolicum для понимания человека в его отношении к Вселенной; философия Кассирера в контексте ключевых дискуссий космической этики; кассиреровская этика символической ответственности.

Исследование использует метод имманентной реконструкции ключевых понятий Кассирера с последующим трансцендентальным применением к проблемному полю космической этики и не претендует на эмпирическую верификацию, предлагая концептуальный анализ нормативных импликаций кассиреровской философии. Методология включает имманентную реконструкцию, трансцендентальный аргумент и аналитику применения.

Кассирер: символико-трансцендентальное пространство

Как известно, ведущие представители марбургской школы неокантианства Г. Коген и П. Наторп осуществляли реконструкцию кантовской трансцендентальной философии на основе анализа математики и математического естествознания. В отличие от Канта, выводившего возможность опыта из фиксированных форм созерцания (пространство и время) и чистых понятий рассудка (категорий), марбургжцы стремились вывести когнитивные структуры опыта из логических принципов, имманентных самой науке [4]. Детальный анализ неокантианской программы представлен у М.Е. Соболевой, которая показывает, что марбургская школа понимает познание как бесконечный процесс нормативного самоопределения мышления. Это не достижение системы готовых категорий, а критическая деятельность, непрестанно пересматривающая собственные основания в соответствии с развитием науки [5. С. 124]. В случае с пространством ситуация аналогичная: ни одна его конкретная конфигурация — ньютоновская или эйнштейновская — не может считаться последней и окончательной. Каждый такой горизонт остается открытым — мышление может работать дальше, конституировать пространство заново. Подобная динамика конституирования, незавершенность позволяет марбургскому наследию быть полезным для дискурса о космических полетах. Внешний космос сегодня не пустота, а среда, которую человек может и намерен обживать.

Кассирер произвел концептуальный сдвиг, распространив марбургский трансцендентальный метод за пределы математики и физики. Так появилось понятие «символические формы» — как обобщение, охватывающее всю культуру целиком [6]. Под влиянием американского прагматизма концепция animal symbolicum в «Опыте о человеке» актуализировала вопрос: как сохранить культурную идентичность, если привычная символическая среда рухнула? Ответ Х. Пецольда заключается в утверждении творческой природы самого animal symbolicum. Опираясь на Кассирера, Пецольд утверждает что человеческая идентичность заключается не в наборе неизменных культурных форм, а в фундаментальной способности человека к их автономному продуцированию [7].

Пространство в марбургском неокантианстве трактуется как интеллигибельная конструкция мышления. Такое понимание связано с общей эпистемологической установкой Г. Когена, согласно которой, как отмечает З.А. Сокулер, «реальность не появляется до построения теории. Прежде теории имеется только некий неопределенный Х, а реальность становится итогом исследования и построения объясняющей теории» [8. С. 391]. Кассирер эту традицию принял и углубил. В «Познании и действительности» до введения понятия «символические формы» пространство у него уже не набор независимых точек, а реляционная структура, которую конституируют функциональные отношения: [9. S. 27]. Знаменитое понятие символа Кассирера связывает разрозненные чувственные впечатления в рамках функционального единства культурного смысла, а именно пространственной формы, причинно-следственной связи или представления о себе [10. P. 281]. Знаменитая дискуссия Кассирера с Хайдеггером в 1929 году в Давосе четко высветила несовместимые горизонты их интенциональных установок: символико-трансцендентальной и экзистенциально–онтологической. М. Фридман говорит, что это, по сути, два способа читать Канта. Хайдеггер уводит трансцендентального субъекта в свое Dasein, а Кассирер сохраняет кантовский тезис о сверхчувственности разума: разум способен строить все более богатые символические миры, не оглядываясь на частную ситуацию [11. P. 129–130]. Кассиреровская мысль о культуре как способе преодолевать конечность через создание символов напрямую применима к философии космоса. Animal symbolicum онтологически автономен, его определяют не географические координаты, а чистая символика [12. P. 115–118].

Из концепции Кассирера следует, что символические формы (мифические, языковые, эстетические и научные) имеют не только эпистемологическое, но и культурно-историческое значение [13]. По мнению Дж. М. Кройса, символические формы представляют собой исторически развивающиеся структуры, способные порождать новые способы символического освоения мира [14. P. 117–122]. Переход от пространства Ньютона к пространству Эйнштейна есть сдвиг способов конституирования пространственного опыта [14. P. 120]. Отсюда можно предположить, что дальнейшее освоение космоса способно привести к формированию новых способов символического

конституирования пространственного опыта — к формам, которые соответствуют опыту реальных космических полетов. Таким образом, из анализа Кройса следует, что любая крупная веха в освоении пространства (включая космическое) возможна лишь тогда, когда меняются не отдельные представления, а глубинные конститутивные принципы их символической организации. Д.П. Верне подчеркивает творческий, а не только рецептивный характер символических форм. Он утверждает, что человек не только организует данный опыт в готовые схемы, но создает принципиально новые символические возможности в ответ на новейшие вызовы. Это означает, что столкновение с космической средой может потребовать не применения наличных форм, а подлинного символического новшества [15. P. 15].

М.Дж. Рубенштейн показывает, что философский вопрос о множественности возможных миров уходит корнями в неоплатоническую и лейбницевскую традиции [16. P. 5–10], что дополнительно подтверждает необходимость многомерного подхода к космическому пространству. Рубенштейн прослеживает, как идея о возможных мирах Лейбница через модальную логику неизменно несет в себе теологические и метафизические модусы, не сводимые к строго научному содержанию. Вопрос о множественности нашего мира всегда функционировал одновременно как космологический или как нормативный, задавая ценностный горизонт для понимания места человека во Вселенной. Это историко-философское наблюдение поддерживает кассиреровский тезис о необратимой многомерности космического пространства. Даже в рамках физической космологии, по мнению М.Дж. Рубенштейна, разговор о различных мирах несет ценностную нагрузку, не устраняемую ссылкой на уравнения, и, следовательно, отождествление космоса исключительно с научным пространством является ценностной позицией, требующей философского обоснования [16. P. 73–75].

Поэтому сведение космоса к научному пространству философски недостаточно. Ночное небо было мифическим, населенным богами и значимыми созвездиями; даже в Новое время язык «космоса» и «космической значимости» сохраняет мифическую нагрузку, несводимую к научному описанию [13. S. 109]. С наступлением эпохи пилотируемых полетов космос приобрел экзистенциальное измерение: из объекта наблюдения он стал возможным пространством человеческого обитания, которое люди могут населять и преобразовывать. Это ставит вопросы об обязательствах, порождаемых способностью трансформировать внеземные среды, и ценностях, которые должны пронизывать космическую экспансию.

Анализ философии символических форм Э. Кассирера позволяет предположить, что эволюция его понимания пространства — от логико-эпистемологического через культурно-феноменологическое к антропологическому — позволяет рассматривать космическое пространство как многомерную символическую реальность, объединяющую пространство астрофизической науки, мифического воображения и потенциального обитания человека, предполагающего этическую ответственность.

Система Кассирера и этика освоения космоса

В основе антропологии Э. Кассирера лежит понятие *animal symbolicum*, отвечающее на вопрос о специфике человека. Ответ состоит не в обладании разумом, языком или сознанием, а в особом символическом модусе отношения к реальности. Это объясняется тем, что между рецепторной и эффекторной системами организма человек ввел третью — символическую. Он живет не в непосредственном контакте с реальностью, но всегда через опосредование символами — языком, мифом, искусством, религией, наукой, историей. «Человек живет в символической вселенной. Язык, миф, искусство и религия суть части этой вселенной. Это — различные нити, из которых соткана символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта» [17. С. 512].

В применении к философии космоса это влечет два следствия. Во-первых, распространение человеческой жизни в космосе не разрушает человеческую идентичность: animal symbolicum — мирообразующее существо, способное конституировать символические миры в любой среде, и вопрос состоит не в техническом воспроизведении земных условий, а в том, сможет ли культурно-символическая деятельность найти выражение в условиях внеземного существования. Во-вторых, доступные человеку символические формы исторически специфичны и несут осадок земного опыта; подлинный переход к космическому существованию потребует их трансформации — возникновения новых форм, адекватных новым условиям. В истории культуры подобные трансформации происходили неоднократно; освоение космоса стало бы крупнейшей из них.

Вместе с тем Кассирер отдавал себе отчет в человеческой способности к деструктивному смыслообразованию. В «Мифе о государстве» он возводил катастрофы XX века к манипуляциям мифическими и символическими формами [18. P. 280]. Урок для космической этики прост: символическое конституирование космического пространства может принимать как созидательные, так и деструктивные формы — зоны завоевания или сферы ответственности. В фокусе данного аспекта считаем возможным осветить три группы обсуждаемых вопроса.

Первый вопрос: о наличии у внеземных сред (планеты, спутники, астероиды) нравственного статуса, независимого от человеческих интересов. Позиции в этой дискуссии варьируются от сильного антропоцентризма до различных форм экологической этики, применяемых к космосу. Е.С. Харгроув, например, обосновывает внутреннюю ценность внеземных природных объектов через эстетическое измерение. Он утверждает, что необитаемые планетарные ландшафты представляют собой объекты редкостного и невозобновимого научно обогащенного эстетического опыта. Именно эта ценность — не ресурсная, а эстетическая — обязывает нас к их сохранению [19. P. 176–178]. Данная позиция прямо сопрягается с кассиреровским тезисом о самостоятельности эстетической символической формы как особого режима конституирования ценности, несводимого к научному или

экономическому. Ч.С. Кокелл смещает аргумент в астробиологическую плоскость, предполагая, что наиболее приспособленной формой внеземной жизни в экстремальных условиях является жизнь микроорганизмов. Их вероятное обнаружение в космосе потребовало бы признания морального статуса внеземной жизни вне зависимости от ее когнитивных качеств [20. P. 169–171]. Это означает, что оценка нравственного статуса внеземных сред не может откладываться до появления очевидных признаков разума. Т. Миллиган, придерживаясь деонтологического подхода, предостерегает от необратимого вмешательства во внеземные среды в условиях неопределенности существования в них жизни и, соответственно, моральных обязанностей человека перед ней [1. P. 56]. Эта позиция созвучна кассиреровскому принципу символической ответственности, который можно интерпретировать в том смысле, что необратимое разрушение среды есть одновременно необратимое уничтожение ее ценностного горизонта. Дж. Шварц настаивает на приоритете эпистемической ценности. Он утверждает, что главным оправданием освоения космоса служит получение знаний о происхождении Солнечной системы и возможности внеземной жизни [21. P. 15–24]. Однако именно сужение им ценности до одного измерения демонстрирует ограниченность, которую кассиеровский плюрализм символических форм напротив стремится преодолеть, показывая, что полноценная этика освоения космоса не может опираться на одну единственную символическую форму.

Философия Кассирера не разрешает подобные дискуссионные нарративы и способна предложить свой дискурс. Ключевое кассиреровское положение о том, что ценность, приписываемая любой природной среде, земной или внеземной, всегда опосредована символическими формами предполагает, что не существует ценностно-нейтральной встречи с природой. Горы, леса, море получают разную ценность в зависимости от символических форм культуры, в которых они осмысляются. При этом символические формы не произвольны — они обладают собственной внутренней логикой, задающей объективные ограничения для конституирования ценности.

Для космической этики это означает одно: ценность внеземных сред зависит от символических форм, через которые мы подходим к космосу. Экономические формы делают космос ресурсом; мифические и эстетические — сферой особой ценности, взывающей в том числе к сакральному. Поскольку от символических форм зависит само восприятие ценности, их функционирование выступает необходимым условием этической адекватности суждений о космосе.

Вторая группа вопросов связана с тем, что освоение космоса предполагает активное вмешательство во внеземные среды — от размещения аппаратов на поверхности планет до проектов терраформирования. Каковы нравственные обязательства, вытекающие из этой деятельности? Здесь идеи Кассирера сопрягаются с этикой Ганса Йонаса, разработавшего этику технологической ответственности. Йонас предположил новый категорический

императив: «Поступай так, чтобы последствия твоих действий были совместимы с сохранением подлинной человеческой жизни» [22. С. 235]. Несмотря на различие философских традиций, концепции Кассирера и Йонаса обнаруживают нормативную конвергенцию. Йонас исходит из феноменологии и онтологии ответственности перед жизнью, тогда как Кассирер — из неокантианской теории познания. Их сопоставление показывает, что единый нормативный принцип ответственности может получать различное философское обоснование.

Понятие animal symbolicum предполагает конститутивное отношение человека к миру, порождающее этику миро-смысло-образования: ответственность за качество создаваемых символических миров. Применительно к космосу это означает два принципа. Принцип символической адекватности: символические формы, посредством которых мы конституируем космические среды, должны соответствовать их сложности. Подход через сугубо инструментальные формы редуцирует феномен сложности к единственному измерению. Принцип символической ответственности — преобразование внеземных сред, т.е. их загрязнение, добыча ресурсов, терраформирование, — есть не только техническое, но и символически-эстетическое дело, порождающее новые обязательства перед преобразуемыми средами.

Кассиреровский анализ мифического пространства применим и к третьему вопросу: о нравственном значении Земли как планеты-колыбели. Кассирер показывает: человечество в древности воспринимало Землю как *axis mundi* — мифический центр мироздания. Коперниканская революция вытеснила Землю из астрономического центра Вселенной, однако не смогла вытеснить ее из символического центра культуры. Об этом свидетельствует тот факт, что вопрос о расставании с Землей этически не нейтрален — он предполагает трансформацию глубочайших символических ориентаций культуры, и эта трансформация несет нравственный вес. Вместе с тем стремление к освоению космоса есть проявление фундаментальной человеческой потребности в сверхдеятельности [17. С. 68]. Распространение этого круга на освоение космоса — закономерное развитие сущностного человеческого проекта.

Этика символической ответственности

Этика символической ответственности человека перед космосом может быть построена на четырех тезисах, вытекающих из предшествующего анализа философии Кассирера. Первый: отношение человека к Вселенной существенно символично — оно опосредовано культурно-символическими формами, а не является прямым контактом с ценностно-нейтральной средой. Второй: символические формы множественны, взаимосвязаны, но несводимы друг к другу — научные, эстетические, мифические и этические формы раскрывают аутентичные измерения отношений человека к космосу, и адекватная этика освоения космоса должна учитывать каждый из них. Третий: человек как animal symbolicum несет этическую ответственность за качество

конституируемых им символических миров. Четвертый: эта ответственность универсальна — она распространяется не только на последствия конкретных космических проектов, но и на долгосрочное культурно-символическое конституирование отношения человека к космосу в целом.

На этих положениях можно обосновать конкретные этические ориентиры, представленные ниже.

1. Плюрализм: противодействие тенденции редуцировать космическое пространство к единственному измерению — экономическому, научному или военному.

2. Эпистемическая умеренность: осознание пределов имеющихся символических форм, ни одна из которых не обладает абсолютной полнотой. Это требование, вытекающее из кассиреровского признания необратимой множественности символических форм.

3. Солидарность: разработка подлинно инклюзивных символических рамок, представляющих интересы всего человечества, а не отдельных государств или корпораций.

4. Символическое попечительство: ориентация, видящая в людях не завоевателей космоса, а ответственных символических сообитателей, призванных делать космос осмысленным так, чтобы воздавать должное величию и достоинству человека.

Подобно тому как animal symbolicum несет ответственность за осмысленность конституируемых им культурных миров, человечество несет ответственность за осмысленность своего присутствия в космосе.

Предлагаемая концепция развивает философию символических форм Кассирера применительно к его анализу взаимоотношения человека и космоса в работе «Индивид и космос в философии Ренессанса» [23]. Animal symbolicum Кассирера наследует видение человека как микрокосма, но уже не как зеркало Вселенной в метафизическом значении, а как существо, которое через символическую деятельность открывает космос для понимания и самосозерцания.

Наиболее распространенным полем применения этики космической ответственности являются реальные проблемы космической экспансии. Например, проблема радиационных стандартов для астронавтов, находящихся в дальних миссиях. Нормы NASA (не более 3 % REID) были созданы для коротких полетов с возможностью быстрого возвращения. Пилотируемый полет к Марсу продолжительностью около трех лет неизбежно превышает текущие лимиты: эффективное экранирование технически невозможно, солнечные протонные излучения создают стохастическую угрозу [24. P. 113–116]. В ответ NASA рассматривает единый стандарт (600 мЗв) и систему добровольных «отказов» от участия в дальних пилотируемых миссиях, в которых превышение радиационных лимитов не может быть компенсировано никаким инженерным решением [24. P. 117]. Здесь сталкиваются научная и инструментально-техническая формы (исследование и инженерная задача)

с этической (ценность жизни и автономия) и эстетическо-мифической, рассматривающей тело как целостный микрокосм. Именно кассиреровский плюрализм требует учета всех трех модусов: научная цель сохраняется, но человек как animal symbolicum должен иметь право на риск и право на отказ через предельно прозрачное информированное согласие [24. P. 119–120]. Ответственность — не в запрете риска, а в конституировании пространства полета как пространства безопасности.

Второй вызов — это коммерциализация космоса, например, SpaceX, BlueOrigin, мегагруппировки спутников. Здесь экономическая форма — орбита как ресурс — конфликтует с эстетической, понимающей небо как культурное наследие, и научной, например, помехи астрономии. Кроме того, частные компании не имеют достаточных медико-биологических данных для полноценного информированного согласия участников [24. P. 120]. Принцип символической ответственности здесь прямо противостоит редукции космоса к пространству прибыли или к туристическому аттракциону. В контексте кассиреровской философии символических форм космос можно понимать как многомерную символическую реальность, а его преобразование — как вторжение в ценностный горизонт, раскрывающее целостное проявление космического феномена.

Сказанное выше позволяет заключить, что космическое пространство космоса в условиях современной космической экспансии предстает пространством смысла, ценности и ответственности человека.

Заключение

Человечество входит в новейшую эру освоения космического пространства, что стало возможным благодаря новейшим парадигмам научного и философского мышления. Новые парадигмы, в свою очередь, задают новые структуры понимания внеземного пространства. В философии Кассирера такое понимание обозначено понятием «символ». Пространство не существует как готовая структура, оно возникает в процессе познания и в поле культуры через различные культурные формы. Даже в современный период научно-практического, высокотехнологического освоения космоса символическое понимание его сохраняется.

В данном исследовании проведен философский анализ понятия animal symbolicum, реконструирована концепция символических форм Эрнста Кассирера и на ее основе предпринята попытка обоснования этики космической ответственности.

Авторы пришли к выводу, что философия символических форм Кассирера дает концептуальную основу для этического анализа космической экспансии. Ее можно использовать в трех направлениях. Первое — плюралистический подход к пространству, который позволяет одновременно удерживать научное, этическое, мифическое и эстетическое измерения космоса. Без учета всех этих аспектов адекватная философия космической ответственности

человека перед ним невозможна. Второе — понятие animal symbolicum, которое задает философскую антропологию, где человек предстает существом творческим, культурным и ответственным. Третье — этика символической космической ответственности, которая принимает в расчет как преобразующий потенциал космической деятельности, так и порождаемые ею обязательства, не сводя последние ни к инструментальному расчету, ни к ностальгии по земному статус-кво.

Исследование акцентирует особое внимание на следующем: поскольку принимается, что космос существует как символическая форма, то это допущение фундирует ценностный подход, прежде всего этический. Но этика космоса — это этика внечеловеческого пространства, нивелирующего антропоцентрические паттерны и антропоморфные символы. Это также этический вызов человеку, вызванный онтологической несоразмерностью человека и космоса, сравнимой с отношением элементарной частицы к физической вселенной. Это ставит вопрос о том, какими должны быть эти символы, что определяет жизнь человека в космосе, возможно ли демаркировать космическое пространство, возможен ли космический неоколониализм, каковы последствия загрязнения космоса и каковы последствия юридической иллюзии.

Символы, безусловно, задаются человеком. Проблема заключается в возможности формирования интегральной символической системы, включающей научные, культурные и этико-нормативные аспекты, способной опосредовать соотношение человеческой перспективы и космического порядка в условиях онтологии внеземного пространства.

Неокантианские основания, теория символической культуры, антропология animal symbolicum, внимание к этическим аспектам мирообразования — все эти моменты делают философию Кассирера исторически укорененной, логически строгой и нравственно серьезной основой человеческого бытия в мире. Пока человечество неуклонно грезит о космической цивилизации, философские интенции Кассирера требуют глубокого осмысления, поскольку они обладают большим потенциалом развития.

Список литературы / References

[1] Milligan T. *Nobody Owns the Moon: The Ethics of Space Exploration*. Jefferson: McFarland; 2015.

[2] Schwartz JSJ, Milligan T, eds. *The Ethics of Space Exploration*. Cham: Springer; 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39827-3

[3] Milligan T, Tachibana K. *What Is Space Exploration For?* Bristol: Bristol University Press; 2026.

[4] *Семенов В.Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
Semenov VE. *Dominant Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy.* Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN) publ.; 2012. (In Russian).

[5] *Соболева М.Е.* Философия как «критика языка» в Германии. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005.
Soboleva ME. *Philosophy as "Critique of Language" in Germany*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University publ.; 2005. (In Russian).
[6] Ferrari M. *Ernst Cassirer. Stationeneiner philosophischen Biographie: Von der Marburger Schulezur Kulturphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2003. EDN: QWLRWB
[7] Paetzold H. *Ernst Cassirer, von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1995.
[8] *Сокулер З.А.* Герман Коген и его идея логики чистого познания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 378–393. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-3-378-393 EDN: YTBAOW
Sokuler ZA. Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):378–393. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-3-378-393 EDN: YTBAOW
[9] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции / пер. Б. Столпнера, П. Юшкевича. Санкт-Петербург : Шиповник, 1912.
Cassirer E. *Knowledge and Reality: The Concept of Substance and the Concept of Function*. Saint Petersburg: Shipovnik publ.; 1912. (In Russian).
[10] Endress T, Truwant S. Introduction: "The Functional Ideal of Truth" — A New Key to Cassirer Research. *Contemporary Philosophy Review*. 2024;57:269–288. https://doi.org/10.1007/s11007-024-09660-4 EDN: CGVDHC
[11] Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court Publishing; 2000.
[12] Gordon PE. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2010.
[13] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. Москва, Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3. The Phenomenology of Knowledge*. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[14] Krois JM. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press[1]; 1987.
[15] Verene DP. Cassirer's Concept of Symbolic Form and Human Creativity. *Idealistic Studies*.1969;8(1):14–32. https://doi.org/10.5840/idstudies1978813
[16] Rubenstein M-J. *Worlds Without End: The Many Lives of the Multiverse*. New York: Columbia University Press; 2014. https://doi.org/10.7312/rube15662
[17] *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998.
Cassirer *E. An Essay on Man*. Moscow: Gardarika publ.; 1998. (In Russian).
[18] Cassirer E. *The Myth of the State*. Middletown: Wesleyan University Press; 2014.
[19] Rolston III H. The Preservation of Natural Value in the Solar System. In: Hargrove EC, ed. *Beyond Spaceship Earth: Environmental Ethics and the Solar System.* San Francisco: Sierra Club Books; 1986. P. 14–182.
[20] Cockell CS. The Ethical Status of Microbial Life on Earth and Elsewhere: In Defence of Intrinsic Value. In: Schwartz JSJ, Milligan T, eds. *The Ethics of Space Exploration*. Cham: Springer; 2016. P. 172–175. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39827-3_12
[21] Schwartz JSJ. *The Value of Science in Space Exploration*. Oxford: Oxford University Press; 2020. https://doi.org/10.1093/oso/9780190069063.001.0001

[1] Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[22] *Йонас Г.* Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации / пер. И.И. Маханькова. Москва : Айрис-пресс, 2004.
Jonas H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Moscow: Ayris-press publ.; 2004. (In Russian).
[23] *Кассирер Э.* Индивид и космос в философии Возрождения. М., Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2013.
Cassirer E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ.; 2013. (In Russian).
[24] O'Mathúna D, Iphofen R, eds. *Ethics, Integrity and Policymaking: The Value of the Case Study*. Cham: Springer; 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-031-15746-2

Сведения об авторах:

Раисов Асар Мурасбекович — докторант кафедры философии, факультет высшей школы журналистики и социальных наук, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан, 010008, Астана, ул. Сатпаева, д. 2. ORCID: 0009-0003-2615-2432. E–mail: mr.assar@bk.ru

Жусупова Бахыт Жармухамедовна — доктор философии (PhD), ассистент-профессор, кафедра философии и теории культуры, факультет философии и психологии, Карагандинский национальный исследовательский университет имени академика Е.А. Букетова, Казахстан, 100024, Караганда, ул. Муканова, д. 1, к. 8. ORCID: 0000-0002-4442-3924. E-mail: zhusupova2013@mail.ru

About the authors:

Raissov Assar M. — PhD candidate, Department of Philosophy, Faculty of Higher School of Journalism and Social Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 2 Satpayev St., Astana, 010008, Kazakhstan. ORCID: 0009-0003-2615-2432. E-mail: mr.assar@bk.ru

Zhussupova Bakhyt Zh. — PhD in Philosophy, Assistant Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Faculty of Philosophy and Psychology, E.A. Buketov Karaganda National Research University, 1 Mukanov St., Karaganda, 100024, Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-4442-3924/. Email: zhusupova2013@mail.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 865–879
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-865-879
EDN: SJLWAF

Научная статья / Research Article

Искусственный интеллект в горизонте символических форм Э. Кассирера

О.И. Елхова ✉

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Российская Федерация
✉oxana-elkhova@yandex.ru

Аннотация. Актуальность исследования определяется трансформацией символического опыта в условиях развития искусственного интеллекта, сопровождающейся изменением механизмов смыслообразования, интерпретации и структурирования реальности. Целью исследования выступает прояснение статуса искусственного интеллекта с использованием системы символических форм Э. Кассирера и выявление условий его интерпретации как специфического способа алгоритмической символизации. Теоретико-методологическую основу составляют философия символических форм Кассирера, современные концепции генеративной реальности и цифровой онтологии, а также работы по критике современных моделей искусственного интеллекта. Используются методы концептуального анализа, сравнительно-философской интерпретации и анализа цифровых практик. Установлено, что искусственный интеллект демонстрирует частичное соответствие критериям символической формы, реализуя функции символического связывания, продуктивности и ограниченной нормативной регуляции. Вместе с тем выявлено принципиальное различие между символическим познанием и алгоритмической обработкой, проявляющееся в отсутствии способности к формированию автономных нормативных оснований и включенности в историко-культурный контекст, поскольку генеративные системы воспроизводят структурные характеристики символического на уровне вероятностных корреляций, не обеспечивая целостного смыслового единства. Особое внимание уделено сопоставлению алгоритмической генерации с мифологическим мышлением в рамках философии символических форм Э. Кассирера, что позволяет уточнить границы алгоритмической символизации искусственного интеллекта и выявить различие между символическим единством опыта, характерным для мифа, и статистической агрегацией знаковых структур, присущей генеративным системам. Показано, что искусственный интеллект следует рассматривать как предельный случай алгоритмической символизации и особый режим симуляции символического. Авторский вклад заключается в интеграции кассиреровской теории символических форм с концепцией генеративной реальности и современной критикой ограничений глубинного обучения, что позволяет уточнить пределы расширения символического в условиях алгоритмической медиации культуры и предложить философски обоснованное различение символического сознания и технического воспроизводства знаковых структур.

© Елхова О.И., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Ключевые слова: алгоритмическая символизация, символическое сознание, генеративные модели искусственного интеллекта, нормативность, смысловое единство, мифологическое мышление, вероятностные корреляции

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила: 27.04.2026
Статья принята к публикации 24.07.2026

Для цитирования: *Елхова О.И.* Искусственный интеллект в горизонте символических форм Э. Кассирера опыта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 865–879. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-865-879 EDN SJLWAF

Artificial Intelligence in the Horizon of Symbolic Forms of E. Cassirer

Oxana I. Elkhova

Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russian Federation
✉oxana-elkhova@yandex.ru

Abstract. The relevance of the study is determined by the transformation of symbolic experience under the conditions of the development of artificial intelligence, accompanied by changes in the mechanisms of meaning-making, interpretation, and the structuring of reality. The aim of the study is to clarify the status of artificial intelligence within Ernst Cassirer's system of symbolic forms and to identify the conditions for its interpretation as a specific mode of algorithmic symbolization. The theoretical and methodological framework is based on Cassirer's philosophy of symbolic forms, contemporary concepts of generative reality and digital ontology, as well as critical approaches to modern models of artificial intelligence. The study employs methods of conceptual analysis, comparative-philosophical interpretation, and the analysis of digital practices. The findings demonstrate that artificial intelligence exhibits a partial correspondence to the criteria of a symbolic form, implementing the functions of symbolic mediation, productivity, and limited normative regulation. At the same time, a fundamental distinction is identified between symbolic cognition and algorithmic processing, manifested in the absence of the capacity to generate autonomous normative foundations and to be embedded within a historical and cultural context. It is shown that generative systems reproduce the structural characteristics of the symbolic at the level of probabilistic correlations, without ensuring a coherent unity of meaning. Particular attention is given to the comparison of algorithmic generation with mythological thinking within the framework of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, which makes it possible to clarify the limits of algorithmic symbolization in artificial intelligence and to reveal the difference between the symbolic unity of experience characteristic of myth and the statistical aggregation of sign structures inherent in generative systems. It is argued that artificial intelligence should be understood as a limiting case of algorithmic symbolization and as a specific mode of simulation of the symbolic. The author's contribution lies in integrating Cassirer's theory of symbolic forms with the concept

of generative reality and contemporary critiques of the limitations of deep learning. This integration makes it possible to specify the limits of the expansion of the symbolic under conditions of algorithmic mediation of culture and to propose a philosophically grounded distinction between symbolic consciousness and the technical reproduction of sign structures.
Keywords: algorithmic symbolization, symbolic consciousness, generative artificial intelligence models, normativity, semantic unity, mythological thinking, probabilistic correlations

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 27.04.2026
The article was accepted on 24.07.2026

For citation: Elkhova OI. Artificial Intelligence in the Horizon of Symbolic Forms of Ernst Cassirer. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):865–879. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-865-879 EDN SJLWAF

Введение

Развитие искусственного интеллекта сопровождается появлением новых способов символического формирования реальности, затрагивающих процедуры интерпретации, сигнификации и структурирования опыта. В подобной перспективе искусственный интеллект перестает рассматриваться исключительно как инструмент обработки данных и получает статус особого механизма символического оформления. Осмысление искусственного интеллекта в качестве новой символической формы предполагает анализ его участия в перестройке способов человеческого бытия в мире. Аналитический акцент переносится на изменение структуры символической медиальности, задающей формы соотнесения субъекта с миром значений. Теоретическое основание подобной постановки проблемы можно обнаружить в философии Кассирера, где символическая форма трактуется как способ формирования мира значений. Символическая функция, согласно Кассиреру, не отражает готовую реальность, но конституирует условия ее данности и осмысленности, выступая в качестве специфического медиума между субъектом и миром [1. С. 10–15]. Такое понимание позволяет рассматривать символическое не как совокупность знаков, а как структурное условие возможности опыта, в котором действительность одновременно раскрывается и трансформируется в соответствии с логикой конкретной формы. Современные философские дискуссии, развивающие неокантианскую проблематику, акцентируют исходную включенность опыта в пространство значений и оснований, снимая его противопоставление понятийному [2]. В данной перспективе символическая функция выступает как условие конституирования осмысленного опыта, обеспечивающее сопряжение восприятия, мышления и культурной интерпретации. Такое понимание задает теоретические основания для рассмотрения

искусственного интеллекта как особого режима организации знаковых структур, включенного в процессы формирования значений.

Проблемное поле приобретает двуслойную конфигурацию. С одной стороны, искусственный интеллект демонстрирует высокую продуктивность в генерации символических структур, включая тексты, изображения и классификационные схемы, что позволяет выдвинуть гипотезу о возникновении новой символической формы. С другой стороны, соответствие критериям символической формы остается проблематичным, поскольку сохраняется неопределенность относительно нормативного горизонта, включенности в историческую динамику и соотнесенности с человеческой свободой. Возникающее напряжение формирует поле конкурирующих интерпретаций. Искусственный интеллект может рассматриваться как самостоятельная символическая форма, как инфраструктурное условие функционирования существующих форм или как механизм их трансформации, затрагивающий язык, науку, искусство и миф. Каждая из обозначенных позиций фиксирует различные режимы символического оформления и требует философского уточнения. Цель исследования состоит в прояснении статуса искусственного интеллекта как одной из возможных новых символических форм и выявлении условий его интерпретации как специфического способа алгоритмической символизации. Достижение цели предполагает использование понятийного аппарата философии Кассирера для анализа функционирования искусственного интеллекта в сфере формирования значений.

Кассиреровская рамка символического анализа для искусственного интеллекта

Философский проект Кассирера основан на понимании человека как носителя символических структур, определяющих формы его бытия. Соотнесение с миром осуществляется через системы выражения и обозначения, посредством которых складывается особый мир значений. Данное положение получает развернутое обоснование в работе «Опыт о человеке», где человек определяется как существо, существование которого опосредовано символическими структурами, формирующими особую реальность культуры [3. С. 469–480]. В указанной перспективе символ выступает не внешним инструментом обозначения, а универсальным условием человеческого бытия, определяющим формы восприятия, мышления и действия. Переход от непосредственных реакций к символически опосредованным формам поведения рассматривается как фундаментальное отличие человеческого способа существования, связанное с формированием автономного мира значений [3. С. 473–490].

Такое понимание позволяет уточнить границы применимости концепции символических форм к анализу искусственного интеллекта. Если человеческое существование конституируется через символическое посредничество, то вопрос о статусе искусственного интеллекта приобретает антропологическое измерение и требует различения между участием в символизации

и воспроизводством ее структурных эффектов. Дополнительное прояснение антропологического основания символизации содержится в современных интерпретациях философии Кассирера, ориентированных на анализ постчеловеческой проблематики. Так, Э. Мартин, рассматривая символическую природу сознания, подчеркивает, что кассиреровское определение человека как *animal symbolicum* фиксирует принципиальную несводимость человеческого бытия к технике и иным нечеловеческим формам существования. Символическая деятельность интерпретируется как уникальный антропологический атрибут, формирующий особую «символическую вселенную», внутри которой действуют не физические, а духовные законы, обеспечивающие целостность внутреннего мира человека [4. С. 98–101]. В свою очередь, С.А. Смирнов, анализируя проект философской антропологии Кассирера, указывает на принципиально функциональный характер его подхода, в рамках которого человек определяется не через субстанциальные характеристики, а через деятельность по порождению символических форм, формирующих пространство культуры [5. С. 18–21].

При этом подчеркивается, что кассиреровская модель, выводящая понятие человека из структуры культуры, выявляет внутреннее методологическое напряжение. Антропологический дискурс оказывается встроенным в философию культуры, не достигая полной онтологической автономии. Такая ситуация обусловлена тем, что человек мыслится преимущественно как носитель и производитель символических форм, тогда как вопрос о человеке как источнике нормативности остается неразвернутым и концептуально не проясненным. Данное обстоятельство имеет принципиальное значение для анализа искусственного интеллекта, поскольку позволяет уточнить границу между символической деятельностью и ее функциональным воспроизводством. В человеческом измерении символизация выступает как структурообразующий принцип культуры, связанный с историческим процессом формирования смыслов и норм. В случае искусственного интеллекта речь идет о вторичном, производном уровне, реализующем операции над уже сформированными символическими структурами без участия в их генезисе и трансформации. В этой связи постгуманистические и трансгуманистические концепции, нивелирующие границу между человеком и техникой, оказываются теоретически уязвимыми, поскольку игнорируют различие между процессом символического порождения и его технической репродукцией. Указанная позиция усиливает аргумент о невозможности редукции символического познания к алгоритмической обработке и позволяет более строго обосновать различие между человеческой символизацией и техническим воспроизводством знаковых структур.

В работе Кассирера «Философия символических форм» реализуется стремление к философскому синтезу различных модусов мышления, включая язык, миф и науку, в рамках единой концептуальной перспективы, исключающей редукцию одного модуса к другому. При этом принципиальное значение для анализа искусственного интеллекта имеет не столько перечень

символических форм, сколько их функциональная организация и способ порождения значений. В данном контексте Кассирер проводит различие между сигналом и символом. Символическая форма определяется не наличием знаковых структур как таковых, а способом их функционирования в горизонте смысла. Такое уточнение опирается на различение уровней опосредования, в рамках которого символическая деятельность связывается с формированием значений, а не с их механическим воспроизведением [1. С. 30–45]. Вместе с тем различие между сигналом и символом требует дополнительного пояснения. Сигнал, хотя и может интерпретироваться в определенном контексте, остается связанным с устойчивыми реакциями и функциональными корреляциями, характерными, прежде всего, для биологических систем. В этом смысле интерпретация сигнала носит ограниченный характер и обусловлена конкретной поведенческой ситуацией. Именно поэтому Кассирер, анализируя поведение животных, соотносит сигнальные системы с уровнем непосредственной регуляции поведения. Напротив, символ соотносится с миром значений, выходящих за пределы конкретной ситуации, и предполагает возможность вариативного понимания, рефлексии, нормативной оценки и творческого преобразования. Таким образом, различие между сигналом и символом задает критерий символичности, связанный не с наличием знаков как таковых, а с их включенностью в пространство интерпретации, где допускаются множественность смыслов, возможность ошибки и историческая изменчивость значений.

Символические формы в кассиреровской концепции не образуют системы с жесткой иерархией. Каждая форма реализует собственный способ организации значений и обладает внутренней автономией, не сводимой к логике других форм. В исследовательской литературе встречаются интерпретации, предлагающие образное представление их структуры как радиальной композиции с мифом в качестве исходного центра. Подобный подход, в частности, рассматривается в работах М.Е. Соболевой и способствует прояснению внутренней связности символических форм [6]. Множественность форм задает динамическую структуру культурного опыта и открывает возможность появления новых способов символического оформления, возникающих в ходе исторического развития мышления.

Особое значение в работах Кассирера приобретает анализ техники, которая рассматривается как значимый инструмент духовной деятельности, сопоставимый по своему статусу с языком и искусством. Такая позиция открывает возможность интерпретации современных технологических систем не только как утилитарных средств, но и как форм организации смыслов. В указанной перспективе искусственный интеллект может быть рассмотрен как особый способ структурирования символического опыта, связанный с новыми механизмами генерации и обработки значений. Подобный подход позволяет поставить вопрос об условиях, при которых возможно его включение в указанную систему, и о его статусе в системе символических форм. Ранние

дискуссии в философии искусственного интеллекта формировались вокруг проблемы соотношения символических операций и смыслового содержания. Уже в рамках символического искусственного интеллекта выявляется возможность манипулирования знаковыми структурами без их укорененности в опыте. С точки зрения кассиреровской философии подобная ситуация указывает на разрыв между формальной обработкой символов и их включенностью в систему значений. Данное различие получает дополнительное обоснование в третьем томе «Философии символических форм», где анализируется структура научного познания и подчеркивается, что теоретическая деятельность связана не только с операциями над знаками, но и с формированием целостной картины мира [7. С. 25–40]. Также в работе «Познание и действительность» Кассирер подвергает критике традиционное понимание понятия как результата абстракции сходных признаков. В противовес такому подходу предлагается функциональная трактовка, в рамках которой понятие определяется через систему отношений, обеспечивающих координацию элементов знания и задающих правила их взаимной соотнесенности [8. С. 26–40]. С данной точки зрения формальная обработка символов, не сопровождаемая включенностью в систему значений, оказывается ограниченной формой когнитивной деятельности. Она фиксирует внешние корреляции и повторяемости, однако не выявляет отношений, конституирующих смысловое единство и обеспечивающих возможность интерпретации. В результате происходит редукция познания к операциональной связности, при которой знаковые элементы соединяются на вероятностных основаниях без формирования устойчивой структуры значений.

В применении к анализу искусственного интеллекта указанное различие позволяет более строго определить характер алгоритмической обработки. Генеративные системы демонстрируют высокую эффективность в установлении статистических зависимостей и воспроизводстве конфигураций, однако подобная деятельность не тождественна формированию функциональных отношений в кассиреровском смысле. Алгоритмическая генерация представляет собой операциональный режим обработки знаковых структур, основанный на заданных концептуальных схемах и формализованных определениях элементов. Однако она не достигает уровня функциональной организации, поскольку не участвует в порождении и преобразовании системы отношений, в которой элементы получают значение, а лишь воспроизводит их связность на основе заданных правил. В результате отсутствуют собственные нормативные основания соотнесения элементов опыта, что фиксирует разрыв между формальной операциональностью и символическим познанием. Данный разрыв получает дополнительное подтверждение в современных критических оценках развития искусственного интеллекта. Так, Г. Маркус, анализируя ограничения современных систем глубокого обучения, указывает на их неспособность к подлинному пониманию и формированию устойчивых смысловых структур. По его мнению, функционирование таких систем основано

преимущественно на выявлении статистических корреляций, что обеспечивает внешнюю правдоподобность результатов, но не гарантирует их содержательной осмысленности и надежности. Особое внимание уделяется тому, что масштабирование моделей и увеличение объемов данных не приводят к качественному переходу к пониманию, а лишь усиливают способность к воспроизведению вероятностных зависимостей [9]. В кассиреровской перспективе данное положение приобретает принципиальное значение, поскольку подтверждает различие между символическим познанием и алгоритмической обработкой. Если символическая форма предполагает конституирование смыслового единства на основе функциональных отношений, то современные системы искусственного интеллекта демонстрируют лишь операциональную связность, нормативность которой носит производный характер и не укоренена в самой системе, а задается извне. В этом смысле критика Маркуса усиливает аргумент о том, что алгоритмическая генерация не достигает уровня символической формы, а остается в пределах статистического воспроизводства знаковых структур, не обеспечивающего формирования целостного мира значений.

Современные генеративные системы существенно расширяют возможности производства интерпретируемых знаковых конфигураций, что коррелирует с феноменологическими данными о суперпозиции реального и виртуального восприятия, формирующей целостный опыт присутствия [10]. Данное положение может быть дополнительно уточнено в свете философии виртуальной реальности Д. Чалмерса, который обосновывает тезис о том, что виртуальные миры не являются иллюзорными или вторичными по отношению к физической реальности, а представляют собой полноценные формы бытия, обладающие собственным онтологическим статусом. Согласно Чалмерсу, объекты виртуального мира следует рассматривать как реальные, поскольку они укоренены в цифровых процессах и структурированы как устойчивые системы отношений, аналогичные физическим объектам, но реализованные в иной субстратной форме [11. P. 11–14]. В этой перспективе виртуальная реальность интерпретируется не как симуляция, противопоставленная действительности, а как ее разновидность, что позволяет говорить о множественности реальностей и о расширении онтологического поля человеческого опыта. Включение данного подхода в анализ искусственного интеллекта позволяет уточнить, что алгоритмически генерируемые структуры не сводятся к иллюзорным конструкциям, а функционируют как элементы реальности особого типа, формирующие новые условия символического посредничества. Генерация текстов и образов приобретает статус устойчивой функции системы, обеспечивающей воспроизводство культурно значимых структур.

Однако в кассиреровской перспективе подобное развитие не тождественно возникновению новой формы познания. Теоретическое мышление, согласно Кассиреру, предполагает построение структурированной картины

мира, в которой символические элементы объединяются в систему значений, обладающую внутренней связностью и нормативной определенностью [6. С. 40–60]. Алгоритмическая генерация, напротив, функционирует на уровне вероятностных корреляций, не обеспечивая перехода к целостному смысловому единству. Дальнейшее развитие языковых моделей усиливает способность к контекстной адаптации и расширяет спектр задач, решаемых в формате текстового взаимодействия. В кассиреровской перспективе наблюдается изменение способа соотнесения индивида с миром значений, при котором алгоритмические системы начинают играть роль структурирующего звена, обеспечивающего доступ к символическим материалам через процессы их преобразования и переорганизации. Представленная линия развития позволяет рассматривать искусственный интеллект не как носителя мышления в традиционном философском смысле, а как систему алгоритмической символизации, в рамках которой осуществляется генерация, трансформация и упорядочивание символических структур.

Для определения статуса искусственного интеллекта в системе символических форм необходимо уточнить критерии символической формы как особого способа организации значений. В интерпретации Кассирера символические формы понимаются как нормативно организованные области, сформированные в историческом развитии и не сводимые к единой логике [6. С. 10–25]. Каждая форма задает собственные типы объектов, правила осмысленности и формы действия, включая институциональные и практические структуры. Такая постановка вопроса позволяет перейти к анализу применимости данных критериев к искусственному интеллекту. Рассмотрение искусственного интеллекта как символической формы требует поэтапной аргументации. *Первый аргумент* связан с функцией символического связывания. Искусственный интеллект играет роль структурного звена, определяющего доступ к языку, знанию и формам воображения. Алгоритмические системы участвуют в формировании представлений о допустимых способах формулирования, интерпретации и объяснения, тем самым включаясь в процессы организации значений. *Второй аргумент* связан с продуктивной функцией. В кассиреровской концепции символическая форма выступает источником формирования собственного класса объектов, определяемого внутренними правилами. Генеративные системы создают структурированное множество возможных высказываний и образов, превращая его в практически используемый ресурс. Подобная способность приближает искусственный интеллект к формообразующей функции, однако не обеспечивает формирования целостной системы значений. *Третий аргумент* связан с нормативной регуляцией. По мере институционализации искусственного интеллекта формируются правила и ожидания, сопровождающие алгоритмическое производство знаковых конфигураций. Формирование подобных требований свидетельствует о закреплении нормативного измерения, связанного с функционированием искусственного интеллекта в публичном пространстве значений.

Совокупность указанных аргументов позволяет говорить только о частичном соответствии искусственного интеллекта критериям символической формы. В то же время сохраняется необходимость принципиального различения. В рамках кассиреровской логики ключевым остается вопрос о формировании новых правил связывания знаков и опыта. Алгоритмические системы способны ускорять и масштабировать существующие процессы, однако не демонстрируют способности к установлению собственных нормативных оснований, связанных с субъектностью и ответственностью. Искусственный интеллект занимает, таким образом, промежуточное положение в системе символических форм. Он проявляет признаки формы на уровне символического связывания и продуктивности, но не достигает полноты формы в аспекте нормативной автономии и ответственности. Подобная позиция сохраняет аналитическую открытость и позволяет рассматривать искусственный интеллект как особый режим алгоритмической организации символического опыта.

Мифологическое мышление и алгоритмическая генерация в структуре символизации

Анализ статуса искусственного интеллекта с позиций системы символических форм требует обращения к сопоставлению с мифологическим мышлением, позволяющему уточнить границы символизации и условия формирования смыслового опыта.

В философии Кассирера миф выступает специфическим способом символизации, обладающим собственной логикой, не совпадающей с логикой рациональной дифференциации и не сводимой к ней [12. С. 15–35]. Мифологическое сознание формирует целостные, но некритические формы опыта, внутри которых образ и смысл образуют неразложимое единство. При этом его логика носит неоднородный характер, обусловленный включенностью чувственности, аффекта и образности в процессы смыслообразования. Сопоставление с искусственным интеллектом позволяет выявить не только внешнее структурное сходство, но и принципиальное различие. Генеративные системы создают правдоподобные образы, сходные с мифологическими, где убедительность определяется связностью знаковых конфигураций. Однако их логика носит формально однородный характер и не связана с чувственным переживанием. В результате возникает разрыв между правдоподобием и обоснованностью, определяющий специфику алгоритмической генерации. Мифологическое мышление характеризуется синкретическим объединением разнородных элементов опыта, формирующим целостную символическую структуру [12. С. 70–90]. Алгоритмическая обработка демонстрирует сходную тенденцию к объединению, однако реализует ее в форме статистической агрегации, не обеспечивающей смысловой интеграции. В одном случае формируется символическое единство опыта, укорененное в чувственно-аффективной структуре сознания, в другом воспроизводится формальная

связность без внутреннего переживания и основания. Указанное различие позволяет уточнить роль сознания в структуре символизации. В кассиреровской перспективе символическая форма предполагает включенность в процессы осмысления, предполагающие нормативные критерии и способность к рефлексии. Алгоритмическая генерация не демонстрирует такого уровня включенности, ограничиваясь воспроизводством конфигураций в рамках формально заданной логики. Современные исследования показывают, что в условиях генеративной реальности алгоритмические системы начинают выполнять функцию онтотехнического посредничества, формируя динамические среды, в которых изменяются параметры присутствия и взаимодействия субъекта [13. С. 13–25]. Тем самым логика мифологического мышления, связанная с чувственно-аффективной структурой опыта, выявляет принципиальное отличие естественного интеллекта от искусственного, логика которого носит формально однородный и задаваемый извне характер. Современные оценки рисков фиксируют способность генеративных технологий масштабировать производство синтетического контента, что приводит к нарушению процессов распознавания и снижению устойчивости доверия. Алгоритмически сформированные знаковые конфигурации начинают структурировать внимание, направлять интерпретацию и влиять на принятие решений. Подобная динамика указывает на трансформацию символического посредничества, при которой ослабляется критическая дистанция и рефлексивный контроль. В отличие от кассиреровского понимания символического как формы опосредования, обеспечивающей условия осмысленности, алгоритмическая генерация начинает функционировать как механизм непосредственного воздействия на процессы интерпретации. Данный аспект нуждается в дополнительном прояснении через концепцию онтологически-социетального узла безопасности, где отмечается, что цифровые технологии трансформируют основания экзистенциальной стабильности, коллективной идентичности. Особое значение имеет положение о том, что сетевые алгоритмы способны создавать информационные пузыри, воздействовать на коллективную память, усиливать социальную фрагментацию и изменять механизмы доверия в цифровом пространстве [14. С. 317–334]. В контексте анализа искусственного интеллекта данная концепция позволяет уточнить, что алгоритмическая генерация выступает не просто техническим воспроизводством знаковых структур, а фактором перестройки условий символического доверия. Генерируемые тексты и образы начинают формировать представления о том, что считается достоверным, значимым и социально приемлемым, тем самым влияя на границы символической устойчивости субъекта. Следовательно, в горизонте символических форм искусственный интеллект затрагивает не только алгоритмическую символизацию, но и проблему сохранения онтологической и социетальной устойчивости в цифровой среде.

Символическое утрачивает функцию опосредования и приобретает характер непосредственного воздействия на субъект. В прикладном измерении

наблюдается переход к новому уровню символической регуляции, при котором вопросы прозрачности и доверия получают институциональное закрепление. Практики управления искусственным интеллектом отражают признание его роли в формировании смысловых структур, затрагивающих основания социального взаимодействия и трансформирующих условия символического опыта. Расширение масштабов генерации текстов, образов и иных репрезентаций указывает на формирование особого режима организации символических процессов, основанного на технической реализации, вероятностных моделях и институциональных механизмах регулирования. В рамках кассиреровской логики требуется строгое различение между символизацией как формированием условий осмысленности и воспроизводством знаковых структур [1. С. 30–45]. Последнее не обеспечивает семантической валидности и не формирует оснований смыслового единства.

История искусственного интеллекта демонстрирует устойчивую ориентацию на манипулирование формальными элементами. Уже на ранних этапах обнаруживается проблема соотнесения синтаксических операций с содержательным измерением опыта. Современные генеративные системы существенно усиливают способность к созданию правдоподобных конфигураций, что придает им высокую степень культурной убедительности. При этом сохраняется фундаментальный вопрос о статусе смысла, нормативности и ответственности, поскольку воспроизводство структур не тождественно формированию условий осмысленного употребления. В эпистемологическом измерении результаты генерации сохраняют статус вероятностных конструкций, не обладающих внутренней гарантией истинности или значимости. Возникающее напряжение между знаковым воспроизводством и символическим участием определяет границы применимости концепции символических форм к анализу искусственного интеллекта. Алгоритмические системы демонстрируют высокую эффективность в генерации и комбинировании конфигураций, однако не обеспечивают включенности в культурно исторический контекст, связанной с переживанием смысла и нормативной ориентацией. Отсутствие подобных характеристик фиксирует разрыв между знаковым производством и символическим сознанием.

Искусственный интеллект следует рассматривать как предельный случай алгоритмической символизации, в котором воспроизводятся структурные характеристики символического без формирования условий осмысленного и нормативно ориентированного опыта. Такая трактовка задает границу применения кассиреровской концепции и позволяет различить символическую форму и режим технического воспроизводства символических структур. Изменение соотношения между символами как носителями смысла и символами как средствами воздействия приводит к трансформации структуры символического опыта. Алгоритмически сформированные конфигурации начинают структурировать внимание, направлять интерпретацию и влиять на принятие решений. В результате искусственный интеллект может быть

интерпретирован как предельный случай алгоритмической символизации, воспроизводящий структурные характеристики символического без формирования нормативно организованного смыслового единства. Подобная интерпретация позволяет уточнить границы применимости концепции символических форм и выявить пределы расширения символического в условиях алгоритмической медиации культуры.

Заключение

Проведенный анализ показал, что искусственный интеллект в современных условиях выходит за пределы инструментального понимания и выступает как специфический механизм алгоритмической символизации, трансформирующий структуру символической медиальности и способы соотнесения субъекта с миром значений. На основе изучения философии символических форм Кассирера установлено, что ключевым критерием символической формы является не наличие знаковых структур как таковых, а их включенность в нормативно организованное пространство смыслообразования, предполагающее интерпретацию, рефлексию и ответственность. По итогам исследования сделан вывод о том, что искусственный интеллект демонстрирует лишь частичное соответствие данным критериям. Алгоритмические системы эффективно реализуют функции символического связывания и продуктивности, обеспечивая генерацию и переработку знаковых конфигураций, однако не обладают способностью к формированию автономных нормативных оснований и не включены в историко-культурную динамику как субъект символической деятельности. Установлено, что функционирование генеративных моделей основано на вероятностных корреляциях, приводящих к воспроизводству связности без достижения целостного смыслового единства.

Проведенное сопоставление алгоритмической генерации с мифологическим мышлением позволило уточнить границы символизации и выявить различие между символическим единством опыта и статистической агрегацией знаковых структур. В результате искусственный интеллект интерпретируется как предельный случай алгоритмической символизации, при котором воспроизводятся структурные характеристики символического без формирования условий осмысленного и нормативно ориентированного опыта. В заключение следует отметить, что расширение генеративных возможностей сопровождается трансформацией символического опыта, смещением акцента со смысла на воздействие и усилением рисков подмены интерпретации правдоподобием. Полученные результаты позволяют уточнить границы применимости кассиреровской концепции и зафиксировать пределы расширения символического в условиях алгоритмической медиации культуры, а также задать перспективу дальнейших исследований, связанных с проблемой нормативности, ответственности и устойчивости символического сознания человека в цифровой среде.

Список литературы

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм : в 3 томах. Т. 1. Язык. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[2] *Соболева М.Е.* Новые споры о главном: Джон Мак-Доуэлл и Эрнст Кассирер о познании // Логос. 2013. № 2 (92). С. 128–137. EDN: RVRHCF

[3] *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998.

[4] *Мартин Э.* Философско-антропологические идеи Э. Кассирера и постчеловеческая перспектива // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2025. Т. 25. № 4. С. 98–109. https://doi.org/10.37482/2687-1505-V454 EDN: MWOUCO

[5] *Смирнов С.А.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 3. Эрнст Кассирер. Человек в объятиях культуры // Философская антропология. 2022. Т. 8. № 2. С. 17–34. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2022-8-2-17-34 EDN: ZLOPQJ

[6] *Соболева М.Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2001.

[7] *Кассирер Э.* Философия символических форм : в 3 томах. Т. 3. Феноменология познания. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[8] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. Москва : Гнозис, 2006.

[9] *Marcus G.* Deep learning is hitting a wall. Режим доступа: https://nautil.us/deep-learning-is-hitting-a-wall-238440 (дата обращения: 27.04.2026).

[10] *Елхова О.И.* Метрики феноменологического виртуального опыта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 997–1013. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-997-1013 EDN: JLFZMM

[11] *Chalmers D.J.* Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. New York : W.W. Norton & Company, 2022.

[12] *Кассирер Э.* Философия символических форм : в 3 томах. Т. 2. Мифологическое мышление. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[13] *Елхова О.И., Кудряшев А.Ф.* Генеративная реальность метаверса и искусственный интеллект : монография. Уфа : Уфимский университет, 2025. EDN: LOELTD

[14] *Елхова О.И.* Онтологически-социетальный узел безопасности как феномен цифровой среды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 317–334. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-2-317-334 EDN: QCHSYV

References

[1] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms.* Vol. 1. Language. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).

[2] Soboleva ME. New Debates on the Main Issue: John McDowell and Ernst Cassirer on Knowledge. *Logos.* 2013;2(92):128–137. (In Russian). EDN: RVRHCF

[3] Cassirer E. *An Essay on Man.* Moscow: Gardarika publ.; 1998. (In Russian).

[4] Martin E. Philosophical and Anthropological Ideas of Ernst Cassirer and the Posthuman Perspective. *Vestnik of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences*. 2025;25(4):98–109. (In Russian). https://doi.org/10.37482/2687-1505-V454 EDN: MWOUCO

[5] Smirnov SA. Anthropology as a Strict Science? On the Methodological Foundations of Philosophical Anthropology. Article 3. Ernst Cassirer. Human in the

Embrace of Culture. *Philosophical Anthropology.* 2022;8(2):17–34. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2022-8-2-17-34 EDN: ZLOPQJ
[6] Soboleva ME. *Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer: Genesis, Basic Concepts, Context.* Saint Petersburg: Saint Petersburg State University publ.; 2001. (In Russian).
[7] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3. The Phenomenology of Knowledge*. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[8] Cassirer E. *Substance and Function.* Moscow: Gnosis publ.; 2006. (In Russian).
[9] Marcus G. *Deep learning is hitting a wall.* Available from: https://nautil.us/deep-learning-is-hitting-a-wall-238440 (accessed: 27.04.2026).
[10] Elkhova OI. Metrics of Phenomenological Virtual Experience. *RUDN Journal of Philosophy.* 2024;28(4):997–1013. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-997-1013 EDN: JLFZMM
[11] Chalmers DJ. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy.* New York: W.W. Norton & Company; 2022.
[12] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2. Mythical Thought*. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[13] Elkhova OI, Kudryashev AF. *Generative Reality of the Metaverse and Artificial Intelligence.* Ufa: Ufa University publ.; 2025. (In Russian). EDN: LOELTD
[14] Elkhova OI. Ontological–Societal Security Node as a Phenomenon of the Digital Environment. *RUDN Journal of Philosophy.* 2025;29(2):317–334. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-2-317-334 EDN: QCHSYV

Сведения об авторе:

Елхова Оксана Игоревна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии, Уфимский университет науки и технологий, Российская Федерация, 450076, Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32. ORCID: 0000-0002-5052-5935. SPIN-код: 1004-6360. E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

About the author:

Elkhova Oxana Igorevna — DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Ufa University of Science and Technology, 32 Zaki Validi St., Ufa, 450076, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5052-5935. SPIN-code: 1004-6360. E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 880–897
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-880-897
EDN: SKPPTV

Научная статья / Research Article

«Эссе о человеке» Э. Кассирера в контексте антропологического поворота: окружающий мир животного и мир человека

Е.С. Черепанова

ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», Екатеринбург, Российская Федерация
dek316@yandex.ru

Аннотация. Осуществляется сравнительный анализ философских трактовок понятий «окружающий мир животного» (Umwelt) и «мир человека», представленных в «Эссе о человеке. Введение в философию культуры» Э. Кассирера и в работах М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена. Целью сопоставления является не только выявление специфики подхода Кассирера, но и сходства аргументации указанных авторов. Тем самым проясняется философско-антропологический смысл работы, которая таким образом рассматривается в контексте антропологического поворота. Показано, что все указанные теоретики ссылались на трактовку окружающего мира животного, представленного в работах Я. фон Икскюля, который доказал, что животное и среда его обитания находятся в особом динамическом взаимодействии, выявляющем комплекс значений элементов мира, определенных видовым своеобразием живого существа. Отмечается, что Кассирер не только отмечает эту связь животного со средой, но и акцентирует внимание на принципиальном отличии символической деятельности человека от формирования значения элементов мира животного. Мир человека понимается представителями антропологического поворота как результат особой деятельности человека, создающего новую реальность, в которой в единстве взаимодействуют миф и религия, искусство, наука и история. Особенность этой деятельности проясняется на основе понимания человека, которого Кассирер трактует функционально, а Шелер, Плеснер и Гелен — эссенциально. Отмечается, что только Гелен следует биофилософскому подходу, в то время как другие теоретики не обосновывают феномен культурообразующей деятельности человека на основе его органического устройства. В заключении отмечается методологический ресурс подхода Кассирера для современных философско-антропологических исследований.

Ключевые слова: философско-антропологическое понимание культуры, природа человека, сущность человека, окружающая среда

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Черепанова Е.С., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила: 28.02.2026
Статья принята к публикации 20.05.2026

Для цитирования: *Черепанова Е.С.* «Эссе о человеке» Э. Кассирера в контексте антропологического поворота: окружающий мир животного и мир человека // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 880–897. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-880-897 EDN EDN SKPPTV

Ernst Cassirer's «An Essay on Man» in the Context of the Anthropological Turn: the Animal Umwelt and the Human World

Ekaterina S. Cherepanova

Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russian Federation
✉dek316@yandex.ru

Abstract. The research presents a comparative analysis of the philosophical interpretations of the concepts of the animal world (Umwelt) and the human world developed in Ernst Cassirer's "An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture" and in the works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen. The purpose of this comparison is not only to reveal the specificity of Cassirer's approach, but also to demonstrate the similarities in their lines of argumentation. In this way, the philosophical-anthropological meaning of Cassirer's work is clarified, and the work itself is considered within the context of the anthropological turn. It is shown that all the aforementioned theorists referred to the conception of the animal Umwelt developed in the works of Jakob von Uexküll, who demonstrated that the animal and its environment exist in a special dynamic interaction revealing a complex of meanings constituted by the species-specific character of the living being. It is noted that Cassirer not only emphasizes this relation between the animal and its environment, but also draws attention to the fundamental difference between human symbolic activity and the formation of meanings within the animal world. Representatives of the anthropological turn understand the human world as the result of a specific human activity that creates a new reality in which myth and religion, art, science, and history interact in unity. The distinctive character of this activity is clarified through different conceptions of the human being: Cassirer interprets the human functionally, whereas Scheler, Plessner, and Gehlen adopt an essentialist understanding. It is further emphasized that only Gehlen consistently follows a biophilosophical approach, while the other theorists do not ground the phenomenon of human culture-forming activity in the organic constitution of the human being. The study concludes by highlighting the methodological potential of Cassirer's approach for contemporary philosophical-anthropological research.
Keywords: philosophical anthropology of culture, nature of man, essence of man, environment.

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 28.02.2026
The article was accepted on 20.05.2026

For citation: Cherepanova ES. Ernst Cassirer's «An Essay on Man» in the Context of the Anthropological Turn: the Animal Umwelt and the Human World. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):880–897. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-880-897 EDN SKPPTV

Введение

В истории европейской философии антропологическим поворотом называют обоснование необходимости осмысления проблемы человека и фундаментального ее исследования, представленное в трудах М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена и Э. Кассирера. Термин «поворот» указывает не только на изменение направления развития философии, но и фиксирует факт обретения философской антропологией дисциплинарных рамок и специальных методов.

Временные рамки поворота связывают с докладом М. Шелера в 1927 г., текст которого был представлен им в работе «Положение человека в космосе». Здесь он настаивает, что именно сейчас «проблематичность человека» требует философского анализа. Предложенная им формулировка проблемы, хотя не ее решение, была высоко оценена критиком Шелера и оппонентом Кассирера в известном споре в Давосе М. Хайдеггером, который хотя и полагал, что метафизика не может согласовывать видение бытия человека с биологией, но отметил, что «постановка вопроса Шелером, какой бы программной она не оставалась, во многих отношениях глубока и превосходит все предыдущие» [1. С. 297].

Эрнст Кассирер уже в первой части «Эссе о человеке…» ссылается на Шелера и указывает на то, что наиболее влиятельные учения — Ницше, Фрейда и Маркса — так и не дали убедительной теории человека. Между тем исторические, этнографические и психологические исследования, интенсивно развиваясь, предлагают богатый материал для философского анализа, который возможен при наличии нового методологического подхода. Этими комментариями Кассирер — можно сказать — вписывает себя в число философов, совершивших антропологический поворот, предлагая, как другие его представители, свой подход к философскому изучению человека. Следуя призыву Шелера идеировать дух в жизнь и сублимировать жизнь в дух, а также в определенном смысле разделяя исследовательскую установку Плеснера в том, что понимание человека возникает на пересечении двух направлений анализа — вертикального, раскрывающего связь человека с природой, и горизонтального, когда человек изучается в его отношении к представленному в культуре миру, Кассирер показывает в своем эссе, каким образом его философия символических форм связана с решением антропологической проблемы.

В российских исследованиях «помещение» работы Кассирера о человеке в контекст учений других представителей антропологического поворота произошло в известном сборнике, опубликованном еще в конце 1980-х гг. с подробным послесловием П.С. Гуревича [2]. И хотя о повороте писали уже давно [3; 4], теперь появились переводы текстов, о которых ранее можно было судить только по комментариям специалистов. Также хотелось бы отметить монографию М.Е. Соболевой, в которой она не использует понятие антропологического поворота, но где есть раздел, посвященный сравнению антропологических воззрений Кассирера и Плеснера. В последнее десятилетие вышла серия статей С. Смирнова, посвященных антропологическому повороту [5–9] и работе Кассирера «Эссе о человеке» [10]. Аргументы, представленные в этой публикации, ставят под сомнение вклад Кассирера в философскую антропологию, при безусловном признании его заслуг в сфере философии культуры.

В зарубежных исследованиях также можно встретить похожее суждение, когда подход Плеснера к анализу культуры признается более антропологичным, чем у Кассирера [11. P. 195; 12]. Философско-антропологическое понимание культуры в теориях Шелера, Плеснера и Кассирера комплексно рассматривается в статье Й. Фишера [13]. Исследователь отмечает, что, несмотря на различное понимание культуры: у Кассирера — трансцендентально-эпистемологическое, у Плеснера — биофилософское и антропологическое, у Шелера — метафизико-феноменологическое, все три трактовки структурно соотносимы.

В свете того, что вопрос о вкладе Кассирера в становление философской антропологии остается открытым, обращение к его антропологическому подтексту видится актуальным. В данной статье рассматриваются два основных понятия — окружающий мир животного и мир человека в «Эссе о человеке» в сравнении с работами Шелера, Плеснера и Гелена. Этот анализ дает возможность проиллюстрировать не только методологическое различие подходов названных мыслителей, но и определенную общность их исследовательской логики.

Окружающий мир животного

Кассирер также, как и его современники — Шелер, Плеснер и Гелен — полагает необходимым обратиться к биологическим исследованиям с тем, чтобы выявить специфику человеческого отношения к миру. В качестве исходного он берет понятие Якоба фон Икскюля — «окружающий мир» (Umwelt)[1] [14. С. 1036]. Предложенное Икскюлем описание того, как животное воспринимает реальность, стало важной вехой в развитии биосемиотики

[1] Как отмечает Е.В. Фалев «В англоязычной литературе по феноменологии, эпистемологии и семиотике немецкое Umwelt обычно оставляют без перевода, на русском пока нет устоявшейся практики». В публикациях данного журнала встречается «УМВЕЛЬТ». Однако в данном тексте приводятся переводы источников, в которых Umwelt — это окружающий мир, поэтому тут использован русский вариант перевода.

и основанием для философских интерпретаций окружающего мира Шелером, Плеснером, Гуссерлем, Хайдеггером, а во второй половине XX века Ж. Делезом, Ф. Гваттари и П. Слотердайком. Кассирер использует концепт Икскюля не только для того, чтобы развить его применительно к человеку, но и как схему, на основе которой можно показать особенности человеческого познания и действия. Не отрицая того, что человек во многом определен своей биологической природой, Кассирер настаивает на том, что человек всегда живет в символической реальности.

Схема окружающего мира животных была представлена в двух работах Икскюля: «Окружающий мир и внутренний мир животных» (1909) [15] и «Прогулки по жизненному миру животных и людей» (1937) [16]. Кассирер подчеркивает, что идеализм, витализм и «феноменализм» [17. С. 468] окружающего мира животных Икскюль обосновывает эмпирическими принципами и данными. Это позволило ему показать многомерность, но неиерархичность проявлений жизни.

Икскюль открыл, что окружающий мир каждого живого существа определяется его физиологией, особенностями питания и размножения. Понятие «окружающий мир» раскрывается у него через метафору мыльного пузыря, внутри которого как бы находится живое существо, воспринимая окружающие предметы изнутри. Окружающий мир развивается целостно в присущих только данному виду пространстве, которое осваивается животным как пространство действия, и времени, определенном жизнедеятельностью его организма. Окружающий мир является динамичным, так как животное не только воспринимает окружающую среду в соответствии с особенностями своего вида, но и действует, поэтому окружающий мир — это подвижное единство восприятия и действия: «Umwelt нельзя свести ни к организации субъекта действия, ни к организации окружающей среды. Umwelt — это продукт взаимодействия между тем и другим. Субъект и объект, когнитивный агент и среда его активности составляют единство и взаимно определяют друг друга» [18. С. 34].

Восприятие, а точнее обнаружение значимых для особи сигналов, и действие в соответствии с полученной информацией также не изолированы, а — в терминологии Икскюля — образуют собственные миры. Сеть обнаружения жизненно важных сигналов (Merknetz) — сеть рецепторов, и сеть действия (Wirknetz) — сеть эффекторов, определяют соответственно мир восприятия (Merkwelt) и мир действия (Wirkwelt). Динамическое взаимодействие этих миров Икскюль представляет в виде схемы функционального круга, которая демонстрирует взаимозависимость эффекторов и рецепторов, определяющих специфику окружающего мира для данного вида. При этом следует отметить, что каждый функциональный круг описывает лишь одну из взаимосвязей эффекторов и рецепторов, которых может быть несколько.

Внутренний мир (Innenwelt) животного, по Икскюлю, определяется границами его тела, настроенного на определенное взаимодействие со средой. Причем вследствие постоянного взаимодействия внутреннего и внешнего миров и в силу специализированной настройки организма на определенные

сигналы и готовность действовать, внешний и внутренний миры могут во многом совпадать.

Шелер при анализе особенностей поведения животных использует понятие окружающего мира в том смысле, как оно представлено у Икскюля: «Инстинктивное поведение никогда не является реакцией на особое содержание окружающего мира, меняющееся от индивида к индивиду, но всякий раз есть лишь реакция на совершенно особенную структуру, видо-типическое упорядочивание возможного окружающего мира» [19. С. 40]. Он подчеркивает, что у каждого вида, в соответствии с его набором инстинктов, есть своя предшествующая какому-либо опыту структура окружающего мира, которая не совпадает с тем, на что будет реагировать другой вид животного: «Отношением инстинктов животного к структуре окружающего мира a priori определено, что оно может представлять и ощущать. То же относится и к воспроизведениям его памяти, они всегда совершаются в рамках преобладающих у него „инстинктивных задач“ и в соответствии с ними, и лишь вторичное значение имеет частота ассоциативных связей, условных рефлексов и упражнений» [19. С. 41].

Как подчеркивает Шелер, животное не просто вписано в среду, но и активно взаимодействует с ней, поэтому ему присущ особый окружающий мир, в котором животное обретает себя во второй раз, то есть может ощутить себя в среде, познавая пределы своего тела и действия. Однако это не означает, что оно может отстраниться от окружающего мира. Напротив, «структура окружающего мира точно и замкнуто соответствует его физиологическому, а косвенно — и его морфологическому своеобразию, далее его структуре влечений и чувств, образующей строго функциональное единство. Все, что животное может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных границах структуры окружающего мира» [19. С. 54].

Отличие человека от животного заключается, согласно Шелеру, в открытом отношении к миру и проявляется в том, что, во-первых, человек может дистанцироваться от окружающего мира и представить его субстанционально, а во-вторых, он может «превратить ограниченные аффектами и влечениями «центры сопротивления» в «предметы» („Widerstandzentren“ zu „Gegenständen“)» [19. С. 55]. Только дух — отличительная особенность человека — логически формирует предметный мир, поэтому только в мире человека есть вещи. И именно поэтому человек способен относиться и к проявлениям своей внутренней жизни — влечениям, страстям, эмоциям и другим проявлениям психического — как к вещам, а также рассматривать их как предметы познания. «Поэтому личность человека следует мыслить, как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира», — полагает Шелер [19. С. 57].

Плеснер в работах «Единство чувств. Основные направления эстезиологии духа» (1923) [20] и «Ступени органического и человек» (1928) [21] также ссылается на Икскюля для того, чтобы подчеркнуть единство животного с окружающим миром. «Если мы вслед за Икскюлем обозначим корреляты ощущений, то есть вызывающие раздражения свойства объектов как

«носителей признаков», а свойства объекта, служащие в качестве поверхностей приложения сил, как «носителей эффекта воздействия» (Wirkungsträger), мы поймем смысл следующего его утверждения: *«Носители признаков и носители эффекта воздействия всегда совпадают в одном и том же объекте* (*курсив Плеснера. — Е.Ч.*) — так коротко можно выразить тот удивительный факт, что все животные вписаны в объекты окружающей среды» [21. С. 219].

Плеснер не фокусируется на перспективах семиотической трактовки учения Икскюля, а видит его заслугу в том, что он определил предмет зоопсихологии как отношение животного и окружающей среды. Одновременно Плеснер подчеркивает ограниченность теоретической схемы Икскюля, а в более позднем своем дополнении к «Ступеням…» и вовсе признает ее не соответствующей современному биологическому знанию: «Его *(Икскюля. — прим. Е.Ч.)* двойная конфронтация — с использующей антропоморфные аналогии психологией животных и с американским бихевиоризмом, ориентированным в его время на модель рефлекторной цепи, утратила для современной этологии (Тинберген, Берендс, Дикстра, К. Лоренц, Хольст и др.) всякую актуальность» [22. С. 302].

В своей теории Плеснер отказывается от применения к животным предложенных Икскюлем понятий «внутренний мир», «мир восприятия» (Merkwelt) и «мир действия» (Wirkwelt), заменяя в последних «мир» на слово «сфера». Мир, согласно ему, присущ только человеку, который, с одной стороны, подобно животному центрично позиционален, то есть включен в среду обитания, но также и экцентричен, так как может помыслить себя, свое тело, свою среду обитания и других людей: «Вдвойне обособленный от собственного тела, то есть обособленный в своей середине еще и от своей самости, от своей внутренней жизни, человек находится в *мире (курсив Плеснера. — Е.Ч.),* который в соответствии с троякой характеристикой его позиции разделяется на внешний мир, внутренний мир и сопредельный мир» [21. С. 255].

Плеснеру важно подчеркнуть, что в схеме функционального круга, которую использует Икскюль для пояснения особенности окружающего мира, живых существ, совокупность природных феноменов, вызывающих реакцию — противоструктура — едина, но только часть ее воспринимается животным. При этом, описывая отношение живого существа к значимым для него особенностям среды, будет неверно полагать, указывает Плеснер, что, например, мир насекомого состоит из вещей насекомого. Напротив, «упомянутые вещи как раз лишены объективности, поскольку они являются в сенсорном плане сигналами, а в плане моторики — осуществлениями потребностей, и полностью растворены в функциональном круге, объединяющем в единство животного субъекта и окружающую среду» [21. С. 219].

Гелен также не видит возможности использовать понятие окружающего мира для описания человека. При этом он ссылается не только на Икскюля, но обращает внимание на с его точки зрения более четкое определение окружающего мира, данное физиологом Хансом Германом Вебером. Согласно Гелену, «средой (Umgebung) оказывается совокупность связанных между собой естественными законами частей жизненного пространства, в котором мы

наблюдаем организм и в которое мы его помещаем или считаем помещенным, а «окружающим миром» (Umwelt) является содержащаяся во всем комплексе среды совокупность условий, позволяющих определенному организму сохраняться в силу его специфической организации» [23. С. 168]. На основании этих определений Гелен формулирует три положения об окружающем мире: во-первых, это «вырезка» из более широкой среды, во-вторых — это специфический комплекс, и, наконец, в окружающий мир нельзя никого поместить, не нарушая весь комплекс [23. С. 168].

Как он считает, ни один из этих пунктов не применим к человеку, так как человек в результате своей деятельности может существенно изменять среду, расширяя или сужая ее, он может изменить комплекс условий и изменить свое отношение к ним, он также может жить в разных климатических поясах и так далее. Разумеется, что каждый отдельный человек может быть соотнесен с конкретными условиями жизни, так как в «этой культурной среде он может быть в особых случаях (отнюдь не всегда) так укоренен в силу привычки или дисциплины, что действительно оказывается привязан к ней» [23. С. 169]. В этом случае, как кажется, можно было бы говорить о каком-то подобии окружающего мира, но — на чем настаивает Гелен — это не имеет никакого теоретического смысла. Вместо окружающего мира у человека есть сфера культуры, являющаяся результатом его деятельности и его способности изменять окружающую среду и самого себя. Поэтому в отношении человека следует, согласно Гелену, использовать понятие «мир»: «Перед нами недостаточное в отношении органов существо, лишенное в большей степени надежных инстинктов, предоставленное неопределенной полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушенного приспосабливанием. Только предусмотрительное, деятельное изменение этого мира в мир, пригодный для жизни, делает возможным само существование этого существа» [23. С. 175].

Гелен трактует мир в психофизиологическом ключе только при анализе того, как происходит восприятие и действие, так как ему необходимо обосновать понятие разгрузки, объясняя, как человек формирует сферу культуры. Однако, и расширяя понятие мира до мира культуры, он подчеркивает свою последовательность в приверженности естественнонаучным знаниям о человеке. Так, признавая правоту Плеснера об эксцентричности отношения человека к миру и правоту Шелера, для которого дух — это принцип, противоречащий жизни, Гелен тем не менее отказывается от метафизической интерпретации этих концептов [23. С. 184]. Для него главным аргументом против использования понятия «окружающий мир» применительно к человеку является указание на биологическую универсальность человека как вида живого, способного создавать и видоизменять мир. Он следует здесь за Хайдеггером, объясняя, почему животное «скудомирно» [1. С. 299], используя количественный критерий — большее или меньшее количество способов приспособления.

Кассирер, рассуждая о специфичности человека как вида животных, также отмечает тот факт, что функциональный круг человека значительно

шире и, кроме того, обладает принципиальным качественным отличием как новое измерение реальности [17. С. 470]. Во-первых, налицо темпоральные изменения — реакции человека в отличие от животного не непосредственны; они замедляются, так как человек использует мышление, которое соотносит полученные данные с символически освоенным опытом. Во-вторых, «физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая деятельность человека» [17. С. 470]. Кассирер подчеркивает, что даже когда человек не теоретизирует, все его непосредственные эмоции и восприятия опосредованы, получая свое выражение в той или иной символической форме. Отсылая к Икскюлю, использовавшему понятия «сеть рецепторов» и «сеть эффекторов», Кассирер указывает, что язык, миф, искусство, религия и наука составляют символическую сеть человеческого опыта. Причем это видовая черта человека — создавать символы, независимо от того, какими способностями обладает каждый конкретный индивидуум. Это касается даже случаев людей с ограничениями, как, например, у слепоглухонемого человека.

Кассирер полагает, что знак и сигнал у животного, образующие динамическую связь его со внешней средой, не обладают такой же универсальностью и изменчивостью как символ у человека. Знак для животного всегда конкретен: он соотнесен с непосредственной реальностью действия и определен видовыми особенностями животного. Кассирер специально подчеркивает неприемлемость каких-либо аналогий между знаками в окружающем мире животного и символами, которые создает человек [17. С. 482], даже на ранней стадии мифического мышления.

Пространство и время животного, включая высших животных, отличаются тем, что эти характеристики реальности неотрывно связаны организмом животного и его жизнедеятельностью. Несмотря на то, что некоторые виды животных демонстрируют удивительные способности ориентации в пространстве, «мы не можем утверждать, что животные, осуществляя все эти сложные реакции, движимы процессами идеации. Напротив, они как будто бы следуют неким телесным импульсам особого рода; у них нет умственного образа или идеи пространства, нет перспективы пространственных отношений» [17. С. 490]. Исследование способов структурирования пространства человеком в процессе восприятия, напротив, выявляет тот факт, что человек может его помыслить самыми разными способами.

Сравнивая описанные выше трактовки понятий мира применительно к животным и человеку, можно предположить, что Кассиреру ближе всего Плеснер, так как он, значительно подробнее, чем Кассирер, проанализировав окружающий мир животного, вышел на новый уровень теоретизирования в определении особенности мира человека. Кассирера и Плеснера в данном случае объединяет прежде всего общая метафизическая интенция — обосновать философский метод, «устанавливающий на уровне сущностных закономерностей, какова *возможная* (*курсив Плеснера — Е.Ч.)* форма отношения организма к вещам» [21. С. 78]. Как подчеркивает М.Е. Соболева, они видели своей задачей «открытие закономерностей, лежащих в основании

человеческой жизни, детерминирующих ее и определяющих тем самым характер познания, в процессе которого создаются представления о бытии» [24. С. 97]. Кроме того, оба философа с готовностью обращаются к современному им научному знанию, чтобы данные биологии в том числе и экспериментальной, работали в случае Кассирера на обоснование символического характера деятельности человека, в случае Плеснера на концепт позициональности человека.

Мир человека

В своем позднем «Эссе о человеке» Кассирер раскрывает суть своего понимания культуры, показывая, что только символическая деятельность делает человека человеком. Подзаголовок произведения — «Введение в философию культуры» — указывает на то, что культур-философская часть текста представляет наиболее общие принципы и подходы к пониманию того, что такое миф, религия, язык, искусство, история и наука. Иногда полагают, что в данном случае (так как работа написана в США) Кассирер «переводит свою собственную концепцию истории мысли на язык американской науки, которая, по-видимому, меньше интересовалась систематическими рамками, а также неокантианским контекстом» [25. P. 100].

Действительно, для того, чтобы раскрыть содержание понятия «символическое мышление», Кассирер ссылается на кантовскую трактовку разума человека, отмечая, что «в результате глубокого анализа он пришел к выводу, что такой критерий следует искать в характере человеческих знаний: человеческий рассудок подчинен необходимости строго различать между реальностью и возможностью вещей» [17. С. 506]. Как полагает Кассирер, это эпистемологическое различие указывает на то, что человек может знать о мире, и, следовательно, указывает на символический характер мышления.

Он снова акцентирует внимание на значении современных исследований мифа, языка, верований, искусства и истории, подчеркивая, что многообразие данных не должно влиять на поставленную цель и следует «оставаться на территории «человеческого мира», переступая его порог» [17. С. 519]. Этот мир Кассирер также называет кругом или областью человечности, составные части которой — это миф, язык, религия, искусство и наука. Этот круг может быть понят как единство в том случае, если сущность человека определять через понятие деятельности, то есть трактовать ее не субстанционально, а функционально. «Философия человека есть, следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из этих видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое» [17. С. 519].

Образ мира человека как круга, состоящего из секторов, является у Кассирера не иллюстрирующей схемой, а сравнением, необходимым для разъяснения сути аргумента. Он настаивает на том, что все области круга находятся в постоянной динамической связи и взаимовлиянии, и что, хотя мифологический и научный способ понимания существенно различаются,

можно выявить их общую функцию объективации духа. Поэтому недостаточно просто утверждать, что мир человека — это мир культуры, нужно также указывать, что это мир культуры, созданный в результате символической деятельности, наделяющей вещи определенными значениями.

Вследствие этого человек имеет дело с реальностью, которая создана им самим в самых разнообразных формах. И в языке, и в научном познании человек объективирует то, что он воспринимает и переживает, делая возможным анализ, выявление общего и т.п. В произведении искусства также происходит объективация, но иного рода — чувственные ощущения становятся более яркими, а эмоции получают новое качество, что, в свою очередь, влияет на ощущения, эмоции и на характер восприятия и переживаний. «Язык и наука — сокращение реальности; искусство — интенсификация ее» [17. С. 608].

Есть ли в этом многообразном мире реальность как таковая? Ответ Кассирера на этот вопрос отрицательный, поскольку даже в случае с животными реальными будут для них только значимые факторы среды. Человек же сам создает в процессе символической деятельности то, что полагает реальностью. Можно ли говорить об изначальных, чистых чувственных ощущениях? И на этот вопрос Кассирер дает отрицательный ответ. Так как то, как протекают непосредственные реакции, всегда определяется символическим опытом восприятия. Человек может вспомнить или осознать ощущения, однако в этом случае память, как указывает Кассирер, творчески «пересоберет» [17. С. 500] впечатления в контексте того символического мира, в котором находится человек, а мышление осуществит обобщение опыта в соответствующих языковых формах.

В отличие от Кассирера Шелер, подробно анализируя особенности эволюции жизни растений и животных, а также принципиальное отличие духовной деятельности человека от психической деятельности животных, видит задачу философской антропологии в том, чтобы «точно показать, как из основной структуры человеческого бытия […] вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [19. С. 90]. Тем самым он намечает следующую логику теоретизирования: выявить специфику человеческого бытия в горизонте развития различных форм жизни и показать, каким образом возникает культура во всем ее многообразии от мифа до институциональных практик.

Шелер также, как Кассирер, различает окружающий мир животного и мир человека как принципиально иной, порожденный его духовной деятельностью. Мир человека открыт и дан ему. «Изначально данные ему и центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно [человеческое сознание — Е.Ч.] способно возвысить до „предметов“, способно в принципе постигать само так-бытие этих „предметов“, без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных

функций и органов чувств» [19. С. 53]. Человек обладает самосознанием, а значит может объективировать и сделать предметным не только бесконечное разнообразие окружающего мира, но и свои собственные физиологические и психологические состояния. Шелер особо подчеркивает специфическое постижение человеком пространства и времени, его способность помыслить себя как в мировом пространстве, так и вне пространства и времени.

В акте идеации происходит разрушение той реальности, с которой имел бы дело человек, будь он животным. «Это означает попытку снять, аннигилировать сам момент реальности, целостное, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом» [19. С. 64–65]. Следовательно, человек не приспосабливается к миру, а приспосабливает открытый мир к себе и при этом ставит себя вне этого мира. Шелер настаивает на том, что господство над природой, в котором проявляется, как он пишет «художественный и знаковый принцип» [19. С. 92], привело к тому, что человек обрел эксцентричную позицию по отношению к миру. «Человек, из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спасаться под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь „за собой“ какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы — и в одновременном становлении его самобытия и самосознания — он, казалось, погружался в чистое Ничто» [19. С. 92]. То есть мир человека находится в динамическом развитии, а его открытость проявляется в том, что человек может его менять, дополнять и обосновывать его объективность верой в Бога, постепенно отчуждаясь от него.

Плеснер использует понятие мира только применительно к человеку: «человек живет в окружающем поле, имеющем характер мира» [21. С. 282]. Благодаря деятельности сознания человек имеет дело с вещами, данными ему предметно. Явления вещей даны человеку не непосредственно, но опосредуются самим фактом познающего субъекта, его эксцентрической позиции. В этой деятельности человек не только представляет природу, самого себя и других людей предметно, но и способен помыслить их предел и даже выйти за их предельное предметное существование в религиозном отношении к миру.

Мир человека, как было сказано выше, Плеснер представляет как единство внешнего, внутреннего и сопредельного миров. Описывая психическую реальность, он отмечает, что она проявляет ту же особенность, которая присуща некоторым животным: живое существо является телом, и при этом может относиться к телу определенным образом, ощущая его границы. Однако внутренний мир человека определяется его эксцентрической позициональностью, то есть человек и переживает, и знает о своих переживаниях. Переживания влияют на все восприятия человека: «Глубина и сила, или умеренность и сдержанность ощущений, воления, мышления; душевные качества, дарования, все душевные расположения и способности одновременно

обусловливают наши переживания и обусловлены ими» [21. С. 257]. Это подробное описание показывает, что переживание берется как универсальное понятие, которое означает опыт отношения к физическим и психическим феноменам и соответственно влияние этого опыта на восприятие. Сопредельный мир — это реальность других людей, представленная в сознании человека; это духовный мир, в основе которого понимание человеком своей связи с обществом. Важно отметить, что сопредельный мир проявляет себя двойственно: с одной стороны, он определяет личность человека и конституирует социальную действительность; с другой стороны, он сам создается личностью. Все три мира не просто окружают человека, они — часть его.

Все три мира в своем основании определяются экцентрической позициональностью человека, которая означает также и «онтическую необходимость» [21. С. 277] в культуре. Нельзя согласиться с утверждением ряда исследователей, что у Плеснера, в отличие от Кассирера, культура компенсирует недостаточность человека [12. P. 428]. Напротив, Плеснер указывает на ограниченность такого толкования культуры, называя его «негативной модификацией натуралистической теории» [21. С. 271]. Он подчеркивает, что эмпирический анализ культуры, реализованный методами социологии, биологии или психологии, не даст ответ на вопрос о происхождении культуры, для этого нужен философский взгляд на проблему.

Человек определен всем своим существом к тому, чтобы создавать „вторую“ природу, вести жизнь среди им самим созданных вещей. Тем самым он уравновешивает свою эксцентрическую позицию, реализуя потребность проявить свободу по отношению к тому, что для животного является окружающим миром. «В этой нужде или наготе заключается движущая сила всего специфически человеческого, то есть деятельность, направленная на ирреальное и действующая с помощью искусственных средств, последнее основание всякого произведенного человеком орудия и того, чему оно служит» [21. С. 269]. Эта же потребность в равновесии проявляется и в стремлении человека к самовыражению, которое реализуется в различных формах — в мимической, языковой и художественной. Так осуществляется объективация духа у Плеснера.

Гелен науку о человеке не мыслит вне выявления того, чем является культура, которую следует понимать, исходя из понятия «действие» [23. С. 161], трактуемого как процесс планомерного изменения человеком действительности. При этом он подчеркивает, что условием такого действия является особое строение человека — наличие у него головного мозга, чем следует объяснять все духовные процессы.

Планированием Гелен называет не только то, что человек может помыслить себя в будущем и представить себе перемещение в пространстве и времени, но также и способность наделять вещи возможным символическим значением. Помимо этого, планирование предполагает возможность предвидеть отношения человека с другими людьми и действовать, исходя из этого видения. Таким образом, человек может контролировать свои чувства и поступки, а также предписывать другим людям некие нормы поведения, реализуя свою

сущностную черту — способность к самодисциплине. Внешний мир — то, что познается человеком как условие действия, и внутренний мир — фантазии, побуждения, представления — трансформируются под влиянием планомерного действия.

Мир человека — это не окружающий мир животного, а культура, которая свидетельствует о способности человека не только приспосабливаться к условиям окружающей среды, но и менять ее, достигая свободы от нее. Согласно Гелену, человек как живое существо ущербен, ибо мир, в котором он живет, не соответствует его органическому устройству. Он восполняет свою природную недостаточность орудиями труда и техникой, которые позволяют ему быстрее двигаться, лучше видеть и т. п. «Человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфически природной констелляции, но в любой констелляции удерживается благодаря планирующему изменению преднайденного и достижением ориентации (истолкованиям, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т.д.)» [23. С. 173].

Гелен считает, что мир человека перегружен информацией, поэтому человек в своей планомерной деятельности осуществляет разгрузку, структурируя и отбирая информацию, а также учреждая институции — государство, право, мораль — с тем, чтобы делегировать им задачи по упорядочиванию возникающего многообразия. Наиболее важную роль в процессах разгрузки играет язык, который позволяет человеку владеть миром вне непосредственного взаимодействия с ним, имея его только в значениях.

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что Кассирер трактует мир человека исходя из его символической деятельности, Шелер через духовную деятельность по опредмечиванию и объективации, Плеснер через деятельность как «естественную искусственность», а Гелен через понятие планомерного компенсаторного действия. Во всех случаях мир человека не является естественной данностью, какой он является для животного. Из всех перечисленных теоретиков только Гелен объясняет его строением человеческого тела, настаивая на последовательном биологическом обосновании того, как человек создает свой мир. Остальные философы объясняют мир в рамках собственных метафизических трактовок человека. Важно отметить, что Кассирер также, как и Плеснер, показывает, что символическая деятельность направлена в равной мере на все сферы человеческого, включая психическую реальность.

Заключение

В завершение хотелось бы подчеркнуть, что «Эссе о человеке...» опирается на ту же логику, что и основополагающие тексты Шелера, Плеснера и Гелена. В нем присутствует анализ проблемы человека в предшествующей философии, обзор эмпирических исследований из области биологии и зоопсихологии на предмет выявления специфики человека как особого вида живого, используются факты из физиологии и психологии. Все эти

естественнонаучные аргументы необходимы для того, чтобы показать не только близость человека и животного, но их различие и тем самым обосновать необходимость метауровня исследования — философского анализа человека. Затем представляется человеческий мир, изучение которого определяется в случае Кассирера функциональной трактовкой человека как *animal symbolicum* через понятие символической деятельности.

Также и круг концептов и категорий, которыми оперирует Кассирер, дискурсивно родственны текстам названных выше теоретиков. Достаточно ли Кассирер «антропологичен», если в его рассуждениях символическая деятельность не вытекает строго из понимания человека как особого вида живого, а имеет и кантианские корни? Можно сказать, что его философия антропологична в той же степени, в какой «антропологичны» Шелер и Плеснер, для которых мир человека создается в результате деятельности, к которой не способны животные. Что дает «Эссе о человеке...» философской антропологии, будучи введением в философию культуры? Как представляется, работа Кассирера расширяет возможности исследования феноменов человеческой жизни, репрезентированных в культуре. В логике Гелена философская антропология должна теоретизировать, например, о чувстве страха или о переживании любви, только опираясь на данные психологии и биологии. Кассирер открывает возможность исследовать эти феномены, опираясь на символически опосредованный опыт этих переживаний, представленный в эго-документах, в произведениях искусства, в языке, мифе и т.д. Тем самым он показывает, каким образом философия может использовать разнообразные данные исторической и культурной антропологии, сохраняя свою специфику в этом междисциплинарном взаимодействии.

Список литературы / References

[1] *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир–конечность–одиночество / пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2013.

[2] Проблема человека в западной философии : Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Прогресс, 1988.

[3] *Свасьян К.А.* Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. Москва : Наука, 1986.

[4] *Мельвиль Ю.К.* Пути буржуазной философии XX в. Москва : Мысль, 1983.

[5] *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. Т. 3. № 2. С. 23–35. https://doi.org/10.7256/2454-0757.2017.2.22058 EDN: YGFXEH

[6] *Смирнов С., Яблокова Е.* Антропологические границы гуманитарной экспертизы // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 1. С. 26–44. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-1-26-44 EDN: WMXXRL

[7] *Смирнов С.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии: Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-2-24-48 EDN: VGSRHZ

[8] *Смирнов С.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии: Статья 2. Макс Шелер. В поисках метода //

Философская антропология. 2020. Т. 6. № 1. С. 27–40. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2020-6-1-27-40 EDN: VXNCEA

[9] *Смирнов С.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии: Статья 4. Гуманитарный проект В. Дильтея // Философская антропология. 2023. Т. 9. № 1. С. 27–49. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2023-9-1-27-49 EDN: RBWHBR

[10] *Смирнов С.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 3. Эрнст Кассирер. Человек в объятиях культуры // Философская антропология. 2022. Т. 8. №. 2. С. 17–34. https://doi.org/10.21146/2414-3715-2022-8-2-17-34 EDN: ZLOPQJ

[11] *Lerch H.* Anthropology as a Foundation of Cultural Philosophy: The Connection between Human Nature and Culture by Helmuth Plessner and Ernst Cassirer // Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects / ed. by J. de Mul. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2014. P. 195–210. https://doi.org/10.1515/9789048522989-012

[12] *Pavesich V.* Hans Blumenberg's philosophical anthropology: after Heidegger and Cassirer // Journal of the History of Philosophy. 2008. Vol. 46. N 3. P. 421–448. https://doi.org/10.1353/hph.0.0031

[13] *Fischer J.* Philosophisch-anthropologische Theorien der Kultur: Cassirer, Scheler, Plessner // Azimuth: Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age. 2016. Vol. 8. No. 2. P. 77–92.

[14] *Фалев Е.В.* «Эпистемологически различные миры»: от Я. Икскюля до Г. Вакариу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1032–1049. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049 EDN: JTNOBM

[15] *Uexküll J. von.* Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin : Verlag von J. Springer, 1909.

[16] *Икскюль Я. фон.* Путешествие в окружающие миры животных и людей. Теория значения / пер. с нем. П. Западаловой. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2025.

[17] *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / пер. с англ. О.А. Муравьева // Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998. С. 440–710.

[18] *Князева Е.Н.* Понятие «Umwelt» Якоба фон Икскюля и его значимость для современной эпистемологии // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 30–44. EDN: TTCORX

[19] *Шелер М.* Положение человека в Космосе / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии : Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Прогресс, 1988. С. 31–95.

[20] *Plessner H.* Einheit der Sinne. Die Grundlinien einer Aeshesijlogische des Geistes. Bonn : Verlag von F. Cohen, 1923.

[21] *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. Москва : РОССПЭН, 2004. EDN: QWGJDX

[22] *Плеснер Х.* Дополнение // Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. Москва : РОССПЭН, 2004. С. 297–308.

[23] *Гелен А.* О систематике антропологии / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии : Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Прогресс, 1988. С. 152–201.

[24] *Соболева М.Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001.

[25] *Ferrari M.* Ernst Cassirer's legacy: History of philosophy and history of science // Journal of Transcendental Philosophy. 2021. Vol. 2. No. 1. P. 85–109. https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0008 EDN: IDAWCV

References

[1] Heidegger M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World–Finitude–Solitude*. Bibikhin VV, Akhutin AV, Shurbelev AP, transl. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2013. (In Russian).

[2] *The Problem of Man in Western Philosophy: Translations*. Gurevich PS, compil., afterw.; Popov YuN, ed. Moscow: Progress publ.; 1988. (In Russian).

[3] Svas'yan KA. The problem of man in E. Cassirer's philosophy. In: *Bourgeois Philosophical Anthropology of the Twentieth Century*. Moscow: Nauka publ.; 1986. (In Russian).

[4] Mel'vil' YuK. The ways of twentieth-century bourgeois philosophy. Moscow: Mysl' publ.; 1983. (In Russian).

[5] Smirnov SA. The anthropological turn: its meaning and lessons. *Philosophy and Culture*. 2017;3(2):23–35. (In Russian). https://doi.org/10.7256/2454-0757.2017.2.22058 EDN: YGFXEH

[6] Smirnov S, Yablokova E. Anthropological boundaries of humanitarian expertise. *Philosophical Anthropology*. 2019;5(1):26–44. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-1-26-44 EDN: WMXXRL

[7] Smirnov S. Anthropology as a strict science? On the methodological grounding of philosophical anthropology. Article 1. E. Husserl. Phenomenology as a grounding of anthropology. *Philosophical Anthropology*. 2019;5(2):24–48. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-2-24-48 EDN: VGSRHZ

[8] Smirnov S. Anthropology as a strict science? On the methodological grounding of philosophical anthropology. Article 2. Max Scheler. In search of method. *Philosophical Anthropology*. 2020;6(1):27–40. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2020-6-1-27-40 EDN: VXNCEA

[9] Smirnov S. Anthropology as a strict science? On the methodological grounding of philosophical anthropology. Article 4. Wilhelm Dilthey's humanitarian project. *Philosophical Anthropology*. 2023;9(1):27–49. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2023-9-1-27-49 EDN: RBWHBR

[10] Smirnov S. Anthropology as a strict science? On the methodological grounding of philosophical anthropology. Article 3. Ernst Cassirer. Man in the embrace of culture. *Philosophical Anthropology*. 2022;8(2):17–34. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2414-3715-2022-8-2-17-34 EDN: ZLOPQJ

[11] Lerch H. Anthropology as a foundation of cultural philosophy: the connection between human nature and culture by Helmuth Plessner and Ernst Cassirer. In: de Mul J, ed. *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press; 2014. P. 195–210. https://doi.org/10.1515/9789048522989-012

[12] Pavesich V. Hans Blumenberg's philosophical anthropology: after Heidegger and Cassirer. *Journal of the History of Philosophy*. 2008;46(3):421–448. https://doi.org/10.1353/hph.0.0031

[13] Fischer J. Philosophisch-anthropologische Theorien der Kultur: Cassirer, Scheler, Plessner. *Azimuth: Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age*. 2016;8(2):77–92.

[14] Falyov EV. "Epistemologically different worlds": from J. Uexküll to G. Vacariu. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1032–1049. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1032-1049 EDN: JTNOBM

[15] Uexküll J von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von J. Springer; 1909.

[16] Uexküll J von. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans. Theory of Meaning*. Zapadalova P, transl. Moscow: Ad Marginem Press publ.; 2025. (In Russian).

[17] Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. Murav'yev OA, transl. In: *Selected Works. An Essay on Man*. Moscow: Gardarika publ.; 1998. P. 440–710. (In Russian).
[18] Knyazeva EN. Jakob von Uexküll's concept of "Umwelt" and its significance for modern epistemology. *Voprosy filosofii*. 2015;(5):30–44. (In Russian). EDN: TTCORX
[19] Scheler M. The human place in the cosmos. Filippov AF, transl. In: *The Problem of Man in Western Philosophy: Translations*. Gurevich PS, compil., afterw.; Popov YuN, ed. Moscow: Progress publ.; 1988. P. 31–95. (In Russian).
[20] Plessner H. *Einheit der Sinne. Die Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes*. Bonn: Verlag von F. Cohen; 1923.
[21] Plessner H. *The Levels of the Organic and Man: Introduction to Philosophical Anthropology*. Gadzhikurbanov AG, transl. Moscow: ROSSPEN publ.; 2004. (In Russian). EDN: QWGJDX
[22] Plessner H. Supplement. In: *The Levels of the Organic and Man: Introduction to Philosophical Anthropology*. Gadzhikurbanov AG, transl. Moscow: ROSSPEN publ.; 2004. P. 297–308. (In Russian).
[23] Gehlen A. On the systematics of anthropology. Filippov AF, transl. In: *The Problem of Man in Western Philosophy: Translations*. Gurevich PS, compil., afterw.; Popov YuN, ed. Moscow: Progress publ.; 1988. P. 152–201. (In Russian).
[24] Soboleva ME. *Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Genesis. Basic Concepts. Context*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University publ.; 2001. (In Russian).
[25] Ferrari M. Ernst Cassirer's legacy: history of philosophy and history of science. *Journal of Transcendental Philosophy*. 2021;2(1):85–109. https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0008 EDN: IDAWCV

Сведения об авторе:

Черепанова Екатерина Сергеевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, Департамент философии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Российская Федерация, 620000, Екатеринбург, пр-т. Ленина, д. 51. ORCID: 0000-0002-2126-1678. SPIN-код: 5268-3907. E-mail: dek316@yandex.ru

About the author:

Cherepanova Ekaterina S. — DSc in Philosophy, Professor, Professor of Chair of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics, and Theory of Culture, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, 51 Lenina Ave., Ekaterinburg, 620000, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2126-1678. SPIN-code: 5268-3907. E-mail: dek316@yandex.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 898–813
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-898-913
EDN: SKRODC

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte

Christian Krijnen

Vrije Universiteit, Amsterdam, Niederlande
✉c.h.krijnen@vu.nl

Zusammenfassung. Kürzlich hat Hernan Pringe versucht, eine Lanze für Cassirers Funktionsbegriff zu brechen. Wie Krijnen zeigt, berücksichtigt Pringe nicht Hegels Argumente gegen Cassirers Konzeption, sondern stellt lediglich Cassirers Konzeption des Funktionsbegriffs dar. Vor diesem Hintergrund bringt Krijnen Hegels Argumente ins Spiel. Er untermauert seine Behauptung, dass mit dem neukantianischen Begriff des Begriffs, wie er von Cassirer paradigmatisch als Funktionsbegriff konzipiert wird, Determinität als Vermittlung, nicht als Selbstvermittlung gedacht wird. Folglich wird der Neukantianismus aus prinzipiellen Gründen den Anspruch des transzendentalen Idealismus, Selbsterkenntnis der Vernunft zu sein, unzureichend gerecht.
Schlüsselwörter: funktionsbegriff, Anfangsproblem, äußere Reflexion, transzendentale Methode, Vermittlung, Selbstvermittlung

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 12.04.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 01.07.2026 angenommen

Zitierweise: Krijnen Ch. Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):898–913. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-898-913EDN SKRODC

© Krijnen Ch., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Функция понятия функции, или как не следует защищать Кассирера от Гегеля

К. Крайнен

Свободный университет, Амстердам, Нидерланды
✉c.h.krijnen@vu.nl

Аннотация. Недавно Эрнан Принж предпринял попытку выступить в защиту кассиреровского понятия функции. Как показывает Крайнен, Принж не учитывает аргументы Гегеля против концепции Кассирера, а лишь излагает собственное понимание Кассирером понятия функции. На этом фоне Крайнен вводит в рассмотрение аргументы Гегеля. Он обосновывает свой тезис о том, что с помощью неокантианского понятия понятия, как оно парадигматически сконструировано Кассирером в качестве функционального понятия, определенность мыслится как опосредование, но не как самоопосредование. Следовательно, по принципиальным причинам неокантианство недостаточно соответствует притязанию трансцендентального идеализма на то, чтобы быть самопознанием разума.

Ключевые слова: понятие функции, проблема начала, внешняя рефлексия, трансцендентальный метод, опосредование, самоопосредование

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 12.04.2026
Статья принята к публикации 01.07.2026

Для цитирования: *Krijnen Ch.* Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 898–913. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-898-913 EDN SKRODC

The Function of the Concept of Function, or How not to Defend Cassirer Against Hegel

Christian Krijnen

Vrije Universiteit, Amsterdam, The Netherlands
✉c.h.krijnen@vu.n

Abstract. Recently, Hernan Pringe attempted to take up the cudgels for Cassirer's concept of function. As Krijnen shows, Pringe does not take into account Hegel's arguments against Cassirer's conception but merely presents Cassirer's conception of the function-concept. Against this background, Krijnen brings Hegel's arguments into play. He substantiates his claim that with the Neo-Kantian concept of the concept, as it is paradigmatically constructed by Cassirer as a functional concept, determinacy is conceived of as mediation, not as self-mediation. Consequently, for reasons of principle, Neo-Kantianism does not sufficiently correspond to the claim of transcendental idealism to be self-knowledge of reason.

Keywords: function-concept, problem of the beginning, external reflection, transcendental method, mediation, self-mediation

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 12.04.2026
The article was accepted on 01.07.2026

For citation: Krijnen Ch. Die Funktion des Funktionsbegriffs oder wie man Cassirer nicht gegen Hegel verteidigen sollte. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):898–913. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-898-913 EDN SKRODC

Das Verhältnis des Neukantianismus zur Philosophie Hegels hat nicht nur die Neukantianer selbst umgetrieben, sondern auch die Neukantianismusforschung hat sich schon früh mit ihm beschäftigt. Sie tut es bis heute. In den letzten Jahren habe ich selbst versucht, Ernst Cassirers Bild der Rechtsphilosophie Hegels einer kritischen Prüfung zu unterziehen [1] und zudem die für den transzendentalen Idealismus so wichtige Konzeption des Begriffs als Funktionsbegriffs von Hegel aus kritisch zu betrachten [2].

Unlängst wurde der für sich genommen begrüßenswerte Versuch unternommen, doch eine Lanze für Cassirers Funktionsbegriff zu brechen [3]. Schaut man allerdings auf die Argumentation, die Pringe für seine „alternative interpretation“ Cassirers aufbietet, dann wird sichtbar, dass er eine weitverbreitete Art der Verteidigung des transzendentalen Idealismus fortschreibt — nämlich mittels einer Argumentation, die nicht durch Hegels spekulativen Idealismus hindurch zu einer Rechtfertigung des Kritisierten gelangt, sondern um Hegels spekulativen Idealismus herum das Kritisierte aus der Sicht des transzendentalen Idealismus darstellt. Die Kritik Hegels wird einfach übergangen. Dieses Verfahren ist bei Pringe geradezu auffällig. Pringes Vorschlag bietet daher eine ausgezeichnete Möglichkeit, Argumente Hegels ins Spiel zu bringen.

Es betrifft Argumente, die die von mir vertretene These zum Funktionsbegriff plausibilisieren sollen: dass mit dem neukantianischen Begriff des Begriffs, so wie er paradigmatisch bei Cassirer (aber etwa auch bei Bruno Bauch) als Funktionsbegriff vorliegt, Bestimmtheit zwar als Vermittlung, jedoch nicht auch als Selbstvermittlung konzipiert ist. Mit Hegel gesprochen ist der Begriff als Wesen, nicht als Begriff gedacht. Folglich wird der Neukantianismus dem Anspruch des transzendentalen Idealismus, Selbsterkenntnis der Vernunft zu sein, aus prinzipiellen Gründen unzureichend gerecht.

Selbsterkenntnis der Vernunft

Dagegen argumentiert Pringe, Cassirers transzendentaler Idealismus lasse sich sehr wohl als Selbsterkenntnis der Vernunft denken und folglich als eine Lehre der

Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung oder Freiheit der Vernunft; Cassirer, wie Pringe selbst, wird auch gar nicht müde, dies hervorzuheben (vgl. die Abschnitte Introduction und Conclusion).

Nun lässt sich gar nicht bestreiten, dass der transzendentale Idealismus sich selbst als „Selbsterkenntniß der Vernunft“ [4. A XI] versteht, ganz gleich, ob dabei von Selbstkonstitution, Reflexiver-Konstitutivität, Selbstbestimmung oder eben Freiheit der Vernunft die Rede ist. In der Moderne, verstanden als eine philosophische Epoche, gewinnt der Mensch ein neues Verhältnis zu sich selbst und seiner Welt. Sein Denken, Tun und Lassen soll von nun an nicht mehr als fremdbestimmt, sondern als selbstbestimmt gelten. Insofern ist Freiheit das Grundthema der modernen Philosophie. Das Paradigma der philosophischen Bewältigung dieses Impetus der Freiheit ist die *Vernunft.* Kant hat ihr mit seiner transzendentalen Wende in der philosophischen Denkungsart eine dem modernen Selbst- und Weltverständnis gemäße Form gegeben. Die Vernunft — im weiten Sinne als Inbegriff der weder naturalistisch noch kulturalistisch zu verstehenden (oberen) “Erkenntnisvermögen“ des Subjekts — erweist sich als die Quelle aller Geltung, aller Normativität menschlicher Tätigkeit. Gegenständlichkeit (Objektivität), welche auch immer, steht also von Anfang an unter den Bedingungen der Vernunft, oder, wie es im Diskurs auch heißt, der „Subjektivität“.

Die deutschen Idealisten waren einerseits von diesem Gedanken begeistert; andererseits konnte Kants Ausarbeitung sie nicht überzeugen. Für sie alle hat Kants Transzendentalphilosophie eine Denkbewegung in Gang gesetzt, die es weniger aufzuhalten als vielmehr dadurch zu vollbringen gelte, dass die Voraussetzungen oder „Fundamente“ der Kantischen Philosophie selbst kritisch in den Blick genommen würden. Die Philosophie müsse in eine methodische und systemische Form gebracht werden, die, anders als bei Kant selbst, dem Anspruch des Kantischen Kritizismus entspreche.

Diese Tendenz, Kants Transzendentalphilosophie zu perfektionieren, hat bis heute angehalten. Nachdem die Höhenflüge der Klassischen Deutschen Idealisten Mitte des 19. Jahrhunderts schwer an Attraktivität eingebüßt hatten, setzte der Neukantianismus die Perfektionstendenz dergestalt fort, dass nunmehr auf Kant zurückgegangen werden soll, um das Projekt der Philosophie als Selbsterkenntnis der Vernunft voranzubringen.

Mit Blick auf Cassirer gesprochen, ist das Problem also nicht, dass Cassirer seine Philosophie als Selbsterkenntnis der Vernunft, als Philosophie der Freiheit, als Lehre von der Autonomie der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht samt deren Aktualisierung versteht (vgl. die von Pringe in der Conclusion angeführten Stellen), sondern *wie* Cassirer die Selbstbestimmung der Vernunft denkt. In Bezug auf dieses Wie hatte ich versucht klar zu machen, dass der transzendentale Idealismus aus methodischen Gründen an seinem eigenen Anspruch scheitert. Dieses Scheitern hatte ich an Cassirers Funktionsbegriff illustriert. Welche Argumente führt Pringe dagegen an?

Pringes Argumentation

Einerseits greift Pringe unter dem Titel „Sensibility and Understanding“ zu Recht ein Thema auf, das für den Klassischen Deutschen Idealismus nicht weniger wichtig ist als für den Neukantianismus Marburger und Badener Provenienz: das Problem der Einheit der Vernunft. Kants Dualismen sollen aus einer ihnen zugrunde liegenden Einheit verstanden werden. Diese Forderung der Einheit ist unbestritten. Die Frage nach der Einheit müsste angesichts der Hegelschen Kritik des transzendentalen Idealismus, genauer besehen der Weise, in der sie für meine Kritik des Funktionsbegriffs fruchtbar gemacht wurde, freilich auf das Wie der Einheitsbestimmung zielen, also auf die philosophische Methode, mit der das Einheitsproblem bewältigt werden soll.

Andererseits wird damit das Manko der Pringeschen Verteidigung schon gleich zu Beginn seiner Ausführungen sichtbar: Pringe schickt sich an, darzulegen, wie „form and matter […] products of thought“, „Denksetzungen“ sind. Er bezieht sich dabei auf die „transcendental method“ Cassirers: Aus einer Reflexion auf die begrifflichen Grundlagen der Arithmetik, Geometrie und modernen Physik ergäben sich Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit sowie der konstruktive Charakter der empirischen Mannigfaltigkeit der empirischen Naturwissenschaft als der Materie der Sinnlichkeit. Pringe entwickelt dies als eine Transformation der Lehre Kants durch Cassirer. Aber wie kann eine solche Darlegung jemals eine Widerlegung der Hegelschen Argumente gegen den transzendentalen Idealismus sein? Müssten dazu nicht diese Argumente in die Betrachtung einbezogen und erwogen werden? Eine Darstellung der Position Cassirers als Transformation Kants ist für sich genommen eine Antwort auf eine nicht gestellte Frage. Sie ist überzeugend nur für den, der schon vom transzendentalen Idealismus Cassirers überzeugt und an einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Hegel nicht interessiert ist. Hegel bzw. eine Hegelsche Kritik böte nur den äußeren Anlass, die Position Cassirers darzustellen.

Am Ende des diesbezüglichen Abschnitts berührt Pringe wenigstens das Problem, ohne es allerdings als ein solches zu erkennen und zu bearbeiten: Bei Kant sei die Materie der Erkenntnis empirisch, die Form rein; die Sinnlichkeit biete eine Mannigfaltigkeit, die vom Verstand zu einer Erkenntnis zu synthetisieren sei und damit der Einheit des Begriffs unterworfen werde. Bei Cassirer hingegen gebe es eine „correlation“ zwischen der Form und der Materie der Erkenntnis, die diesen Dualismus überwinde (gleiches, so mag man hinzufügen, gilt auch für andere Neukantianer, vgl. etwa Heinrich Rickerts Heterologie): Gemäß Cassirers Konzeption des Begriffs als Funktionsbegriffs sei die Mannigfaltigkeit nicht durch die Rezeptivität gegeben, sondern produziert durch die Spontanität des Denkens: durch „serial principles“ werde die reine und empirische Mannigfaltigkeit, die mathematische und die physikalische Mannigfaltigkeit, „constructed“, wobei die Konstruktion des Letzteren einen unendlichen Bestimmungsprozess bilde.

Im Abschnitt über „constitutive and regulative principles“ der Erkenntnis setzt Pringe den eingeschlagenen Weg fort: Mit der Überwindung des Kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand gehe der von Verstand und Vernunft

einher. Es gebe bei Cassirer einen einheitlichen Bestimmungsgang der Erkenntnis, metaphorisch mit Goethe gesprochen, den Pringe (mit Cassirer) hier anführt: alles Faktische sei schon Theorie. Die Konstitution wird gewissermaßen in der Regulation als unendlichem Bestimmungsprozess aufgehoben: es gebe Erfahrung nur als unendlichen Prozess der Bestimmung durch serielle Konstruktion. In einem dritten Abschnitt zeigt Pringe, dass mit Cassirers Transformation Kants auch ein neues Verständnis von Kausalität einhergeht, ist bei Kant das Prinzip der Kausalität doch eine konstitutive Bedingung der Erfahrung, bei Cassirer hingegen richte es unser Erkennen auf das Ganze der Erfahrung aus.

Im abschließenden Abschnitt „Conclusions" weist Pringe auf Hegels Kritik an Kants Formalismus hin, um sodann diese Kritik mit Cassirer als Missverständnis des Kantischen Begriff des Begriffs abzuqualifizieren: Der Kantische Begriff sei kein abstrakter Allgemeinbegriff (Begriff als Abstraktion gemeinsamer Merkmale), sondern ein Funktionsbegriff. Beim Funktionsbegriff enthalte das Allgemeine das Besondere in sich, denn es fungiere als dessen Konstruktionsprinzip. Der Cassirersche Funktionsbegriff generiere die gegebene Mannigfaltigkeit, die der Kantische Begriff noch bedarf, selbst. So hebe Cassirer Hegels Kritik aus den Angeln. Der Funktionsbegriff sei Cassirer selbst zufolge geradezu eine konkrete Allgemeinheit im Sinne Hegels. Entsprechend kann Pringe im restlichen Teil dieses Abschnitts fortwährend Cassirers Selbstverständnis zitieren, nämlich, dass die kritische Philosophie wegen der Autonomie der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht eine wahrhafte Philosophie der Freiheit, nie bloß formal sei, die Selbstbefreiung der Vernunft darlege usw. usf. Zu erwähnen bleibt nur noch, dass Pringe in diesem Kontext auch auf die transzendentale Methode Cassirers eingeht, gemäß der die Struktur der Vernunft durch eine Analyse ihrer Produkte bestimmt werde, so dass mit dem Fortschreiten der Aktualisierung der Vernunft auch eine fortschreitende Selbsterkenntnis der Vernunft einhergehe. Hegels Idealismus der Natur indes verkenne Cassirer zufolge, dass eine philosophische Bestimmung der Natur über den Weg der Mathematik und Physik erfolgen müsse.

Die Sache

Das Erstaunliche an Pringes Argumentation ist, dass ich seine Cassirer-Darstellung gar nicht bestritten habe, meine vielmehr mit seiner kompatibel ist. Genau das von Pringe Dargestellte habe ich allerdings versucht, kritisch zu betrachten. Eine Wiederholung des Dargestellten kann eine solche kritische Betrachtung nicht widerlegen; immerhin ist dessen Geltung das Problem, nicht schon die Antwort. Allerdings macht Pringes alternative Lesart Cassirer deutlich, dass für das Verständnis der Grenzen des Funktionsbegriffs ein Aspekt betont werden sollte, der in meiner Argumentation nur mitthematisch ist.

Was sind die hauptsächlichen Argumente, die ich gegen das von Pringe Dargestellte, d. i. Cassirers Funktionsbegriff, eingebracht habe? Erst einen Hinweis auf das Gemeinsame in unserer Cassirer-Deutung:

Im Aufsatz über Cassirers Funktionsbegriff hatte ich zunächst ganz im Sinne Pringes auf die programmatische Funktion des Funktionsbegriffs für den

Neukantianismus hingewiesen und dabei, wiederum im Sinne Pringes, auch klargestellt, dass die Transzendentalphilosophie Geltungsprinzipien als Bedingungen der Möglichkeit für Bedingtes und nichts davon Abgelöstes konzipiert, so dass der Sache nach kein vulgärer Formalismus in der Begründung vorliegt: „Prinzipien", „Formen" zeichnen sich nicht durch ihre abstrakte Allgemeinheit aus, sondern durch ihre *gegenstandsermöglichende* Funktion. Die Formalität des Transzendentalen besteht gerade darin, die prinzipielle, konkret-allgemeine Struktur gegenständlichen Sinns auszumachen. So bei Cassirer, so beim anderen wichtigen Protagonisten des Funktionsbegriffs, nämlich Bauch, oder allgemeiner: so etwa auch gemäß Rickerts für den südwestdeutschen Neukantianismus so wichtige Heterologie (die darüber hinaus bis in die Transzendentalphilosophie Hans Wagners und Werner Flachs hineingewirkt hat). Mit Cassirer gesprochen tritt der Gedanke einer „rein funktionellen Einheit", einer „Regel", an die Stelle der „Einheit des Substrats", der „Einheit der Substanz"[1]. Erfasst wird die Funktionsbestimmtheit des Gegenstandes ganz gemäß der transzendentalen Methode und der darin inkludierten Faktumlehre des Neukantianismus nur im Ausgang dessen, was ist.

Näherhin ist für Cassirer der Begriff logisch die *„Satzfunktion"* F(x)[2]. Die Funktion „gilt" ihm einerseits für die Einzelwerte, ist andererseits selbst kein Einzelwert. Wie es heißt, „sind" die Einzelwerte nur, insofern sie in dem durch die Funktion ausgedruckten Zusammenhang stehen: das „Einzelne, Diskrete" besteht nur durch den Zusammenhang, den es in irgendeiner Form des „Allgemeinen" hat[3]. Ebenso manifestiere sich das Allgemeine nur am „Besonderen"[4] und habe keinen davon unabhängigen Bestand. Das Allgemeine, hier: der Begriff, gelte als „Ordnung und Regel für das Besondere" und lasse sich auch nur so „beglaubigen und bewähren"[5]. Der Begriff beziehe sich auf das Objekt, weil er allererst die „Voraussetzung der Objektivierung" sei[6]. Er ist somit die Funktion der Gegenständlichkeit des Gegenstandes. An die Stelle einer Subjekt-Objekt-Ontik tritt bei Cassirer ein „logisches Bedingungsgefüge"[7].

Zwecks einer kritischen Betrachtung des Funktionsbegriffs hatte ich sodann etwas betont, das auch Pringe betont, und zwar etwas, das Cassirer selbst in vielen Wendungen fortwährend wiederholt, nämlich dass ein „Mannigfaltiges der Anschauung *begrifflich* gefaßt und geordnet" gilt, wenn seine „Glieder" nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern aus einer „erzeugenden Grundrelation" hervorgehen[8], die Verknüpfung der Glieder also durch ein „*Gesetz der Zuordnung"* geschaffen, von einer Funktion F(x) bestimmt ist[9]. Immer ist der

[1] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 5f.
[2] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 375.
[3] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 376.
[4] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 376.
[5] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 376.
[6] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 364–365.
[7] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 365.
[8] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 14.
[9] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 16.

Gegenstand der Erkenntnis nur dadurch, dass er aus der „gleichförmigen Masse des Gegebenen“ mittels bestimmter „Formbegriffe“ oder „ideeller Gesichtspunkte“ herausgehoben wird[10].

Kurzum: Bislang gibt es keine wesentliche Differenz in unserer Cassirer-Deutung. Ich lege geradezu den Finger auf das für Pringe so wichtige Moment der funktionalen Gegenstandserzeugung. Warum kann ich dann zum Schluss kommen, dass Cassirers transzendentaler Idealismus streng genommen keine Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung oder Freiheit der Vernunft bietet?

Die Argumente

Aus dem skizzierten Gedanken des Funktionsbegriffs zeigt sich, dass der Funktionsbegriff als *Vermittlung* konzipiert ist, nämlich als eine Funktionalität, in der Funktion und Variable, Form und Inhalt zu einer Einheit gefügt sind, die Erkenntnis des Gegenstandes ist. Der Begriff als Funktion ist also bestimmt in Bezug auf Anderes, als er selbst ist. Die neukantianische Funktionslehre des Begriffs macht zweifelsohne die konstitutive Leistung des Begriffs für die Erkenntnis des Gegenstandes durchsichtig. Als Funktionsbegriff vermag der Begriff jedoch seine eigene Funktionalität nicht zu bestimmen. Er ist Bestimmungsfunktion für Anderes. Von Hegel aus gesehen müsste man sagen: In der Transzendentalphilosophie ist der Begriff konzipiert als Wesen, als Vermittlung, nicht als *Selbstvermittlung,* nicht als absolute, sondern nur als relative Vermittlung.

Auf einer sublimierten, nämlich *philosophie-methodischen* Ebene zeichnet sich der Funktionsbegriff sehr wohl durch einen Formalismus aus, der dem Gedanken einer „strengen *Systematik*“ und der damit verbundenen „echten und wahrhaften *Autonomie*“*,* an der Cassirer festhalten will[11], widerstreitet. Der Funktionsbegriff lebt nämlich von einer Äußerlichkeit zwischen Form und Inhalt: Es wird von Anfang an ein Anderes eingeführt, das sich nicht der Form verdankt und somit ihre wahrhafte Autonomie nolens volens untergräbt.

Bezüglich des Funktionsbegriffs lässt sich dies u. a. nachweisen durch eine Betrachtung des Verhältnisses von Anschauung und Begriff bzw. damit zusammenhängend des von Form und Inhalt. Anders als Pringe meint, ist der Inhalt nie als Selbstdifferenzierung der Form gedacht, das Verhältnis von Funktion und Variable(n) nie als Manifestation der Funktion. Aus methodischen Gründen rückt immer die Vermittlungsleistung des Begriffs bzw. der Form auf Kosten der Selbstvermittlungsleistung in den Vordergrund.

Dadurch spielt sich die Ausübung der Funktionalität des Begriffs gänzlich innerhalb des Gegensatzes des Bewusstseins ab. Es kommt so oder so ein vorbegrifflicher Inhalt ins Spiel, mag es auch sein, was für Pringe wichtig ist, dass dieser Inhalt, wie bei Cassirer (oder etwa Rickert, Bauch, Wagner, Flach, ließe sich

[10] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 10. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 7.
[11] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 13–14.

hinzufügen), als *korrelatives Moment des Begriffs bzw. der Form* gedacht ist, so dass es sich nicht um eine Ontik voneinander unabhängiger Größen handelt, sondern um Bestimmungen des Sinns. Dies habe ich in meinen Ausführungen zu Cassirer sogar mehrmals unterstrichen.

Der Korrelationsgedanke reicht eben nicht aus. Hier setzt die Auseinandersetzung mit Hegel an. Es ist dabei unerheblich, ob man sich etwa Rickerts Heterologie vornimmt und dann hinsichtlich der Korrelation von Form und Inhalt als Charakteristika des logischen Urphänomens feststellt, dass dieser Inhalt kein besonderer ist, sondern „Inhalt überhaupt", der also selbst formal ist, zum Denken, zu den formalen Faktoren des theoretischen Gegenstandes überhaupt gehört, das Denken somit eine Selbstbeziehung auf Inhalt involviert, die Form überhaupt sich in Form und Inhalt differenziert, oder man mit Wagner, um es auf die Spitze zu treiben, das Absolute als „Selbstbeziehung auf ein von ihm selbst begründetes und von ihm selbst unterschiedenes Anderes, um in dieser Selbstbeziehung auf das Andere in diesem Anderen sich selbst zu bestimmen" denkt [5. S. 128], bzw. mit dem frühen Flach betont, dass die Selbstbegründung des geltungslogischen Ursprungs nur in einer eigentümlichen „reflexiven Konstitutivität" der Momente des Ursprungs erfolgen kann, die Reflexion „Selbstexplikation und Selbstentfaltung" des Ursprungs ist [6. S. 23]. Immer gestaltet sich hiernach die Transzendentalphilosophie als geltungslogische Konstitutionstheorie, in der es nichts „Denkfremdes" mehr geben soll, sondern nur Geltungsartiges jeweiliger „Stufen der Ursprünglichkeit" [6. S. 35], Stufen von Apriorität [7], mag man sich über die Art der Stufung innerhalb der Transzendentalphilosophie auch trefflich streiten. So oder so vereinzelt sich der Ursprung, während auch der Inhalt sich den Prinzipien theoretischer Geltung und damit der Vernunft verdankt.

Blickt man von diesen Varianten der Selbstbestimmung der Vernunft wieder auf Cassirer, dann fällt ungeachtet aller vermeintlichen Selbstkonstitution der Erkenntnis und ganz im Einklang mit der Perspektive des Bewusstseinsgegensatzes ein grundlegendes Defizit in der Selbstbestimmung auf. Es wird schon in Cassirers Zeichenlehre sichtbar:

Hiernach ist das Zeichen für das Bewusstsein das „erste Stadium und der erste Beleg" der Objektivität, da es den „stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte" überwinde, indem es in ihm ein Bleibendes bestimme; somit sei es „ein erstes Allgemeines" gegenüber dem jeweiligen Inhalt: an die Stelle des „verfließenden Inhalts" trete die „in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form"[12]. Das Zeichen leiste eine „Vermittlung" für den Übergang vom „bloßen ‚Stoff'" des Bewusstseins zu seiner geistigen „Form"[13]. Zwar wird im Neukantianismus Kants Dualismus vom materialen und formalen Moment der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, als abstrakt abgewiesen und durch einen ursprünglichen Zusammenhang ersetzt; gleichwohl tritt (auch) bei Cassirer die Konstitutionsleistung des Begriffs so hervor, dass es von der Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Eindrücke zur

[12] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 20.
[13] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 43.

Einheit des Gegenstandes kommt. Die Grundfunktion des Bedeutens ist einerseits schon vor der Setzung wirksam, andererseits wird sie nur auf den Inhalt angewandt. Einerseits ist das Bewusstsein, um das Einzelne zu erfassen, nicht auf die „Anregung des Einzelnen“[14] angewiesen, sondern erschafft sich selbst Inhalte als Ausdruck für bestimmte Bedeutungskomplexe; andererseits ist es dann doch wieder das „Chaos der sinnlichen Eindrücke“, das durch die „Freiheit des geistigen Tuns“ feste Gestalt annimmt, sich zur Gestalt wandelt[15].

Diese ambivalente Struktur ist mitnichten bloß auf das Zeichen beschränkt. Generell wird das Verhältnis von Begriff und Gegenstand durch Cassirer so gefasst, dass das „Mannigfaltige der Anschauung“ einer seine Ordnung bestimmenden „Regel“ zu unterwerfen ist; der Begriff sei geradezu das „Bewußtsein dieser Regel“ und der durch sie gesetzte Einheit[16]. Er ermögliche den Gegenstand und seine Erkenntnis. Zwischen Begriff und Gegenstand herrsche eine „strenge und genaue Korrelation“, und zwar als „Verhältnis des *Bedingens“*: bei Cassirer bezieht der Begriff sich auf den Gegenstand, weil er die notwendige Bedingung der Objektivierung ist[17], weil der Gegenstand der Erkenntnis seine bestimmte Bedeutung also erst durch eine bestimmte „Form“ oder „*Funktion* der Erkenntnis“ erhält[18]. Und auch die Formen oder Funktionen untereinander bilden Cassirer zufolge einen korrelativen Zusammenhang[19]. Der Geltungsgrund der Erkenntnis ist von Cassirer als ein Ganzes von korrelierenden Geltungsfunktionen konzipiert.

Die unterste Stufe dieses Prinzipienganzen bildet dabei der geltungsindifferente Bewusstseinsstrom der Eindrücke. Unermüdlich betont Cassirer, dass schon das „bloße Wahrnehmungsobject“ nicht unmittelbar gegeben ist, sondern nur „vermittelst“ der Wahrnehmung dargestellt wird und sich dadurch zu einem Gegenstand fügen lasse[20]. Die Erkenntnis stifte zwischen den „Wahrnehmungsinhalten“ neue Verbindungen und drücke sie begrifflich aus[21]. So entstehe aus der „Sinnenwelt“ eine „ideale“ Welt, eine „Welt der Bedeutung“[22]. An die Stelle einer „*ontischen* Transzendenz“ trete eine „*Bedeutungs*-Transzendenz“, die den Gehalt der Wahrnehmung umgestaltet und mit dieser Umgestaltung allererst in das Gebiet des Wissens eintrete[23].

Diese Orientierung der Gegenstandskonstitution am Paradigma des Bewusstseins, dessen Bewusstseinsstrom zwecks der Erkenntnis durch den Begriff eingedämmt wird, ist ebenfalls maßgeblich für andere Texte, in denen Cassirer sich über den Begriff als Funktion ausbreitet. Immer setzt der Begriff an die Stelle der „ursprünglichen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Vorstellungsinhalts“ eine

[14] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 39–40.
[15] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 11. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 41.
[16] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 362.
[17] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 364–365.
[18] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 369.
[19] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 369.
[20] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 369–370.
[21] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 370.
[22] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 371.
[23] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 371.

eindeutige „*Bestimmung*“[24], heißt ein „Mannigfaltiges der Anschauung“ begrifflich gefasst, wenn die Glieder nicht beziehungslos nebeneinander stehen bleiben, sondern gemäß einer „erzeugenden Grundrelation“ in eine notwendige Ordnung gebracht werden[25], Begriffe werden also als Prinzipien der Synthesis des Mannigfaltigen in Anschlag gebracht (wobei das Mannigfaltige freilich nicht auf sinnlich Gegebenes restringiert ist). Diese Rückgebundenheit des Begriffs an Vorgegebenes, zu Synthetisierendes — mag es sich auch um ein Korrelationsverhältnis handeln — und damit die Beschränkung des Begriffs und dessen Vermittlungsleistung für Anderes, kommt kaum schlagender zum Ausdruck als in Cassirers Auffassung, dass die „logische Natur“ reiner Funktionsbegriffe im System der Mathematik ihre „deutlichste Ausprägung“ gefunden habe, weil es sich hier um ein Gebiet „freiester und universeller Betätigung“ des Begriffs handle, mathematische Gegenstände nur ein ideales Sein, alle Bestimmtheit sich nur aus dem Gesetz ihrer Konstruktion ergebe[26]. Deshalb vermag der mathematische Konstruktionsbegriff für Cassirer geradezu nicht als das Paradigma des „*Begriffs überhaupt*“ zu gelten: es gebreche ihm an Seinsbezug[27]. Der Begriff solle aber das Sein treffen, so dass die Funktion des Begriffs an den „*Naturbegriffen*“ in „endgültiger und abgeschlossener“ Weise zur Bestimmtheit zu bringen sei[28].

Kurz: in einer transzendentalphilosophisch explizierten Geltungslehre, und damit in einem Denken, das in der Perspektive des Gegensatzes des Bewusstseins befangen bleibt, gibt es eine unüberbrückbare Distanz zwischen Begriff und Sein. Zwar wirft der Begriff „seine eigene Form und seine eigenen Voraussetzungen“, wie sie sich für Cassirer im Mathematischen ergaben, nicht weg; er versucht sich jedoch am „Widerstand“ des „Gegebenen“ zu bewähren[29]. Man mag dies als das „irrationale Moment“ des Daseienden bezeichnen [8. S. 215], entzieht es sich doch einer vollständigen Bestimmbarkeit durch den Begriff.

Anders als Pringe es mit seinem Plädoyer für das korrelative Verhältnis will, ist der Begriff bei Cassirer *nicht* als reine Selbstbestimmung gedacht. Er ist nicht reine Selbstvermittlung, sondern Vermittlung des Einen und des Anderen zur Erkenntnis des Gegenstandes. In dieser Vermittlungsleistung des Begriffs ist der reine Begriff — vorausgesetzt.

Die Neukantianer und Hegel sind beide auf eine Perfektionierung des von Kant auf den Weg gebrachten transzendentalen Idealismus aus. Dabei spielt das Motiv der bei Kant unzureichend explizierten Einheit der Vernunft eine ganz entscheidende Rolle [9]. Das Durchdenken der Voraussetzungen Kants führt Hegel jedoch nicht zu einem verbesserten transzendentalen Idealismus, sondern zu einem spekulativen [10; 11]. Dieser ist keineswegs eine vorkantische Metaphysik des

[24] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 4.
[25] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 14.
[26] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 121.
[27] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S.121.
[28] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 6. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 122.
[29] *Cassirer E.* Gesammelte Werke. ECW 13. Hamburg : Meiner, 2001ff. S. 470 vgl. 468–469.

Geistes [1; 12], sondern eine *Radikalisierung* des transzendentalen Begründungsgedankens, die sich im Zuge einer *immanenten* Kritik ergibt.

Entsprechend denkt Hegel den Begriff, wie alle Bestimmungen seiner *Logik,* „ohne Substrate […] der *Vorstellung*" oder sonst wie Vorgegebenes; er denkt sie in seinem / ihrem Wert „an und für sich"[30]. Die Bestimmung reiner Selbstbestimmung des Begriffs muss ohne irgendeinen noch so verdeckten Rekurs auf Fremdbedingtheit auskommen. Der Begriff ist nämlich reine Selbstbestimmung und in dieser Bestimmung seiner selbst zugleich Bestimmung des Anderen seiner selbst. Gerade in seiner Funktionalität für Anderes, erweist er sich als Selbstbestimmung. Mit Hegel gesprochen geht das Wesen in den *Begriff* über. Eine Analyse des Funktionsbegriffs zeigt hingegen, dass die Transzendentalphilosophie den Begriff als Wesen denkt, nicht als Begriff. Sie ist eine *verabsolutierte Wesenslogik* [13; 14].

Ich will hier nicht nochmals auf Hegels Lehre vom Begriff als Lehre der radikalen Selbstbestimmungskompetenz des Denkens eingehen [2], sondern auf den *Formalismus,* der mit dem Korrelationsdenken der Transzendentalphilosophie einhergeht, wie er sich etwa im oben Dargelegten als *Äußerlichkeit* des Funktionsbegriffs manifestierte, und von Pringe verkannt wird.

In der Transzendentalphilosophie fehlt das Hegelsche „Prinzip der Bestimmung"[31], d. h. die jedwede Äußerlichkeit aufhebende Realisierung des Begriffs durch seine Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen[32]. „Formen" sind nicht primär Möglichkeitsbedingungen für Ermöglichtes, sondern zunächst in sich selbst auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu bestimmen. Der Begriff als Begriff ist in der Bestimmtheit des Begriffs als Funktionsbegriffs, als Bestimmung von Anderem, vorausgesetzt als reine Selbstbestimmung des Begriffs. In Hegels Begriffslogik setzt der Begriff sich selbst als das, was er ist, und bleibt darin gänzlich bei sich. Insofern ist die Setzung einer neuen Bestimmtheit des Begriffs dessen Konkretion, Selbstauslegung, absolute Negativität. Das Selbstverhältnis, das der Begriff ist, ist sich auf sich beziehende Bestimmung, Bestimmung, die sich selbst vermittelt. Die Bestimmungen des Begriffs sind die Bestimmungen der Formen seiner eigenen Realisierung. Entsprechend kommt die Bestimmung unbedingten Sichbestimmens des Begriffs ohne einen Rekurs auf Fremdbedingtheit aus.

Das Aprioritätsmodell der Transzendentalphilosophie reicht zwar vom Ursprung des Denkens bis hin zur Vereinzelung der Bestimmtheit — der Ursprung vereinzelt sich jedoch nicht zu sich selbst, sondern zu Anderem. Deshalb bleibt das Verhältnis der Form zum Inhalt durch Fremdheit oder Äußerlichkeit gekennzeichnet, trotz aller Versuche, Kants Stämmedualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff durch eine durchgängige Geltungsstruktur der Erkenntnis zu überwinden, die keine abstrakte Allgemeinheit sein soll, sondern Konstituens jedweder Objektivität. Die Form bestimmt sich nicht

[30] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 21. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 49.
[31] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 20. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 508.
[32] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 12. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 17.

selbst zum Inhalt, der Begriff nicht selbst zur Realität. Vielmehr bleibt der Inhalt ungeachtet seiner Formbestimmtheit als Inhalt auch Nicht-Form, die Realität auch Nicht-Begriff.

Das Anfangsproblem der Philosophie

Gerade wenn man dagegen mit Pringe auf den korrelativen Charakter des Verhältnisses hinweist, erweist man der Verteidigung Cassirers einen Bärendienst. In mehreren im Aufsatz über den Funktionsbegriff angeführten Texten habe ich dies am Problem des Anfangs der Philosophie herausgearbeitet [11]. Wie geht aus diesem, sagen wir: Anfangsargument die Äußerlichkeit (auch des Funktionsbegriffs) und damit die Verhinderung wahrhafter Selbstbestimmung oder Freiheit der Vernunft hervor?

Das Anfangsproblem besagt, in aller Kürze, dass die Begriffe, mit denen die Transzendentalphilosophie ihre Grundverhältnisse qualifiziert, selbst ebenfalls ausgewiesen werden müssen und nicht einfachhin in Anspruch genommen werden dürfen. Indes lässt sich das transzendentalphilosophische Aprioritätsmodell mit Hegel systematisch gesehen als das Ergebnis einer „äußeren Reflexion“[33] qualifizieren. Hegels Logik des Denkens hingegen vollzieht sich in einem immanenten Bestimmungsprozess vom Anfang des Denkens als „Sein“ über das Denken als „Wesen“ bis hin zur Vollendung dieser Selbstbewegung des Denkens im Verständnis seiner Bewegung, das das Denken qua „absolute Idee“ ist. Indem Hegels Wesenslogik aus seiner Seinslogik hervorgeht, bewältigt Hegel das Problem der Transzendentalphilosophie, ihre logischen Grundbestimmungen nur im Modus der äußeren Reflexion einzuführen. Schon der Anfang der Seinslogik muss alle Bestimmungen aus sich selbst entwickeln. Die Sache des Denkens ist dann nicht mehr vom Denken der Sache verschieden. Hegels Äußerungen am Anfang der Begriffslogik über Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption[34] treffen ebenfalls Rickerts für die spätere Transzendentalphilosophie so bedeutsame Heterologie nicht weniger als Cassirers oder Bauchs Konzeption des Funktionsbegriffs. Die Transzendentalphilosophie ist eine verabsolutierte Wesenslogik. Warum?

In der Transzendentalphilosophie ist philosophische Reflexion gedacht als Reflexion eines Subjekts auf die Prinzipien, die das Konkretum, auf das es reflektiert, in seiner Objektivität bestimmen. Reflexion ist Reflexion-auf-Vorliegendes, auf zufälligerweise so oder so Gegebenes, etwa auf den Geltungsanspruch mathematischer und physikalischer Erkenntnisse. Hegel aber thematisiert in seiner Wesenslogik die diesem Reflexionsbegriff logisch vorangehende Bedeutung von Reflexion als solcher selbst. Diese Bedeutung ergibt sich im Zuge der fundierenden Bestimmung des Seins als des Unmittelbaren; Reflexion erweist sich als ein *reines Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung des Denkens*.

[33] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 11. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 252–254.
[34] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 12. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 17–19.

Das von der Transzendentalphilosophie qua verabsolutierter äußerer Reflexion vorausgesetzte Sein ist in seiner Unmittelbarkeit der Bestimmtheit durch die Reflexion zwar entzogen — allerdings nur deshalb, weil die Reflexion in ihrem Voraussetzen ihr eigenes Setzen missachtet[35]. Aufgrund dieser Äußerlichkeit des Gegebenen verfehlt die Reflexion ihre Aufgabe, im Ursprung gegründete Selbstbestimmung des Denkens zu sein. Sie ist keine Selbstkonstitution, sondern erweist sich als Tätigkeit eines Subjekts, das sich auf ein unmittelbar Gegebenes mittels unmittelbar gegebener Bestimmungen bezieht.

Wie lässt sich diese Äußerlichkeit vermeiden? Ausschließlich und alleine dadurch, dass die Bestimmungen der Logik, wie bei Hegel, aus dem Gedanken des Anfangs entwickelt werden. Zur absoluten Idee als dem Ursprung von allem und damit zum schlechthinnigen Grundverhältnis ist es noch ein weiter Weg. Im Zuge dieser Entwicklung des Gedankens kommt es erst zu solchen Begriffen, die das Verhältnis des Denkens als reflexives kennzeichnen. Sogar Rickert, der einen längeren Aufsatz über das Anfangsproblem veröffentlicht hat [15], macht aus dem Anfang des Denkens vorschnell den Ursprung des Denkens. Entsprechend fehlt hier, wie bei Cassirer, eine Seinslogik im Sinne Hegels, und zwar aus methodischen Gründen: die transzendentalphilosophische Geltungsreflexion entwickelt sich nie aus dem Gedanken des Anfangs, sondern vollzieht sich durch das Bedenken eines vorliegenden Gehalts in seiner ursprünglichen Bestimmtheit. Pringe hat geradezu den Ausgang von vorliegendem Material als essentiell für Cassirer betont. Folglich wird diese ursprüngliche Bestimmtheit des Gehalts selbst bestimmt durch Begriffe, besonders wesenslogische Begriffe, die nicht durch den Reflexionsgang ausgewiesen sind. Sie verdanken sich wegen ihres methodischen Profils als verabsolutierter Wesenslogik gerade nicht einer Selbstkonstitution, einer radikalen Selbstbestimmung des Denkens. Dabei sind Begriffe wie etwa Form und Inhalt oder Gesetz und Variable usw., generell: Korrelationsverhältnisse für Hegel wesenslogischer Art. Solche Begriffe bzw. Verhältnisse haben also eine ihre Bedeutung bestimmende seinslogische (und wesenslogische) Vorgeschichte.

Der von Pringe in den Vordergrund gehobene Ausgang von der Erfahrung ist gar nicht das Problem! Auch für Hegel nimmt die Philosophie ihren Ausgang bei der Erfahrung. Das Anfangsproblem erschöpft sich allerdings nicht darin, dass das philosophische Denken in einer anfänglichen Phase seiner Selbsterkenntnis der Vernunft bei einem Konkretum anzusetzen hat, wie es das auch für Cassirer maßgebliche Faktumtheorem der Transzendentalphilosophie will: das phänomenologische Moment philosophischer Erkenntnis würde überzogen. Es war nicht zuletzt Hegel, der die Relevanz des phänomenologischen Moments in der Methode der Philosophie betont hat. Gleichwohl lässt sich die Bestimmung des Denkens in seiner Anfänglichkeit nur mit dem (reinen) „Sein“ als dem Unmittelbaren machen. Eine Phänomenologie bzw. das phänomenologische Moment der philosophischen Methode ist zwar notwendig, um in das System der Philosophie hineinzukommen, als solches jedoch hat es nur eine Beziehung auf das

[35] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 11. Hamburg : Meiner, 1968 ff. S. 252–254.

Subjekt, das sich entschließt, zu philosophieren, nicht auf das System der Philosophie selbst. Es ist tatsächlich „nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (*dem Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung“[36]. In puncto des methodischen Sinnes der Erfahrung lässt sich, anders als Pringe will, Hegel kein Strick drehen; vielmehr muss die, mit Husserl gesprochen, phänomenologische Reduktion in die eidetische übergehen — und hier macht sich das Anfangsproblem in aller Wucht geltend.

Nicht das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ (Kant), das „Faktum der Kultur“ (Neukantianismus) als Ausgangspunkt der Philosophie ist die Crux, sondern das *Begreifen der prinzipiellen Vernunftbedingtheit der Erfahrung* und damit die *Reflexionsform philosophischer Erkenntnis.* Eine Verteidigung Cassirers gegen Hegels Kritik der Transzendentalphilosophie hätte sich ihm in aller Radikalität wissenschaftlicher Philosophie zu stellen. Auch die Begriffe, mit denen die Philosophie dieses Begreifen vollzieht, sind zureichend grundzulegen. Gemäß Kants Vorgabe, sie als Prinzipien der Eigenbestimmtheit des Bestimmten auf- und auszuweisen, lässt sich der Anfang mit dem Denken des philosophischen Gegenstandes (Idee, Wert, Prinzip, Funktion, Symbol o. Ä.) nicht in mancherlei Weise, Hauptsache in disjunktiver Vollständigkeit, machen. Er lässt sich nur in einer einzigen Weise machen: mit der Selbstexplikation des Sinns von Anfang selbst. Alle anderen Weisen des Anfangs entpuppen sich als Rückfall in eine äußere Reflexion, die dem Anspruch der Philosophie, strenge, ja, die strengste Wissenschaft zu sein, völlig zuwiderläuft. Die Transzendentalphilosophie leidet auch in der Cassirerschen Fassung daran, ihr Anliegen einer radikalen „Selbsterkenntniß der Vernunft“ nur inadäquat durchzuführen.

Es wäre an der Zeit, dass die Freunde der Transzendentalphilosophie die Hegelsche Herausforderung annehmen, sich nicht mit dem Denken in Korrelationen begnügen und das abgedroschene Argument des fehlenden Erfahrungsbezugs Hegels als vermeintliche Wunderwaffe in Anschlag bringen — also Hegels spekulativen Vollendungsversuch des Kritizismus ernst nehmen, anstatt seine Logik und Realphilosophie vorschnell als Geistmetaphysik zu verdammen, wie es in aller Offenherzigkeit Cassirer tut und mit ihm stillschweigend auch Pringe.

References

[1] Krijnen C. Cassirers Hegel-Bild — ein Zerrbild. In: Karalus A, Parszutowicz P, hrsg. *Cassirer in Contexts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2023. S. 65–92.
[2] Krijnen C. Vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff — zum Begriff: Cassirer zwischen Kant und Hegel. *Cassirer Studies.* 2024;(17):59–80.
[3] Pringe H. The concept of the Concept: Cassirer, between Kant and Hegel. In: Krijnen C, Gerten M, Boch M, hrsg. *Geltung: Historische und systematische Erkundungen eines Grundbegriffs des Idealismus*. Freiburg i. B.: Herder; 2027 (im Erscheinen).
[4] Kant I. *Kants gesammelte Schriften*. Bd. I–XXIX. Berlin: de Gruyter; 1910 ff.
[5] Wagner H. *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. München, Basel: Reinhardt; 1980.

[36] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. GW 20. Hamburg : Meiner, 1968 ff. § 12 A.

[6] Flach W. *Zur Prinzipienlehre der Anschauung. Bd. 1: Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung*. Hamburg: Meiner; 1963.
[7] Wagner H. Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität (1952). In: Bärthlein K, Flach W, hrsg. *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1980. S. 28–41.
[8] Ihmig K-N. *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 2001.
[9] Krijnen C. Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft: Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems. In: Neuser W, Stekeler-Weithofer P, hrsg. *Natur und Geist*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2016. S. 25–52.
[10] Krijnen C. Spekulativer Idealismus als Vollendung des transzendentalen Idealismus. In: Lewin M, hrsg. *Klassische Deutsche Philosophie: Wege in die Zukunft*. Paderborn: Brill Mentis; 2024. S. 167–188. https://doi.org/10.30965/9783969753002_010
[11] Krijnen C. *Hegel's Sublation of Transcendental Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2025. https://doi.org/10.1017/9781009555807
[12] Krijnen C. Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. In: *Kant und Hegel über Freiheit* [mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkołowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel]. Leiden, Boston: Brill; 2022. S. 35–136. https://doi.org/10.1163/9789004470088_003
[13] Krijnen C. Geltungsnoematische Struktur als Formalismus: Werner Flachs Negation und Andersheit heute. *Folia Philosophica.* 2022;(47):1–53. https://doi.org/10.31261/fp.14512
[14] Krijnen C. Verabsolutierte äußere Reflexion: Gegenwärtige Transzendentalphilosophie im Spiegel der Hegelschen Logik. In: Zander F, Vieweg K, hrsg. *Logik und Moderne: Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*. Leiden, Boston: Brill; 2022. S. 37–61. https://doi.org/10.1163/9789004468535_004
[15] Rickert H. Vom Anfang der Philosophie (1925). In: Faust A, hrsg. *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen: Mohr; 1939. S. 9–50.

Über den Autor:
Krijnen Christian — Dr. habil., Außerordentlicher Professor, Institut für Philosophie, Fakultät für Geisteswissenschaften, Freie Universität, 1105 De Boelelaan, Amsterdam, 1081 HV, Niederlande. ORCID: 0009-0009-6061-6679. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

Сведения об авторе:
Крайнен Кристиан — доктор философских наук, профессор, кафедра философии, гуманитарный факультет, Свободный университет, Нидерланды, 1081 HV, Амстердам, Де Боэлаан, д. 1105. ORCID: 0009-0009-6061-6679. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

About the author:
Krijnen Christian — Dr. habil., Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Vrije Universiteit, 1105 De Boelelaan, Amsterdam, 1081 HV, The Netherlands. ORCID: 0009-0009-6061-6679. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 914–930
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-914-930
EDN: SMZZPV

Научная статья / Research Article

Эрнст Кассирер — философ не своего времени

М.А. Монин, Е.В. Леденева

Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова, Москва, Российская Федерация
ledenevaelena1972@gmail.com

Аннотация. В данном исследовании рассматривается главная работа Эрнста Кассирера — «Философия символических форм» — в контексте изменяющейся эпистемологической ситуации от начала XX в. до рубежа XX и XXI вв. В исследовании показано, что представленная Кассирером модель, в рамках которой изменялись знания человека об окружающем мире и о самом себе, может рассматриваться как эволюционная, Поэтому она не соответствовала возникшим в конце XIX — первой трети XX вв. направлениям в философии (феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия и др.), развивавшимся вне идей эволюционизма. Так же эволюционистская модель Кассирера не соответствовала новейшим течениям во многих естественных и гуманитарных науках того времени в лингвистике, этнографии и космологии. Подобный контекст оказался весьма неблагоприятным для усвоения и развития философской и научной мыслью идей трилогии Кассирера, которые представлялись современникам устаревшими уже к моменту своей публикации. Десятилетия, примыкающие к середине XX в. сделали идею эволюционизма, а следовательно, и концепцию Кассирера еще более непривлекательными. Однако, как показано в данном исследовании, со второй половины XX в. — как в естественных науках, так и в гуманитарной сфере, идеи «Философии символических форм», рассмотренные уже из новой эпистемологической перспективы, могут быть востребованы как для лучшего понимания развития физико-математических наук, так и в современных теориях эволюции сознания и теориях антропогенеза. Кроме того, в исследовании делается предположение о том, что отношение к различным теориям исторической эволюции зачастую связано не столько с научной убедительностью той или иной концепции, сколько с тем, как соотносится появление данной теории с общей исторической и культурной ситуацией. Критическое отношение ко многим теориям подобного типа, в том числе и к философской концепции Кассирера, было в значительной степени обусловлено недоверием к самой идее прогресса, охватившим как философию, так и многие другие научные дисциплины, что, вероятно, было связано с политическими и культурными потрясениями, охватившими Европу в 20–30-х гг. XX в.

Ключевые слова: эпистемология, символические формы, миф, наука, религия, экзистенциализм, феноменология, структурный реализм, теория триединого мозга

© Монин М.А., Леденева Е.В., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 23.02.2026
Статья принята к публикации 02.06.2026

Для цитирования: *Монин М.А., Леденева Е.В.* Эрнст Кассирер — философ не своего времени // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 914–930. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-914-930 EDN SMZZPV

Ernst Cassirer — a Philosopher out of his Time

Maxim A. Monin, Elena V. Ledeneva✉

Sechenov First Moscow State Medical University, Moscow, Russian Federation
✉ledenevaelena1972@gmail.com

Abstract. The research examines Ernst Cassirer's major work, The Philosophy of Symbolic Forms, in the context of the changing epistemological landscape, from the early 20th century to the turn of the 21st. The study demonstrates that Cassirer's evolutionary model, which conceptualized changes in human knowledge about the world around us and ourselves, was largely at odds with the philosophical trends that emerged in the late 19th and first third of the 20th centuries (phenomenology, existentialism, analytical philosophy, and others), which developed outside the realm of evolutionary thought. Cassirer's evolutionary model also clashed with the latest trends in many natural and human sciences of the first half of the 20th century (linguistics, ethnography, cosmology). This context proved highly unfavorable for the assimilation and development of the ideas in Cassirer's trilogy within philosophical and scientific thought, as they seemed outdated to contemporaries even by the time of their publication. The decades surrounding the mid-20th century made the idea of evolutionism, and consequently Cassirer's concept, even more unattractive. However, as this research demonstrates, since the second half of the 20th century — in both the natural sciences and the humanities — the ideas of the "Philosophy of Symbolic Forms" examined from a new epistemological perspective, can be useful for better understanding the development of the physical and mathematical sciences, as well as for modern theories of the evolution of consciousness and theories of anthropogenesis. Furthermore, the research suggests that attitudes toward various theories of historical evolution are often linked less to the scientific credibility of a given concept than to how its emergence relates to the overall historical and cultural context. The critical attitude towards many theories of this type, including Cassirer's philosophical concept, was largely due to a distrust of the very idea of progress that engulfed both philosophy and many scientific disciplines, which was probably connected with the political and cultural upheavals that swept Europe in the 1920s and 1930s.
Keywords: epistemology, symbolic forms, myth, science, religion, existentialism, phenomenology, structural realism, triune brain theory

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 23.02.2026
The article was accepted on 02.06.2026

For citation: Monin MA, Ledeneva EV. Ernst Cassirer — a Philosopher out of his Time. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):914–930. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-914-930 EDN SMZZPV

Введение. «Философия символических форм» в диахроническом и синхроническом аспектах

«Философия символических форм» Эрнста Кассирера (1923–1929 годы) представляет собой, возможно, одну из наиболее детально проработанных и теоретически целостных концепций эпистемологического эволюционизма. Несмотря на то, что концепция развития познавательных форм, предложенная Кассирером, накладывается (более или менее) на историческую хронологию, и несмотря на то, что в трилогии рассматриваются такие предметы, как миф, искусство, язык, религия и наука (обычно входящие в сферу наук о культуре), трилогию Кассирера нельзя назвать ни философией истории, ни философией культуры, как это часто делают. Дело в том, что Кассирер никак не упоминает в своей работе политические, социальные, экономические события и процессы, без чего работа по истории, теоретической или прикладной, едва ли может обойтись. Кроме того, в трехтомном исследовании Кассирера отсутствует такая тема, как культурная традиция или обращенность культуры к собственному прошлому. Все названные выше «символические формы», выделенные им, интересуют Кассирера лишь как своего рода категориальные системы (в кантианском понимании), предназначенные для познания и артикуляции окружающей человека реальности. Именно поэтому концепция Кассирера была определена выше как концепция эпистемологического эволюционизма.

Попробуем ответить на вопрос об эвристическом потенциале данной концепции — насколько она была и продолжает быть успешной в объяснении различных аспектов и этапов человеческого прошлого и настоящего.

Эпистемологическую модель Кассирера можно представить в ее диахроническом аспекте: либо как процесс движения от мифа к математизированной науке (это одна интерпретация концепции, назовем ее «линейной»); либо как движение от мифа в различных направлениях — в направлении религии, искусства, науки и вербального языка (эту версию можно назвать «центробежной», или «моделью цветка»). Возможно, это различие интерпретаций

связано с некоторой концептуальной нечеткостью исходной модели Кассирера, но представляется, что более оправдана линейная интерпретация.

Однако теорию Кассирера можно описать также с учетом ее синхронического аспекта, и, возможно, что из этого ракурса она станет более ясной. Глядя с данного ракурса, в модели эволюционного эпистемологического развития Кассирера достаточно легко различить три уровня исторического движения. Назовем их «глубинный», «средний» и «поверхностный». Глубинный уровень — это присущее человеческому духу имманентное стремление к свободе, выражающееся в стремлении к «преобразованию мира пассивных впечатлений (Eindrücke), где дух сперва томится в заточении, в мир чистого духовного выражения (Ausdruck)» [1. С. 17]. Это значит, что первоначально дух находится в плену у чувственности, а затем, по мере пробуждения мысли, он все больше освобождается из этого плена.

Второй уровень обозначает «техническую сторону» процесса освобождения. Этот процесс может быть назван «движением языковой артикуляции». Правда, вводя такое определение, следует оговориться, что «язык», который у Кассирера понимается в более узком смысле понятийного языка, в данной интерпретации идей «Философии символических форм» рассматривается в широком смысле как метод обозначений, даже самых простых, например, при помощи указательных местоимений («то», «это» и пр.) [1. С. 142].

Наконец, третий уровень — это сменяющие друг друга символические системы, первой из которых является миф. Миф, как пишет Кассирер, «пребывает исключительно в наличности своего объекта... здесь присутствует простое упоение самим впечатлением и его соответствующим „присутствием“» [2. С. 50]. И далее: «Здесь господствует не воля к постижению предмета, ...здесь присутствует лишь охваченность предметом» [2. С. 90]. Это состояние, которое является практически природным состоянием (ср. «рождающая миф душевная драма берет… свое начало не в человеческом, но уже в животном сознании» [2. С. 68]), человеческий дух преодолевает, постепенно создавая «круг религиозных представлений, выходящих за пределы чисто образного мира мифологии, уже пронизанных подлинно диалектическими и спекулятивными мотивами» [2. С. 129]. Например, это идеи творца и творения, идеи времени и пространства в их более абстрактной по сравнению с их мифологической трактовкой форме. Затем, проходя важную стадию метафизического мышления, человеческий дух приходит к научно-теоретическому мышлению, когда «„Я“ отворачивается от стоящих перед его взором объектов и обращается к способу их видения, к характеристике самого взгляда. Только там, где практикуется особого рода „рефлексия“, мы вступаем в царство мышления и оказываемся в самом его центре» [3. С. 236]. Кассирер, впрочем, добавляет, что экспрессивность мифа, хотя и «теряет почву» в современном сознании, но все же полностью из него не уходит. «Если же это произойдет», — пишет Кассирер, — «то нам будет закрыт доступ к миру „внутреннего опыта“» [3. С. 77], то есть опыта непосредственного переживания жизни со всеми его ускользающими от рационального контроля аспектами.

«Философия символических форм» в контексте современной философии и науки

Рассмотренная ретроспективно трилогия Кассирера представляется, скорее, подведением итога, нежели новым словом в философии. Действительно, несмотря на то, что некоторые современные авторы [4. P. 66] высказывают точку зрения, что, обратившись к исследованию мифа, Кассирер вышел за пределы марбургского неокантианства, к которому еще можно было отнести его ранние работы по философии науки, очевидно все же, что следует говорить не столько о выходе «Философии символических форм» за пределы неокантианской методологии, сколько о расширении охватываемых ей исследовательских областей[1]. Более того, не будет, вероятно, ошибкой сказать, что трилогия Кассирера была последней крупной работой, которую можно отнести к традиции неокантианства. Означает ли это, что книгой Кассирера неокантианская философия исчерпала свои возможности? Известный исследователь Кассирера М. Фридман, рассматривая роль «Философии символических форм» в контексте европейской философии первой трети XX в., высказывает гипотезу о том, что главной задачей трилогии было создание своего рода синтеза аналитической философии науки, разрабатываемой в рамках логического позитивизма, и континентальной философии жизни, представленной, в частности, экзистенциализмом Хайдеггера [4]. Но как замечает Скидельски, если даже и приписывать трилогии Кассирера подобные цели, то очевидно, что она их не достигает [6. P. 126]. Рассматривая становление научной рациональности как результат имманентного культурного процесса, Кассирер, по всей видимости, мало интересовался философскими работами, которые выходили за пределы его предметного и методологического горизонта. Это касается не только экзистенциальной философии, но и, например, философии Л. Витгенштейна, оказавшей значительное влияние на логический позитивизм. Сам логический позитивизм остается за пределами внимания Кассирера, несмотря на то что научное мышление является одной из главных тем его книги, а логический позитивизм был самой известной версией философии науки первой трети XX в. Еще одно известное философское направление начала XX в., феноменологию Гуссерля, Кассирер, правда, упоминает, «опровергая» ее не очень убедительным примером линии, которую мы всегда видим в каком-то семантическом контексте — как символ, орнамент, художественное произведение или геометрическую фигуру, — но никогда не видим «саму по себе» [3. С. 158]. По всей видимости, Кассирер не стремился лучше обозначить собственную позицию, полемизируя с другими философами и философскими школами. Такой вывод можно сделать, читая не только «Философию символических форм», но и отчет о его

[1] Подобной точки зрения придерживаются, в частности, автор известной монографии о Кассирере Э. Скидельски [5. P. 20, 100] и исследователь работ Кассирера в области философии науки М. Феррари [6. P. 12].

знаменитых дебатах с Хайдеггером в 1929 г., где присутствующие едва ли не единодушно присудили победу Хайдеггеру как представителю живой актуальной философии, противостоящей догматичному и устаревшему философскому академизму. Насколько можно судить по подобным примерам, уже для современников философия Кассирера была в чем-то архаичной, своего рода пережитком XIX века.

Но если выйти за пределы собственно философских дискуссий и взглянуть на те относящиеся к различным научным дисциплинам работы, которые Кассирер использует в «Философии символических форм», то впечатление оказывается не столь однозначным. Первый том трилогии, который называется «Язык», и где Кассирер, помимо философов, затрагивающих тему языка, использует материалы лингвистики, в целом подтверждает тезис о принадлежности Кассирера скорее XIX в., чем XX. Хотя Кассирер ссылается на многих лингвистов XX столетия, главной теоретической опорой его идей является генеративная лингвистика В. фон Гумбольдта начала XIX в. К ней имеется более 90 отсылок, больше, чем к любому другому автору, несмотря на то что уже столетие спустя она считалась недостаточно надежной, о чем, в частности, писал современник Кассирера Ф. де Соссюр, создатель наиболее влиятельного в XX в. структурного направления в изучении языка [7. С. 83]. Убежденность Кассирера в том, что язык в ходе своего развития прошел путь от «экспрессивной» стадии к «рациональной», и что можно, якобы отследить этот путь, сравнивая языки «примитивных» и «цивилизованных» народов, сделала его сторонником позиции, которую еще один известный лингвист-современник Кассирера — Э. Сепир — называл «предрассудком эволюционизма» [8. С. 119]. Заметим, что Кассирер упоминает Сепира, но не ссылается на эту работу.

Во втором томе трилогии, который называется «Мифологическое мышление», Кассирер использует материалы этнографии и исторической психологии. Здесь можно видеть ту же избирательность: больше всего отсылок к сторонникам культурного эволюционизма XIX в. Э. Тайлору и Дж. Фрэзеру. Впрочем, ссылается Кассирер и на недавно вышедшую работу Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление» (1922 г.). Все это — сторонники того же взгляда на миф как на крайне примитивную форму знания об окружающем мире, взгляда, которого придерживается и сам Кассирер. При этом Кассирер не знает или не обращает внимания на сложившуюся традицию полевых исследований культур «примитивных народов», представленную такими авторами, как Ф. Боас, А. Радклифф-Браун, Б. Малиновский, разделяющих убеждение о внутренней сложности культур этих народов, в том числе и в их мифологическом аспекте. В дальнейшем именно из этой традиции возникла наиболее влиятельная концепция мифа и мифологического мышления XX в., принадлежащая К. Леви-Строссу. В идеях Леви-Стросса можно, при желании, найти точки пересечения с идеями Кассирера: например, оба они рассматривают миф как некую первоначальную стадию культуры. Однако в большинстве

пунктов их оценки мифа противоположны: как заметил один из авторов, если для Кассирера миф — это прежде всего аффект, то для Леви-Стросса — это в первую очередь интеллект [9. P. 24].

Приведенные выше краткие упоминания включенных и невключенных в первые два тома «Философии символических форм» авторов дают вполне весомые основания говорить о приверженности Кассирера к научно-мировоззренческой парадигме, относящей его скорее к XIX, чем к XX в. Однако совершенно иное впечатление возникает при чтении третьего тома трилогии — «Феноменология научного мышления», — где Кассирер демонстрирует свои глубокие знания естественных наук, прежде всего современной физики и математики. Кассирер подробно обсуждает теорию относительности Эйнштейна и квантовую теорию (позже Кассирер напишет статьи, посвященные каждой из этих теорий[2]), неоднократно ссылается на «Принципы математики» Б. Рассела, «Науку и гипотезу» А. Пуанкаре, работы Р. Дедекинда, Э. Цермело и многих других. Внимание Кассирера к математике и теоретической физике связано, конечно, с его убеждением, что направление развития современной математики и физики, в наибольшей степени проявившее себя в появлении квантовой теории, подтверждает его тезис о движении языка науки и сторону «чистого реляционизма», максимально освобожденного от связи с обычным предметным языком.

Можно, конечно, найти важные научные достижения и открытия, о которых Кассирер не упоминает, например, эксперименты Э. Резерфорда, и его гипотезу о внутреннем устройстве атома, эксперименты в области излучений — рентгеновского и радиоактивного, революцию в биологии — открытие клетки и позже разработку теории наследственности А. Вейсманом. Характерно, что все это — экспериментальные исследования, вероятно, не очень подходящие для той модели научного знания, которую выстраивал Кассирер. Впрочем, избирательность Кассирера в естественно-научной области почти незаметна, ведь в данном случае он действительно ссылается на новейшие и одни из самых значимых достижений научной мысли, которые и сейчас прежде всего вспоминаются, когда речь заходит о науке начала XX в.

Нужно, впрочем, заметить, что избирательность Кассирера применительно к естественно-научному знанию заключается не в том, что он обращает преимущественное внимание на математику и теоретическую физику, но в его интерпретации физических теорий, в которых он, в соответствии со своими философскими предпосылками видит одновременно и язык описания, и его объект. За пределами внимания Кассирера оказывается, в частности, спор, который вели сами физики в 20-е гг. XX в., относительно реальной вселенной, описываемой уравнениями теории относительности. Спор вызывали не сами уравнения, а их физический смысл. Оказалось, что вселенная могла быть статичной, то есть неизменной по своим основным параметрам — точка

[2] «О теории относительности Эйнштейна» [10] и «Детерминизм и индетерминизм в современной физике» [11].

зрения, которую до 1930 года принимало большинство ученых, включая Эйнштейна, но могла быть и расширяющейся (позиция Ж. Леметра и М. Фридмана) [12].

Учитывая то, насколько детально Кассирер в своих работах вникал в современное ему научное знание, может показаться странным, что в науковедении XX века, включая К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса, С. Тулмина, П. Фейерабенда, М. Полани, Л. Лаудана, Б. Латура и др., идеи Кассирера оказались практически забыты. По-видимому, только Кун упоминает в одной из своих работ Кассирера как философа, оказавшего влияние на последующее изучение науки, но «ограниченного» — видимо с точки зрения своих философских предпосылок [13. P. 148]. Причиной здесь, без сомнения, является некое основополагающее различие в понимании науки Кассирером и всеми перечисленными авторами. Согласно Кассиреру, причины эпистемологической эволюции на любой ее стадии, включая научную, всегда имманентные, то есть все соответствующие изменения обязаны своим появлением творческим усилиям духа, стремящегося ко все большей артикуляции своих символических систем. Согласно же модели Поппера, которую можно рассматривать как базовую для науковедения XX в., стимул для изменения науки — внешний. Это — проблема, которую не способна решить существующая теория, но которую решает новая теория, появляющаяся в ответ на вызов со стороны проблем. У последующих авторов процесс перехода от одной теории к другой еще более усложнялся: на этот процесс начинали влиять сторонние по отношению к научному знанию факторы, например, психологические и социологические. При этом зачастую стала играть все большую роль личность ученого: фактор его «личностного знания» (Полани [14]), убежденности в своей правоте (Фейерабенд [15]) и даже его организаторские способности (Латур [16]). Подобная траектория развития философии науки чем дальше, тем больше уходила от безличной в своей основе эволюционной эпистемологии Кассирера, с ее акцентом не столько на смене одних теорий другими, сколько на процессе формализации самого научного языка. В этой связи неудивительно, что в философии науки Кассирера центральное место уделено развитию математики, то есть науки, являющейся в то же время основным языком для других наук, для которой совсем нехарактерны «революции». Можно, таким образом, сказать, что в исследованиях науки после Кассирера все больше стали подчеркиваться «внерациональные» аспекты, в то время как исследования мифа, появившиеся после «Философии символических форм», прежде всего, структурализм Леви-Стросса, все более подчеркивали рациональность мифа.

Исторический эволюционизм и отношение к нему в XX веке

Таким образом, можно сделать вывод о том, что, говоря о мифе и языке, Кассирер опирается на эволюционные концепции, которые ко времени выхода в свет его трилогии в значительной степени оценивались современными

ему учеными как устаревшие. Анализируя физико-математическую науку, Кассирер рассматривал ее как результат последовательных изменений символических систем, что напоминает возврат к позитивизму О. Конта середины XIX века, хотя Кассирер на Конта не ссылается. Так или иначе, в последующих версиях философии науки эти идеи Кассирера своего развития не нашли.

Здесь можно вспомнить, что почти все новые философские течения, принадлежащие примерно тому же времени, что и «Философия символических форм», например логический позитивизм, феноменология, экзистенциализм и аналитическая философия, в том или ином смысле выходили за пределы эволюционизма. Сам же эволюционизм стал объектом все более резкой критики. Одним из самых ярких ее примеров стала критика Кассирера Хайдеггером, на упомянутом уже диспуте в Давосе в 1929 г., то есть почти одновременно с выходом последнего тома трилогии и спустя два года после публикации «Бытия и времени» Хайдеггера. Критика Хайдеггера заключалась в том, что концепция прогресса помещает человека в ложную историческую перспективу, подменяя широкими историческими горизонтами экзистенциально важную для человека идею конечности его существования и лишая его индивидуальную жизнь подлинной ответственности и серьезности. Слушатели дебатов, некоторые из которых, например, знаменитый впоследствии философ, а тогда студент Фрайбургского университета Э. Левинас, воспринимавшие происходящее как «конец мира и его новое творение» [17. P. 2], оказались под впечатлением философской концепции Хайдеггера. Многие отмечали, что Кассирер не смог противопоставить критике и идеям Хайдеггера собственную критическую позицию. «Диалектика Просвещения» Т. Адорно и М. Хорхаймера (1947) [18] и «Нищета историцизма» К. Поппера (1959) [19] содержат в себе еще более резкую критику концепций исторического прогресса: в первой из книг идея прогресса показана как методологическое основание репрессивных идеологий и политических практик XX века. Поппер, соглашаясь с этим тезисом, добавляет, что концепции историцизма основаны на ошибочном тезисе о возможности предсказывать будущее, тогда как на самом деле предсказать будущие научные открытия, а следовательно, то, каким будет мир, нельзя.

Хайдеггер, Адорно, Хоркхаймер и Поппер критиковали концепции исторического прогресса с трех различных позиций: с позиции подлинно философского понимания человеческой ситуации (у Хайдеггера), с этической позиции (у Адорно и Хоркхаймера) и с позиции науки (у Поппера). Но все же силу этим аргументам в значительной степени придавала историческая ситуация, в которой они были высказаны: в первую очередь здесь можно говорить о влиянии обеих мировых войн. Если же поправок на историческую ситуацию не делать, то на каждое из высказанных выше критических замечаний можно было бы найти возражение. Хайдеггеру можно возразить, что активное участие в движении прогресса не растворяет человека в безликой анонимности — напротив, такой человек — ученый, изобретатель, исследователь — особенно остро ощущает и свою «заброшенность» и свою «конечность».

Об этом, в частности, говорил М. Вебер в своей лекции «Наука как призвание и профессия»[3]. Адорно и Хоркхаймеру можно возразить, что Просвещение стало источником не только деструктивных сил, но и тех сил, которые в итоге одержали над ними победу, ведь нельзя же утверждать, что в борьбу с репрессивными режимами выступил некий мировоззренческий традиционализм. Наконец, Попперу можно возразить, что именно научно-технологическое развитие сделало возможным прогнозы будущего: хотя бы до некоторой степени доступные процедуре фальсификации демографические и экономические прогнозы, прогнозы дальнейшего роста потребления энергии и количества сохраняемой информации, рассчитанные на основе предшествующей динамики, и аналогичным образом рассчитанный рост вычислительной мощности компьютеров будущего и т.д.

Итак, едва ли можно доказать, но можно с определенным основанием предположить, что с конца 20-х гг. и до середины XX в. концепции исторического эволюционизма были вытеснены на периферию научного и общественного интереса самим катастрофическим ходом истории, а не простым спором аргументов «за» и «против». Как напоминает Скидельски, Кассирера в этот период если и упоминают, то пренебрежительно, едва ли не с насмешкой[4].

Отношение к Кассиреру стало меняться в 1970–1980-е гг., когда начало вновь трансформироваться отношение к идее исторического прогресса. Наиболее известный пример оживления интереса к идеям Кассирера — это переинтерпретация его работ по теории науки в свете концепции «структурного реализма» [21], т.е. в свете теории науки, появившейся в конце 80-х гг. XX в. Согласно последней главный смысл научных теорий — это их «структура», а не «эмпирическое содержание». В отношении содержания, согласно этому подходу, теория может быть ошибочной, но при этом ее структура может быть корректной. Эта концепция близка к теории Кассирера не только тем, что «структура» чаще всего, так или иначе, сводится к математическому аппарату теории, но и тем, что «структурный реализм» фактически возвращается от «революционной» к «эволюционной» модели развития науки. Например, он утверждает, что теория эфира и теория электромагнитного поля Максвелла, а также теория теплорода и сменившая ее теория горения Лавуазье только на «эмпирическом уровне» исключают друг друга, а на уровне структурного описания демонстрируют преемственность [22].

[3] Вебер пишет: «…тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умирающий человек не достигнет вершины — эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал „стар и пресытившись жизнью“, потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг» [20. С. 714].

[4] Е. Скидельски в своей книге упоминает довольно пренебрежительные оценки «Философии символических форм», высказанные Р. Карнапом, И. Берлином, Т. Адорно, в диапазоне от «невинности» до «глупости» [5. P. 126].

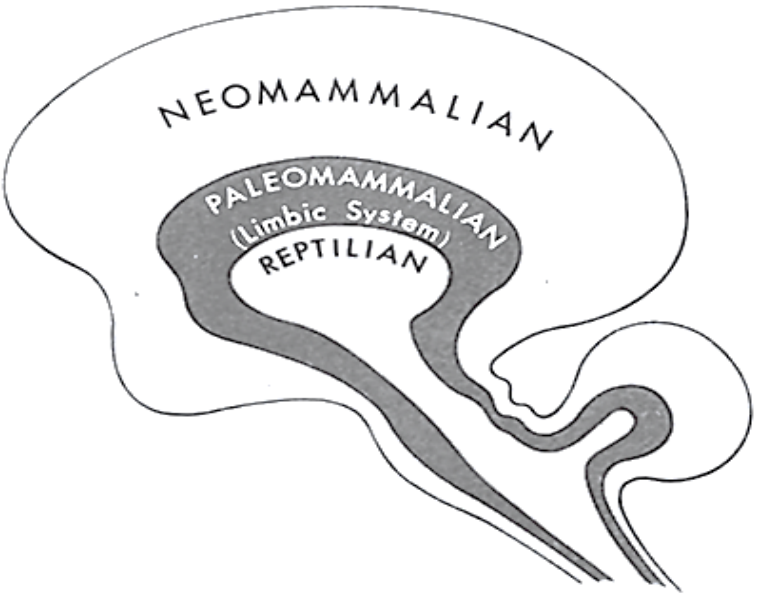


Схема 1. Модель триединого мозга из книги П. Маклеана:
внешний слой — неокортекс — обозначен как принадлежащий высшим млекопитающим (*neomammalian*); *средний слой* — лимбическая система — обозначен как сформировавшийся у древних млекопитающих (*paleomammalian*); мозговой ствол обозначен как мозг рептилий (*reptilian*)
Источник: [23. P. 9].

Scheme 1. The triune brain model from P. MacLean's book:
the outer layer — the neocortex — is designated as belonging to higher mammals (is designated as the "*neomammalian*"); *the middle layer* — the limbic system — is designated as having formed in early mammals (is labeled as the "*paleomammalian*"); the brainstem is designated as the reptilian brain (termed as the "*reptilian*")
Source: [23. P. 9].

Но если «структурный реализм» демонстрирует преемственность только по отношению к той части идей Кассирера, которая касается науки, то еще одна концепция, на этот раз из области нейропсихологии, воспроизводит всю модель кассироровского эволюционизма, используя при этом совсем другой язык. Речь идет о концепции «триединого мозга», предложенной в конце 1960-х гг. П. Мак-Леаном (см. схема 1) и получившей затем развитие в работах Д. Оакли (схема 2), Р. Сапольски, М. Дональда, А. Дамассио (частично) и Р. Курцвейла. Суть концепции в том, что человеческий мозг — это орган, строение которого указывает на его эволюционную историю. Мозг представляет собой 1) мозговой ствол, или «мозг рептилии», т.е. мозг, отвечающий за рефлексы — это самая эволюционно древняя часть мозга, ответственная в основном за поддержку гомеостаза; 2) лимбическую систему или «мозг палео-млекопитающих», т.е. аффективный мозг, который отвечает за эмоциональные состояния и 3) неокортекс — это самая эволюционно молодая часть мозга, которая получает развитие только у высших млекопитающих, а у человека окончательно развивается в период его зрелости. Как считал

Мак-Леан, развитие неокортекса продолжалось в недавнее историческое время. Эта часть мозга ответственна за рациональное мышление и моральное поведение[5].

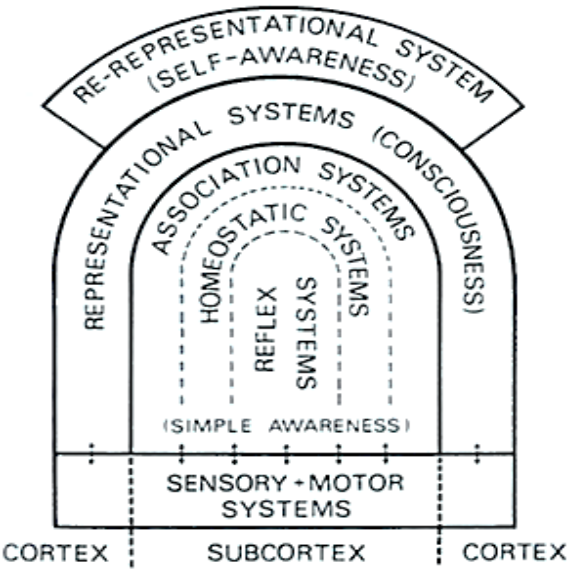


Схема 2. Модель триединого мозга из статьи Д. Оакли

внешний слой, соответствующий неокортексу, обозначен как «система вторичной репрезентации» (*re-representional system*), ответственная за самосознание (*self-awareness*); *средний слой* — кортекст — обозначен на схеме как «системы репрезентации» (*representional systems*), соответствующие сфере сознания (*consciousness*); *внутренние области мозга* — субкортекс — обозначены на схеме как области, связанные с восприятием и моторикой (*sensory-motor systems*); эти системы названы на схеме «простым сознанием» (*simple awareness*) и имеют собственное разделение, различаясь на «ассоциативные системы» (*association systems*), «гомеостатические системы» (*homeostatic systems*), «системы, отвечающие за рефлексы» (*reflex systems*)

Источник: [24. P. 135]

Scheme 2. The triune brain model from D. Oakley's article:

the outer layer, corresponding to the neocortex, is designated as the "*re-representional system*", responsible for self-awareness; *the middle layer* — the cortex — is labeled in the diagram as "*representation systems*", corresponding to the sphere of consciousness (is labeled in the diagram as "*consciousness*"); *the inner regions of the brain* — is designated as the "subcortex" — are marked as areas associated with perception and motor function (are designated as the "*sensory-motor systems*"); these systems are termed "*simple awareness*" i n the diagram and are further subdivided into "*association systems*", "*homeostatic systems*", and "*reflex systems*"

Source: [24. P. 135]

[5] Как пишет Мак-Леан, подтверждая свой тезис о том, что моральное сознание — продукт совсем недавнего исторического времени, когда неокортекс был сформирован в том виде, в котором он наблюдаем у современных людей, «слово „альтруизм“, было введено в оборот только в середине XIX века философом О. Контом, а слово „эмпатия“ психологом Т. Липпсом около 1900 года [23. P. 42].

Несмотря на то, что концепцию триединого мозга часто классифицируют как «неточную» [25. P. 4] или даже «псевдонаучную» [26. С. 446], она находит свое применение в теориях с «широкой эволюционной перспективой», то есть в теориях, которые выходят в ту или иную область за пределы нейробиологии. Так, например, у М. Дональда [27] это область истории, у А. Дамассио [28] — область культуры, у Сапольски [29] — этическая проблематика, а у Р. Курцвейла [30] — исследования в области искусственного интеллекта.

Хотя авторы различных версий концепции «триединого разума» не ссылаются на «Философию символических форм» Кассирера, они, тем не менее, очень близки его идеям, согласно которым развитие человеческого сознания движется от пассивного восприятия «путаницы красочно переливающихся и сменяющих друг друга впечатлений» [3. С. 79], которое почти без остатка погружает существование человека в каждый непосредственно переживаемый им момент, до теоретической рефлексии, когда он оказывается способен не только отделить себя от данной ситуации, но и от любой ситуации, «выйти за пределы мира», «развоплотив его» до системы математических знаков. Особенно близкой общему вектору эволюционизма Кассирера выглядит идея искусственного «новейшего мозга» Курцвейла, который должен сменить или добавиться к биологическому «новому мозгу» с его неустранимыми ограничениями, в его продолжающейся борьбе со «старым мозгом»[6]. Это находит свою параллель у Кассирера в идее соперничества мифологической и научной картины мира.

Заключение: две истории человека

Таким образом, если посмотреть на концепцию Кассирера с определенной исторической перспективы, то его идеи, еще недавно заведомо устаревшие, оказываются неожиданно современными. Но что это означает — как для его идей, так и тех современных концепций, которые с ними перекликаются? На этот вопрос можно дать два ответа. Согласно первому из них, Кассирер предвидел то направление, по которому пойдет знание о человеке и мире. Согласно второму, отдельный человек, как и большие группы людей, объединенные исторически и культурно, живут то в ограниченном, то в обширном историческом горизонте.

Эта двойственность появилась, конечно, не с идеей прогресса, а гораздо раньше, с идеей протяженной истории, включающей в себя мифологическую «предисторию» и мифологическую же «постисторию». Возьмем в качестве

[6] Как пишет Курцвейл, «Между новым и старым мозгом человека идет постоянная борьба. Старый мозг пытается установить свой порядок, оперируя в рамках системы удовольствия и страха, тогда как новая кора пытается понять сравнительно простые алгоритмы старого мозга и научиться манипулировать ими для собственных нужд. Вспомним, что миндалины самостоятельно не могут оценить опасность — в мозге человека они опираются на сигналы новой коры. Этот человек друг или враг? Сторонник или предатель? Решить это может только новая кора» [30. С. 126].

отправной точки библейскую картину мира, с ее находящемся в прошлом творением мира и будущим его окончанием. Внутри этой исторической продолжительности помещалась меньшая продолжительность — самой человеческой жизни. Обе продолжительности находились в отношениях своего рода гомологии, соотносясь друг с другом как большое и малое. Возникшая позже идея прогресса в ее обычном понимании как долговременного движения ко все лучшему состоянию открывала позитивные исторические перспективы не только для человечества, но и для отдельного человека, давая ему определенные мирские надежды и наделяя положительным значением его собственное будущее. Но эта модель оказывалась достаточно уязвимой: в нее всегда могли вторгнуться разрушительные события как «малой», так и «большой» истории. Подобные события ставят под вопрос саму способность конкретного человека быть в той или иной мере причастным «большому времени». Акцент, который делает философский экзистенциализм и некоторые другие направления на жизненном «сейчас» — при всех различиях в том, как именно это «сейчас» понимается, — является философским сомнением или даже отрицанием причастности «малого времени» жизни к «большому времени» истории. И в этом — правота критиков теорий прогресса.

Но как только и если драматизм ситуации, в которой оказывается человек, спадает, то перед ним неизбежно открываются более широкие временны*е* горизонты — подобно тому, как это происходит с кораблем в океане, когда стихает шторм. И в этом — правота идей прогресса, когда само время наделяет актуальностью концепции, подобные той, которая изложена в «Философии символических форм» Кассирера.

Список литературы

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[2] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[3] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М., Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.

[4] *Friedman M.* A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago : Open Court, 2000.

[5] *Skidelsky E.* Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture. Princeton : Princeton University Press, 2008. https://doi.org/10.1515/9781400828944

[6] *Ferrari M.* Ernst Cassirer and the History of Science // *Friedman T., Luft S.* The Philosophy of Ernst Cassirer. Berlin, Boston : CPI books GmbH, 2015. P. 11–29. https://doi.org/10.1515/9783110421811-002

[7] *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 1999.

[8] *Сепир Э.* Язык. Введение в изучение речи // Избранные труды по языкознанию и культурологи. Москва : Прогресс, 1993.

[9] *Silverstone R.* Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth // Archives de sciences sociales des religions. 1976. No. 41. P. 25–36. https://doi.org/10.3406/assr.1976.2084

[10] *Cassirer E.* Einstein's Theory of Relativity // Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity. Chicago and La Salle : Open Court, 1923. P. 351–461.
[11] *Cassirer E.* Determinism and Indeterminism in Modern Physics. Historical and Systematic Studies. New Haven : Yale University Press*, 1956.
[12] *Kragh H.* Cosmology and Controversy: the historical development of two theories of the universe. Princeton : Princeton University Press, 1996. https://doi.org/10.1515/9780691227719
[13] *Kuhn T.* The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago : The University of Chicago Press, 1975.
[14] *Полани М.* Личностное знание: на пути к посткритической философии. Москва : Прогресс, 1962.
[15] *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания // Избранные труды по методологии науки. Москва : Прогресс, 1986.
[16] *Латур. Б.* Пастер: Война и мир микробов. Санкт-Петербург : Изд-во Европейского Университета, 2015.
[17] *Gordon P.E.* Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge, London : Harvard University Press, 2012. https://doi.org/10.2307/j.ctv1qhstjx
[18] *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., Санкт-Петербург : Медиум — Ювента, 1997.
[19] *Поппер К.* Нищета историцизма. Москва : Прогресс, 1993.
[20] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. С. 707–736. EDN: SHERSF
[21] *Morgan T.* Mathematics to Quantum Mechanics on the Conceptual Unity of Cassirer's Philosophy of Science (1907–1937) // *Friedman T., Luft S.* The Philosophy of Ernst Cassirer. Berlin, Boston : CPI books GmbH, 2015. P. 31–65. https://doi.org/10.1515/9783110421811-003
[22] *Worrall J.* Structural Realism: The Best of Both Worlds? // Dialectica. 1989. Vol. 43. N 1–2. P. 99–124. https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1989.tb00933.x
[23] *MacLean P.* A triune concept of the brain and behavior. Toronto : Toronto University Press, 1969.
[24] *Oakley D.* Animal awareness, consciousness and self-image // Brain & mind / ed. by D. Oakley. New York : Methuen, 1985. P. 132–152. https://doi.org/10.4324/9780203709924-5
[25] *Basma J., Guley N., Michael Ii L., et al.* The Evolutionary Development of the Brain as it Pertains to Neurosurgery // Cureus. 2020. Vol. 12. No. 1. P. 1–24. https://doi.org/10.7759/cureus.6748 EDN: MREJGX
[26] *Кобб М.* Мозг: биография. Извилистый путь к пониманию того, как работает наш разум. Москва : Эксмо, 2022.
[27] *Donald M.* Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. London : Harvard University, 1991.
[28] *Дамассио А.Я.* Мозг и возникновение сознания. Москва : Карьера Пресс, 2018.
[29] *Сапольски Р.* Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки. Москва : Альпина нон-фикшн, 2019.
[30] *Курцвейл Р.* Эволюция разума, Или бесконечные возможности человеческого мозга, основанные на распознавании образов. Москва : Эксмо, 2018.

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

References

[1] Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms. Vol. 1. Language.* Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).

[2] Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms. Vol. 2. Mythological thinking*. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskayakniga publ.; 2002. (In Russian).

[3] Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms. Vol. 3. Phenomenology of knowledge.* Moscow, Saint Petersburg: Universitetskayakniga publ.; 2002. (In Russian).

[4] Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger.* Chicago: Open Court; 2000.

[5] Skidelsky E. *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture.* Princeton: Princeton University Press; 2008. https://doi.org/10.1515/9781400828944

[6] Ferrari M. Ernst Cassirer and the History of Science. In: Friedman T, Luft S. *The Philosophy of Ernst Cassirer.* Berlin, Boston: CPI books GmbH; 2015. P. 11–29. https://doi.org/10.1515/9783110421811-002

[7] Saussure F. *Course in General Linguistics.* Ekaterinburg: Izdatelstvo Uralskogo universiteta publ.; 1999. (In Russian).

[8] Sapir E. Language. Introduction to the Study of Speech. In: *Selected Works on Linguistics and Cultural Studies*. Moscow: Progress publ.; 1993. (In Russian).

[9] Silverstone R. Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth. *Archives de sciences sociales des religions*. 1976;(41):25–36. https://doi.org/10.3406/assr.1976.2084

[10] Cassirer E. Einstein's Theory of Relativity. In: *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago and La Salle: Open Court; 1923.

[11] Cassirer E. *Determinism and Indeterminism in Modern Physics. Historical and Systematic Studies*. New Haven: Yale University Press*; 1956. [8]

[12] Kragh H. *Cosmology and Controversy: the historical development of two theories of the universe*. Princeton: Princeton University Press; 1996. https://doi.org/10.1515/9780691227719

[13] Kuhn T. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press; 1975.

[14] Polanyi M. *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy.* Moscow: Progress publ.; 1962. (In Russian).

[15] Feyerabend P. Against the Method. An Outline of an Anarchist Theory of Knowledge In: *Selected Works on the Methodology of Science.* Moscow: Progress publ.; 1986. (In Russian).

[16] Latour B. *Pasteur: War and Peace of Microbes.* Saint Petersburg: Izd. Evropejskogo Universiteta publ.; 2015. (In Russian).

[17] Gordon PE. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos.* Cambridge, London: Harvard University Press; 2012. https://doi.org/10.2307/j.ctv1qhstjx

[18] Adorno T, Horkheimer M. *Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments.* Moscow, Saint Petersburg: Medium — Yuventa publ.; 1997. (In Russian).

[19] Popper K. *The Poverty of Historicism.* Moscow: Progress publ.; 1993. (In Russian).

[20] Weber M. Science as a vocation and profession. In: *Selected works*. Moscow: Progress publ.; 1990. P. 707–736. (In Russian). EDN: SHERSF

[21] Morgan T. Mathematics to Quantum Mechanics on the Conceptual Unity of Cassirer's Philosophy of Science (1907–1937). In: Friedman T, Luft S. *The Philosophy*

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

of Ernst Cassirer. Berlin, Boston: CPI books GmbH; 2015. P. 31–65. https://doi.org/10.1515/9783110421811-003
[22] Worrall J. Structural Realism: The Best of Both Worlds? *Dialectica.* 1989;43(1–2):99–124. https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1989.tb00933.x
[23] MacLean P. *A triune concept of the brain and behavior.* Toronto: Toronto University; 1969.
[24] Oakley D. Animal awareness, consciousness and self-image. In: Oakley D, ed. *Brain & mind*. New York: Methuen; 1985. P. 132–152. https://doi.org/10.4324/9780203709924-5
[25] Basma J, Guley N, Michael Ii L, et al. The Evolutionary Development of the Brain As It Pertains to Neurosurgery. *Cureus.* 2020;12(1):1–24. https://doi.org/10.7759/cureus.6748 EDN: MREJGX
[26] Cobb M. *The Brain: A Biography. The Winding Path to Understanding How Our Minds Work*. Moscow: Eksmo publ.; 2022. (In Russian).
[27] Donald M. *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition.* London: Harvard University; 1991.
[28] Damassio AYa. *The Brain and the Emergence of Consciousness.* Moscow: Karera Press publ.; 2018. (In Russian).
[29] Sapolsky R. *The Biology of Good and Evil. How Science Explains Our Actions.* Moscow: Alpina non-fikshn publ.; 2019. (In Russian).
[30] Kurzweil R. *The Evolution of Reason, or the Infinite Possibilities of the Human Brain Based on Pattern Recognition*. Moscow: Eksmo publ.; 2018. (In Russian).

Сведения об авторах:

Монин Максим Александрович — кандидат философских наук, доцент Института социальных наук, Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова, Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 2. ORCID: 0000-0001-7304-0896. SPIN-код: 7745-4352. E-mail: monin.maxim@gmail.com

Леденева Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент Института социальных наук, Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова, Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 2. ORCID: 0000-0001-9867-369X. SPIN-код: 7428-1467. E-mail: ledenevaelena1972@gmail.com

About the authors:

Monin Maxim A. — PhD, Associate Professor at the Institute of Social Sciences, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University, 2 Bolshaya Pirogovskaya St., Moscow, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7304-0896. SPIN: 7745-4352. E-mail: monin.maxim@gmail.com

Ledeneva Elena V. — PhD, Associate Professor at the Institute of Social Sciences, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University, 2 Bolshaya Pirogovskaya St., Moscow, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-9867-369X. SPIN: 7428-1467. E-mail: ledenevaelena1972@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 931–945
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-931-945
EDN: SNGQGI

Научная статья / Research Article

Философия Эрнста Кассирера в контексте развития интеллектуальной культуры

А.И. Павловский ✉

Тюменский государственный университет, Тюмень, Российская Федерация
✉a.i.pavlovskij@utmn.ru

Аннотация. Несмотря на частое упоминание теории Э. Кассирера в разного рода исследованиях, кажется, что ее методологические возможности по конструированию целостного подхода к интерпретации универсального единства альтернативных научных методов и многообразия форм жизни разного уровня общности остаются недооцененными. В данной работе предпринимается попытка показать перспективу актуализации его методологии в соответствии с современными научными воззрениями. Сам мыслитель именно так обращался к учению И. Канта, понимая его как трансцендентальный метод, имеющий внеисторическое значение, несмотря на ограниченность его конкретных результатов развитием современной Канту науки. Для этого рассматривается, как методологический фундамент философии Кассирера основывается на имеющихся на тот момент достижениях физики и математики (теория относительности и неевклидовы геометрии) и как его структурная логика соотносится с рядом современных ему и последующих концепций (гештальт-психология, теория Ж. Делеза, теории практик, структурная семантика). Таким образом демонстрируется, что философ смог интегрировать в свою целостную теорию не только наиболее значительные результаты современной ему интеллектуальной культуры, но и некоторые важные идеи, которые получили свое систематическое развитие после его смерти. Это задает перспективу соответствующей трансформации его теоретической конструкции в соответствии с этими новыми теориями, перед которыми она имеет преимущество в силу более структурированного и универсального описания разнообразных иерархически упорядоченных логик систематизации эмпирического материала. Автор исследования видит в этом возможность возвращения к философской системности, которая была в значительной мере утрачена в эпоху постмодерна, при сохранении наиболее важных достижений, выработанных за это время. Исследование отличается от аналогичных работ обращением для сопоставления к максимально разноплановым теориям из контрастных областей знания и нацеленностью на истолкование концепции Кассирера как основополагающей части современной философской методологии, обеспечивающей целостный подход к описанию множественной современной реальности как результата сопряжения структурных логик разных уровней и форм конкретизации.

© Павловский А.И., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Ключевые слова: гештальт-психология, неокантианство, логика смысла, развитие науки, символические формы, структура восприятия, структурная семантика, трансцендентальный метод

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 09.04.2026
Статья принята к публикации 10.07.2026

Для цитирования: *Павловский А.И.* Философия Эрнста Кассирера в контексте развития интеллектуальной культуры // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 931–945. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-931-945 EDN SNGQGI

Philosophy of Ernst Cassirer within the Framework of Intellectual Culture Development

Alexej I. Pavlovskij

University of Tyumen, Tyumen, Russian Federation
✉a.i.pavlovskij@utmn.ru

Abstract. In spite of the fact that Ernst Cassirer's theory is often mentioned in various scientific investigations, its methodologic capabilities — to construct a holistic approach to interpretation of the universal unity of diverse (and incongruous among other things) scientific methods and of heterogeneous forms of life at varying levels of generality — seem to remain underappreciated. The research undertakes to explore the actualization potential of his methodology in light of modern scientific conceptions. The thinker himself engaged with Kant's doctrine precisely thus, regarding it as a transcendental method bearing transhistorical significance notwithstanding the limitations of its specific findings by the science contemporary to Kant. To this end, the author examines how the methodological foundation of Cassirer's philosophy is grounded in the contemporary advancements of physics and mathematics (relativity theory, non-Euclidean geometries), and how his structural logic correlates to conceptions contemporary and subsequent to him (gestalt psychology, Deleuze's theory, practice theory, structural semantics). Thus, it is shown that the philosopher managed to integrate into his holistic theory not only the most significant achievements of intellectual culture of his time, but also certain pivotal ideas that received systematic development beyond his death thereby opening a horizon for the commensurate transformation of his own theoretical edifice in light of these newer doctrines, over which it retains an advantage by virtue of more rigorously structured and universally encompassing account of the diverse, hierarchically ordered logics that undergird systematization of the empirical material. The author regards it as an opportunity to return to the philosophical systematicity significantly diminished in the postmodern era, while preserving the most salient advancements forged in the interim. The study distinguishes itself by juxtaposing disparate theories from contrasting domains, positioning Cassirer's concept as foundational to modern philosophical methodology — a holistic framework for understanding plural contemporary realities as intersections of hierarchically ordered structural logics.

Keywords: development of science, Gestalt pshychology, logic of sense, Neo-Kantianism, structural semantics, symbolic forms, transcendental method

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 09.04.2026
The article was accepted on 10.07.2026

For citation: Pavlovskij AI. Philosophy of Ernst Cassirer within the Framework of Intellectual Culture Development. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):931–945. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-931-945 EDN SNGQGI

Введение

Неокантианство являлось значимым феноменом интеллектуальной культуры второй половины XIX — начала XX в., а самым ярким проявлением его, во всяком случае если судить по тому, как часто к ней обращались в последующей интеллектуальной традиции, была философия Эрнста Кассирера. При этом она была достаточно специфична по меркам этого течения, что в частности вызвало дискуссию о возможной «утрате» Кассирером неокантианской интеллектуальной идентичности, на что, например, указывает А.В. Вейнмейстер [1. С. 32–34]. Вместе с тем, прямого развития парадигма Кассирера не получила, в отличии, например, от теорий М. Хайдеггера и Э. Гуссерля, с которыми этот представитель марбургской школы активно полемизировал. В настоящее время ссылки на нее по преимуществу носят мемориальный характер, как на пример еще одного яркого подхода прошлого к интерпретации явлений культуры. Конечно, здесь сыграла роль и вынужденная эмиграция философа, и случившаяся в послевоенной Европе смена интеллектуальной моды, когда место концепций, подчеркивавших универсальность человеческого мышления, заняли подходы, ориентированные на акцентирование персонализма и индивидуализма, что Ж.-Ф. Лиотар метафорически описал как *утрату доверия к метанарративам*.

Теорию Кассирера безусловно можно трактовать как попытку построить подобный нарратив, и в этом отношении она явно выражает основные черты интеллектуальной культуры эпохи модерна с ее прогрессизмом и сциентизмом. Но вместе с тем она обладает и некоторыми особенностями, которые коррелируют с дальнейшим развитием интеллектуальной культуры, созвучны с некоторыми важными идеями более позднего времени, а потому может иметь значение и для современности.

Отечественные исследования концепции Кассирера относительно немногочисленны, он по большей части упоминается в работах либо о неокантианстве в целом, либо о какой-то из предметных областей, которые им прорабатывались. Есть три монографии конкретно о философии символических форм. К.А. Свасьян сравнивает ее с концепцией символического у А. Белого

[2], а А.А. Кравченко изучает влияние на нее мировоззрения И.В. Гете [3]. М.Е. Соболева проводит контекстуальное исследование философии Кассирера [4]. Так как наше исследование также ориентировано на изучение этого контекста, некоторые существенные идеи наших построений коррелируют, но при этом рассмотрение Соболевой акцентировано прежде всего на философском контексте, а наше — на научном[1].

Методологические и теоретические основания

Анализируя значение философии Кассирера, Г. Фройденталь отмечает сомнительность его идентификации и как только философа культуры, и как типичного представителя марбургского неокантианства, ограниченного гносеологической проблематикой. По его мнению, эта философия может претендовать на системность с не меньшим основанием, чем традиционная метафизика [5. S. 263]. Эта ее системность в полной мере проявляется, если подойти к ее развертыванию исходя из логики всего неокантианского движения, которое, как большинство учений эпохи модерна, было тесно связано с актуальным уровнем развития конкретных наук. Призыв «Назад к Канту» нес в себе модернизационный порыв, так как воплощался в условиях радикального обновления научных парадигм по сравнению с тем временем, когда творил Кант. На смену безальтернативности ньютоновской физики и евклидовой геометрии пришли теория относительности и альтернативные, имеющие физический смысл, геометрии. Уже появилась квантовая физика, а теория бесконечных множеств Г. Кантора привела к фундаментальному кризису оснований математики [6. С. 230–237]. Достигнутые этими науками результаты радикально выходили за пределы здравого смысла, укорененного в повседневном опыте, что, с одной стороны, делало более очевидным конструктивный характер человеческого познания, а с другой стороны, драматизировало проблему объективности познания и порождало появление разного рода иррационалистических теорий.

Марбургское неокантианство в этих условиях стремится сохранить теоретическую строгость кантовского подхода в противовес нарастающим

[1] Кроме работ уже упомянутых авторов можно привести ряд защищенных в последние годы диссертаций. Некоторые из них посвящены рассмотрению отдельных аспектов концепции Кассирера: Шемякина Е.М. «Миф и символ в философии культуры Эрнста Кассирера» (1997), Пархоменко Р.Н. «Человек как субъект культуры в философии Э. Кассирера» (1999), Багаутдинова Е.Л. «Миф как символическая форма в культурологической концепции Эрнста Кассирера» (2000), Демидова М.В. «Человек как “Animal Symbolicum” в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ» (2007), Шилова С.А. «Проблема языка в символическом идеализме Э. Кассирера» (2008), Исаева А.В. «Миф в философии Э. Кассирера» (2011), Бондарев Д.Е. «Соотношение науки и мифа в философии Э. Кассирера» (2024). Другие носят компартивный характер: Вейнмейстер А.В. «Символическая интерпретация культуры в концепции Э. Кассирера и А.Ф. Лосева» (2006), Акимова Д.В. «Компаративный анализ концепций культуры Э. Кассирера и Н. Бердяева: символ и творчество» (2010). Еще одна диссертация акцентирована на метафизике Кассирера в ее сравнении с теорией Хайдеггера — Книжник О.В. «Символическая вселенная Эрнста Кассирера» (2007).

догматизму и радикальному эмпиризму. Кассирер точно фиксирует это во фрагменте, посвященном памяти своего учителя: «Для Когена это требование „трансцендентального метода“… стало воплощением научной философии… он понимал в этом смысле кантовское учение не как завершенную историческую целостность, а как выражение постоянной *задачи* философии, оно стало для него не исторической потенцией, а непосредственно действующей жизненной силой» [7. С. 9]. Он заявляет о своем стремлении выделить в проблемах кантовской философии «идеальное содержание, которое, отделенное от всех границ временного и субъективно-личностного характера, обладает основанном на себе объективным содержанием» [7. С. 10]. В развитие этой логики понимания кантовского учения как метода Кассирер констатирует: «Когда-то Кант в основополагающем труде Ньютона… видел как бы твердый кодекс „истины“ физики и на этом „факте“ математического естествознания… считал возможным утвердить в окончательном виде само философское познание, но с тех пор то соотношение, которое он предполагал между философией и точной наукой, в корне изменилось… Факт геометрии лишился своей однозначной определенности: вместо одной Евклидовой геометрии мы теперь лицом к лицу с множеством одинаково равноправных геометрических систем, которые… скоро могут вступить в соперничество с классической геометрией по обилию и плодотворности своих применений в физике» [8. С. 7–8].

Кассирер осуществляет принципиально важный переход: если для Канта реальность конструируется в соответствии с логикой *евклидовой геометрии*, то новая интерпретация обращается к *неевклидовым многообразиям*, каждое из которых выстраивается в соответствии со своей собственной внутренней логикой. Причем над этим многообразием геометрий надстраивается универсальная единая *метагеометрия*, из которой посредством выбора значения параметра *кривизны* получаются конкретные частные геометрии, возможность которых в этой метагеометрии заложена. «Проводимое здесь развитие понятия специального трехмерного многообразия с нулевой кривизной в мысль о системе многообразий с различными постоянными или переменными мерами кривизны является новой идеальной подготовкой овладения сложными многообразиями, создает новые понятия-символы в качестве выражений не для вещей, но для возможных закономерных отношений» [8. С. 121]. Логика геометрического конструирования реальности приобретает иерархическую структуру, идея универсальности геометрии как таковой таким образом совмещается с практическим многообразием реально применяемых в физике конкретных геометрий.

Кассирер видит в теории относительности решающее доказательство предпочтительности его критического метода познания, так как благодаря ней «мы знаем и действительно последние константы, те оси, вокруг которых вращаются явления <…> Истинно инвариантными никогда не бывают какие бы то ни было вещи, но лишь известные основные отношения и функциональные зависимости, которые мы на символическом языке нашей математики и физики закрепляем в определенных уравнениях» [8. С. 41].

Сформулированное на основании достигнутого уровня развития физико-математического познания понимание логики конструирования реальности лежит в основании всей теории Кассирера, который распространяет ее и на свои исследования культуры.

Философия Кассирера в историческом контексте

Подобные исследования в рамках неокантианства являются новаторскими по сравнению с учением самого Канта, что также обусловлено изменением европейского интеллектуального ландшафта, случившимся за это время. Кассирер специально подчеркивает пиетистское воспитание Канта, но можно посмотреть на этот вопрос еще шире. Прусская монархия в то время является авторитарным государством, а ее население достаточно религиозным и мировоззренчески однородным. Во времена Кассирера наука уже не может игнорировать мировоззренческое и культурное многообразия. Активно идут этнографические и лингвистические исследования, в том числе и касающиеся обусловленности мышления языком (от первоначального предположения В. фон Гумбольдта к гипотезе Сепира-Уорфа); возник структурализм Ф. де Соссюра. В интеллектуальной культуре ослабевает установка на безальтернативность морали, сформировавшейся на основе христианства. Эти трансформации инициируют возникновение активной дискуссии о существовании и сущности специфического метода гуманитарного научного познания. Кассирер констатирует ограниченность традиционного понимания общей теории познания, ориентированной на естественные и математические науки, и утверждает необходимость разграничения основных форм понимания мира, чтобы, исходя из целостной морфологии духа, выстроить научные методы отдельных гуманитарных наук [9. С. 7–8].

Для Кассирера наука является одной из частей символического универсума, «из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта» [7. С. 471]. И хотя наука и является «высшим и наиболее специфичным достижением человеческой культуры» [10. С. 685], человек издревле предпринимал и «другие попытки организовать свои чувства, желания и мысли. Язык, миф, религия и искусство и есть способы такой организации и систематизации» [10. С. 514–515]. Некоторые из них могут показаться нам хаотичными и бессистемными. Например, Кассирер особенно обращает здесь внимание на миф, который часто видят «бесформенной массой бессвязных идей» [10. С. 524], в то время как он сам исходит из позиции, что все символические формы «восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности, просвечивающему сквозь них, словно через некую, чуждую ему самому среду-медиум… действительность столь же скрывается этими формами, как и открывается ими. Те же самые основополагающие функции, что придают миру духа его определенность, четкость и специфику, оказываются вместе с тем многообразными преломлениями единого и единственного бытия, стоит ему быть уловленным и воспринятым „субъектом“… философия символических форм предстает как попытка найти для каждой из

этих форм ее собственный коэффициент преломления… она желает понять организацию каждой из них согласно ее структурным законам» [11. С. 11].

Чтобы систематизировать получаемое таким образом разнообразие, нам нужно, по мнению Кассирера, отказаться от тезиса о субстанциальном единстве человека: «Человек более не рассматривается как простая субстанция, сущая в себе и способная к самосознанию. Его единство понимается как единство функциональное. Оно… требует разнообразия, многообразия форм у составляющих его частей» [10. С. 703]. А это подразумевает важный методологический постулат: «Самая главная характеристика человека, его отличительный признак — это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность» [10. С. 520]. Такой поворот позволяет философу совместить многообразие символических форм с единством человечества и человеческого мышления как в теоретическом, так и в историческом аспекте. Каждая символическая форма, и в этом видно то же самое направление мысли, что и при рассмотрении неевклидовых многообразий, обладает собственной металогикой, которая конкретизируется в ее конкретных проявлениях, возможных в рамках этой металогики. Металогика языка как такового — в логиках конкретных языков, металогика мифа как такового — в логиках конкретных мифологий, а сами эти металогики символических форм можно понимать как конкретизацию *мета-металогики символического как такового*, которое и есть человеческое как таковое.

Именно деятельностный (прагматический) аспект приводит к тому, что разные символические формы у Кассирера не равноправны, ибо дают тем больше возможностей для сложной систематизации эмпирического материала (это позволяет нам делать вывод об их большей *полезности*), чем они абстрактнее, то есть независимее от самого этого материала, который упорядочивают. Философ видит развитие человечества в нарастании этой степени абстрагирования, поэтому наука и является высшим достижением человеческой культуры. Таким образом, философия Кассирера остается, хотя и специфической, но закономерной частью сциентисткого и прогрессистского мировоззрения модерна.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что логика Кассирера не совсем чужда философии постмодерна. Так, например, при конструировании логики смысла Ж. Делез тоже использует мысль о том, что феноменальное является реализацией потенциально существующих трансцендентальных возможностей. Он пишет: «Перед нами открывается мир, кишащий анонимными, номадическими, безличными и доиндивидуальными сингулярностями, мы наконец вступаем на поле трансцендентального» [12. С. 139]. Эти «сингулярности-события соответствуют неоднородным сериям, организующимся в систему, которая ни стабильна, ни не стабильна, а, скорее, „метастабильна“, наделена потенциальной энергией <…> Потенциальная энергия — это энергия чистого события, тогда как формы актуализации соответствуют осуществлениям события» [12. С. 139–140]. При этом каждая монада (индивид) «сворачивает и „ясно“ выражает только определенное число сингулярностей, а именно *те сингулярности, в окрестности которых она конституируется*

и которые комбинируются с ее телом» [12. С. 150]. Эту последнюю мысль о возникновении индивида Делез артикулирует достаточно определенно: «Поверхностная топология, безличные и доиндивидуальные номадические сингулярности создают трансцендентальное поле. То, как индивид выводится из этого поля, конституирует первый этап генезиса» [12. С. 148]. Здесь акцент перенесен с множественности культур (языков, мифологий и др.) на множественность полагающих собственные смыслы уникальных индивидов, несводимых к каким-либо обобщенным формам.

В подобном понимании *трансцендентального поля*, складывающегося из неупорядоченных серий (использование метафор «серия», «ряд» тоже роднит между собой представления Делеза и Кассирера), в значительной мере утрачивается структурность трансцендентального. Так как возникающие индивиды все-таки формируются в рамках определенных, хотя и допускающих достаточно большую вариативность, языков, мифологий, религий и др., это налагает на людей гораздо более сильные и системные ограничения, гораздо сильнее влияет на результаты осуществляемой ими актуализации событийности, чем это предполагает теория Делеза. Учесть системность этого ограничения возможностей удалось бы лучше, к примеру, если рассматривать логики индивидуальных версий языков, верований и др. как еще один уровень конкретизации (персональный язык — это конкретизация общего языка, который, в свою очередь, является конкретизацией языка вообще), где переход на уровень большей конкретизации осуществляется добавлением определенных параметров. Существенно, что любое сочетание, например, языков, на которых говорит человек, в этом случае можно трактовать именно как сопряжение целостных системных логик, а не как хаотичное смешение серий.

Кассирер и гештальт-психология

Главная проблема философии Кассирера обусловлена тем, что в отличие от физики и математики, те науки, на которые он мог бы опереться при построении своей концепции человека, еще не обладали в то время достаточно разработанной методологией, а потому его теоретические построения оказываются иногда излишне метафоричными. Тем более важным является его обращение к гештальт-психологии, которую он обоснованно считает сильным подтверждением своих философских обобщений.

Кассирер постоянно полемизирует с ключевой установкой эмпиризма, что познание человека двигается по пути обобщения первоначально данного ему в восприятии материала ощущений. Напротив, утверждает он: «То, что мы называем „объективным“ бытием, предметом опыта, возможно лишь при наличии предпосылаемого ему рассудка и его априорных объединяющих функций» [11. С. 14]. Это означает: «Восприятие дано нам как неразличенное целое, как целостное переживание, которое, конечно, каким-то образом дифференцировано» [11. С. 31]. Причем оно дифференцируется как раз благодаря тому, что оно изначально «включает благодаря своему духовному своеобразию присущий ему момент формы» [9. С. 81]. Философ утверждает:

«Единство формы, будучи единством связей, лежит в основе единства предмета» [9. С. 88], а «объективность данной картины мира есть не что иное, как… выражение того факта, что мы в каждом частном элементе и вместе с ним мыслим форму целого и рассматриваем тем самым частное лишь как своего рода особое выражение, как „представителя“ этой общей формы» [13. С. 46]. Иными словами, восприятие целого *предшествует* восприятию его частей, человек не соединяет общую картину из первоначальных элементов, а распределяют первоначально единое восприятие на взаимосвязанные элементы в соответствии с логикой символических форм.

К аналогичным выводам приходят гештальт-теоретики при рассмотрении феномена восприятия, который они понимают, как «высокоизбирательный процесс не только в смысле концентрации на том, что привлекает внимание, но и в смысле способа рассматривания объекта и обращения с ним» [14. С. 55], то есть как процесс конструирования. А это означает, что «первичными данными восприятия являются общие структурные особенности воспринимаемого объекта» [14. С. 56], а «небольшое число характерных особенностей обусловливает индивидуальность воспринимаемого объекта и создает интегрированную модель» [14. С. 56]. К. Коффка подчеркивает: «Раздражение органов чувств имеет своим результатом не неоформленный чувственный материал, который оформляется только задним числом, но распределение раздражения в зависимости от состояния организма составляет комплекс условий, от которого непосредственно возникает оформленное восприятие» [15. С. 630]. Причем «в выделенных предметах сначала воспринимаются общие, комплексные качества, функционально зависящие от таких условий раздражения, которые во взрослом сознании могут отмечаться как различия окраски, формы и т. д.» [15. С. 591].

Эти *характерные структурные особенности*, о которых идет речь, в концепции гештальт-теоретиков играют роль, аналогичную *функциональным зависимостям* в математике, по мысли Кассирера, хотя они и по-разному упорядочивают эмпирические данные. Функциональные зависимости выстраивают в последовательный ряд абстрактные математические величины, а характерные структурные особенности распределяют в организованное в пространстве и времени целое разного рода чувственные стимулы, которые существуют для субъекта только в рамках этого распределения. По сути дела, это некоторые физиогномические черты, которые, в частности, позволяют субъекту установить сходство между объектами (в современности можно для иллюстрации привести пример опознания образов электронными системами). Р. Арнхейм утверждает: «Небольшое число характерных особенностей обусловливает индивидуальность воспринимаемого объекта и создает интегрированную модель» [14. С. 56], он констатирует: «Восприятие заключается в образовании „перцептивных понятий“ <…> Зрение имеет дело с необработанным материалом опыта, образуя соответствующую модель обобщенных форм, которые применимы не только к данному случаю, но и к бесконечному числу других случаев» [14. С. 58]. Причем каждая такая модель хранится в памяти субъекта, влияя на его последующие восприятия: «Данный эффект

зависит от того, являются ли мобилизованные следы достаточно сильными, чтобы получить преимущество перед структурной неубедительностью воспринимаемого рисунка» [14. С. 61]. Отсюда вполне логично предположить, что наиболее часто и эффективно используемые модели сильнее влияют на последующие актуальные восприятия, а наиболее часто встречающиеся в них характерные структурные особенности являются базовыми для организации последующего человеческого опыта как такового. Этот прагматический аспект развития способности познания конкретного человека также коррелирует с кассиреровской логикой эволюции символических форм в развитии всего человечества — идет постепенное усложнение структур, которые позволяют наиболее простым образом эффективно интегрировать в себя все больший объем все более разнообразного эмпирического материала.

В теоретических построениях гештальт-психологии присутствуют три важных обстоятельства. Во-первых, начиная с некоторого простого набора первичных параметров в процессе развития человека структура его восприятия усложняется за счет личного опыта. Во-вторых, эти структуры различаются у представителей разных культур. Арнхейм приводит яркий пример этого: «Индийские студенты, которые были слабо знакомы с законами перспективного изображения, воспринимали наклонно расположенные объекты в более „реальной“ форме, чем английские учащиеся» [14. С. 257]. Это означаетчто то, что мы считаем нормальной перспективой, на самом деле является конструкцией сознания. В-третьих, обнаруживается, что целостность восприятия, при которой общее предшествует частному, свойственна не только человеку, но и животным. Коффка демонстрирует это на примере сравнения поведения кур и 3-летнего ребенка: «Простые структурные процессы являются поведением совершенно примитивного типа, которое не предполагает существования абсолютных „ощущений“» [15. С. 473].

У гештальт-психологов, в рамках свойственного им биодетерминизма, это вполне логично объясняется ссылками на физиологическое строение организмов, задающего эти первичные параметры структурирования: в этих рамках граница между мышлением человека и животного размывается. В логике философии Кассирера такое объяснение кажется недостаточным, так как в ней структурность человеческого мышления задается действием априорных символических логик, в то время как животные символами оперировать не способны. Мыслитель утверждает, что специфика человеческого мышления заключается в его *опосредованности*: «Если вспомнить о вышеупомянутой „семантике“ животных…, она оставалась заключенной в пределы одного мгновения и отдельной перцептивной ситуации. Эта привязанность к „здесь“ и „теперь“ характерна для всех форм „коммуникации“ в кругу животной жизни <…> Только человеческий язык преодолевает эту привязанность к непосредственно данному в наличной чувственной ситуации <…>; только он способен уходить во временные и пространственные дали. И только такое уловление дальнего представляет собой начало всякого понятийного постижения» [11. С. 274]. Эта *опосредованность*, пусть и весьма своеобразная, начинается уже в мифологическом мышлении, которое «также пытается

установить между „причиной“ и ее „действием“ своего рода *преемственность*, включая между ними, как начальным и конечным состоянием, целый ряд опосредующих звеньев. Но и эти звенья все же сохраняют чисто предметный характер» [13. С. 68]. Но очевидно, что *опосредованность* и *целостность* (которая характеризуется в том числе и предшествованием общего частному в восприятии) отличаются друг от друга. Отсюда следует вполне закономерный вопрос: чем же обеспечивается эта целостность восприятия у животного, если ему не присуще даже мифологическое мышление? И если предположить, что такая логика досимволического упорядочения существует, то точно ли она полностью поглощается символическими формами у человека или же может существовать параллельно, взаимодействуя с ними?

Кассирер утверждает: «Применяя понятие „сознание“ для обозначения рефлексивного акта знания или предметного созерцания, мы рискуем не только упустить возможность заметить существование сознания у животных, но… не увидеть огромную область, так сказать, целую провинцию человеческого сознания» [11. С. 60], но представляется, что для исследования логики первичной эмпирической организованности этой провинции у него нет соответствующего методологического инструментария, который мог бы привести к выводам, релевантным и для сознания животных. В направлении разработки методологии описания этого нерефлексируемого опыта исследования Л. Витгенштейна (теория языковых игр) и М. Полани (концепция неявного знания) появятся позже, а затем в рамках социологии возникнут теории практик, предложившие различные способы интерпретации логики неявного мышления, которые могли бы в значительной степени дополнить рассуждения о *сознании за пределами рефлексии*. Показательно, что в своей теории Э. Гидденс, один из основных представителей этого направления мысли, аналогично Кассиреру выделяет нерефлексируемое сознание в отдельную сферу (*провинцию*): «Дискурсивное сознание связано с теми формами вспоминания, которые возможно выразить вербально. Практическое сознание включает вспоминания, к которым субъект имеет доступ в *процессе* действия, не будучи способным выразить то, что он или она таким образом „знают“» [16. С. 98]. Подобное методологическое расширение позволяет включить в рассмотрение не только структуры организации опыта, но и процессы (механизмы) их становления, что дает возможность интерпретировать полифонию многообразия различных форм жизни разного уровня общности в их структурной логике, соотнося ее с конкретикой их условий существования и неповторимой истории [2]. Это соответствовало бы тренду на индивидуализм

[2] Возможность подобного сближения иллюстрирует одно любопытное совпадение. Исследуя обстоятельства раскола философии на континентальную и аналитическую, М. Фридман рассматривает Кассирера как «центристскую» фигуру, противостоящую крайностям, представляемым Хайдеггером и Р. Карнапом [17. С. 9–11], а П. Бурдье заявляет о необходимости *практического подхода* в противопоставлении с крайностями субъективизма и объективизма в социальных науках [18. С. 49–54]. Конечно, дихотомия *рациональное —иррациональное*

и персонализм, возобладавшему в философии после. Кассирера, но при этом позволило бы сохранить ту самую *стуктурность трансцендентального*, которая, как было показано выше на примере Делеза, была в значительной мере утрачена в процессе произошедшей трансформации.

Кассирер и структурная семантика

Еще одно методологическое расширение может быть итогом философского осмысления результатов, полученных в рамках развития структурной лингвистики, в которой уже после смерти Кассирера благодаря исследованиям А. Греймаса оформилась структурная семантика, установившая, что внутри языка на основании разделения планов означающего и означаемого можно выделить две взаимосвязанные логики, основанные на соотношениях выразительных и смысловых единиц соответственно. Именно эту логику смысла Греймас исследует, и полученные результаты коррелируют и с выводами гештальт-психологов, и с теоретическими построениями Кассирера. Греймас определяет эти смысловые единицы (у него — элементы значения) как *семы* [19. С. 31], а термин-объект языка как набор сем (*лексему*) [19. С. 38]. Эти семы внутри лексемы он разделяет на две группы: *семное ядро*, инвариант, который проявляется при каждом использовании данной лексемы в любом дискурсе, и совокупность соответствующих различным дискурсам *контекстуальных сем* [19. С. 63–64], которые он позже предлагает именовать *классемами* [19. С. 76]. Он устанавливает: «Можно утверждать, что какое-либо сообщение или некий оборот речи могут рассматриваться как изотопные лишь в том случае, если они обладают одной или несколькими классемами в качестве общих» [19. С. 76]. Речь по сути дела идет о том, что человек склонен мыслить любой текст по возможности максимально изотопически, а потому при появлении в нашем сознании некоторого слова в нем автоматически появляется и конкретный смысл, складывающийся из инвариантной составляющей и добавки, соответствующей данному контексту, а это значит, что тот контекст, в котором человек в данный момент мыслит, определяет конкретный смысл мыслимых им в данный момент слов (общее предшествует частному и задает его конкретику). *Классемы* Греймаса оказываются аналогом *характерных структурных особенностей* гештальт-психологов, перенесенными из логики пространственно-временных отношений в логику смысловых структур, и при этом то, как они работают, сильнее похоже на логику *функциональных зависимостей* и *параметров*, которую Кассирер видел в математике.

Это не может не наводить нас на мысль о возможности вычленения логики восприятия и логики обработки массивов данных (числовых или семантических) внутри каждой символической формы и представления развития

применительно к познанию не то же самое, что дихотомия *свобода — детерминация* применительно к поведению человека, но попытки найти уравновешивающие противоположности решения в этих двух случаях кажутся взаимозависимыми.

человеческого познания как движения по пути от преобладания первой, более зависимой от конкретики эмпирического материала, к преобладанию второй, более абстрактной.

Заключение

Когда Кассирер определяет цель своего обращения к учению Канта как адаптацию его к новому уровню развития наук, он тем самым задает общий принцип, который с не меньшим основанием может быть применен к его теории в современности. Науки о человеке за это время осмыслили несводимость индивидуальных мировоззрений к национальным культурам, разработали теорию обусловленности конкретных форм жизни их погруженностью в неповторимый набор формирующих практик, сконструировали автономную семантическую логику языка, подвергли сомнению жесткую границу между мышлением человека и животного и др. Но предпосылки этих будущих новаций уже содержаться, как это было показано выше, в философии Кассирера, который смог концептуально обобщить не только самые передовые научные достижения своего времени, но и некоторые содержавшиеся тогда в интеллектуальной культуре идеи, которые получили свое систематическое развитие уже после его смерти.

При этом систематичность его теории, где более частные логики упорядочивания эмпирического материала конкретизируются из более общих, что позволяет объединить в одной теоретической модели как различные научные оптики (например, разные геометрии или методы психологического консультирования), так и многообразие культур и персональных мировоззрений, придает данному методологическому подходу преимущество перед последующими альтернативами, где часто акцент на многообразие приводил к потере структурности (как у Делеза), а акцент на структурность, в свою очередь, ограничивал применимость теории (как у Греймаса). Поэтому речь может идти не о новом прочтении философии Кассирера, а об использовании ее модернизированной версии в качестве интегрирующего концептуального основания интерпретации многообразия современного мира на языке сопряжения различных целостных системных логик разных уровней и форм конкретизации.

Список литературы

[1] *Вейнмейстер А.В.* Эрнст Кассирер — неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4–3 (30). С. 32–35. EDN: PWRBGD

[2] *Свасьян К.А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. Москва : Академический проект, 2010. EDN: QXAAGJ

[3] *Кравченко А.А.* Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гете. Москва : МАКС Пресс, 2010. EDN: QWYAKH

[4] *Соболева М.Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2001.

[5] *Freudenthal G.* Der fehlende Kern von Cassirers Philosophie: Homo faber in abstracto // Ethik oder Ästhetik?: Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie / edit. by P.-U. Merz-Benz und U. Renz. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2004. S. 261–286.
[6] *Клайн М.* Математика. Утрата определенности / пер. с англ. Ю.А. Данилова, под ред. И.М. Яглома. Москва : Мир, 1984.
[7] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / пер. с нем. М.И. Левиной, под ред. С.Я. Левит. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997.
[8] *Кассирер Э.* Теория относительности Эйнштейна / пер. с нем. Е.С. Берловича и И.Я. Колубовского. Москва : ЛИБРОКОМ, 2009.
[9] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык / пер. с нем. С.А. Ромашко, под ред. С.Я. Левит. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
[10] *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / пер. с англ. Ю.А. Муравьева, под ред. С.Я. Левит // Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998. С. 440–722.
[11] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания / пер. с нем. С.А. Ромашко, под ред. С.Я. Левит. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
[12] *Делез Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я.И. Свирского, под ред. А.Б. Толстова. Москва : Академический проект, 2001.
[13] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление / пер. с нем. С.А. Ромашко, под ред. С.Я. Левит. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
[14] *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие / пер. с англ. В.Н. Самохина, под ред. В.П. Шестакова. Москва : Прогресс, 1974.
[15] *Коффка К.* Основы психического развития // Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология. Москва : АСТ-ЛТД, 1998. С. 348–657.
[16] *Гидденс Э.* Устроение общества. Очерк теории структурации / пер. с англ. И. Тюриной. Москва : Академический проект, 2005. EDN: TNIRKP
[17] *Фридман М.* Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер / пер. с англ. В.В. Целищева. Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.
[18] *Бурдье П.* Практический смысл / пер. с фр. Н.А. Шматко, под ред. Н.А. Шматко. Санкт-Петербург : Алетейя; Москва : Институт экспериментальной социологии, 2001. EDN: QOGTMH
[19] *Греймас А.-Ж.* Структурная семантика: Поиск метода / пер. с фр. Л. Зиминой, под ред. К. Акопяна. Москва : Академический проект, 2004.

References

[1] Veinmeister AV. Ernst Cassirer — is he a Neo-Kantian? *Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*. 2013;(4–3):32–35. (In Russian). EDN: PWRBGD
[2] Svasjan KA. *E. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms.* Moscow: Academic project publ.; 2010. (In Russian). EDN: QXAAGJ
[3] Kravchenko AA. *E. Cassirer's Logic of the Humanities. Cassirer and Goethe.* Moscow: MAKS Press publ.; 2010. (In Russian). EDN: QWYAKH
[4] Soboleva ME. *E. Cassirer's philosophy of symbolic forms. Genesis. Basic concepts. Context.* Saint Petersburg: Saint Petersburg univ. publ.; 2001. (In Russian).
[5] Freudenthal G. Der fehlende Kern von Cassirers Philosophie: Homo faber in abstracto. In: Merz-Benz P-U, Renz U, eds. *Ethik oder Ästhetik?: Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2004. S. 261–286.

[6] Kline M. *Mathematics: The Loss of Certainty*. Danilov YuA, transl. Yaglom IM, ed. Moscow: Mir publ.; 1984. (In Russian).
[7] Cassirer E. *Kant's Life and Thought*. Levina MI, transl. Levit SYa, ed. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 1997. (In Russian).
[8] Cassirer E. *Einstein's Theory of Relativity*. Berlovich ES, Kolubovskii IYa, transl. Moscow: LIBROKOM publ.; 2009. (In Russian).
[9] Cassirer E. *Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language*. Romashko SA, transl. Levit SYa, ed. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[10] Cassirer E. An Essay on Man. Murav'ev YuA, transl. Levit SYa, ed. In: *Selected Writings. An Essay on Man*. Moscow: Gardarika publ.; 1998. (In Russian).
[11] Cassirer E. *Philosophy of Symbolic Forms. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge*. Romashko SA, transl. Levit SYa, ed. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[12] Deleuze G. *The Logic of Sense*. Svirskii YaI, transl. Tolstov AB, ed. Moscow: Akademichesky Proyekt publ.; 2001. (In Russian).
[13] Cassirer E. *Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*. Romashko SA, transl. Levit SYa, ed. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga publ.; 2002. (In Russian).
[14] Arnheim R. *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*. Samokhin VN, transl. Shestakov VP, ed. Moscow: Progress publ.; 1974. (In Russian).
[15] Koffka K. The Growth of the Mind: An Introduction to Child Psychology. In: *Major Schools of Psychology in Classical Texts. Gestalt Psychology.* Moscow: AST-LTD publ.; 1998. P. 348–657. (In Russian).
[16] Giddens A. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Tyurina I, transl. Moscow: Akademichesky Proyekt publ.; 2005. (In Russian). EDN: TNIRKP
[17] Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger.* Tselishchev VV, transl. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya» publ.; 2021. (In Russian).
[18] Bourdieu P. *The Logic of Practice.* Shmatko NA, transl. Shmatko NA, ed. Saint Petersburg: Aleteiya publ.; Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii publ.; 2001. (In Russian). EDN: QOGTMH
[19] Greimas AJ. *Structural Semantics: An Attempt at a Method*. Zimina L, transl. Akopyan K, ed. Moscow: Akademichesky Proyekt publ.; 2004. (In Russian).

Сведения об авторе:

Павловский Алексей Игоревич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, медиа и журналистики, Институт социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный университет, Российская Федерация, 625003, Тюмень, ул. Володарского, д. 6. ORCID: 0000-0003-4265-6844. SPIN-код: 1899-7080. E-mail: a.i.pavlovskij@utmn.ru

About the author:

Pavlovskij Aleksej I. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Media and Journalism, Institute of Social Sciences and Humanities, University of Tyumen, 6 Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4265-6844. SPIN-code: 1899-7080. E-mail: a.i.pavlovskij@utmn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 946–960
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-946-960
EDN: SPPNCK

Research Article / Научная статья

A Bakhtinian Perspective: Polyphonic Character of Ernst Cassirer's Philosophical Writing

Ira I. Katsur

Independent Researcher, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
✉ira.kachur@gmail.com

Abstract. The study examines Ernst Cassirer's writing style in light of Mikhail Bakhtin's concept of polyphony. The term "polyphony" refers to various writing styles and literary genres that share the same structural traits. It is characterized by the absence of a single dominant standpoint, the plurality of perspectives on a given subject, the dialogical interaction of independent ideas and the equal status of voices involved in dialogue. Drawing on these polyphonic qualities as described by Bakhtin in *Problems of Dostoevsky's Poetics*, the study shows that Cassirer's philosophical texts are organized according to a similar principle. Despite their monological form, Cassirer's writings progress as a multi-voiced conversation rather than a monological system. He develops a unique method of speaking through others. His texts employ the characteristics Bakhtin counts essential to Socratic dialogue. The research shows that Cassirer creates a performance of "living ideas", allowing them to advance through dialogic movement. He reveals the "dialogue of an epoch" that brings into dialogue diverse thinkers such as Mach, Koffka, Klages, and Husserl, as well as figures from different historical periods, such as Galileo. Moreover, his philosophical world contains elements that Bakhtin describes as carnivalistic. These include conceptual ambivalence, freedom from the dogmatism of classical logic, a functional approach and an openness to paradox. I demonstrate the polyphonic and carnivalistic dimensions of Cassirer's philosophy by analyzing *The Philosophy of Symbolic Forms*. To illustrate how these polyphonic features function in Cassirer's argumentation, the discussion turns to his treatment of a philosophical issue that was central to the Marburg School: the critique of the sensualist theory. This process brings Cassirer's text toward a position that can be interpreted as a performative acting of paradox.

Keywords: Neo-Kantianism**,** Marburg School, polyphony, dialogism, philosophical style, Socratic dialogue, theory of meaning, sensualism, carnivalesque, pluralism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

© Katsur I.I., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Article history:
The article was submitted on 05.03.2026
The article was accepted on 15.06.2026

For citation: Katsur II. A Bakhtinian Perspective: Polyphonic Character of Ernst Cassirer's Philosophical Writing. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):946–960. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-946-960 EDN SPPNCK

В Бахтинском ракурсе: полифонический характер философского письма Эрнста Кассирера

И.И. Качур

Независимый исследователь, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль
ira.kachur@gmail.com

Аннотация. Рассматривается стиль философского письма Эрнста Кассирера сквозь призму его собственных идей и в сопоставлении с концепцией полифонии, разработанной Михаилом Бахтиным. Показывается, что тексты Кассирера могут быть интерпретированы через бахтинское понятие полифонии, поскольку их структура обнаруживает родство с теми принципами, которые Бахтин выделял в анализе полифонического романа. Полифония, как ее понимает Бахтин, относится к различным стилям письма и литературным жанрам, которые разделяют общие философские позиции и структурные особенности. Она характеризуется отсутствием единой авторитетной истины, множественностью перспектив на заданный предмет, диалогическим взаимодействием независимых идей и равноправием голосов, участвующих в диалоге. Опираясь на эти качества, описанные Бахтиным в работе «Проблемы поэтики Достоевского», исследование показывает, что тексты Кассирера организованы по сходному принципу. Несмотря на внешне монологическую форму, его труды разворачиваются как многоголосый разговор, а не как монологическая система. Кассирер развивает своеобразный метод «говорения через других; в его текстах используются характеристики, которые Бахтин считает существенными для сократического диалога. Показано, что Кассирер создает перформанс «живых идей», позволяя им разворачиваться в динамическом движении. Его тексты формируют «диалог эпохи», который вовлекает в дискуссию таких мыслителей, как Мах, Коффка, Клагес и Гуссерль, а также фигуры из иных исторических периодов, как, например, Галилей. Более того, философский мир Кассирера содержит элементы, которые Бахтин связывал с карнавальным началом: концептуальную амбивалентность, свободу от догматизма классической логики, функциональный подход и открытость парадоксу. Демонстрируется полифоническое и карнавальное измерение философии Кассирера на примере анализа «Философии символических форм». Чтобы показать, как эти черты функционируют в его аргументации, исследование обращается к его трактовке философской проблемы, занимавшей центральное место в Марбургской школе: критике сенсуалистской теории. Прослеживая развитие этой критики, можно увидеть, как текст Кассирера приходит к позиции, которую можно интерпретировать как перформативное разыгрывание парадокса.

Ключевые слова: неокантианство, Марбургская школа, полифония, диалогизм, философский стиль, сократический диалог, теория значения, сенсуализм, карнавал, плюрализм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 05.03.2026
Статья принята к публикации 15.06.2026

Для цитирования: *Katsur I.I.* A Bakhtinian Perspective: Polyphonic Character of Ernst Cassirer's Philosophical Writing // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 946–960. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-946-960 EDN SPPNCK

Introduction

Ernst Cassirer's texts are far from simple. Scholars note that understanding Cassirer's thought remains a difficult task [1. P. 78; 2. P. 47]. Neimann assumes that Cassirer's style manifests characteristics typically associated with literary writing and poetic expression. His texts are performative. Cassirer attempts to present philosophical ideas not as rigid, abstract entities, but as forces that act and live. This approach he applies both to his own ideas and to those of others. Neimann states that this character of writing is expressed in Cassirer's unique method of speaking through the texts of other thinkers. It is one of the specific traits of Cassirer's rhetoric that he speaks through the terminology of others. Their own words develop his thesis. One may in this recognize again the flexibility of his thought, but also the dialectics of appropriation, which allows the other text to keep its own properties and yet steals whatever may already be in the service of something else [1. P. 91].

This traits of writing makes it difficult to distinguish Cassirer's own thought from that of the thinkers he invokes. Solmitz makes a similar observation in the article "Cassirer on Galileo: an Example of Cassirer's Way of Thought." There, Solmitz describes the complex relation of Cassirer to Galileo's thought in "Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance." Solmitz shows that Cassirer never offers a clear statement about Galileo's ideas. He sometimes agrees with, and sometimes confronts, Galileo [3. P. 736–737]. In his conversation with Galileo, Cassirer plays two or more roles, thus, the distinction between their positions becomes blurred. The author concludes that: "… either Cassirer agrees with Galileo and then speaks 'through' Galileo, somewhat like dramatist speaks through a historical character; or else he disagrees with him and then he makes Galileo the object of his comprehensive and extremely liberal understanding…" [3. P. 755].

While these scholars identify the peculiarities of Cassirer's style, they leave open the question of how such a style can be systematically understood. The aim of this paper is to extend Neiman's and Solmitz views on Cassirer's literary style. My thesis is that Cassirer's writing is best understood through the Bakhtinian concept of polyphony. The term "polyphonic" is employed here in accordance with

Bakhtin's account of the polyphonic novel, as developed in *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1963).

The relationship between Cassirer and Bakhtin remains a challenging question. Scholars engaged in the work of both thinkers note the significant impact that Cassirer had on Bakhtin. Brandist shows the influence of Cassirer's work on Bakhtin's theory of the novel [4]. Poole emphasizes the evidence of Cassirer's influence on Bakhtin's theory of carnival laughter in *Rabelais and His World.* He even points out direct citations taken from Cassirer that appear in Bakhtin's text. The fact that Bakhtin does not cite Cassirer even in cases of direct quotation provides Poole with grounds to question the originality of Bakhtin's work [5. P. 543]. A partial response to this claim is offered by Mnich. He suggests that Bakhtin's view about unimportance of citing sources helps explain why his texts contain accurate quotations presented without attribution [6. P. 567][1]. Another perspective on this issue is proposed by Lofts who suggested that it is "not so much the degree of influence Cassirer may have exerted on the work of the later Bakhtin, as the uncanny intellectual harmony of their thinking right from the beginning..." [7. P. 73].

I am inclined to suggest that Bakhtin's engagement with Cassirer's ideas may resemble that of Erwin Panofsky, who grounded many of his art-historical ideas on Cassirer's philosophy of symbolic forms, or also that of Gershom Scholem, who likewise drew on Cassirer's concepts of symbol in his investigations of Kabbalah's symbols. In an analogous way, Bakhtin may have built his concepts on history of literary genres upon Cassirer's theoretical foundations.

Nevertheless, Bakhtin's literary legacy and Cassirer's influence on him are not the aim of this article; rather, its aim is to elucidate the originality of Cassirer's philosophical writing through its relation to Bakhtin's ideas. In this regard, Poole's observation that Bakhtin's "assimilation of everything into his own context effectively recreated all the materials he took from others" [5. P. 568] proves particularly illuminating. Bakhtin further development and application of Cassirer's ideas make this very theoretical thoughts more concrete and vivid. Therefore, in this article, Bakhtin's theory is chosen as a tool for investigating the originality of Cassirer's philosophical style. The argument of the article may seem circular, since Bakhtin himself was influenced by Cassirer's philosophical worldview. However, what matters here is not the direction of intellectual borrowing or the degree of influence, but the strong conceptual affinity between their ideas, which allows the thought of one to be articulated through the other. My aim is therefore to draw on Bakhtin's concepts in order to elucidate the polyphonic, dialogical, and carnivalistic aspects of Cassirer's philosophical writing.

[1] I assume that this absence of attribution can be explained by the strict censorship imposed on publishers during Bakhtin's time, which prevented Bakhtin from identifying Cassirer as the source.

Bakhtin's Theory of Polyphony

In *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Bakhtin shows that the artistic form of the polyphonic novel is inseparable from a specific philosophical worldview and a conception of truth. Some writers assume that only one idea about a given subject can be necessarily true. Such authors operate within a monologic worldview, positioning themselves as the sole ideological authority in their works. Therein, the world is presented from a single, unified perspective, and the voices of the characters are subordinated to the author's ideological position. [8. P. 79–80]. This is the world of one idea, expressed usually by the main characters. Alternative perspectives are rejected; no other true ideas are possible. Bakhtin classifies novels written by authors with such a worldview as monologic.

It can also be observed that such a worldview appears not only in literature but also in philosophical discourse, even when such texts are framed as dialogues. One may find a clear illustration of this in Leibniz's *New Essays on Human Understanding*, a philosophical work in which Leibniz responds to Locke's *Essay Concerning Human Understanding*. Leibniz presents his arguments through the conversation between two characters: one representing his own position and the other representing Locke's. Although this work appears to be a dialogue, Leibniz merely refutes the ideas of his empiricist opponent. The dialogue serves as a vehicle for his critique rather than as an open exchange of arguments. Following Bakhtin's definitions, this is an example of what would be considered a philosophy of a single voice.

Unlike literature written from a single perspective, there are artistic works which reveal the world as a turbulent sea of ideas. They discover a world animated by diverse, and even opposing, thoughts and voices. In this world, many ideas coexist, though they often confront and challenge one another. It is like an orchestra, in which every instrument plays independently yet simultaneously. This is the kind of literature Bakhtin values most, the kind that resists a single, unifying viewpoint and preserves the plurality of voices. As Gardiner characterizes Bakhtin's position:

"Bakhtin consistently strives to protect multiplicity (discursive and otherwise) against the forces of unification, prioritizes the phenomenon of alterity over the isolated, self-sufficient monad, and champions 'radical difference' in opposition to an enforced homogeneity" [9. P. 45].

Bakhtin identified this desired heterogeneous structure in the polyphonic novel, that is the literary genre he associated with the novels of Dostoevsky[2]. Bakhtin's concept of polyphony can be extended to philosophical genres as well: it can be associated with a philosophical writing style in which various voices maintain their autonomy and equipollence. Polyphony creates a music of ideas that, in their very multiplicity, expresses what Bakhtin calls the dialogue of an epoch. Imagine, for instance, bringing together thinkers such as Locke, Leibniz, Voltaire,

[2] Cf. Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox* [10] for a very different position regarding Dostoevsky novels.

and Hume in the same salon and urging them to develop their ideas through direct engagement with opponents who hold different views. Such an encounter would dismantle the monologic voice of a single philosopher and create the dialogue of seventeenth- and eighteenth-century European thinkers. This equipollent dialogue, if described by an objective observer, would reveal the central questions, problems, and paradoxes that were alive and contested at that time. In every historical period, numerous ideas circulate in the "air" of living conversations: in academic lectures, salons, newspapers, and articles. These ideas emerge from reality itself, and artists with extraordinary gifts, as Bakhtin says in relation to Dostoevsky, can hear them [8. P. 102].

According to Bakhtin, the roots of the polyphonic novel reach back to ancient literary forms, especially the genre known as the "Socratic dialogue". This genre characterizes Plato's early dialogues, where Socrates engages with his interlocutors. In Bakhtin's view, the defining feature of this genre is not only its dialogical form, but also a particular attitude toward the idea. In Socratic dialogue, the idea begins to live, to take shape, to develop, and to generate new ideas by entering in relations with other ideas. Dialogue is performance which creates a living contact among ideas. In this performance, the idea exists in the thought of the interlocutor; in this sense, all ideas are true expressions of people's ways of thinking. The Socratic dialogue shows that the nature of the idea is dialogical, and it is already moving toward polyphony[3]. Yet Bakhtin notes that such dialogue cannot yet be called polyphonic — it is only its ancestor. Socrates, through his conversations, sought the truth and deliberately led his interlocutors into paradox to reveal the limits or inconsistencies in their ideas. Whereas in Dostoevsky's polyphonic novel the dialogue itself becomes the goal. Bakhtin points out that Socratic dialogue gave rise to several genres that subsequently developed and later contributed to the emergence of the polyphonic novel.

According to Bakhtin, the Socratic dialogue has a carnival dimension; that is, it belongs to a type of literature permeated by a worldview he calls the "carnival sense of the world" [карнавальное мироощущение] [8. P. 121, 148]. In general, the carnivalistic worldview is described by Bakhtin as a form of rebellion against prohibitions, orders, and hierarchical structures. It expresses a desire to overturn established norms and social hierarchies, to laugh at the seemingly solid structure of the world. The carnivalistic sense thus undermines the fixed forms of world. It shows the joyful relativity of every system, order, authority, and hierarchy. Kristeva notes that this carnivalistic impulse also manifests in discurse, which breaks away from conventional linguistic rules and becomes a form of social and political defiance [12. P. 428]. From this attitude arises ambivalence — an essential

[3] This interpretation is not accepted by all scholars of Plato's writings. Some researchers argue that, even in the early dialogues, Plato already held a monological metaphysical worldview which he goes on to elaborate in his later writings. I agree with the claim of Alen that Socratic dialectic in early dialogues "proceeds on the basis of [metaphysical] assumptions about the essence or nature of things which regulate its work" [11. P. 67].

component of the carnivalistic vision. The splendor of kings, the sacredness of temples, and the sanctity of divine may be at any moment turn into the ridiculous. As Bakhtin describes it:

"Вольное фамильярное отношение распространяется на все: на все ценности, мысли, явления и вещи. В карнавальные контакты и сочетания вступает все то, что было замкнуто, разъединено, удалено друг от друга внекарнавальным иерархическим мировоззрением. Карнавал сближает, объединяет, обручает и сочетает священное с профанным, высокое с низким, великое с ничтожным, мудрое с глупым и т. п." [8. P. 139].

In what follows, I show that several central features Bakhtin attributes to the polyphonic novel as well as carnivalistic aspects are likewise present in Cassirer's texts.[4] Although Cassirer does not adopt a dialogical form of writing and avoids direct polemics, he develops a method of introducing other thinkers into his texts and engaging them in implicit conversations and debates. His texts employ several of the characteristics Bakhtin considers essential to Socratic dialogue: the dialogical nature of idea, which avoids ready-made truth, and the two basic devices: syncrisis (the juxtaposition of various perspectives on a single object) and anacrisis (provoking an interlocutor's word) [8. P. 125].

This article demonstrates that Cassirer creates a performance of "living ideas", allowing them to unfold through dialogic movement. He reveals the "dialogue of an epoch": a confrontation of ideas that defines the intellectual spectrum of a period. Moreover, it argues that Cassirer's philosophy is saturated with a carnivalistic vision of the world. This is manifested in his ambivalent attitude toward concepts and theories, as well as in the blurring of conceptual boundaries established by philosophical tradition. To see how these polyphonic features function in Cassirer's argumentation, the discussion turns to Cassirer's treatment of a philosophical issue that was central to the Marburg School: the critique of the so-called sensualist theories.

The Dialogue in Cassirer's Text

Ernst Mach, the 19th-century physicist and philosopher, was a primary intellectual opponent of Cassirer. The debate with Mach's position Cassirer starts in the introduction to the third volume of *The Philosophy of Symbolic Forms III* titled *The Phenomenology of Knowledge* [13]. According to Mach, perceptive knowledge begins with simple, elementary components called sense-data. He and his followers maintained that we acquire knowledge by combining discrete, formless sensations received through the senses. Cassirer often refers to this position as a sensualist theory.

[4] It fits with Kristeva's observation that, for Bakhtin, what looks like a monologue often contains an internal dialogue, while something presented as a dialogue may in fact function as a single, voice [12. P. 430–431].

The philosophers of the Marburg School reject this theory. Cassirer, representing this school, also argued that sense-data cannot serve as the foundation of knowledge. According to Marburgian thesis, knowledge arises from elements that are already meaningful; it cannot emerge from chaotic impressions. Thus, even the simplest perception is always structured by or saturated with meaning[5]. The following analysis presents the ongoing dialogue between the two ideas: the former (sensualism) and the latter (a priori meaning principle).

The idea of a priori meaning returns throughout Cassirer's work in various contexts. However, he never presents his position as a ready-made or finalized truth. As a prelude to his discourse with sensualist theory, Cassirer examines its historical roots. He shows how the debate between priority of meaning / spirit / concept and matter / body / empirical impressions reappears under different names in the work of different philosophers, from in Greek antiquity till contemporary thought.

Cassirer usually does not deny the ideas he opposes as such. Instead, he examines why particular ideas do or do not fit a particular philosophical system and evaluates the logical consequences of such alignment or its absence. By investigating how a philosopher's idea addresses specific problems, Cassirer demonstrates that an idea never exists in isolation; it is always an integral component of a thinker's systematic worldview. This approach becomes evident when Cassirer examines sensualist theory within the context of Kant's thought. In this epistemological framework, the traditional opposition between "matter" and "spirit" is reconfigured as a distinction between two branches of knowledge: sensation and understanding [13. P. 6–10]. After analyzing various aspects of Kant's system, Cassirer concludes that in Kant's philosophy: "there cannot be any such thing as an isolated, 'merely sensory' consciousness — that is, a consciousness remaining outside of any determination by the theoretical functions of signification and preceding them as an independent datum" [13. P. 8]. Thus, Kant cannot accept sensualist theories, as they are incompatible with his philosophical system.

Accordingly, Cassirer demonstrates the impossibility of a "senseless" sensation within his philosophy. Considering the forms of both language and myth, it is impossible to isolate a "naked sensation" [13. P. 14–15]. Every simple impression must be structured by form and, consequently, is never discreet. Thus, rather than dismissing sensualism as merely "wrong", Cassirer critiques it by exposing its incompatibility with the broader requirements of his philosophical system.

Cassirer avoids direct criticism of other thinkers, and in his discussions with Mach, his principal opponent on this question, he does not attack Mach's position directly; nevertheless, his disagreement with Mach becomes clearly visible in the course of the discussion. Cassirer deals with Mach's positions according to the

[5] This idea is often associated with the rationalist tradition, since it emphasizes the priority of meaning over empirical perception. However, I avoid calling this position "rationalism" and prefer to call it as the a priori meaning principle, because the meaning referred to here is not limited to rational concepts; it extends beyond the scope of classical rationalism.

general pattern described above. He examines Mach's views from different angles. By placing himself inside Mach's theoretical position, Cassirer examines the problems Mach sought to solve. In this way, Mach becomes a living interlocutor. Cassirer points out that the serious problem for Mach is the separation of psychology as the "inner world" and physics as the "outer world." By entering Mach's position, Cassirer shows that sense data, as the basic building block of perception, help bridge the gap between physics and psychology. An idea, therefore, is not an occasional thought but is rooted in a philosopher's system, always serves specific goals, and has multiple levels.

Cassirer's central move against Mach is taken from psychology. His point is that Mach's idea of sensory elements as basis of perception does not accord with new findings in psychology. It fails to account for the wholeness of the psychological process. To further demonstrate this point, Cassirer later in his text turns to psychological research that directly challenges the sensualist model. He brings into the discussion Kurt Koffka [13. P. 60], one of the founders of Gestalt psychology, a major psychological school of the 20th century. The central claim of this school is that perception is meaningful structure and cannot be reduced to senseless elements; it always carries meaning. Cassirer cites Koffka to clarify the limits of sensualist theories. Its explanatory framework cannot be reconciled with the findings of Gestalt psychology, and this gap becomes evident in phenomena such as infant perception and the perception of expressive gestures. According to observations of Koffka, an infant does not perceive isolated impressions of colors and shapes; rather, he apprehends expression: the smile of parents, the gestures of affection, or of anger. Similarly, in every encounter between people, each person immediately perceives the other's expression, and this perception is an essential part of any interaction and dialogue. An expressive gesture is not perceived as a sum of separate elements but as a primary meaning. Therefore, the sensualist theory cannot justify expressions. This is, claims Cassirer, the main argument of gestalt psychology set against sensualist theory. Gestalt psychology, thus, introduces a psychological perspective on the limitations of sensualist theory that is different from the philosophical one. In this way, Cassirer develops multiple perspectives on a single problem — a method that named synkrisis.

Cassirer goes further with a priori meaning principle. He claims that every perception carries expressive meaning, that is, a primary integration of sense-data with meaning. In other words, perception of sense-data (sensory perception) expresses meaning, and the separation of these two levels is impossible. To provide support for this argument and to open another perspective to the objection of sensualism Cassirer invites into the discussion Tito Vignoli, a 19th-century Italian philosopher of science [13. P. 81]. Vignoli developed a theory of cognition grounded, as Cassirer points out, in a pure positivism, according to which the foundation of knowledge is animation. From his observations of infants and animals, Vignoli reached a surprising conclusion:

Apprehension is the act, both in animals and in man, by which the spontaneous and immediate animation of things and of phenomena is accomplished. [14. P. 116].

Cassirer enters Vignoli's world, and the reader suddenly finds himself inside a fascinating realm of organic and mythical forms of life. In his dialogue with Vignoli, Cassirer agrees that animals perceive objects through expressive characteristics, which supports his theory of the primacy of expressive meaning. However, he doubts that animals are capable of perceiving these characteristics as a "person".

All the theories considered up to this point were formulated by thinkers of a rationalist orientation. In addition to them, Cassirer introduces to this dialogue of epochs a philosopher of a completely different kind: Ludvig Klages. Klages is very irrational, mystical life philosopher [*Lebensphilosoph*] whose ideas in many aspects stand in direct contradiction to those of Cassirer[6]. However, Cassirer brings him to support his claim about expressive nature of every perception. Klages argues that human knowledge is rooted in the expressive movement [Ausdrucksbewegung] of living creatures. He defines the expressive movement as an expression that "carries its meaning within itself" [trägt ihren Sinn in sich selbst] [16. P. 7]. This Klages's arguments become further support for the principle of a priori meaning.

Up to this point, Cassirer has directed his critique toward the most fundamental position of the sensualists: their thesis regarding the possibility of a sense-data perception devoid of meaning. Cassirer has presented his own arguments alongside psychologists and philosophers who reject this possibility. They all claim that perception is inherently meaningful. At its most basic level, this meaningful perception manifests as "expressive perception" (*Ausdruckswahrnehmung*).

Later in *The Phenomenology of Knowledge*, Cassirer addresses the problem of overcoming sensualism from the perspective of another philosophical system: phenomenology. Edmund Husserl, the founder of this school, introduced new lines of concepts. Within his system, the notions of "sense" and "meaningfulness" take on a different significance from the previously discussed theories. Nevertheless, Husserl also seeks to explain the emergence of meaning and likewise engaging in a debate with the sensualists.

Cassirer develops his dialogue with Husserl during formulating his concept of symbolic pregnance [Symbolische Prägnanz] [13. P. 196–202]. While expression constitutes the unity of sensation and meaning, symbolic pregnance is the functional moment within perception where meaning and sensory experience become united. Cassirer notes that the central problem for rationalist philosophers, including himself, is to explain this unity of sense-data and meaning without presupposing the primary existence of a "naked" sensory impression. To this discussion, Cassirer introduces Husserl's phenomenological framework regarding the perception of things. The phenomenological structure of perception described by Husserl consists of two distinct layers: the act of consciousness and the stream of things' aspects. These two layers are phenomenological components of lived experience [Erlebnis],

[6] See Cassirer's lecture given in Davos conference [15. P. 859].

neither of which is reduced to empirical experience. The act of consciousness is a meaning-giving act, called the intentional act [Intentionalitätsakt]. The stream of aspects contains the sensory contents and, according to Husserl, constitutes the *hylē*, that is the sensuous stream. Perception is "filled" with the flowing and changing *hylē* and the intentional act shapes this stream into a meaningful experience [17. P. 210]. In his typical manner, Cassirer engages in a direct dialogue with Husserl, posing challenging questions to the phenomenological system and then providing answers from within the internal logic of this system.

Cassirer emphasizes that the separation between the *hylē* and the act of meaning-giving is of fundamental importance for Husserl, as it enables him to distance himself from sensualist theory. The distinction between these layers refutes the claim that meaning is composed of sense-data. For example, "this table" is a stream of changing aspects perceived by eyes and simultaneously an object given in its full unity. The unity of the thing transcends the sensory aspects that appear in lived experience; but these aspects remain distinct from the meaning. Thus, the way of Husserl to overcome sensualism goes in different direction of meaningful perception theories mentioned above. While adopters of these theories assume that meaning and senses are united in expression, Husserl denies that meaning and senses ever meeting. Both, however, confronts the sensualist argument that meaning is composed from naked sense-data. By presenting these broad specters of contemporary thought, gestalt psychologists, Klages, Husserl — and more other names, Cassirer creates the philosophical dialogue of epoch. All the involved by Cassirer thinkers open the peculiar angel to approaching the problem: the place of sense-data and meaning in the structure of perception.

After providing Husserl's answer to the issue discussed, Cassirer provokingly challenges Husserl. He argues that phenomenology does not fully succeed in overcoming the ideas of sensualism [13. P. 198]. Cassirer points out that the *hylē* — sensuous stream — insofar as it lacks meaning, remains foreign to the meaning itself. The *hylē* is both an essential component of the act of meaning and, at the same time, fundamentally different from it. Drawing attention to this, Cassirer asks Husserl how it is possible for such different layers as meaning acts of consciousness and meaningless stream to form a meaningful perception. Moreover, he asks whether this unification presupposes that meaningless flow of sense data somehow becomes meaningful [13. P. 199]. That, however, is the main thesis of sensualism, which Husserl seeks to overcome. Sensualists argue that senseless impressions can be organized into meaning. In this discussion, Cassirer again employs the method defined by Bakhtin as *anacrisis*: bringing the interlocutor to the inner paradox within his own system.

At this point, however, Cassirer suddenly makes very unexpected move. After his critique of Husserl, Cassirer nevertheless brings sufficient reason to agree with him. Cassirer points out that there is a justification for distinguishing between meaning and sensuous stream [13. P. 199–200]. He states that the justification for this separation is the modality of meaning. This modality enables the sensuous

material and meaning to remain the independent variables. This independence makes possible a variety of connections between meaning and sense-data. After this unexpected acceptance of Husserl's point, Cassirer continues to develop the idea of modality of meaning in context of the philosophy of symbolic forms. For Cassirer this modality lies at the center of his philosophical conceptions. It constitutes the possibility for the various frameworks of meaning, that he called the symbolic forms. Thus, Cassirer clarifies and develops his ideas through the dialogue with Husserl.

But the most paradoxical situation here is that Cassirer made *anacrisis* on his own system. He supports the position about separation of sense-data and meaning, that is position which characterizes sensualist theory, repeatedly criticized by him during all his texts! Does he try to say that he also cannot overcome sensualism, despite all his efforts? Does he confirm that without sensualist separation he cannot build cultural philosophy which presumes different ways of construction the world?

Cassirer does not properly explain this paradox in this text. It remains a performance of paradox: if meaning and sense-data are united, they cannot stand in relation as independent variables. However, they must be perceived as separated to explain the variety of ways in which what is perceived can be understood. But without their unification it is impossible to explain the whole phenomenon of perception.

However, in other books and later articles Cassirer offers a justification for this problematic issue. He explains the separation and unification of sense-data and meaning in perception through the functional-relational concept of the symbol. For Cassirer, the symbol is defined as the integration of sense-data with meaning, and it includes both the moment of separation and the moment of unification. Therefore, it is also called a relational concept, since relations include both moments. The two moments are perceived as one and two at the same time[7]. This answer to the problem of sense-data and meaning aligns with Cassirer's functional perspective. In the dogmatic substantive approach, sense-data and meaning must be either completely fused, as in expressive meaning, or completely separated, as in sensualism. By contrast, the functional view does not accept the existence of fixed substances and knows only roles and relations. Since a functional concept may play different roles, it may include aspects that contradict each other. For Cassirer, this functional relational approach to concepts overcomes sensualism [19. P. 116]. It allows one to argue simultaneously for both the unity and the distinction of meaning and sense-data, depending on the perspective adopted. Thus, Cassirer describes the: „Jeder Relationsbegriff ist freilich ‚eins und vieles', ist ‚einfach und Doppelt'" [19. P. 116].

In light of this description, Cassirer's functional worldview bestows on the world what Bakhtin would describe as the "carnival sense." It undermines the world of fixed essences and allows plural ways of interpreting impressions. It discovers a world not as a single substantive order, but as multivocal carnival. This functional

[7] For a more detailed explanation of this issue, see my article [18].

worldview is fluid and composed of many aspects; it reveals a worldview with many aspects; it gives rise to what Bakhtin calls "carnival ambivalence" and "joyful relativity." This affinity of Cassirer's functional world with carnivalistic sense is supported by Bakhtin's own formulation, which articulates the connection between a functional-theoretical and the carnivalistic: "Карнавал, так сказать, функционален, а не субстанционален. Он ничего не абсолютизирует, а провозглашает веселую относительность всего" [8. P. 141].

Both Cassirer and Bakhtin set the functional view against a mythological, monological worldview grounded in hierarchy and dogmatism. As Lofts notes: For Bakhtin and Cassirer, culture is comprised of two antithetical but interrelated and equiprimordial forces: a "centripetal force" that seeks the conservation of the traditional status quo and a "centrifugal force" that seeks the renewal of the creative act: the former they call "mythical consciousness" and the later is termed "critical consciousness" [7. P. 80]. Despite these affinities, there remains an important difference in how Cassirer and Bakhtin position themselves in relation to the functional approach. In his early work *Substance and Function* [20], Cassirer argues that the functional worldview connected to the development of scientific concepts. For him, the shift from substantial to functional-relational thinking is a distinctly modern achievement, rooted in the transformations of modern science. Bakhtin, however, does not limit the non-substantial vision of the world to the scientific or modern functional approach. He traces its origins much further back, to ancient carnivalistic rituals that disrupted the rigid structures of mythical life through laughter and paradox.

Conclusion

My thesis is that Cassirer's writing in *The Philosophy of Symbolic Forms* is organized according to polyphonic structure. While Bakhtin uses the term "polyphony" to analyze Dostoevsky's novels, this article applies it to Cassirer's philosophical works. The polyphonic features described by Bakhtin show that polyphony is not limited to a writing style or a manner of presenting ideas; rather, it reflects the writer's broader philosophical worldview. Cassirer assumes that there are many ways to interpret the world, and consequently every idea can be seen from many perspectives. His pluralistic philosophy, expressed in the polyphonic structure of his style, stands in contrast to the long tradition of monological thought. For centuries, philosophers have searched for one substance underlying the manifold of appearances. They have defined this One as God, or reason, or process, or Dasein. The "One" was preferred over the many. The best thinkers worked hard to reduce the variety of appearances to a single unifying ground. In contrast to these reduction theories, those that seek to subsume plurality under a single principle, Cassirer aimed to justify and preserve variety. Thus, Cassirer's philosophy rejects monological reduction and affirms plurality as fundamental to the human understanding.

References / Список литературы

[1] Naumann B. Styles of Change: Ernst Cassirer's Philosophical Writing. In: Krois JM, Hamlin C, eds. *Symbolic Forms and Cultural Studies*. London: Yale University Press*; 2004. P. 79–95. [8]

[2] Jenkins I. The Philosophy of Ernst Cassirer by Paul Arthur Schilpp. *The Journal of Philosophy*. 1950;47(2):43–55. https://doi.org/10.2307/2020140

[3] Solmitz WM. Cassirer on Galileo: An Example of Cassirer's Way of Thought. In: Schilpp PA, ed. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Vol. 6. Evanston: Open Court; 1949. P. 729–757.

[4] Brandist C. Bakhtin, Cassirer and symbolic forms. *Radical Philosophy*. 1997;85:20–27. EDN: LDYTPR

[5] Poole B. Bakhtin and Cassirer: The philosophical origins of Bakhtin's carnival messianism. *The South Atlantic Quarterly*. 1998;97(3–4):537–578. https://doi.org/10.1215/00382876-97-3/4-537

[6] Mnich R. The Reception of Cassirer in Russia in Light of Certain Features of Russian Philosophy. *Revue des études slaves*. 2002;74(2–3):563–575. (In Russian). https://doi.org/10.3406/slave.2002.6823
Мних Р. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // Revue des études slaves. 2003. Vol. 74. N 2–3. P. 563–575. https://doi.org/10.3406/slave.2002.6823

[7] Lofts SG. Bakhtin and Cassirer: The Event and the Machine. *Bakhtiniana*. 2016;11(1):70–88. https://doi.org/10.1590/2176-457324739

[8] Bakhtin MM. Problems of Dostoevsky's Poetics. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskikh kul'tur; 2002. (In Russian). EDN: VQMUQJ
Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского (1963). Москва : Русские словари; Языки славянских культур, 2002. EDN: VQMUQJ

[9] Gardiner ME. Wild publics and grotesque symposiums: Habermas and Bakhtin on dialogue, everyday life and the public sphere. *The Sociological Review*. 2004;52(S1):28–48. https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2004.00472.x EDN: FPANSN

[10] Berlin I. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld & Nicolson; 1953.

[11] Allen RE. *Plato's "Euthyphro" and the earlier theory of forms*. London: Routledge & Kegan Paul; 1970.

[12] Kristeva Yu. Bakhtin, Word, Dialogue and Novel. In: *French Semiotics: From Structuralism to Poststructuralism*. Moscow: IG Progress; 2000. P. 427–457. (In Russian).
Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. Москва : ИГ Прогресс, 2000. С. 427–457.

[13] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms: The Phenomenology of Knowledge*. Manheim R, transl. New Haven: Yale University Press*; 1965.

[14] Vignoli T. *Myth and Science*. London: Kegan Paul, Trench & Co.; 1885.

[15] Cassirer E. "Spirit" and "Life". In: Schilpp PA, ed. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Vol. 6. Evanston: Open Court; 1949. P. 859.

[16] Klages L. *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth; 1936.

[17] Husserl E. *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book*. Vol. 3. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers; 1950.

* [8] Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[18] Katsur II. Cassirer's Revision of Cohen. In: *4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019)*. Atlantis Press; 2019. P. 170–175. https://doi.org/10.2991/iccessh-19.2019.40
[19] Cassirer E. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Recki B, ed. Vol. 22: Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. P. 112–140.
[20] Cassirer E. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Swabey MC, transl. New York: Dover; 1953.

About the author:

Katsur Ira I. — Independent Researcher, PhD in Center for German Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus Campus, Jerusalem, 9190501, Israel. ORCID: 0000-0002-8610-0293. E-mail: ira.kachur@gmail.com

Сведения об авторе:

Качур Ира И. — независимый исследователь, PhD в Центре немецких исследований, Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль, 9190501, Иерусалим, Гора Скопус. ORCID: 0000-0002-8610-0293. E-mail: ira.kachur@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 961–974
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-961-974
EDN: SQSBYT

Research Article / Научная статья

Intonation as a Problem of Subjectivity in Symbolic Forms of Language: A Cassirerian Perspective

Zhuldyz Z. Balmagambetova[1], Tatiyana Yu. Lifanova[1]✉, Nur S. Kirabaev[2]

[1]al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
[2]RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉lifanova.tatiyana@gmail.com

Abstract: The research addresses the philosophical significance of intonation in context of Ernst Cassirer's theory of symbolic forms, foregrounding its relevance for contemporary debates on language, meaning, and subjectivity. Although linguistics typically approaches intonation as a prosodic element that adjusts already constituted meanings, its significance for the emergence of subjectivity and for processes of symbolic mediation has not been fully developed. Accordingly, this study aims to reconceptualize the research object as a constitutive dimension of language and a primary site of subjectivation. Methodologically, the investigation employs a theoretical and reconstructive approach, combining close conceptual analysis of Cassirer's distinction between expression ("Ausdruck") and representation ("Darstellung") with a critical synthesis of phenomenological, analytic, and semiotic perspectives on language. This interdisciplinary framework enables a re-evaluation of intonation beyond its functional or descriptive treatment. The central argument of the research is that intonation operates as a dynamic symbolic process that mediates between pre-conceptual experience and structured meaning. The analysis develops three key results: first, that intonation functions as an expressive articulation of affective and pre-predicative experience; second, that it serves as a symbolic mediator transforming subjective states into socially intelligible meaning; and third, that it constitutes a fundamental mechanism of subjectivation, through which the speaking subject emerges within language rather than preceding it. From the authors' perspective, intonation should be understood not as a peripheral or auxiliary feature but as a foundational dimension of symbolic activity. This position challenges representational and propositional models of language and supports a process-oriented account of meaning. The originality of the research lies in integrating intonation into Cassirer's theory of symbolic forms and in demonstrating its philosophical significance for the constitution of subjectivity. The study concludes that intonation reveals language as a temporal, performative, and emergent process, thereby opening new directions for interdisciplinary research in philosophy of language, phenomenology, and cultural theory.

Keywords: expression, meaning, mediator, multidimensional, emergence

© Balmagambetova Zh.Z., Lifanova T.Yu., Kirabaev N.S., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 01.05.2026
The article was accepted on 27.07.2026

For citation: Balmagambetova ZhZ, Lifanova TYu, Kirabaev NS. Intonation as a Problem of Subjectivity in Symbolic Forms of Language: A Cassirerian Perspective. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):961–974. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-961-974
EDN SQSBYT

Интонация как проблема субъективности в символических формах языка: кассиреровская перспектива

Ж.З. Балмагамбетова[1], Т.Ю. Лифанова[1]✉, Н.С. Кирабаев[2]

[1]Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан
[2] Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉lifanova.tatiyana@gmail.com

Аннотация. Рассматривается философское значение интонации в контексте теории символических форм Эрнста Кассирера и выявляется ее эвристический потенциал для современных дискуссий о языке, смысле и субъективности. Несмотря на то, что в лингвистике интонация обычно трактуется как просодическая характеристика, сопровождающая и модифицирующая уже сформированный смысл, ее участие в процессах символического опосредования и субъективации до сих пор не получило достаточного философского осмысления. Цель исследования состоит в том, чтобы переосмыслить интонацию как конститутивное измерение и как один из основных механизмов субъективации языка. Методологическую основу работы составляет теоретико-реконструктивный подход, сочетающий концептуальный анализ различения Кассирером выражения (Ausdruck) и представления (Darstellung) с критическим привлечением феноменологических, аналитических и семиотических интерпретаций языка. Такая исследовательская рамка позволяет выйти за пределы сугубо функционального или дескриптивного понимания интонации. Обосновывается, что интонация представляет собой динамический символический процесс, посредством которого осуществляется переход от доконцептуального и аффективно насыщенного опыта к структурированному и социально разделяемому смыслу. Показано, во-первых, что интонация выступает формой выразительной артикуляции аффективного и допредикативного опыта; во-вторых, что она функционирует как символический медиатор, переводящий внутренние состояния субъекта в интерсубъективно распознаваемое значение; в-третьих, что она является фундаментальным механизмом субъективации, не предшествующий субъекту речи, а формирующийся в самом процессе символического выражения. На этом основании интонация интерпретируется не как периферийный или вспомогательный компонент речи, а как фундаментальное измерение символической деятельности. Такой подход позволяет

критически пересмотреть репрезентативные и пропозициональные модели языка и обосновать процессуальное понимание смысла. Научная новизна заключается во включении интонации в кассиреровскую теорию символических форм и в раскрытии ее философского значения для анализа конституирования субъективности. Делается вывод о том, что интонация обнаруживает язык как временной, перформативный и эмерджентный процесс, открывая тем самым новые перспективы для междисциплинарных исследований в области философии языка, феноменологии и теории культуры.
Ключевые слова: выражение, смысл, медиатор, многомерный, эмерджентность

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 01.05.2026
Статья принята к публикации 27.07.2026

Для цитирования: *Balmagambetova Zh.Z., Lifanova T.Yu., Kirabaev N.S.* Intonation as a Problem of Subjectivity in Symbolic Forms of Language: A Cassirerian Perspective // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 961–974. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-961-974 EDN SQSBYT

Introduction: Intonation, Meaning, and the Problem of Subjectivity

The philosophical importance of intonation lies in its ambivalent status within language: it is at once essential to speech and yet often overlooked in theoretical accounts. On the one hand, no spoken utterance is conceivable without intonation; on the other, philosophical accounts of language have traditionally privileged lexical and propositional structures, relegating intonation to the status of a secondary or auxiliary feature. This marginalization becomes especially problematic once language is understood not merely as a system of signs but as a symbolic form that actively constitutes meaning and experience. Within such a framework, a fundamental question arises: what role does intonation play in the formation of meaning and, more radically, in the constitution of subjectivity?

Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms provides a particularly fertile framework for addressing this question. Cassirer reconceives language as a dynamic process of symbolic mediation rather than a passive instrument for representing reality [1. P. 85–102; 2. P. 112–130; 3. P. 48–57]. In his account, language emerges out of expressive activity and gradually develops into increasingly abstract forms of representation [1. P. 73–78; 4. P. 24–31]. This emphasis on expression suggests that the origins of meaning lie not in purely conceptual structures, but in affective and experiential dimensions of human life [4. P. 32–40].

At the same time, linguistic and philosophical studies of intonation have largely developed in parallel, with little substantive overlap. In linguistics,

intonation has been examined in terms of phonological patterning, pragmatic function, and discourse organization [5. P. 1–15; 6. P. 3–12; 7]. These approaches have shown that intonation contributes to meaning by signaling emphasis, affective orientation, and communicative intention [7; 8]. In philosophy, by contrast, intonation has figured primarily in phenomenological and analytic discussions, where it is associated with embodiment, speech acts, or pragmatic inference [9. P. 210–225; 10. P. 180–200; 11. P. 33–45; 12. P. 98–110].

Despite these advances, a significant gap remains. Cassirer's philosophy does not explicitly account for the vocal and temporal dimensions of language, while contemporary approaches to intonation rarely integrate it into a systematic theory of symbolic forms. As a result, the role of intonation in mediating between subjective experience and symbolic meaning remains insufficiently theorized.

This study identifies that gap as a problem of subjectivity. Although Cassirer emphasizes the expressive origins of language, he does not fully explain how subjectivity manifests itself within linguistic form [1. P. 90–95; 13. P. 205–215]. Intonation, as a dynamic and non-conceptual dimension of speech, provides a privileged site for addressing this problem. It reveals that the speaking subject is not simply expressed through language but is constituted within and through it [14. P. 45–52].

Therefore, the central contribution of this research is to reinterpret intonation as a process of subjectivation within symbolic forms. By bringing Cassirer's philosophy into dialogue with contemporary theories of language, we argue that intonation is not a peripheral feature but a fundamental mode of symbolic activity. This reconceptualization extends the theory of symbolic forms by incorporating temporal, vocal, and performative dimensions, thereby offering a more comprehensive account of language as a site of subjectivity.

To achieve the research goal this study adopts a theoretical — philosophical methodology grounded in conceptual analysis and reconstructive interpretation. Its primary aim is not empirical verification but the systematic clarification of the philosophical status of intonation within Ernst Cassirer's theory of symbolic forms. So, the research proceeds through a close reading of Cassirer's key works, focusing on the dynamic relation between expression (Ausdruck) and representation (Darstellung), and identifying conceptual resources for reinterpreting linguistic phenomena beyond purely structural accounts.

So, the interdisciplinary methodology integrates insights from philosophy of language, phenomenology, and linguistics/phonology. Selected linguistic theories of intonation and prosody are examined not for descriptive completeness as technical tool, but as analytical one that illuminate the expressive, temporal, and performative dimensions of speech (R. Jakobson, D. Pierrehumbert, D. Ladd, P. Prieto). Phenomenological approaches are employed to foreground embodiment and pre-reflective experience (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, M. Heidegger), while analytic perspectives on pragmatics and speech acts inform the discussion of meaning and communicative function (J. Searle, J. Austin).

Such theoretical synthesis brings into dialogue disparate conceptual frameworks to construct a unified account of intonation as a process of subjectivation. This involves identifying tensions and gaps across traditions and rearticulating them within a Cassirerian framework. The analysis is guided by a principle of conceptual mediation, treating intonation as a transitional phenomenon that connects affective experience, symbolic structure, and subject formation.

Literature Review and Theoretical framework: Between Structure and Expression — Reinterpreting Cassirer through Intonation as Symbolic Mediation

In this context, interpretations of Cassirer's philosophy have long been shaped by a persistent tension between structure and expression [15; 16. P. 210–235]. On the one hand, scholars have emphasized his Neo-Kantian inheritance, reading symbolic forms as epistemological structures that organize experience [17. P. 40–60; 18. P. 55–75; 19. P. 85–100]. A parallel expressivist account can be found in Taylor's constitutive theory of language, according to which linguistic articulation does not merely represent experience but actively transforms and constitutes it [20]. On the other hand, more recent interpretations have foregrounded the dynamic and expressive dimensions of his thought, arguing that symbolic forms emerge from pre-conceptual activity [21; 22].

This tension has generated divergent accounts of language in Cassirer's work. Structuralist readings tend to emphasize the logical and conceptual dimensions of linguistic meaning, at times aligning Cassirer with later analytic concerns [23; 15]. Expressivist readings, by contrast, stress the continuity between language, myth, and art, foregrounding the roles of affect, imagination, and symbolic creation [24. P. 120–140]. Yet both lines of interpretation share a notable limitation: neither adequately addresses the material and vocal dimensions of language.

Parallel developments in phenomenology have drawn sustained attention to the embodied character of speech. Thinkers such as Heidegger and Derrida have argued that meaning is rooted in temporality and lived articulation, and that language cannot be severed from its experiential grounding [25. P. 150–180; 26. P. 70–95]. Within this framework, intonation appears as a manifestation of expressive intentionality. However, phenomenological accounts often remain centered on experience as such, rather than on the symbolic mediation through which experience becomes culturally intelligible [27. P. 300–320].

In broader philosophical discourse, meaning is approached through structures of differentiation, discourse, and conceptual formation. These approaches show that meaning depends not only on conceptual content but also on its conditions of emergence and transformation [28. P. 130–155; 29. P. 100–120]. Even so, they often leave the vocal and intonational dimension insufficiently theorized.

Taken together, these traditions reveal a fragmented account of language: Neo-Kantianism develops a theory of symbolic mediation but largely overlooks vocal articulation; phenomenology emphasizes embodiment without fully accounting for

symbolic structuration; structural approaches analyze systems while neglecting expressive genesis. Situated at this intersection, the present approach reconceives intonation as a mediating bridge between expression and structure, experience and meaning. Within a Cassirerian Neo-Kantian framework — further developed in recent interpretations [30–32] — intonation links pre-conceptual affect with conceptual form through expressive articulation, symbolic mediation, and subjectivation, revealing language as dynamic, temporal, and performative, and subjectivity as emergent in articulation.

Analysis: Intonation as a Process of Subjectivation in Language

This section substantiates the aforementioned through the research central thesis that «intonation is a primary site of subjectivation within language». In this respect, intonation should be understood, first and foremost, as an expressive articulation of pre-conceptual experience. Before meaning is crystallized in words, it is already present in the modulation of the voice. Variations in pitch, intensity, and rhythm convey affective states that precede explicit linguistic articulation [5; 6]. This accords with Cassirer's claim that symbolic forms originate in expressive activity.

At this level, prosodic modulation cannot be reduced to semantic content. It gives expression to what has not yet fully assumed conceptual form. This suggests that meaning is not initially conceptual, but rather emerges from a field of affective differentiation. Vocal contouring gives form to that field, rendering it perceptible and communicable.

Second, intonation functions as a symbolic mediator. Although it originates in subjective experience, it is not merely individual. Intonational patterns are shaped by linguistic conventions and cultural norms, which make them recognizable and interpretable by others. In this sense, tonal organization transforms subjective expression into shared meaning. Such a function discloses its symbolic character. That means that prosody is structured as well as expressive, i.e. operates within a network of contrast that organizes meaning. So, this argument justifies that vocal tone properly belongs within the domain of symbolic forms.

Third, intonation is fundamental to the formation of subjectivity to the extent that the speaking subject emerges through symbolic activity, not independently; as much as it articulates the speaker's stance, intention, and perspective. And the subject becomes audible through tonal expression. It is not simply expressed but enacted. Subjectivity thus appears not as a pre-given entity, but as a process of articulation, and tonal modulation is one of the principal mechanisms through which that process unfolds.

Fourth, intonation must be understood as a "temporal form of meaning". Unlike lexical units, which can be abstracted and stabilized, intonational flow unfolds in time. Its significance is inseparable from its duration, contour, and progression. This temporal structure accords with Cassirer's broader insight that symbolic forms are not static entities but dynamic processes. Pitch movement

exemplifies precisely this processual character: meaning is not given all at once but emerges through modulation. In this respect, prosodic form discloses language itself as fundamentally temporal, and subjectivity as constituted within temporal unfolding [25].

Fifth, vocal modulation introduces a "non-discursive dimension into language". Although language is often associated with conceptual clarity and logical articulation, intonation resists full conceptual capture. It conveys nuances — irony, hesitation, insistence, uncertainty — that cannot be exhaustively translated into propositional terms. This suggests that symbolic forms extend beyond discursive representation. Tonal variation operates as a mode of meaning that accompanies, inflects, and at times even unsettles conceptual articulation. It thereby extends Cassirer's framework by showing that symbolic mediation includes irreducibly non-discursive elements.

Sixth, prosodic expression mediates between «individual expression and cultural normativity». Every speaker uses intonational variation in a singular way, yet those variations occur within socially recognizable patterns. This dual structure reflects Cassirer's view that symbolic forms are simultaneously individual and collective. Tonal articulation thus becomes a site at which individuality is expressed through culturally shared forms. The subject is neither isolated from nor dissolved into structure; rather, it emerges through participation in symbolic systems.

Seventh, intonation enables "reflexivity within language". Through tonal variation, speakers can mark their stance toward what they are saying — whether they affirm, question, doubt, ironize, or distance themselves from their own words. This reflexive capacity is fundamental to subjectivity. It indicates that language is not merely a medium for conveying thoughts, but a space in which the subject relates to itself. Vocal contouring plays a decisive role in this process by making such relations audible.

Eighth, intonational dynamics reveal the "performative character of language". Meaning is not simply transmitted; it is enacted in the act of speaking. Prosody contributes to this enactment by shaping how utterances function in context. It is integral to the performative dimension identified in speech act theory, yet it exceeds purely functional accounts by embedding performance within symbolic expression.

Ninth, melodic structuring of speech destabilizes the boundary between "language and music". Its melodic and rhythmic properties suggest a continuity between linguistic and musical form. This challenges any rigid separation of symbolic domains and points toward a more fluid conception of symbolic activity. In Cassirerian terms, intonation may be understood as a point of intersection between symbolic forms, where expressive and aesthetic dimensions converge.

Tenth, prosodic articulation may be interpreted as a "threshold phenomenon". It marks the transition from pre-symbolic affect to articulated meaning. At this threshold, subjectivity is not yet fully fixed but remains in formation. Intonation thus grants access to the genesis of symbolic forms, revealing how meaning emerges from expressive life.

Taken together, these arguments establish intonation as a foundational dimension of symbolic meaning and a conceptual bridge across phenomenological, analytic, and Cassirerian traditions. At the pre-predicative level, it operates as a proto-symbolic articulation that organizes affective and perceptual experience prior to conceptualization [9]. In line with analytic insights, it shapes semantic interpretation by contributing force, nuance, and variability to utterances rather than merely modifying them [5]. From a Cassirerian perspective, intonation reveals symbolic forms as dynamic processes of mediation rather than fixed structures [3; 22]. It also redefines subjectivity as emergent within articulation: the speaking subject is enacted through intonational positioning. Temporally unfolding, intonation demonstrates that meaning is event-like and processual [10]. Its variability exposes the limits of formal models [11], while its intersubjective and cultural functions show how meaning is co-constructed and continually transformed [33; 34].

The table below outlines the study's contribution by illustrating how intonation functions as a philosophical bridge across different theoretical traditions.

Table 1

Intonation as a Multidimensional Philosophical Operator

Dimension	Function of Intonation	Philosophical Implication	Bridge Across Traditions
Ontological	Constitutes meaning as process rather than object	Being of meaning is dynamic, not fixed	Connects Cassirer's symbolic activity with process ontology
Epistemological	Enables access to pre-conceptual knowledge	Knowing precedes conceptualization	Links phenomenological intuition with symbolic mediation
Semantic	Expands meaning beyond lexical boundaries	Meaning is layered and distributed	Integrates analytic semantics with non-discursive meaning
Pragmatic	Shapes communicative force and interpretive context	Meaning depends on enactment	Extends speech act theory toward symbolic embodiment
Subjective	Produces perspectival positioning	Subject = relational configuration	Unites phenomenological subject with Cassirerian function
Temporal	Organizes unfolding of meaning in time	Meaning is event-based	Bridges phenomenological temporality with symbolic dynamics
Affective	Translates affect into structured expression	Emotion is symbolically mediated	Connects embodiment with cultural form
Intersubjective	Coordinates alignment between speakers	Meaning is co-constructed	Links interaction theory with symbolic forms

End of Table 1

Dimension	Function of Intonation	Philosophical Implication	Bridge Across Traditions
Cultural	Encodes historically shaped vocal patterns	Meaning reflects cultural worldviews	Extends Cassirer into linguistic anthropology
Normative	Balances convention and innovation	Language evolves through variation	Mediates structure vs. agency debates
Performative	Enacts meaning rather than transmitting it	Language is action, not representation	Integrates analytic performativity with symbolic activity
Aesthetic	Introduces rhythm and tonal form	Meaning has aesthetic dimension	Bridges language and art within symbolic forms
Methodological	Serves as a lens for rethinking language theory	Requires interdisciplinary approach	Unifies phenomenology, analytics, and Cassirer
Critical	Reveals limits of formalization	Systems cannot exhaust meaning	Challenges reductionism in analytic models
Meta-symbolic	Exposes conditions of symbolic formation	Symbolic forms are grounded in expression	Deepens Cassirer's theoretical scope

Source: compiled by Zhuldyz Z. Balmagambetova, Tatiyana Yu. Lifanova, Nur S. Kirabaev

Discussion: Bridging Traditions — Intonation Across Phenomenology, Analytic Philosophy, and Cassirerian Thought

The analysis provided reconceptualizes intonation as a mode of subjectivation within the philosophy of symbolic forms, thereby significantly reshaping how language, meaning, and subjectivity are understood. Here, intonation is treated not as a marginal feature but as a core structural element in the formation of meaning. This reorientation affects not only readings of Cassirer's philosophy but also wider discussions in phenomenology, analytic philosophy of language, semiotics, and cultural theory.

Phenomenological viewpoint is emphasized by the arguments confirming the importance of embodiment and pre-reflective experience, since the voice, in this context, functions as an extension of embodied intentionality. By integrating intonation into a Cassirerian framework, this study shows how such experience becomes symbolically structured. In this view, the voice is not simply an expression of inner states but a means through which embodied experience is shaped into communicable form. This suggests that embodiment and symbolization are not opposed domains, but rather mutually constitutive dimensions of meaning.

In contrast to analytic philosophy of language, which has traditionally prioritized propositional content, truth conditions, and logical form, our theoretical findings challenge the view that intonation is a subordinate feature of language. If intonation participates in the very formation of meaning, then propositional content cannot be separated from its mode of articulation. Meaning does not pre-exist as a fixed conceptual unit; rather, it emerges through the interaction of lexical, syntactic,

and intonational dimensions. This implies a shift from a static, representational model of language toward a dynamic, process-oriented one.

Regarding structuralist and semiotic traditions, the research reveals the limits of strictly structural approaches and points to the need for a framework that integrates both system and process. By introducing variability, fluidity, and contextual situatedness into linguistic meaning, it challenges models that privilege stability and formal organization. Although such models have significantly advanced our understanding of language as a system of relational differences, they often overlook temporality and performance. Intonation shows that meaning is not only shaped by differential relations but also unfolds within the temporal event of speech. Each utterance thus appears as a singular enactment in which symbolic structures are actively realized rather than merely instantiated.

Consequently, these theoretical transformations directly affect how subjectivity is understood. Rather than treating the subject as an already constituted entity that merely employs language, this study conceives subjectivity as emerging within linguistic activity itself. Within this activity, intonation plays a fundamental role by signaling the speaker's attitude and relation to what is said. Through tonal variations, the speaker enacts a particular perspective by adopting a position within discourse. Subjectivity is thus not a stable substance but a dynamic process unfolding in time.

This processual account also underscores the relational and temporal nature of subjectivity. Intonation facilitates interaction by enabling speakers to signal alignment, disagreement, irony, and other social positions. At the same time, each intonational contour reflects a moment in the ongoing formation of the speaking self. Subjectivity is therefore both intersubjective and temporal, continuously constituted within communicative practice.

Finally, the cultural dimension of intonation reinforces its philosophical significance. Intonational patterns vary across languages and traditions, reflecting different modes of meaning-making and subject formation [35]. When understood as a symbolic form, these variations become expressions of distinct cultural logics rather than superficial technical differences. Moreover, incorporating intonation into Cassirer's framework expands the concept of symbolic forms itself. It foregrounds their dynamic, performative, and evolving character, showing that symbolic life is not only structured but actively produced.

In sum, this reconceptualization positions intonation as a unifying principle that integrates embodiment, structure, and cultural meaning, offering a more comprehensive account of language as a site where experience, subjectivity, and symbolic form converge [36].

The table below distills and extends our discussion, focusing on comparative implications and theoretical shifts.

Table 2

Intonation as a Transformative Interface Across Philosophical Traditions

Theoretical Domain	Traditional Limitation	Transformative Role of Intonation	Resulting Conceptual Shift
Phenomenology	Focus on lived experience without full symbolic articulation	Converts embodied experience into communicable symbolic structure	From lived immediacy to symbolically mediated embodiment
Analytic Philosophy of Language	Priority of propositional meaning and logical form	Integrates tone into meaning-constitution rather than post hoc modification	From static semantics to dynamic meaning formation
Structuralism / Semiotics	Emphasis on system and relational structure over performance	Introduces temporality, variability, and situated realization	From fixed systems to event-based signification
Cassirerian Philosophy	Focus on symbolic systems with less emphasis on micro-processes	Reveals symbolic forms as enacted through vocal-temporal articulation	From structural forms to processual symbolic activity
Theory of Subjectivity	Subject as pre-given or structurally determined	Positions subject as emerging through expressive positioning	From substance to relational enactment
Temporal Ontology of Language	Language treated as stable structure	Meaning unfolds as temporally structured articulation	From synchronic structure to diachronic emergence
Intersubjectivity	Interaction treated as exchange of meanings	Meaning arises through coordinated tonal negotiation	From transmission to co-construction
Cultural Theory	Culture reflected in abstract symbolic systems	Culture enacted in vocal and prosodic variation	From representation to performative cultural expression
Normativity in Language	Rules as fixed constraints	Norms emerge through flexible, embodied usage	From rule-based system to adaptive practice
Symbolic Mediation	Mediation tied to conceptual structures	Mediation grounded in affective and performative processes	From conceptual mediation to embodied-symbolic mediation
Epistemology of Meaning	Knowledge tied to explicit representation	Meaning precedes and exceeds conceptual knowledge	From knowledge-as-content to knowledge-as-process
Philosophy of Language (General)	Separation of meaning, subject, and form	Integration of meaning, subjectivity, and articulation	From fragmented domains to unified dynamic system

Conclusion

This study has argued that intonation must be reconceived not as a secondary prosodic feature, but as a constitutive operator in the formation of meaning, subjectivity, and symbolic form. Interpreted through Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, intonation appears as a key site where expression becomes articulated, articulation becomes meaningful, and meaning itself becomes the medium through which subjectivity emerges. In doing so, the study addresses a dual lacuna: the relative neglect of vocal and temporal processes in Cassirer scholarship, and the reduction of intonation within philosophy of language to either a technical or merely pragmatic function.

The analytical synthesis presented here demonstrates that intonation operates across multiple dimensions simultaneously — semantic, temporal, affective, intersubjective, and cultural — thereby revealing language as an ongoing process rather than a fixed system. It shapes pre-conceptual experience, organizes communicative interaction, and renders the speaker perceptible as a relational and temporal presence within discourse. Intonation thus does not simply modify meaning; it actively participates in its emergence and differentiation.

Equally important, the study has shown that intonation functions as a conceptual bridge across philosophical traditions. It connects phenomenological accounts of embodiment with analytic concerns for meaning and use, while also extending Cassirer's framework by foregrounding the dynamic and performative aspects of symbolic activity. In this sense, intonation reveals a shared philosophical problem: how meaning arises through the interplay of lived experience, structural articulation, and symbolic mediation.

So, the central theoretical contribution lies in the reconceptualization of subjectivity. Rather than presupposing a pre-existing subject, the analysis demonstrates that subjectivity is enacted through intonational articulation as a temporal and positional process. This perspective expands the theory of symbolic forms, highlighting their processual, event-based character. Ultimately, the study offers a more integrated understanding of language as an embodied and culturally mediated field in which meaning and subjectivity are continuously co-constituted.

References / Список литературы

[1] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1: Language.* New Haven: Yale University Press*; 1955.

[2] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press*; 1955.

[3] Cassirer E. The Concept of Symbolic Form in the Construction of Knowledge. In: *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. New Haven: Yale University Press*; 1957.

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[4] Cassirer E. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press*; 1944.
[5] Ladd DR. *Intonational Phonology*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press; 2008. DOI: 10.1017/CBO9780511808814
[6] Gussenhoven C. *The Phonology of Tone and Intonation*. Cambridge: Cambridge University Press; 2004. DOI: 10.1017/CBO9780511616983
[7] Prieto P. Intonational Meaning. *WIREs Cognitive Science*. 2015;6(4):371–381. https://doi.org/10.1002/wcs.1352
[8] Ip M, Cutler A. Juncture Prosody Across Languages: Similar Production but Dissimilar Perception. *Laboratory Phonology*. 2022;13(1). https://doi.org/10.16995/labphon.6464 EDN: OKVVLM
[9] Husserl E. *Logical Investigations*. London: Routledge; 2001. DOI: 10.4324/9780203420034
[10] Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge; 2012. https://doi.org/10.4324/9780203720714
[11] Searle JR. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press; 1969. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438
[12] Austin JL. *How to Do Things with Words*? Oxford: Oxford University Press; 1962.
[13] Cassirer E. *Symbol, Myth, and Culture*. New Haven: Yale University Press*; 1979.
[14] Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge (MA): MIT Press; 2005. https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001
[15] Friedman M. A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. *The Journal of Philosophy*. 2001;98(11):601–611. https://doi.org/10.2307/3649474
[16] Beiser FC. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press; 2014. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722205.001.0001
[17] Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. London: Routledge; 2005.
[18] Natorp P. *The Logical Foundations of the Exact Sciences*. London: Routledge; 2004.
[19] Rickert H. Concept Formation and Value-Relation. In: *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press; 1986.
[20] Taylor C. *The Language Animal*. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2016.
[21] Schultz W. Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. *New Vico Studies*. 2001;(19):188–191. https://doi.org/10.5840/newvico20011915
[22] Pringe H. La Filosofía de las Formas Simbólicas como Fenomenología: Cassirer y Hegel. *Anuario Filosófico*. 2026;59(1):167–198. https://doi.org/10.15581/009.59.1.007 EDN: DEFQDM
[23] Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court; 2000.
[24] Bühler K. *Theory of Language*. Amsterdam: John Benjamins; 1990.
[25] Heidegger M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell; 1962.
[26] Derrida J. *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs.* Evanston: Northwestern University Press; 1973.
[27] Gadamer HG. *Truth and Method*. London: Continuum; 2004.
[28] Deleuze G. *Difference and Repetition*. London: Continuum; 2004.
[29] Foucault M. *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge; 2002.
[30] Tetyuev LI. Cassirer and Kant's Critical Ethics: The Problem of Interpretations. *RUDN Journal of Philosophy.* 2018;22(1):65–75. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75 EDN: YTYAPZ

* Йельский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

Тетюев Л.И. Э. Кассирер и критическая этика Канта: вопрос об интерпретациях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 65–75. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2018-22-1-65-75 EDN: YTYAPZ

[31] Belov V.N. Ernst Cassirer. The Philosophy of Symbolic Forms. *Voprosy filosofii*. 2003;(12):177–182. (In Russian). EDN: OOONDB
Белов В.Н. Эрнст Кассирер. Философия символических форм / пер. с нем. Т. 1. Язык. 272 с. Т. 2. Мифологическое мышление. 280 с. Т. 3. Феноменология познания. 398 с. М., Санкт-Петербург: университетская книга, 2002 // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 177–182. EDN: OOONDB

[32] Belov V, Lebedeva A. Post-Neo-Kantianism and/or Transcendental Idealism. *Filosofija. Sociologija*. 2022;33(1):57–64. https://doi.org/10.6001/fil-soc.v33i1.4670 EDN: NWYFJZ

[33] Tomasello M. *Constructing a Language*. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2003.

[34] Tomasello M. Warum Wir Kooperieren. *Philosophischer Literaturanzeiger*. 2011;64(2):166–171. https://doi.org/10.3196/219458451164265

[35] Windelband W. History and Natural Science. *Theory and Psychology*. 1998;8(1):5–22. https://doi.org/10.1177/0959354398081001 EDN: JQAYEL

[36] Andrzej J. Neo-Kantianism and Neo-Hegelianism. Comments on Neo-Philosophy. *Ruch Filozoficzny*. 2016;72(4):55–69. https://doi.org/10.12775/RF.2016.038

Сведения об авторах:

Балмагамбетова Жулдыз Замировна — докторант кафедры философии, факультет философии и политологии, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Республика Казахстан, 050000, Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. ORCID: 0000-0002-8399-0091. E-mail: balmagambetova_z@live.kaznu.kz

Лифанова Татьяна Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, факультет философии и политологии, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Республика Казахстан, 050000, Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. ORCID: 0000-0003-2269-1255. SPIN-код: 7325-0528. E-mail: lifanova.tatiyana@gmail.com

Кирабаев Нур Серикович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-0192-6337. SPIN-код: 3579-3794. E-mail: kirabaev-ns@rudn.ru

About the authors:

Balmagambetova Zhuldyz Z. — PhD student at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, 71 al-Farabi Avenue, Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-8399-0091. E-mail: balmagambetova_z@live.kaznu.kz

Lifanova Tatiana Y. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, 71 al-Farabi Avenue, Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0003-2269-1255. SPIN-code: 7325-0528. E-mail: lifanova.tatiyana@gmail.com

Kirabaev Nur S. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0192-6337. SPIN-code: 3579-3794. E-mail: kirabaev-ns@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 975–989
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989
EDN: SSYLVA

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus

Younghwan Noh ✉

Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal, Deutschland
✉nohyhkor@gmail.com

Zusammenfassung. Diese Studie untersucht die methodische Transformation, die Cassirer im kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus vollzogen hat. Aus einer häufig übersehenen Perspektive heraus lässt sich die Philosophie des Marburger Neukantianismus als kulturphilosophisch geprägt verstehen. Cassirers Denken erscheint in diesem Zusammenhang als janusköpfiges Verhältnis von Kontinuität und Überschreitung, das sich insbesondere im Verhältnis zu Cohen konturiert. Zwar teilt er mit Cohen die methodische Fragestellung der „transzendentalen Methode“ und der „systematischen Einheit“, markiert jedoch zugleich an der „Grenze der Erfahrung“ — bei Cohen als „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ bezeichnet, bei Cassirer als „Antinomie der Erfahrung“ — einen entscheidenden Scheideweg. Während Cohen hier auf transzendentale Begründung abzielt, richtet Cassirer sein Interesse darauf, die Vielfalt kultureller Wirklichkeit aufzuweisen. Wird diese Aufweisung selbst problematisch, führt Cassirer die „hegelsch-phänomenologische Methode“ ein, in der sich die Erkenntnistheorie genetisch zur „Phänomenologie der Erkenntnis“ wandelt. Daraus ergibt sich die methodische Forderung, die Aufgabe der systematischen Einheit nicht allein transzendental, sondern zugleich hegelsch-phänomenologisch zu bewältigen. Auf diese Weise vollzieht Cassirer eine methodische Transformation, die sich als eine Erneuerung des neukantianischen Leitmotivs verstehen lässt — „mit dem Marburger Neukantianismus und über ihn hinaus“.

Schlüsselwörter: transzendentale Methode, hegelsch-phänomenologische Methode, systematische Einheit

Interessenkonflikte. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.
Danksagungen. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Hartung und Frau Prof. Renz sowie den TeilnehmerInnen ihres Doktorandenkolloquiums bzw. Privatissimums für ihre aufschlussreichen Kommentare und wertvollen Hinweise zu diesem Beitrag.
Eine Erklärung zur Datenverfügbarkeit. Alle während dieser Studie erhaltenen Daten sind in dem erscheinenden Artikel enthalten.

© Noh Y., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Geschichte der Publikationen:
Der Artikel wurde am 01.04.2026 eingereicht
Der Artikel wurde am 03.07.2026 angenommen

Zitierweise: Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):975–989. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989 EDN SSYLVA

О методической трансформации Кассирера в культурфилософском горизонте марбургского неокантианства

Ю. Но ✉

Горный университет Вупперталя, Вупперталь, Германия
✉nohyhkor@gmail.com

Аннотация. Рассматривается методическая трансформация, осуществленная Кассирером в культурфилософском горизонте марбургского неокантианства. С часто упускаемой из виду перспективы философию марбургского неокантианства можно понять как культурфилософски ориентированную. В этом контексте мышление Кассирера предстает как двуликое отношение непрерывности и преодоления, которое особенно отчетливо проявляется в его отношении к Когену. Хотя он разделяет с Когеном методическую постановку вопроса о «трансцендентальном методе» и «систематическом единстве», он одновременно обозначает решающий перекресток на «границе опыта» — обозначаемой у Когена как «бездна умопостигаемой случайности», а у Кассирера как «антиномия опыта». В то время как Коген здесь нацелен на трансцендентальное обоснование, Кассирер направляет свое внимание на то, чтобы показать многообразие культурной действительности. Если само это показание становится проблематичным, Кассирер вводит «гегелевско-феноменологический метод», в рамках которого теория познания генетически преобразуется в «феноменологию познания». Из этого вытекает методическое требование решать задачу систематического единства не только трансцендентально, но одновременно и гегелевско-феноменологически. Таким образом, Кассирер осуществляет методическую трансформацию, которую можно понять как обновление неокантианского лейтмотива — «с марбургским неокантианством и за его пределами».
Ключевые слова: трансцендентальный метод, гегелевско-феноменологический метод, систематическое единство

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Благодарности. Особая благодарность профессору Хартунг и профессору Ренц, а также участникам их докторского коллоквиума и их коллегам, соответственно, за проницательные комментарии и ценные замечания по данному исследованию.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 01.04.2026
Статья принята к публикации 03.07.2026

Для цитирования: *Noh Y.* Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 975–989. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989 EDN SSYLVA

On Cassirer's Methodical Transformation in the Cultural-Philosophical Horizon of Marburg Neo-Kantianism

Younghwan Noh ✉

University of Wuppertal, Wuppertal, Germany
✉nohyhkor@gmail.com

Abstract. The study examines the methodical transformation that Cassirer carried out within the cultural-philosophical horizon of Marburg Neo-Kantianism. From a perspective that has often been overlooked, the philosophy of Marburg Neo-Kantianism can be understood as being culturally-philosophically oriented. In this context, Cassirer's thought appears as a Janus-faced relationship of continuity and transgression, which takes shape particularly in relation to Cohen. Although he shares with Cohen the methodical approach of the "transcendental method" and "systematic unity", he simultaneously marks a decisive crossroads at the "limit of experience" — designated by Cohen as the "abyss of intelligible contingency" and by Cassirer as the "antinomy of experience". While Cohen aims here at transcendental justification, Cassirer directs his interest toward demonstrating the diversity of cultural reality. If this demonstration itself becomes problematic, Cassirer introduces the "Hegelian-phenomenological method", in which epistemology genetically transforms into a "phenomenology of knowledge". From this arises the methodical demand to accomplish the task of systematic unity not only transcendentally but also Hegelian-phenomenologically. In this way, Cassirer carries out a methodical transformation that can be understood as a renewal of the Neo-Kantian leitmotif — "with Marburg Neo-Kantianism and beyond it".
Keywords: transcendental method, Hegelian-phenomenological method, systematic unity

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Acknowledgements. Special thanks go to Prof. Hartung and Ms. Prof. Renz as well as the participants of their doctoral colloquium or Privatissimum for their insightful comments and valuable hints on this contribution.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 01.04.2026
The article was accepted on 03.07.2026

For citation: Noh Y. Zu Cassirers Methodischer Transformation im Kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):975–989. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-975-989 EDN SSYLVA

1. Das janusköpfige Verhältnis Cassirers zum Marburger Neukantianismus

Der Marburger Kantianismus sucht Theorie, Ethik und Ästhetik usf. unter der Idee der systematischen Einheit der Kultur methodisch zu erfassen. Unter diesem Aspekt lässt er sich als kulturphilosophisch verstehen[1]. Hermann Cohen (1842–1918) beschränkt sein Denken nicht allein darauf, naturwissenschaftliche Tatsachen und ihre Möglichkeitsbedingungen im Rahmen einer Erfahrungslehre zu thematisieren. Wo die Tatsachen des Bewusstseins problematisch werden, erweitert er seine Fragestellung über den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis hinaus auf Ethik und Ästhetik. In diesem Zusammenhang spricht er vom „Kulturbewußtsein“ [6. S. 609] als einem Problemzusammenhang der „Kulturphilosophie“ [7. S. XI]. In der Fortführung dieser Fragestellung integriert er in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* auch die Religion als ein Moment des Kulturbewusstseins [8. S. 108]. Auch Paul Natorp (1854–1924) teilt Cohens kulturphilosophische Fragestellung. Er betont, dass der Marburger Neukantianismus systematisch Theoretik, Ethik und Ästhetik entfaltet und zugleich eine philosophische Grundlegung für Disziplinen wie Geschichtswissenschaft und Pädagogik usw. anstrebt, und folgert daraus, dass der Marburger Neukantianismus Kants transzendentale Methodik als „Kulturphilosophie“ bestimmt [9. S. 218].

Ernst Cassirer (1874–1945) knüpft als junger Marburger Neukantianer an diese kulturphilosophische Fragestellung an, der er im Vorwort zum ersten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen*. *Erster Teil: Die Sprache* paradigmatischen Ausdruck verleiht. In diesem Werk entfaltet Cassirer sein kulturphilosophisches Gesamtprojekt und betont, dass sich sein Entwurf im Kern auf eine kulturphilosophische Problemstellung richtet, in der sowohl die methodischen Grenzen der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung als auch das Erfordernis neuer methodischer Zugänge für die Geisteswissenschaften thematisiert werden [10. S. V–VI]. Aus dieser Perspektive transformiert er die „Kritik der Vernunft“ in eine „Kritik der Kultur“ [10. S. 11].

Cassirers Denken stellt keine bloße lineare Fortsetzung des kulturphilosophischen Ansatzes des Marburger Neukantianismus, insbesondere von Cohens Denken, dar. Vielmehr ist das Verhältnis zwischen beiden komplex verschränkt: Einerseits bewahrt Cassirers Denken deutliche Spuren der Marburger Schule und bekundet eine respektvolle Anerkennung ihrer philosophischen Anliegen; andererseits gewinnt es ihr gegenüber einen gedanklichen Abstand. Daher ist dieses Verhältnis als ein janusköpfiges Verhältnis zu begreifen, das zugleich von „Kontinuität“ und „Überschreitung“ geprägt ist[2].

[1] Aus einer häufig übersehenen Perspektive heraus lässt sich die Philosophie des Marburger Neukantianismus als kulturphilosophisch verstehen; vgl. hierzu [1–5].

[2] Allerdings hat der Versuch, Cassirers Denken im Verhältnis zum kulturphilosophischen Ansatz des Marburger Neukantianismus zu verorten, in der Cassirer–Forschung bislang nur geringe Aufmerksamkeit erfahren. Seine Hinwendung zur Kultur wird häufig als Bruch mit der Marburger Schule interpretiert, ohne deren kulturphilosophische Ansätze hinreichend zu berücksichtigen. Vgl. hierzu [1. S. 8–10; 5. S. 201].

Diese Janusköpfigkeit kommt in Cassirers eigenen Äußerungen klar zum Ausdruck. In seiner Schrift *Was ist „Subjektivismus“?* thematisiert er dieses ambivalente Verhältnis wie folgt: „Ich selbst bin oft als ‘Neukantianer‘ bezeichnet worden, und ich nehme diese Bezeichnung in dem Sinne an, daß meine gesamte Arbeit im Gebiete der theoretischen Philosophie die methodische Grundlegung voraussetzt, die Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gegeben hat. Aber viele der Lehren, die in der philosophischen Literatur der Gegenwart dem ‚Neukantianismus‘ zugeschrieben werden, sind mir nicht nur fremd, sondern meiner eigenen Auffassung diametral entgegengesetzt“ [3] [11. S. 169].

Wird Kulturphilosophie als übergreifender systematischer Problemzusammenhang begriffen, lässt sich Cassirers Verhältnis zum Marburger Neukantianismus nur dann angemessen bestimmen, wenn Kontinuität, Scheidepunkt und Überschreitung gleichermaßen berücksichtigt werden. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert die vorliegende Studie Cassirers Verhältnis zu Cohen aus methodischer Perspektive und zeigt, dass Cassirer die kulturphilosophische Problemstellung des Marburger Neukantianismus methodisch transformiert, indem er neben der transzendentalen Methode auch die hegelsch–phänomenologische Methode einführt.

2. Kontinuität — Die transzendentale Methode und die systematische Einheit

Der Marburger Neukantianismus knüpft zwar an das kantische Problem des Transzendentalen an, weist jedoch einen orthodoxen Kantianismus ausdrücklich zurück. Stattdessen richtet er seine Aufmerksamkeit auf das kantische „Philosophieren“, das im Marburger Neukantianismus als „Methode“ thematisiert wird [9. S. 194].

Die methodische Fragestellung tritt besonders deutlich in Cohens eigenständiger Kant–Rezeption hervor. So rekonstruiert er in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) das kantische Problem des Transzendentalen konsequent mit Bezug auf die Frage der „transzendentalen Methode“ [14. S. 93]. Diese Problemstellung vertieft er anschließend in *Das Prinzip der Infinitesimal–Methode und seine Geschichte* in einer Weise, die deutlich über eine bloße Kant–Interpretation hinausgeht. Hier wird nicht nur die Erfahrung als wissenschaftliches Faktum thematisiert, sondern ebenso die sie begründenden Prinzipien: „Nehme ich … die Erkenntnis als ein *Factum*, welches in der *Wissenschaft* sich vollzogen hat und auf *gegebenen* Grundlagen sich zu vollziehen fortfährt, so bezieht sich die Untersuchung … auf einen … objektiv gegebenen und in *Principien gegründeten* Thatbestand. … Alsdann wird die Frage nahegelegt und unzweideutig: aus welchen Voraussetzungen dieser Thatbestand der Wissenschaft seine Gewissheit ableite“ [15. S. 5]. Die Bestimmung dieser

[3] Vgl. hierzu [12. S. IX] sowie [13. S. 105, 119–120]. Nach Ferrari ist Cassirer im strengen Sinne zwar nicht als Mitglied einer Marburger–neukantianischen „Sekte“ zu verstehen; gleichwohl bleibt er den Problemen der Marburger Schule dauerhaft verpflichtet und entwickelt sie in eigenständiger, „operativer“ Weise weiter.

Voraussetzungen erfordert besondere methodische Vorsicht. Denn Cohen ist der Auffassung, dass ausschließlich „transzendental“ zu bestimmen ist, ob die Grundvoraussetzungen gelten — das heißt ausgehend vom wissenschaftlichen Faktum selbst, um von diesem kritisch auf die es begründenden Prinzipien zurückzufragen. Diese Bestimmung fasst er wie folgt zusammen: „… das *Transcendentale* bezieht sich auf die *Möglichkeit* einer Erkenntnis, welcher der Werth *apriorischer* oder *wissenschaftlicher* Geltung zukommt“ [15. S. 7]. Auf dieser Grundlage reformuliert Cohen das kantische Problem des Transzendentalen insgesamt als Problem der transzendentalen Methode.

Cohen beschränkt die Anwendung der transzendentalen Methode nicht auf die Erfahrungslehre. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass die Philosophie seit der sokratischen Begründung des systematischen Denkens ihren Begriff nur noch als „System“ erreichen kann [6. S. 601]. Von diesem Ausgangspukt aus erweitert er ihren Anwendungsbereich auf kulturphilosophische Gegenstände, die neben der Erfahrungslehre auch Ethik und Ästhetik umfassen. Diese Erweiterung tritt besonders deutlich in *Kants Begründung der Ethik* (1877) hervor. Während Cohen in der ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) Kants *Kritik der reinen Vernunft* noch primär im Hinblick auf das transzendentale Problem der Erfahrung umdeutet, entfaltet er dort erstmals sein eigenständiges Programm einer „transzendentalen Systematik“ (vgl. [1. S. 29 f.]). Auf dieser Grundlage bestimmt er es schließlich als sein letztes systemphilosophisches Ziel, eine transzendentale Einheit bzw. einen Ursprung zu erhellen.

Cassirer übernimmt Cohens Fragestellung der transzendentalen Methode. In der Davoser Debatte mit Heidegger tritt dies besonders deutlich hervor. Dort erklärt er, dass seine eigene Philosophie an die methodische Problemstellung des Marburger Neukantianismus anknüpft: „Ich bleibe bei der kantischen Fragestellung des Transzendentalen stehen, wie sie Hermann Cohen immer wieder formuliert hat. Er sah das Wesentliche der transzendentalen Methode darin, daß diese Methode mit einem Faktum anfängt, um nach der Möglichkeit dieses Faktums zu fragen, …“ [16. S. 294–295]. Entsprechend bestimmt Cassirer die zentrale Aufgabe der Philosophie der symbolischen Formen darin, die Grundfunktionen des Wissens freizulegen und ihre transzendentale Rechtfertigung im systematischen Zusammenhang auszuweisen. Dies bringt er selbst prägnant zum Ausdruck: Die Philosophie „begnügt sich damit, der Funktion des Wissens nachzuforschen und diese Funktion zu verstehen und zu begründen. […] Diese Überschau über das eigene Gebiet, dieses Wissen von der eigenen Funktion, ist die notwendige Vorbedingung für die kritische Sicherheit unserer philosophischen Erkenntnis“ [17. S. 146–147].

In Anlehnung an Cohens Aufgabenstellung der systematischen Einheit betont Cassirer in den Werken, die dem Leitwort der „Philosophie der symbolischen Formen“ folgen, dass Sprache, Mythos und wissenschaftliche Erkenntnis als Teile eines philosophischen Systems zu begreifen sind, das auf eine allgemeine Einheit hin ausgerichtet ist. Diese Einheit bestimmt er als „allgemeine

Symbolfunktion“ [18. S. 53]. Sie bezeichnet eine prinzipielle Ordnung, die der Konstitution des Systems zugrunde liegt und zugleich als produktive Kraft des menschlichen Geistes in der Vielfalt der symbolischen Formen hervortritt. Der Ausdruck dieser Kraft ist für Cassirer nichts anderes als Kultur. Entsprechend wird das Problem der prinzipiellen Einheit der symbolischen Formen grundlegend der Kulturproblematik zugewiesen. Dies bringt er wie folgt zum Ausdruck: „Wir fragen nicht nur, wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sei, wir fragen nach der Allheit und nach der systematischen Gesamtheit jener Grundfunktionen, kraft deren es für uns allein möglich ist, … ein Bild des Universums und der Menschenwelt zu entwerfen. Nicht die Natur allein gehört in diesen Kreis — ihm müssen wir vielmehr alles zuweisen, was wir unter dem weiten Allgemeinbegriff der Kultur zu denken und zusammenzufassen pflegen“ [4] [17. S. 149].

3. Scheidepunkt: Grenze der Erfahrung

Allerdings übernimmt Cassirer Cohens Methode nicht unverändert. Vielmehr richtet er sein methodisches Interesse auf Fragestellungen, die mit Cohens Ansatz nicht mehr vollständig zu erfassen sind, sobald der methodische Prozess der systematischen Einheit selbst problematisch wird. Um die systematische Einheit prozessual zu realisieren, überschreiten beide Denker den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis — bei Cohen die Erfahrungslehre, bei Cassirer die Erkenntniskritik — und wenden sich weiteren Bereichen zu: Cohen der Ethik und Ästhetik, Cassirer Mythos und Sprache. In diesem Zuge tritt eine unvermeidliche methodische Differenz hervor, die in der Grenze der Erfahrung gründet: Die Erfahrungstheorie stößt hier an eine Grenze, die sie aus sich selbst heraus nicht erklären kann und die auf die innere Forderung nach einer Erweiterung zur systematischen Einheit verweist. Zwar thematisieren beide diese Grenze — Cohen als „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ [20. S. 40], Cassirer als „Antinomie“ der Erfahrung [21. S. 240] —, doch verfolgen sie diese Problematik in unterschiedliche Richtungen.

In *Kants Begründung der Ethik* macht Cohen darauf aufmerksam, dass Erfahrung bzw. Erscheinung im Denken niemals vollständig auflösbar ist und unvermeidlich auf die Frage nach dem „Ding an sich“ verweist [20. S. 40]. Terminologisch ist Erscheinung stets Erscheinung „von Etwas“ und impliziert insofern den Begriff des Dinges an sich als ihren ergänzenden Begriff [20. S. 37]. Im Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich folgt Cohen — im Gegensatz zum humeschen empiristischen Skeptizismus — der kantischen transzendentalen Denkweise. Demzufolge sind Erscheinung und Ding an sich lediglich zweierlei Betrachtungsweisen der Erscheinung überhaupt, nämlich eine materiale und eine formale. In der Letzteren wird das Ding an sich als Inbegriff der

[4] Im Anschluss an die methodische Problemstellung des Marburger Neukantianismus ist zur Diskussion von Cassirers methodischem Verfahren auf [19. S. 26–27] zu verweisen.

„Gesetze“ bestimmt: „Indem sie (d.i. die Erscheinung) die Natur *materialiter spectata* zum Inbegriff von Erscheinungen macht, macht sie dieselbe *formaliter spectata* zum Inbegriff der Gesetze; … Und der Inbegriff der Gesetze, bezogen auf den Inbegriff der Erscheinungen, ist der Inbegriff der Dinge mit dem Vollwert des Objekts, also der Dinge an sich, erkennbar in der Natur der Erscheinungen“ [20. S. 37] (eigene Klammer)[5].

Cohen hält jedoch daran fest, dass ein Restzweifel hinsichtlich der Identität von Gesetz und Ding an sich bestehen bleibt. Solange sich die Untersuchung der Erfahrungslehre an der transzendentalen Methode orientiert, bleibt die apriorische Geltung des Gesetzes an vielfältige Bedingungen gebunden, die letztlich auf der jeweiligen Erfahrung beruhen. Das Gesetz wird nämlich erst aus der „gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung“ [20. S. 38–39] reflektierend als deren transzendentale Bedingung abgeleitet. Geht die Erfahrung dem Gesetz jedoch voraus, so kann das Ding an sich als das in der Erfahrung Repräsentierte niemals allein durch das Gesetz bestimmt werden. Deshalb betont Cohen, dass das Gesetz in diesem Verhältnis lediglich „eine Deutung“ [20. S. 38] der Erfahrung darstellt. Er belässt es nicht dabei, lediglich eine Schranke des Gesetzes zu markieren, sondern hebt vielmehr hervor, dass das Problem der Erfahrung zwingend auf das „unabsehliche Gebiet der intelligibeln Zufälligkeit“ verweist. Insofern bleibt das Ding an sich im Denken als etwas gesetzlich Unverfügbares bestehen und tritt der Erfahrung gerade als ein „etwas ganz Zufälliges“ entgegen: „So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als Beziehungen auf ein solches *Zufällige* zu erkennen. So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln Etwas, zu einem Ding an sich…“ [20. S. 39].

An dieser Stelle eröffnet sich der Weg zu Cohens transzendentaler Systematik. Während Kant das Gebiet intelligibler Zufälligkeit als ein Problem bloß leeren Denkens auffasst, bestimmt Cohen dieses Gebiet — sofern man vom Kausalregress absieht und gleichsam gedanklich über die Erscheinungen hinausblickt — in bemerkenswerter Weise als einen unvermeidlichen „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“, dem die Erfahrung gegenübersteht: „Ist das An-sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird es gleichwohl wieder herausgefordert.“ Das Ganze der Erfahrung „schwebt“ demnach über diesen Abgrund [20. S. 39–40]. Der Abgrund bezeichnet ihm zufolge [20. S. 40] keineswegs eine bloße „Schranke“ der Erfahrung im Sinne der Unvollständigkeit, sondern markiert vielmehr eine „Grenze“ im eigentlichen Sinne, d.h. einen Ort, der über sich hinaus auf einen anderen Ort verweist. Eben außerhalb der Erfahrungsrealität lokalisiert Cohen die eigentliche Realität der Ethik sowie den genuinen Ort der Untersuchung des ethischen Seins und seiner transzendentalen Begründung[6]. Entsprechend fasst er den Kern dieser Überlegungen selbst wie folgt

[5] Eine ausführlichere Erörterung des kantischen Verhältnisses von Erscheinung, Ding an sich und Gesetz würde über das Thema der vorliegenden Studie zu „Ernst Cassirers Philosophie“ hinausgehen und bleibt daher hier außer Betracht. Vgl. dazu [14. S. 638 f.].

[6] Vgl. hierzu [22. S. 142 f.].

zusammen: „dass die Erfahrungsrealität ihre Ergänzung fordert, ihre Begrenzung findet in dem Geltungswerte von Ideen, welche auf eine andere Art der Realität, ein Reich des Sollens hinweisen“ [20. S. 18].

In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* entfaltet Cassirer seine erkenntniskritische Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnis. Eine zentrale Schwierigkeit tritt dabei dort auf, wo der Gegenstand der Erkenntniskritik von der mathematischen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis übergeht. Denn naturwissenschaftliche Gegenstände sind keine bloßen funktionalen Reihenbeziehungen, sondern Objekte der Natur[7]. Entsprechend sieht er die zentrale Aufgabe des vierten Kapitels „Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung“ [21. S. 121–254] darin, zu klären, ob und inwiefern die für die Mathematik konstitutive reine Funktionsbeziehung auch im Bereich der Naturwissenschaften Geltung beanspruchen kann. Im Zentrum dieser Untersuchung steht die Grenze der Erfahrung, die Cassirer als eine „Antinomie“ beschreibt: „Je weiter indessen diese wissenschaftliche Aufgabe verfolgt wird, um so schärfer wird nunmehr die *Trennung*, die zwischen dem System unserer *Begriffe* und dem System des *Wirklichen* entsteht. Denn alle ‚Wirklichkeit‘ bietet sich uns in individueller Gestalt und Formung und somit in einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Einzelzügen dar, während alles *Begreifen* gemäß seiner Grundfunktion eben in der Abwendung von dieser konkreten Totalität der Einzelzüge besteht…“[8] [21. S. 240]. Diese Antinomie wird in seinem späteren Werk nicht nur weiter ausgearbeitet, sondern zum „dialektischen“ Ausgangspunkt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis selbst erhoben [18. S. 474].

Diese Antinomie bezeichnet — ähnlich wie Cohens Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit — keine unabschließbare Schranke, sondern eine Grenze, außerhalb derer sich der Zugang zu kultureller Wirklichkeit wie Mythos, Sprache usf. eröffnet. Solange der Aufbau naturwissenschaftlicher Erkenntnis methodisch auf die Reihenordnung mathematischer „Größenwerte“ und „-verhältnisse“ beschränkt bleibt [21. S. 254], vermag sie das Wirkliche als solches nicht vollständig zu erfassen. Diese Grenze verweist bei Cassirer jedoch auf die innere Forderung, dass die erkenntniskritische Untersuchung, sobald die Wirklichkeit selbst problematisch wird, über den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis hinaus in kulturelle Gebiete fortschreiten muss. Dies bringt er in *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1920) — entstanden in der Übergangsphase zwischen seiner erkenntniskritischen

[7] Vgl. hierzu [21. S. VIII]; dort weist Cassirer darauf hin, dass sich der Fokus seiner erkenntniskritischen Untersuchung von rein „logischen Grundbestimmungen“ hin zur „Wirklichkeitserkenntnis“ verschiebt.

[8] Beim Gebrauch des Terminus „Antinomie“ ist hier jedoch Vorsicht geboten. Denn Cassirer verwendet ihn — zumindest im Vergleich zu Cohen — terminologisch relativ frei. Cohens Problem der intelligiblen Zufälligkeit berührt die Antinomien von Kants transzendentaler Dialektik — insbesondere die dritte und vierte Antinomie [23. S. 281 f.]. Cassirers Problem der Erfahrung steht dagegen nicht in engem terminologischem Zusammenhang mit ihnen, sondern bezeichnet lediglich den gleichzeitigen widersprüchlichen Geltungsanspruch von These und Antithese, etwa von Begriff und Wirklichkeit (vgl. [21. S. 124, 159, 160, 240]).

und kulturphilosophischen Forschung — pointiert zum Ausdruck: „Der Fortschritt der erkenntnistheoretischen Analyse bewährt sich eben darin, daß durch ihn die Annahme einer Einfachheit und Einerleiheit der Wirklichkeitsbegriffe mehr und mehr als Täuschung erkannt wird. … Es erscheint als die Aufgabe einer wahrhaft *allgemeinen* Erkenntniskritik, daß sie diese Mannigfaltigkeit (der Wirklichkeitsbegriffe) … nicht nivelliert und in eine rein abstrakte Einheit zusammendrängt, sondern daß sie sie als solche bestehenläßt“ [24. S. 112–113] (eigene Klammer). Dies ist ihm zufolge [24. S. 113] jedoch nicht nur eine Aufgabe der Erkenntniskritik, sondern zugleich die „Aufgabe der systematischen Philosophie“, insofern sie den Bereich der Kultur insgesamt umfasst.

Sowohl Cohen als auch Cassirer gewinnen an der Grenze der Erfahrung einen systematischen Ansatzpunkt, um vom Bereich der Erfahrungstheorie zu weiteren Gebieten überzugehen. Die methodischen Anliegen dieses Übergangs unterscheiden sich jedoch grundlegend voneinander. Während Cohen hier auf das Problem transzendentaler Prinzipien zielt, richtet Cassirer sein Interesse auf eine vertiefte Betrachtung des Wirklichkeitsproblems. Diese Differenz ist keineswegs zufällig, sondern methodisch motiviert: Wird die Kultur systematisch reflektiert, steht für Cohen die transzendentale „Begründung“ der Prinzipien im Vordergrund, für Cassirer hingegen die phänomenologische „Aufweisung“ der Vielfalt kultureller Wirklichkeit [1. S. 162; 2. S. 332–333].

Diese unterschiedlichen Interessen prägen ihre jeweiligen systematischen Konzeptionen der Kulturphilosophie. Cohen zielt dabei nicht auf die Analyse einzelner Gebiete wie Theoretik, Ethik oder Ästhetik, sondern auf ein eigenes Gebiet, das ausschließlich dazu dient, aus ihnen eine systematische Einheit zu formen. Zu diesem Zweck wendet er sich der „systematischen Psychologie“ zu, deren Aufgabe es ist, die verschiedenen Gebiete des Kulturbewusstseins in ihrem einheitlichen Zusammenhang zu erfassen: „Die Psychologie nimmt die neue Aufgabe auf sich: alle jene Arten (von Einheit des Bewußtsein in seinem Entwicklungsgange) ... nicht nur etwa zu isolieren, sondern ebenso auch in ihrer *Wechselwirkung* zu verfolgen und zu durchleuchten. // Das ist die höhere Aufgabe der *Entwicklung*, welche die systematische Psychologie anzustreben hat, und welche ihr von ihrem Problem der Einheit aus gestellt wird. Das Problem der Einheit der Kultur ist es, von dem aus das Problem der Einheit des Bewußtseins der Kultur für die systematische Psychologie sich erhebt“ [25. S. 431–432] (eigene Klammer).

Cassirer verschiebt demgegenüber den Akzent von der transzendentalen Begründung auf die Wirklichkeit selbst. Die systematische Einheit lässt sich für ihn nur gewinnen, sofern die einzelnen Gestalten kultureller Wirklichkeit in ihrer Eigenart nicht eingeebnet, sondern gewahrt werden. Dies bringt er wie folgt zum Ausdruck: „Nicht darauf kann das Absehen einer im strengen Sinne ‚kritischen‘ Philosophie gerichtet sein, den Reichtum und die Fülle, die sich hier in den verschiedenen Grundrichtungen des Kulturbewußtseins darbieten, *schematisch* zu vereinfachen, indem man ihn in eine allgemeine Form zusammenzudrängen

sucht: Wir müssen vielmehr die besondere Weise, … , in concreto zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen suchen“ [26. S. 259][9].

Von diesem methodischen Interesse aus führt Cassirers Frage nach der systematischen Einheit zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Wirklichkeitsgestaltung, etwa mit Mythos und Sprache. Hierin unterscheidet er sich von Cohen, der an dieser Stelle zur systematischen Psychologie übergeht. Zugleich vertieft er die Problematik des Wirklichen, indem er die Antinomie der Erfahrung zur Frage einer „Verarmung“ der Kultur ausweitet, die aus dem Verhältnis zwischen dem „Menschen“ als Träger des Kulturbewusstseins und der ihn umgebenden „Wirklichkeit“ hervorgeht[10] [27. S. 102].

4. Überschreitung — Die hegelsch–phänomenologische Methode

Die Differenz im jeweiligen methodischen Anliegen führt dazu, dass Cassirer bei der Realisierung der systematischen Einheit der Kulturphilosophie Cohens Ansatz methodisch überschreitet. Besonders deutlich zeigt sich dies darin, dass er neben der transzendentalen Methode zusätzlich noch eine „hegelsch-phänomenologische Methode“ einführt[11] (vgl. [18. S. VI]).

Nun richtet sich der Blick auf die Frage, aus welchem Grund Cassirer so vorgeht. Er ist der Auffassung, dass die entsprechende Einheit nicht allein „transzendental“ bestimmt werden kann, sondern einer „genetischen“ Betrachtungsweise bedarf, die vor allem mit dem Mythos verbunden ist (vgl. [30. S. IX]). Denn Mythos, Sprache und wissenschaftliche Erkenntnis erscheinen als unterschiedliche Modi der allgemeinen Symbolfunktion — als „Ausdrucks-“, „Darstellungs-“ und „Bedeutungsfunktion“ —, die jeweils eigene Zugänge zur Wirklichkeit eröffnen [18. S. 118], jedoch nicht derselben geistigen Ebene angehören. Insbesondere kommt dem Mythos die Rolle einer genetischen Urquelle der übrigen geistigen Funktionen zu: „„… daß der Mythos in diesem Ganzen und für dasselbe eine entscheidende Bedeutung besitzt — das ergibt sich sofort, wenn man sich die Genesis der Grundformen der geistigen Kultur aus dem mythischen Bewußtsein vor Augen hält. Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine eigene klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen“ [18. S. IX]. Damit sieht sich die Aufgabe der systematischen Einheit

[9] Vgl. hierzu auch [24. S. 113].

[10] Zum Problem der „Verarmung der Kultur“ siehe auch Cassirers Auseinandersetzung mit Simmels „Tragödie der Kultur“ in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [28. S. 462–486].

[11] An dieser Stelle ist ein Exkurs zur methodischen Differenz zwischen Cohen und Cassirer erforderlich. Da in Cohens Denken problemgeschichtliche und systematische Motive eng miteinander verflochten sind, lässt sich seine Nähe zu Hegel — v.a. im Hinblick auf das „Werdefaktum“ [6. S. 76] — kaum bestreiten. Im Unterschied zu Cassirer entwickelt er jedoch kein genetisches Motiv, in dem nicht nur die Wahrnehmung problematisch wird, sondern auch der Mythos. Vgl. hierzu [29. S. 30 f.]

unausweichlich mit einer genetischen Problematik konfrontiert, die den Werdegang der geistigen Grundformen vom Mythos bis zur wissenschaftlichen Erkenntnis in den Blick nimmt.

Die genetische Forderung impliziert, dass wissenschaftliche Erkenntnis nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn sowohl ihr Hervorgehen aus der Sphäre mythischer Unmittelbarkeit als auch ihre Ausdifferenzierung im Gesamtzusammenhang zu einem eigenständigen Relationsgefüge verknüpft werden. Entsprechend betont Cassirer, dass diese genetische Forderung nicht bloß eine „Forderung der philosophischen Systematik", sondern ebenso eine „Forderung der Erkenntnis selbst" ist: „… die Erkenntnis wird des Mythos nicht Herr, indem sie ihn einfach außerhalb ihrer Grenzen verbannt. Für sie gilt vielmehr, daß sie nur das wahrhaft zu überwinden vermag, was sie zuvor in seinem eigentümlichen Gehalt und nach seinem spezifischen Wesen begriffen hat" [30. S. XI].

Die genetische Anforderung erzwingt im Rahmen der Aufgabe, die systematische Einheit zu schaffen, eine grundlegende methodische Transformation. Denn sobald die Untersuchung über den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis hinausführt, kann sie sich nicht mehr allein auf die transzendentale Methode stützen, sondern muss bis zu den genetischen Ursprüngen des wissenschaftlichen Faktums zurückfragen. Diese Verschiebung kennzeichnet Cassirer als „Phänomenologie der Erkenntnis" im hegelschen Sinne [18. S. VI]: „Die philosophische Reflexion setzt nicht … das Ende gegen Mitte und Anfang ab, sondern nimmt alle drei als integrierende Momente einer einheitlichen Gesamtbewegung. In diesem *Grundprinzip* der Betrachtung stimmt die ‚Philosophie der symbolischen Formen' mit dem Hegelschen Ansatz überein — … Auch sie will dem Individuum ‚die Leiter reichen', die es von den primären Gestaltungen des ‚unmittelbaren' Bewußtseins zur Welt der ‚reinen Erkenntnis' hinführt. Keine Sprosse dieser Leiter ist, sub specie der philosophischen Betrachtung, entbehrlich; jede muß berücksichtigt werden, wenn Erkenntnis nicht nur in ihrem Ergebnis, sondern in ihrem reinen Prozeß begriffen werden soll" [18. S. VII].

5. Die komplementäre Beziehung zwischen der hegelsch-phänomenologischen und der transzendentalen Methode

Das Nebeneinander der transzendentalen und der hegelsch-phänomenologischen Methode wirft in Cassirers Kulturphilosophie die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander auf. Einen ersten Hinweis liefert das Vorwort des dritten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen*, in dem Cassirer trotz der Einführung der hegelsch-phänomenologischen Methode am „erkenntniskritischen Primat" des Funktionsbegriffs festhält und die „rein methodische Kontinuität" ausdrücklich bestätigt [18. S. VII–VIII]. Ziel des Werkes ist es entsprechend, die allgemeine Symbolfunktion freizulegen, in der transzendentale Methode und systematische Einheit zusammenlaufen: „Die Art dieses Zusammenhangs (von der Ausdrucks- über die anschauliche bis zur

wissenschaftlichen Welt) kann nur dadurch bezeichnet und kenntlich gemacht werden, … daß man an diesem Aufbau inne wird, wie er, so verschiedenartig, ja gegensätzlich seine einzelnen *Phasen* sind, dennoch von ein und derselben geistigen Grundfunktion beherrscht und geleitet wird“ [18. S. 49] (eigene Klammer). Damit bleibt Cassirer dem methodischen Problemzusammenhang der Marburger Schule verpflichtet, ohne die transzendentale Methode in der hegelsch-phänomenologischen aufgehen zu lassen.

Gerade daraus ergibt sich die Frage nach der eigenständigen Bedeutung der hegelisch-phänomenologischen Methode. Wäre sie lediglich eine sekundäre Ergänzung der transzendentalen Methode, ließe sich kaum von einer methodisch entscheidenden Transformation im kulturphilosophischen Horizont des Marburger Neukantianismus sprechen. Eine solche Lesart ist jedoch nicht überzeugend. Denn, sobald die Aufgabe der systematischen Einheit selbst problematisch wird, gewinnt die hegelsch-phänomenologische Methode methodische Eigenständigkeit: Während die transzendentale Methode von einem gegebenen wissenschaftlichen Faktum ausgeht, richtet sie sich umgekehrt auf dessen genetischen Werdegang, der bis zum mythischen Denken zurückreicht. Dadurch wird dieses Faktum selbst zu einem genetisch erklärungsbedürftigen Problem. Dieser genetische Zusammenhang entzieht somit sich dem Zugriff der transzendentalen Methode und bildet ein eigenes methodisches Problemfeld. Auf diese Eigenständigkeit verweist auch Cassirer in seinem Nachlass *Kulturphilosophie. Vorträge 1929–1941* [31. S. 88]: „Und die ‚*Erkenntnistheorie*‘ darf sich nicht einseitig auf einen einzigen Maßstab verpflichten und all das, was ihm nicht entspricht, verdächtigen, ihm die objektive ‚Wahrheit‘ absprechen — sie muss vielmehr versuchen, zunächst einmal alle Wissensformen als solche zu beschreiben, ehe sie über ihr ‚Recht‘ oder ‚Unrecht‘ entscheidet — sie muss zunächst einmal ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ sein, ehe sie *Kritik* der Erkenntnis werden kann.“

Auf diese Weise vollzieht Cassirer eine methodische Transformation, in der im Blick auf die Aufgabe der systematischen Einheit weder die hegelsch-phänomenologische Genesisfrage noch die transzendentale Begründungsfrage preisgegeben wird. In diesem Sinne lässt sich seine methodische Leistung als eine Erneuerung des neukantianischen Leitmotivs verstehen — etwa „mit dem Marburger Neukantianismus und über ihn hinaus.

References

[1] Renz U. *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer* (Cassirer–Forschungen 8). Hamburg: Felix Meiner; 2002. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3576-3

[2] Renz U. Critical Idealism and the Concept of Culture: Philosophy of Culture in Hermann Cohen and Ernst Cassirer. In: Munk R, ed. *Hermann Cohen’s Critical Idealism*. Springer; 2005. P. 327–353. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_12

[3] Flach W. Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neukantianismus als Kulturphilosophie. In: *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2007. S. 9–24.

[4] Holzhey H, Röd W, hrsg. *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Band 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. In: *Geschichte der Philosophie.* Bd. XII. München: C.H. Beck; 2004. https://doi.org/10.17104/9783406703508
[5] Matherne S. Marburg Neo–Kantianism as Philosophy of Culture. In: Friedman JT, Luft S, eds. *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlin: de Gruyter; 2015. P. 201–232. https://doi.org/10.1515/9783110421811-009
[6] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 6. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
[7] Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Erster Band. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 8. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
[8] Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 10. Hildesheim: Georg Olms; 2002.
[9] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant–Studien*. 1912;17(1–3):193–221. https://doi.org/10.1515/kant.1912.17.1-3.193
[10] Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache.* In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 11. Hamburg: Felix Meiner; 2001. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4468-0
[11] Cassirer E. Was ist „Subjektivismus“? In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 22. Hamburg: Felix Meiner; 2006. S. 167–192. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2036-3
[12] Cassirer E. Kants Leben und Lehre. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 8. Hamburg: Felix Meiner; 2001. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4465-9
[13] Ferrari M. Ist Cassirer methodisch gesehen ein Neukantianer? In: Pätzold D, Christian K, hrsg. *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2002. S. 103–120.
[14] Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 1. Teil 1.1. Hildesheim: Georg Olms; 1987.
[15] Cohen H. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 5. Teil 1. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
[16] Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2015. https://doi.org/10.5771/9783465141044
[17] Cassirer E. Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie. In: Krois JM, Möckel C, hrsg. *Nachgelassene Manuskripte und Texte* 9. Hamburg: Felix Meiner; 2008. S. 141–165. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4301-0
[18] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 13. Hamburg: Felix Meiner; 2002. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4470-3
[19] Ihmig KN. *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des „Erlanger Programms“* (Cassirer–Forschungen 2). Hamburg: Felix Meiner; 1997. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3578-7
[20] Cohen H. Kants Begründung der Ethik. In: Hermann-Cohen-Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 2. Hildesheim: Georg Olms; 2001.
[21] Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 6. Hamburg: Felix Meiner; 1999. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4463-5
[22] Holzhey H. Sein und Sollen. Postmetaphysischer Idealismus bei Cohen und Natorp. In: Krijnen C, Orth EW, hrsg. *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann; 1998. S. 139–153.
[23] Holzhey H. Empirische und intelligible Zufälligkeit. Eine kantische Unterscheidung und ihre Interpretation durch Hermann Cohen. In: Gerhardt V, Horstmann RP, Schumacher R,

hrsg. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant–Kongresses*. Berlin: de Gruyter; 2001. S. 280–288. https://doi.org/10.1515/9783110874129.2968
[24] Cassirer E. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 10. Hamburg: Felix Meiner; 2001. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4467-3
[25] Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Zweiter Band. In: Hermann–Cohen–Archiv, hrsg. *Werke*. Bd. 9. Hildesheim: Georg Olms; 2005.
[26] Cassirer E. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 17. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 253–282. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2031-8
[27] Cassirer E. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 16. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 75–104. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4472-7
[28] Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 24. Hamburg: Felix Meiner; 2004. S. 355–486. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4473-4
[29] Levy H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie: mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg: Heise; 1927.
[30] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Recki B, hrsg. *Gesammelte Werke*. Ausgabe 12. Hamburg: Felix Meiner; 2002. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4469-7
[31] Cassirer E. Kulturphilosophie. Vorträge 1929–1941. In: Krois JM, Möckel C, hrsg. *Nachgelassene Manuskripte und Texte* 5. Recki B, hrsg. Hamburg: Felix Meiner; 2004. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2025-7

Über den Autor:

Noh Younghwan — PhD Student, Bergische Universität Wuppertal, 20 Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Deutschland. ORCID: 0009-0009-1503-184X. E-mail: nohyhkor@gmail.com

Сведения об авторе:

Но Янгван — аспирант, Горный университет Вуппераля, Германия, 42119, Вуппераль, Гауссштрассе, д. 20. ORCID: 0009-0009-1503-184X. Электронная почта: nohyhkor@gmail.com

About the author:

Noh Younghwan — PhD Student, University of Wuppertal, 20 Gaussstraße, Wuppertal, 42119, Germany. ORCID: 0009-0009-1503-184X. E-mail: nohyhkor@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 990–1004
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Философия и религия: перекрестки культур и политики

Philosophy and Religion: Crossroads of Cultures and Politics

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-990-1004
EDN: SUYMSP

Научная статья / Research Article

Божественное Откровение в современном вероучении Римско-католической церкви и дискурс диалога религий

Л.Э. Крыштоп

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
kryshtop-le@rudn.ru

Аннотация. Рассматривается концепция божественного откровения, характерная для современного вероучительства Римско-католической церкви, и ее влияние на развитие экуменического движения и межрелигиозного диалога. Божественное откровение является одной из центральных категорий христианского вероучения любой конфессии. При этом нередко складывается впечатление, что это понятие четко определено, и догматизировано, и не претерпевало изменений с первых веков развития христианства и по сей день. Показано, что данное мнение является ошибочным по двум причинам. Во-первых, понятие божественного откровения трансформировалось. Современное представление о божественном откровении, характерное для Римско-католической церкви, сложилось не так давно и является результатом ряда философско-теологических изменений начала XX в. Полностью оформилось оно лишь в середине XX в., что нашло отражение в документах Второго Ватиканского собора и последующих документах Католической церкви. Кратко показана история формирования этого понятия, а также представляется актуальное понимание. Во-вторых, представленная в современном католическом вероучении концепция не является однозначной и четко определенной и вызывает много вопросов и споров. Предпринимается попытка оценить данную концепцию с точки зрения одной из самых распространенных сегодня классификаций концепций божественного откровения, подразделяющих их на эксклюзивистские, инклюзивистские и плюралистические.
Ключевые слова: инклюзивизм, эксклюзивизм, плюрализм, Второй Ватиканский собор

© Крыштоп Л.Э., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено при поддержке проекта FSSF-2026-0009 «Философия и религия: перекрестки культур и политики» (№ госзадания 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила: 25.04.2026
Статья принята к публикации 24.07.2026

Для цитирования: *Крыштоп Л.Э.* Божественное Откровение в современном вероучении Римско-католической церкви и дискурс диалога религий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 990–1004. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-990-1004 EDN SUYMSP

Divine Revelation in the Contemporary Doctrine of the Roman Catholic Church and the Discourse of Dialogue of Religions

Ludmila E. Kryshtop

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉kryshtop-le@rudn.ru

Abstract. The research concerns the concept of divine revelation, characteristic of the contemporary doctrine of the Roman Catholic Church, and its influence on the development of the ecumenical movement and interreligious dialogue. Divine revelation is one of the central categories of Christian doctrine in any denomination. However, it often seems that this concept is clearly defined and dogmatized and has remained unchanged from the first centuries of Christianity to the present day. The study demonstrates that this opinion is incorrect for two reasons. First, the concept of divine revelation has undergone transformation. The contemporary understanding of divine revelation, characteristic of the Roman Catholic Church, is a relatively recent development and is the result of several philosophical and theological changes in the early 20th century. It only fully took shape in the mid-20th century, as reflected in the documents of the Second Vatican Council and subsequent documents of the Catholic Church. This research briefly examines the history of the development of this concept and presents a current understanding. Secondly, the concept presented in modern Catholic doctrine is not unambiguous or clearly defined. Therefor it raises many questions and debates. This study attempts to evaluate this concept from the perspective of one of the most common classifications of divine revelation concepts, which divides them into exclusivist, inclusivist, and pluralist.
Keywords: inclusivism, exclusivism, pluralism, Second Vatican Council

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was supported by the project FSSF-2026-0009 “Philosophy and Religion: Crossroads of Cultures and Politics” (State Assignment No. 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 25.04.2026
The article was accepted on 24.07.2026

For citation: Kryshtop LE. Divine Revelation in the Contemporary Doctrine of the Roman Catholic Church and the Discourse of Dialogue of Religions. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):990–1004. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-990-1004
EDN SUYMSP

Божественное откровение — одно из важнейших понятий христианской веры. На первый взгляд оно кажется четко определенным и весьма очевидным, особенно когда мы обращаемся к современным формулировкам и характеристикам, которые находим в актуальном вероучительстве Римско-католической церкви. Кроме того, складывается впечатление, что это понятие именно в таком его виде существовало давно и не претерпевало на протяжении веков никаких изменений. Однако на поверку оказывается, что это ложное впечатление. Сегодня, как и до Второго Ватиканского собора, заложившего основания современного вероучительства Римско-католической церкви, в западном философско-богословском пространстве существуют различные концепции Откровения, и из них делаются разные выводы. Кроме того, и само понимание божественного откровения, характерное сегодня для католичества, явилось результатом существенной трансформации представлений о божественном откровении и характере его взаимодействия с миром, произошедшей совсем недавно — на рубеже XIX–XX вв. Более пристальное изучение данного вопроса сегодня имеет исключительное значение не только в связи с тем, что в России это проблемное поле практически не исследовано. Этот вопрос становится все более важным в свете экуменических и межрелигиозных отношений.

В данной статье мы представим краткий обзор существующих концепций божественного откровения в контексте дискурса диалога религий и оценим актуальную позицию Римско-католической церкви с перспективы этого дискурса. Ведущей для нас при этому станет разделение концепций откровения на эксклюзивистские, инклюзивистские и плюралистические.

Триада божественного(-ых) откровения(-ий)

Троичное подразделение концепций божественного откровения на эксклюзивистские, инклюзивистские и плюралистические не является единственной попыткой выделить и систематизировать различные способы понимания понятия откровения. Не менее известна пятиричная классификация Эвери Даллеса, представленная в книге «Модели Откровения» (1983) [1]. Можно встретить также и другие классификации и типологии [2. S. 103–118].

Однако троичное разделение концепций божественного откровения на эксклюзивистские, инклюзивистские и плюралистические может считаться сегодня наиболее популярной. Данная классификация предоставляет наибольшие возможности для анализа межрелигиозных отношений, в силу чего и играет столь значительную роль в современном философско-богословском дискурсе. Ее создание обычно приписывают Дж. Хику, что не совсем точно. Основной интерес этого исследователя заключался в разработке плюралистического подхода к откровению, в чем действительно можно усмотреть определенную его новацию. Однако в разработке понятий инклюзивизма и эксклюзивизма ему предшествовал П. Хакер, который использовал это разделение в своем анализе индуизма. Он полагал, что индуизм по своей сути является инклюзивистским, что принципиально отличает его от других религий, прежде всего монотеистических. Эта точка зрения до сих пор широко распространена среди индологов [3]. Однако за пределами индологических кругов инклюзивизм уже давно рассматривается не как уникальная черта индуизма, но как характеристика также и ряда других религий, по крайней мере в определенные периоды их развития. Среди христианских конфессий сегодня он отражен только в официальном учении Римско-католической церкви, в силу чего его иногда называют «католической моделью» [4. P. 14; 5. P. 120–144].

В рамках данной триадической концепции основой для различения трех подходов к другим религиям является вопрос о претензиях на абсолютную истину[1]. Согласно эксклюзивистской позиции, мы можем говорить только об одной религии, обладающей этой истиной (при том во всей ее полноте). В таком случае все остальные религии считаются ересями. Их приверженцы должны обратиться в истинную религию, если хотят спастись (как бы это спасение ни понималось). Такое обращение является для них самих благом, хотя, возможно, им самим порой трудно это понять и признать из-за внутренней порочности и невежества. Считается, что именно такое отношение характеризовало Католическую церковь до Второго Ватиканского собора. Также отмечается, что такой подход характерен сегодня для многих протестантских деноминаций. Суть эксклюзивизма хорошо выражает формула extra ecclesiam nulla salus («вне церкви нет спасения»). Принадлежность к этой церкви, в которой только и есть спасение, в таком случае трактуется крайне узко — как принадлежность к конкретной деноминации. При этом каждая христианская конфессия и деноминация настаивает, что этой истинной церковью на самом деле является только она одна.

Инклюзивизм также выделяет одну религию как передающую истину в ее полноте. Однако, в отличие от эксклюзивизма, он предполагает возможность того, что другие конфессии также могут содержать истину, хотя и лишь

[1] Понятие «претензия на абсолютную истину», так часто употребляемое сегодня для характеристики монотеистических религий, восходит к немецкому идеализму и изначально использовалось только применительно к христианству [6. S. 120].

частично, фрагментарно. Эта концепция теперь воспринимается как официальная позиция Римско-католической церкви после Второго Ватиканского собора. Ее прямое выражение мы находим как в документах Второго Ватиканского собора (Dei Verbum, Nostra aetate, Lumen gentium, Gaudium et spes), так и в других церковных документах (например апостольское послание Бенедикта XVI Verbum Domini, документ Папской библейской комиссии «Богодухновенность и истина Священного Писания» и др.). Данная концепция опирается на представление о «семенах истины», рассеянных Богом в разных религиозных и философских традициях для блага людей, чтобы даже те, кто не имеет возможности непосредственного соприкосновения с христианской благой вестью тем не менее могли спастись.

Плюрализм не делает принципиальных различий между религиями. Религии воспринимаются как способ достижения более тесного контакта с трансцендентальным измерением, что позволяет преодолеть собственные ограничения, освободиться от оков эгоизма и самости и способствует внутреннему развитию личности и раскрытию ее истинного потенциала. Культовая сторона, как и догматические положения, воспринимается здесь как второстепенные, обусловленные культурными, лингвистическими и социально-историческими факторами. Они не являются простым отражением трансцендентной истины, а лишь результатом человеческих попыток ее интерпретации, и как таковые обречены на вечную недостаточность.

Самым известным сторонником концепции плюрализма был Джон Хик. Он предполагал возможность дифференциации сотериологической ценности религиозных традиций, но подчеркивал, что когнитивные ограничения препятствуют правильному применению этого критерия. В конечном итоге, его вывод таков: «Возможно, одна [религия] способствует освобождению / спасению человека в большей степени, чем другие, но если это и так, то это не очевидно для человеческого зрения. Насколько нам известно, они одинаково эффективны в достижении перехода от себя к Реальности, который мы наблюдаем у святых всех традиций» [7. P. 86–87].

У этого подхода есть и другие сторонники. Он оказывал сильное влияние с начала 1990-х годов в Германии, где даже можно говорить о формировании своего рода научной школы во главе с Г. Дерингом. Самой интересной фигурой среди его учеников является П. Шмидт-Лойкель. С начала 1990-х гг. этот теолог был глубоко вовлечен в развитие межрелигиозного диалога и активно включился в поиск пути от прежнего противостояния к сосуществованию и сотрудничеству между религиями [8]. Он сыграл значительную роль в развитии так называемой теологии религий (*Religionstheologie*, *Theologie der Religionen*). Начав с поиска христологических интерпретаций религий Дальнего Востока (что, по сути, соответствовало учению Католической церкви о *semina verbi*), он быстро перешел к продвижению плюралистических христологий и утверждению эквивалентности всех религий в возможности познания трансцендентной истины. Это привело к тому, что епископ Веттер из

Мюнхена в 1997 г., сразу после защиты Шмидтом-Лойкелем докторской диссертации, отозвал разрешение на публикацию его работы (nihil obstat), что фактически означало запрет преподавания на католических богословских факультетах. Это преградило ему возможности дальнейшей академической деятельности на этом поприще. В 2001 г. он перешел в англиканство, в 2005 г. некоторое время читал лекции в Глазго, а затем переехал в Мюнстер, где возглавил кафедру религиоведения и межкультурной теологии.

Это был не единственный случай лишения права читать лекции в католических университетах (или на факультетах католической теологии) в Германии в то время [9. P. 25]. Однако именно пример со Шмидтом-Лойкелем является одним из наиболее показательных как минимум по двум причинам. Во-первых, этому способствовала известность Шмидта-Лойкеля как ученого, на тот момент уже хорошо известного далеко за пределами *alma mater*. Во-вторых, важна была также и его собственная позиция, с которой он открыто во всеуслышание не стеснялся выступать. Его оценка этого события была однозначна и бескомпромиссна. По его словам, такая цензура приводит к тому, что «юные студенты не осмеливаются говорить или писать то, что они в действительности думают, особенно аспиранты. Они могут многого бояться» [10. P. 244]. Интересно также, что сам Шмидт-Лойкель никогда не считал, что говорит что-либо противоречащее церковному учению, утверждая, что поддерживаемая им позиция отражает истинные намерения Второго Ватиканского собора.

Конфликт Шмидта-Лойкеля с Римско-католической церковью и представляемой ею аутентичной интерпретацией постановлений Второго Ватиканского собора наглядно показывает, что христианство, даже в той его инклюзивистской версии, которую оно приняло в католическом вероучительстве сегодня, склонно усматривать в религиозном плюрализме непосредственную угрозу для своих основоположений. Такой вывод, однако, вряд ли способен кого-то удивить. Он лежит на поверхности и вполне очевиден даже без глубокого погружения в исследования разных концепций божественного откровения и их следствий. Более интересен другой вопрос: как вообще стало возможно для таких богословов, как Шмидт-Лойкель и его сторонники, поддерживающих плюралистические концепции, искренне верить, что они продолжают дело Второго Ватиканского собора? И здесь мы вынуждены признать, что позиция Шмидта-Лойкеля помогает эксплицировать определенную двусмысленность, присущую каждой инклюзивистской концепции. Пытаясь оценить инклюзивизм в свете сравнения с эксклюзивизмом, с одной стороны, и плюрализмом, с другой, мы можем заметить некоторую недосказанность и недоопределенность. Прослеживается это и в концепции Второго Ватиканского собора.

Учение Второго Ватиканского собора и религиозный инклюзивизм

Особенностью актуального вероучительства Римско-католической церкви является то, что оно пытается признать возможность истины в других религиях (в том числе немонотеистических). Это оправдывает утверждение возможности спасения для их адептов, причем не на основе принципа индивидуального решения Бога в отношении каждого отдельного человека (чья воля нам как ограниченным существам неведома и может быть непонятна), а на основе признания за их религиями определенной спасительной ценности. Это принципиально важное изменение по сравнению со всей предшествующей традицией развития христианской веры. Только такой фундамент делает возможным подлинный диалог между религиями, который основывается не на принципах внешней толеранции (вынужденности «терпеть» тех, кого своя религия считает еретиками, обреченными на вечную погибель), а на внутренних предпосылках, обосновывающих возможность открытости и признания ценности другой религиозной традиции. Еще в большей степени эта черта прослеживается в концепции «анонимного христианина» Ранера, считающейся сегодня своего рода эталоном инклюзивизма и в целом очень близкой учению Второго Ватиканского собора [11. S. 524].

В то же время не менее важным как для учения Второго Ватиканского собора, так и для концепции Ранера (и аналогичных христианских инклюзивистских концепций) является сохранение верности формуле «вне церкви нет спасения»[2] (ККЦ, 846-848). На первый взгляд это кажется крайне сложным, если не невыполнимым. Однако во второй половине XX в. в рамках католического вероучения это становится возможным, благодаря ряду изменений в понимании ключевых понятий, таких как откровение и церковь.

Изменения в понимании сущности Божественного Откровения являются одним из самых значимых. Основным документом для анализа произошедших изменений является Догматическая конституция о Божественном Откровении Dei Verbum. Со времен Тридентского собора и до Второго Ватиканского собора доминировала инструменталистская концепция в понимании откровения. Это наиболее ярко представлено в Догматической конституции Dei Filius Первого Ватиканского собора (1870 г.). Согласно этому подходу, откровение интерпретировалось скорее как собрание определенных истин веры, сохраненных и переданных церковью. После Второго Ватиканского собора откровение интерпретируется уже совершенно в ином ключе — прежде всего как откровение Богом Самого Себя (и вместе с ним истины, ибо Бог есть истина), Его само-сообщение своему творению (DV, 2–3, 6)[3]. Подчеркивается личностный характер обращения Бога в Его откровении, а также неразрывная и неустранимая личная связь между Творцом и каждым из его творений. Тем

[2] См.: Катехизис Католической церкви. Москва : Духовная библиотека, 2001. С. 213.

[3] См.: Догматическая конституция о Божественном Откровении (Dei Verbum) // Документы II Ватиканского собора. Москва : Паолине, 2004. С. 284–287.

самым на первый план выходит межличностная составляющая откровения. Эта модель, в отличии от предшествующей инструменталистской, получила названия персоналистической [12]. Иногда ее также называют историоспасительной или библейско-патристической [13. S. 53–57].

Распространение этого персоналистского подхода нашло свое отражение практически во всех сферах религиозной жизни. Для изменения отношения к другим религиям наибольшее значение имеют произошедшие изменения в экклезиологии. Католическая экклезиология до Второго Ватиканского собора характеризовалась сильным противостоянием с экклезиологией протестантской. Во многом она выкристаллизовалась именно под влиянием этого противостояния. Протестантское учение об оправдании грешников на основе веры и благодати предполагало отрицание непосредственной необходимости институционального посредничества в деле спасения души верующего, а уж тем более отрицание утверждения, что эту видимую институцию во всей ее полноте и со всеми присущими ей нормами установил сам Бог. Протестанты не только разделяли видимую и невидимую церковь, но и отдавали явный приоритет церкви невидимой, на этом выстраивая свою собственную экклезиологию, во многом в оппозицию к экклезиологии католической. Это хорошо прослеживается в учении Лютера, который в своем понимании церкви делал акцент именно на церкви как общине верных. В данном случае мы видим определенную модификацию католической концепции церкви как *communio sanctorum*, которая имеет два измерения — общение святых и общение в святых (вещах), т.е. таинствах. Второй аспект в учении Лютера подвергся сильной редукции, тогда как первый, напротив, приобрел большее значение [14. S. 295–301]. Такой подход сам по себе уже подчеркивал духовное, невидимое измерение церкви, неся в себе посыл релятивизации измерения материального, видимого.

Такая трансформация представлений о церкви и изменение ее определения в свое время было необходимо Лютеру в его противостоянии с папской властью (к которой Лютер уже с 20-х гг. XVI в. стал сводить католицизм). Это помогло в конечном счете Лютеру утвердить легитимность основанной им новой «церкви», несмотря на явный разрыв апостольской преемственности.

Католическая церковь в эпоху Контрреформация была вынуждена решительно противодействовать распространению протестантизма, что привело не только к конкретизации и догматическому закреплению многих положений веры, но и нередко к их радикализации. В частности, в данном аспекте, в противостоянии протестантскому пониманию церкви, большой акцент в экклезиологии католической стал делаться на необходимости видимой, институциональной Церкви, которая, согласно учению Римско-католической церкви, была установлена непосредственно Иисусом Христом. В результате долгое время церковь понималась институционализированно. Важно было не только то, что это объединение верующих, связанных единым исповеданием веры, но также и то, что единство общения этих верующих основано на практике

таинств, преподаваемых «законными» пасторами, т.е. теми, кто признан за таковых официальной церковной властью. Согласно этому пониманию, церковь представляет собой авторитарное общество, организованное иерархически, во главе которого находится Папа Римский, а миряне играют лишь пассивную роль, получая инструкции от церковной иерархии. В XX в. это представление начало постепенно трансформироваться. Большую роль в этом процессе сыграло обращение к патристическому наследию. Однако свое видимое выражение эти изменения нашли лишь в документах Второго Ватиканского собора.

Энциклика Пия XII Mystici Corporis Christi представляет хотя уже в чем-то и видоизмененное понимание церкви (о чем свидетельствует даже само ее название), но тем не менее еще во многом инструменталистское. Прежде всего это выражается в том, что границы церкви определяются здесь однозначно и являются закрытыми. Церковь рассматривается как видимое объединение, а членство в ней чем-то похоже на членство (гражданство) в государстве. Можно либо быть членом Церкви (если ты исполняешь все формальные критерии), либо не быть. Никаких промежуточных стадий данная модель не подразумевает. Критерии же принадлежности Церкви во многом основаны на внешних, видимых составляющих: «В число членов Церкви могут быть включены лишь те, кто принял крещение и исповедует истинную веру, а также не имел несчастья отделиться от единства Тела или быть отлученным законной властью за совершенные тяжкие проступки» (MCC, 22) [15]. Такая модель, с одной стороны, была стабильна и однозначна, что помогало церковному вероучению избегать двусмысленностей и успешно противостоять опасностям, связанным с развитием новых идеологий и мировоззрений. С другой стороны, именно в такой модели существенно недооценивалось действие Христа и Святого Духа, что на протяжении столетий являлось одним из основных пунктов критики католичества со стороны православия. Но именно это действие Христа и Святого Духа придает Церкви измерение тайны, вырывая ее из земного порядка, согласно которому функционируют все остальные институции.

Второй Ватиканский собор вносит существенные изменения в эту картину, расширяя границы Церкви. Догматическая конституция о Церкви Lumen gentium отходит от институциональной модели Церкви, согласно которой Церковь имела строго определенные видимые границы, устанавливаемые тремя критериями: исповедание веры, практика таинств и признание папской власти. Lumen gentium не отказывается от рассмотрения Церкви как институции полностью, также не отрицает значимость церковной иерархии, но существенно смещает акценты, выводя на первый план понимание Церкви как тайны. Это находит свое видимое отражение в названии первой главы данной конституции — «О тайне Церкви». Новое представление о Церкви последовательно раскрывается при помощи ряда образов, прочно укорененных в библейском тексте и христианском предании — народ Божий, Тело

Христово, община, таинство. Все эти образы призваны подчеркнуть таинственное, а вместе с тем и невидимое измерение Церкви.

Новое понимание Церкви приводит к отказу от понятия «членства» и замене его на понятия принадлежности (*incorporatio*) и отнесенности (*ordinatio*). В русском переводе данной Конституции второй вид отношения переводится как «предназначенность», что, на наш взгляд, несколько затемняет исходный смысл. Lumen Gentium провозглашает: «В новый Народ Божий призваны все люди … единый Народ Божий присутствует во всех народах земли, ибо из всех народов он набирает себе граждан Царства, по сущности своей не земного, а небесного. … к этому кафолическому единству Народа Божия, предзнаменующему и укрепляющему всеобщий мир, призваны все люди. Ему по-разному принадлежат или предназначены и верные католики, и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди в их совокупности, призванные Божией благодатью ко спасению»[4] (LG, 13).

Представляемая модель существенно отличается от предшествующей модели членства. Членом Церкви можно было либо быть полностью, либо не быть вообще. При этом те, кто не был членом Церкви, автоматически исключались из числа тех, кто имел обоснованные надежды на спасения. Догматическая конституция о Церкви Второго Ватиканского собора смотрит на вещи сквозь совершенно иную призму. Есть те, кто принадлежат к Церкви. Но нет речи о тех, кто из нее исключен. Все, кто не относятся к числу принадлежащих к ней, относятся ко второй группе — относящихся к ней разными способами и как таковые тоже предназначены к спасению.

Можно отметить и другое важной отличие этой модели — она подразумевает различные степени как принадлежности, так и отнесенности. Речь уже не идет о том, что можно принадлежать либо полностью, либо никак. Можно принадлежать полностью или частично (с разной степенью приближения к полноте принадлежности). Минимум принадлежности — это крещение, максимум — полнота общения с Римско-католической церковью. В результате можно выделить три степени принадлежности. Первой степенью будет полнота принадлежности: «Полностью включаются в сообщество Церкви те, кто, имея Духа Христова, целиком принимают ее строй и все средства спасения, установленные в ней, и в ее зримом составе через узы исповедания веры, таинств, церковного управления и общения сочетаются со Христом, правящим ею через Верховного Первосвященника и Епископов. Однако не спасается, даже включаясь в состав Церкви, тот, кто, не пребывая в любви, остается в лоне Церкви „телом“, а не „сердцем“»[5] (LG, 14). Вторая степень — это те, кто не крещены, но не находятся в полноте общения с католической церковью: «По ряду причин Церковь признает свою связь с теми, кто, будучи крещен, украшается званием христианина, но не исповедует веру во всей ее полноте

[4] Догматическая конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского собора. Москва : Паолине, 2004. С. 87–89.
[5] Там же. С. 89–90.

или не хранят единства общения под началом Преемника Петра»[6] (LG, 15). В свою очередь, эта ступень подразумевает деление на подуровни — те, кто исповедует полноту веры, но не хранит единства с Папой Римским (православные церкви); и те, кто не исповедует полноту веры и не хранит единства с Папой Римским (протестантские церковные общины). Последних данный документ далее уже не подразделяет, но представляется вполне возможным выделение разных степеней отдаления от полноты принадлежности также и в рамках этой последней третей группы, в зависимости от степени отдаления исповедуемой ими веры от полноты, представленной в католическом и православном вероучениях. Таким образом, одна только замена модели членства на модель принадлежности уже существенно расширила границы Церкви и сделала их более открытыми. По сути, в Церковь влючаются все крещеные, а не только правоверные католики. Такой подход закладывает прочный фундамент развития экуменизма, делая возможным ведение полноценного диалога с представителями иных христианских конфессий.

Введение понятия отнесенности открывает широкие перспективы ведения диалога с нехристианскими религиями и атеистами: «Те, кто еще не принял Евангелия, определены принадлежать к Народу Божию в силу различных причин» [7] (LG, 16). Они также не лишены благодати Божией, которую Он посылает известным Ему образом. Как и принадлежность, отнесенность также имеет разные степени градации. Опираясь на Lumen gentium можно вести речь, по меньшей мере, о трех категориях. Первая категория включает представителей монотеистических религий, т.е. иудеев и мусульман. При этом иудеи здесь выделяются особым образом, как народ «которому были даны заветы и обетования, от которого Христос был рожден по плоти (ср. Рим 9, 4–5), народ, в отношении к избранию возлюбленный ради отцов, ибо дары и призвание Божие непреложны (ср. Рим 11, 28–29)»[8] (LG, 16). Такое особое выделение иудеев делает возможным разделять эту категорию приверженцев монотеизма на две подгруппы. Вторая категория охватывает тех, кто ищет неведомого Бога «через тени и образы»[9] (LG, 16). За этим описанием подразумеваются представители иных, т.е. политеистических религий. Легко заметить, что данная категория крайне широка и, судя по всему, в свою очередь, также может подразумевать разные подкатегории, о которых, тем не менее, прямо в документе не говорится. Третья категория включает в себя всех тех, кто еще не познал Бога, но стремится жить по совести: «Божественное Провидение не отказывает в помощи ко спасению тем, кто не по своей вине еще не достиг ясного познания Бога, но пытается вести правильную жизнь не без благодати Божией. Ибо все доброе и истинное, что можно у них обнаружить, Церковь считает неким приуготовлением к Евангелию и

[6] Догматическая конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского собора. Москва : Паолине, 2004. С. 90.
[7] Там же. С. 91.
[8] Там же.
[9] Там же.

даром Того, Кто просвещает всякого человека, чтобы он, наконец, обрел жизнь»[10] (LG, 16). Под это определение подпадают атеисты.

Такую градуированную модель, складывающуюся из разных степеней принадлежности и отнесенности, принято сегодня называть концепцией «концентрических кругов» или «кругов спасения». В немецкоязычной литературе можно встретить также сравнение с луковицей (*Zwiebelschallenmodel*) [16. S. 136]. Согласно этой модели, можно сказать, что все религии содержат определенные семена истины, семена Слова (*semina Verbi*), но только Римско-католическая церковь содержит полноту истины. Поэтому в этой модели католичество в многообразии своих обрядов находится в центре, самый близкий к центральному круг — это круг православия в многообразии православных церквей, чуть дальше — различные деноминации протестантизма. Последующие круги располагаются в зависимости от своей удаленности (степени различия) от католической догматики. Монотеистические религии будут ближе (иудаизм ближе, ислам дальше), а политеистические религии будут дальше. Атеисты будут находиться на наибольшем удалении от центрального круга, образуя своего рода периферию. Однако даже и они как члены вселенской человеческой семьи, призванной Богом ко спасению, не исключаются из этих кругов, ибо Бог говорит с ними через их совесть и разум, что не исключает возможности в какой-то степени познать истину.

На первый взгляд, это может показаться противоречащим основополагающему экклезиологическому принципу extra ecclesiam nulla salus («вне церкви нет спасения»), восходящему к первым векам христианства и неоднократно подтверждаемому в различных церковных документах, включая догматическую конституцию Pastor Aeternus Первого Ватиканского собора [17. S. 19–94; 18]. Однако Второй Ватиканский собор нельзя считать отступлением от этого принципа. Включение последователей других религий в «круги спасения» достигается путем расширения понятия церкви, что было показано выше. Догматическая конституция о Церкви фактически говорит об элементах Церкви в других религиях, благодаря чему мы и можем говорить о возможности спасения в этих конфессиях. Однако здесь стоит подчеркнуть, что при этом по-прежнему утверждается, что спасение возможно только во Христе и через Христа. Даже в других религиях спасение исходит только от Христа и может происходить через таинственную связь с Ним. Таким образом, современное учение Римско-католической церкви не отходит ни от христоцентризма, ни от экклезиоцентризма, но в определении Церкви (в которой происходит спасение) теперь сосредотачивается не столько на ее видимой, сколько на ее невидимой форме.

Заключение

Модель Церкви, предлагаемая в учении Второго Ватиканского собора, опирающаяся на градуированные категории принадлежности и отнесенности,

[10] Догматическая конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского собора. Москва : Паолине, 2004. С. 91–92.

помогает, с одной стороны, уйти от жесткой и крайне узкой модели членства. С другой стороны, эта модель все же обозначает определенные границы и подразумевает различные степени, что позволяет не скатиться к модели церкви без границ и утрате своей идентичности. В то же время именно этот характер своеобразного «компромисса» и позволяет относить концепцию Второго Ватиканского собора к инклюзивизму, со всеми его сильными и слабыми сторонами. И как любая инклюзивистская модель данное учение подвергается критике с двух сторон. Для защитников консервативной позиции (т.е. эксклюзивизма) данное учение представляется слишком либеральным и по сути отождествляется с отступничеством от истинной веры (ортодоксии). Для сторонников более «прогрессивной» позиции (т.е. плюрализма или разных версий плюралистического инклюзивизма) учение Второго Ватиканского собора представляется как бесспорно достойное, так как смотрит уже в правильном направлении, но само по себе недостаточное. Они готовы воспринимать это лишь как первый шаг, за которым должны последовать последующие шаги все большей и большей открытости, которая ознаменует полное ценностное уравнивание всех религий. Данные плюралистические модели, особенно в их радикальной форме, развиваются в плоскости межкультурного подхода и опираются на его традиционные предпосылки: познание самого себя возможно только через Другого, для диалога необходимо подлинное и полное признание Другого в его инаковости, познание трансценденции если и возможно для людей, то только как объединение достижений всех религиозных традиций, взятых вместе, и невозможно для каждой отдельной религии и т.п. Очевидно, что эти концепции формируются на основе достижений постмодернизма и постлиберализма и возможны только в этой атмосфере [19. P. 170–237; 20. P. 127–128].

При этом, однако, совершенно упускается из виду, что в случае такой крайней открытости мы уже не сможем говорить о христианстве. Переход христианской церкви к такой модели ознаменовал бы полную утрату христианской самоидентичности в угоду новомодных трендов. Сторонники плюрализма уверены, что только такая модель может быть основанием подлинного диалога между религиями, так как во всех остальных случаях ценность нехристианских религий (того самого Другого) остается приниженной (т.е. не происходит его подлинного принятия в полноте его инаковости). Но можно ли считать полноценным диалогом такой диалог, когда одна из сторон обязана полностью отречься от себя для того, чтобы в него вступить?

Такого рода аргументы приводят к тому, что сегодня модель Второго Ватиканского собора рассматривается нередко как своего рода «золотая середина». Она дает возможность выстраивать диалог с представителями других христианских конфессий и нехристианскими религиями, не отказываясь от принципиально важных для христианской веры догматических положений, без которых христианство перестало бы быть христианством.

Список литературы / References

[1] *Шохин В.К.* Самоочевидно ли «откровение»? Размышления над типологией Эйвери Даллеса // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 5–24. https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-2-5-24 EDN: YWXSPB
Shokhin VK. Is “revelation” self-evident? Reflections on Avery Dulles’ typology. *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya*. 2018;2(2):5–24. (In Russian). https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-2-5-24 EDN: YWXSPB

[2] Rusecki M. *Traktat o Objawieniu*. Kraków: WAM; 2007.

[3] Duquette J. Tradition, Identity and Scriptural Authority: Religious Inclusivism in the Writings of an Early Modern Sanskrit Intellectual. *Religions of South Asia*. 2015;9.3:265–289. https://doi.org/10.1558/rosa.v9i3.28338

[4] Ataman K. *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer’s “Fusion of Horizons”*. Washington: Council for Research in Values and Philosophy; 2008.

[5] Knitter P. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Regions*. New York: Orbis Books; 1995.

[6] Brinkmann J. *Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz*. Paderborn: Schöningh; 1980.

[7] Hick J. *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press; 1985. https://doi.org/10.1007/978-1-349-17975-6

[8] Schmidt-Leukel P. Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen. Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs. *Una Sancta*. 1992;47:54–77.

[9] Hinze BE. A Decade of Disciplining Theologians. In: Gaillardetz RR, ed. *When the Magisterium Intervenes. The Magisterium and Theologians in Today’s Church*. Collegeville; Minnesota: The Liturgical Press; 2012. P. 3–39.

[10] Allen JL. *Pope Benedikt XVI. A biography of Joseph Ratzinger*. Cornwall; 2000.

[11] Evers G. Die „anonymen Christen“ und der Dialog mit den Juden. In: Vorgrimler H, hg. *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder; 1979. P. 524–536.

[12] Döring H. Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin. *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1985;36:20–35.

[13] Kotecki D. „Wiosna biblijna” w Kościele — dziedzictwo Konstytucji dogmatycznej. „O Objawieniu Bożym” („Dei Verbum”). In: Białkowski M, ed. *„Radość i nadzieja, smutek i trwoga…”. Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*. Toruń: DWM; 2014. P. 47–68.

[14] Lohse B. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht Verlag; 1995.

[15] Pius XII. *Mystici corporis Christi*. Available from: https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (accessed: 25.04.2026).

[16] Schmidt-Leukel P. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 2005. https://doi.org/10.14315/9783641310905

[17] Kubacki Z. *Wprowadzenie do teologii religii*. Warszawa: Rhetos; 2018.

[18] Berciano Villalibre M. Iglesia, religiones y salvación. Una reflexión teológica en el año de la fe. Parte 1. *Naturaleza y Gracia*. 2013;1:9–58.

[19] Knitter P. *Introducing theologies of religions*. New York: Orbis Books; 2002.
[20] Valerio HJZ. Hablar de “Dios” es hablar de “pluralidad”: Diálogo interreligioso como ejercicio práctico. *Azur Revista Centroamericana de Filosofía*. 2024;5(9):124–133.

Сведения об авторе:

Крыштоп Людмила Эдуардовна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1012-5953. SPIN-код: 6160-3444. E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

About the author:

Kryshtop Ludmila E. — DSc in Philosophy (Dr. habil.), Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1012-5953. SPIN-code: 6160-3444. E-mail: kryshtop-le@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1005–1023
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1005-1023
EDN: SVEUYZ

Научная статья / Research Article

Аксиологический потенциал русской философии: проблемные поля и современные проекции

В.Н. Белов ✉, П.А. Владимиров

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉belov-vn@rudn.ru

Аннотация. Анализируется аксиологическое наследие русской философии конца XIX — первой половины XX в. В отличие от традиционных историко-философских обзоров, авторы не ставят целью дать окончательную оценку «была ли в России теория ценностей» (спор М.С. Кагана и Л.Н. Столовича), а сосредоточиваются на выявлении проблемных узлов, которые сохраняют эвристическое значение для современной философии. Рассматриваются четыре ключевых проблемных поля: онтологический статус ценности (спор между религиозным онтологизмом В.С. Соловьева и Н.О. Лосского и трансцендентальным нормативизмом русских неокантианцев); иерархия и конфликт ценностей (от триединства Истины, Добра и Красоты у Соловьева до эстетического вызова К.Н. Леонтьева и персоналистической иерархии Н.О. Лосского); ценность и творчество (дискуссия между Н.А. Бердяевым, утверждавшим творческий характер ценностей, и С.И. Гессеном, настаивавшим на их сверхличной заданности); аксиология исторического познания (методология А.С. Лаппо-Данилевского). Авторы показывают, что русская философия, при всей своей внутренней противоречивости, предложила не готовую систему, а типологию ценностных антиномий, которые не могут быть «сняты» раз и навсегда, но требуют постоянного удержания в продуктивном напряжении. В заключении очерчиваются как сильные стороны этого наследия (онтологическая укорененность ценности, персоналистический акцент, рефлексивная методология), так и его границы (склонность к догматизму, недостаточная связь с эмпирическими социальными науками, эсхатологическая напряженность).

Ключевые слова: онтологизм, персонализм, иерархия ценностей, творчество, историческое познание

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.

Финансирование. Исследование выполнено при поддержке FSSF — 2026-0009 «Философия и религия: перекрестки культур и политики» (№ госзадания 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

© Белов В.Н., Владимиров П.А., 2026

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 28.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

Для цитирования: *Белов В.Н., Владимиров П.А.* Аксиологический потенциал русской философии: проблемные поля и современные проекции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1005–1023. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1005-1023EDN SVEUYZ

The Axiological Potential of Russian Philosophy: Problematic Fields and Modern Projections

Vladimir N. Belov ✉, Pavel A. Vladimirov

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉belov-vn@rudn.ru

Abstract. The research analyzes the axiological heritage of Russian philosophy at the end of the 19th — first half of the 20th century. Unlike traditional historical and philosophical reviews, the authors do not aim to give a definitive assessment of "whether there was a theory of values in Russia" (the dispute between M.S. Kagan and L.N. Stolovich), but focus on identifying problematic nodes that retain heuristic significance for modern philosophy. Four key problem fields are considered: the ontological status of value (the dispute between the religious ontologism of V.S. Solovyov and N.O. Lossky and the transcendental normativism of the Russian Neo-Kantians); hierarchy and conflict of values (from Solovyov's trinity of Truth, Goodness and Beauty to K.N. Leontiev's aesthetic challenge and N.O. Lossky's personalistic hierarchy); value and creativity (a discussion between N.A. Berdyaev, who asserted the creative nature of values, and S.I. Gessen who insisted on their superpersonal assignment); the axiology of historical knowledge (methodology of A.S. Lappo-Danilevsky). The authors show that Russian philosophy, for all its internal inconsistency, offered not a ready-made system, but a typology of value antinomies that cannot be "removed" once and for all, but require constant retention in productive tension. In conclusion, both the strengths of this heritage (the ontological rootedness of value, the personalistic emphasis, the reflexive methodology) and its boundaries (the tendency to dogmatism, insufficient connection with empirical social sciences, eschatological tension) are outlined.
Keywords: ontologism, personalism, hierarchy of values, creativity, historical knowledge

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Funding of Sources. The research was supported by FSSF — 2026-0009 «Философия и религия: перекрестки культур и политики» (№ госзадания 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).
Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 28.04.2026
The article was accepted on 15.07.2026

For citation: Belov VN, Vladimirov PA. The Axiological Potential of Russian Philosophy: Problematic Fields and Modern Projections. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1005–1023. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1005-1023 EDN SVEUYZ

Введение

В современном философском дискурсе понятие «аксиологический потенциал» часто используется как оценочное клише, за которым скрывается ностальгия по «утерянным смыслам» или апологетика «особого пути». Однако, если отбросить идеологические коннотации, русская философия конца XIX — первой половины XX века действительно представляет собой уникальный опыт осмысления ценностей — опыт, который нельзя свести ни к религиозному онтологизму византийской традиции [1], ни к формальному неокантианскому нормативизму [2]. Речь идет о сложном, внутренне противоречивом поле мысли, где столкнулись разные методологические стратегии, разные ответы на один и тот же вопрос: *откуда берутся ценности и как они обосновывают человеческое существование?*

Задача данной статьи — не предложить окончательную «табель о рангах» для русских аксиологов и не вынести вердикт о том, «была ли в России теория ценностей» (в обозначенной перспективе интерес представляют научные статьи Д.О. Линевской [3] и В.В. Котляровой [4]). Нас будет интересовать другое: *какие проблемные узлы завязала русская философия вокруг понятия ценности, в чем заключается ее продолжающийся эвристический потенциал?*

Мы намеренно отказываемся от жесткой периодизации и от разграничения «русской религиозной аксиологии» и «русского неокантианства» как двух враждебных лагерей. Нам кажется более продуктивным рассматривать их как *различные, но взаимодополняющие ответы* на вызовы модерна: секуляризацию, кризис традиционных авторитетов, релятивизацию истины, плюрализм интерпретаций.

В рамках обозначенной стратегии рассмотрения мы выделим четыре проблемных поля: 1) онтологический статус ценности (существуют ли ценности независимо от человека или порождаются им?); 2) ценностный плюрализм и иерархия (как совместить разные ценности «без насилия над реальностью»?); 4) аксиология и историческое познание (как ценностные установки исследователя соотносятся с объективностью знания?). В заключении мы попытаемся очертить границы применимости этих идей сегодня, без излишнего оптимизма, но и без нигилистического отрицания.

Онтологический статус ценности: между божественным обоснованием и трансцендентальной нормой

Одна из самых острых дискуссий в русской философии развернулась вокруг вопроса: *ценность — это свойство бытия (добротность сущего) или*

же особого рода «значимость», не сводимая ни к чему фактическому? Этот вопрос, по сути, воспроизводит в новых терминах старый спор номинализма и реализма, но с существенным дополнением: в центре теперь не просто идея, а то, что побуждает к действию, оценке, выбору.

В русской религиозной философии (от В.С. Соловьева до Н.О. Лосского) преобладала *онтологическая стратегия*. Ценность укоренена в самом бытии, более того — бытие и добро совпадают в предельных основаниях. В.С. Соловьев рассматривает ценность как *«безусловное значение»*, а в «Оправдании добра» сводил нравственность к организующему принципу человеческой жизни и жизни общества. Ценность определяется через внешнее восприятие справедливости и внутреннее переживание нравственности: «Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия» [5. С. 92]. Здесь ценность оказывается не результатом рефлексии, а *непосредственно переживаемой данностью*. Далее В.С. Соловьев укажет, что в истории уже оформлена «особая наука», рассматривающая во всех возможных формах и отношениях такие значимые предметы существования человека как справедливость, добро, нравственность, противоречия «добра — зла», «внутреннего — внешнего» и «личного — коллективного». «Особая наука» есть *нравственная философия*, где «оправдывается добро в нашем сознании» [6. С. 93], а главная задача — оформить рациональный ответ на вопрос о «*должном* содержании или смысле нашей жизни» [6. С. 95]. Сама по себе философия есть «рассудительное (рефлектирующее) познание» [5. С. 5], которое «всегда дело личного разума», хотя, по мнению философа, данное определение «только относительное, как и все другие» [5. С. 6].

В.С. Соловьев не противопоставляет свои рассуждения о нравственности кантовским принципам долженствования. Русский философ указывает на Канта как на основателя теоретической и формальной основы нравственной философии. Однако кенигсбергский мыслитель «остановился на первом существенном признаке абсолютного добра — его чистоте, требующей от человека формально-безусловной, или самозаконной, воли, свободной от всяких эмпирических примесей…» [6. С. 93]. То есть, В.С. Соловьев, «не повторяя того, что хорошо изложено Кантом… обратился в особенности ко второму существенному признаку добра — его всеединству..., развивая разумно-мыслимое содержание всеединого добра из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено» [6. С. 94]. Одной из особых форм описания ценностей в философии В. Соловьева выступает принцип (и «онтологическая данность») — Всеединство и целостность.

Н.О. Лосский в своей книге «Ценности и бытие» пошел еще дальше, утверждая, что ценность есть «органическое единство бытия и значения», а абсолютной полнотой бытия является Бог. Плюрализм ценностей, с этой

точки зрения, снимается в иерархии, увенчанной «всеобъемлющей самоценностью» — личностью и Богом. Описывая свою систему в учебнике по истории русской философии, Н.О. Лосский подчеркивает наличие не только (1) идеального и (2) реального бытия, но и (3) металогического бытия, «выходящего за пределы законов тождества, противоречия и исключенного третьего…» [7. С. 292].

Однако здесь сразу возникает проблема: если ценность онтологична, то как быть с опытом зла, с конфликтом ценностей, с исторической изменчивостью моральных представлений? Соловьев пытался ответить через учение о «свободе как основе зла»: Бог не может сотворить мир без свободы, а свобода допускает уклонение от добра. Но это объяснение, как показал уже С.Л. Франк, оставляет вопрос о том, почему Бог допускает радикальное, бессмысленное зло. Однако и здесь остается неустранимый остаток: если добро абсолютно, а зло относительно, то почему в эмпирическом мире зло часто оказывается сильнее? Н.О. Лосский отвечает, что в Царстве Божием зло уже побеждено, а наш мир — это арена, где деятели учатся на своих ошибках. Но этот ответ, как ни парадоксально, сближает его с учением Г. Лейбница о теодицеи — с той разницей, что русский философ настаивает на наличии свободы действия и особенно выбора, а не на предустановленной гармонии.

Совершенно иной путь избрали русские неокантианцы. Для них (в первую очередь для сторонников подхода Г. Риккерта — С.И. Гессена, Ф.А. Степуна, и отдельно для А.С. Лаппо-Данилевского) ценность — это *трансцендентальная норма*, не обладающая непосредственным онтологическим основанием, но представленная как «значимость обладать действительностью» и «обладать силой» быть воплощенным *(Geltung)*. Ценности не зависят ни от психологии субъекта, ни от «метафизической реальности» (например, у С.И. Гессена и А.В. Вейдемана). Это позволяет избежать многих проблем онтологизма: конфликт ценностей объясним, так как разные ценности могут быть одинаково значимы, но несовместимы в конкретной ситуации; историческая изменчивость ценностей не подрывает их объективности, так как меняются способы отнесения к ценности, а не сами ценности.

Несмотря на различия «новокантианства» и русского интуитивизма у А.В. Вейдемана обнаруживается близкая к идеям Н.О. Лосского интерпретация оснований ценностей. В серии работ по этике и эстетики, и, в частности, в труде «Оправдание зла (Дополнительные проблемы трагики)» русский неокантианец будет полемизировать с В. Соловьевым, «однозначностью» идей славянофилов и чрезмерным формализмом Баденской школы (в особенности с В. Виндельбандом) [8]. Если упростить его систему философии, то можно выделить два положения: 1) стоит различать (1) культурные, общественные и психологические понимания феномена «ценность» и (2) религиозные, исторические и социальные интерпретации применения «ценностей»; 2) проблема дихотомии «добра» и «зла» обусловлена наличием свободы интерпретаций и выбора, однако нравственная личность будет придерживаться

принципа долженствования и примата культурных и общечеловеческих ценностей над индивидуальными мотивами. Развитие личности всегда обусловлено ценностными установками, которые могут быть культурными или историческими [9. С. 103]. Религиозные и нравственные принципы развития личности совпадают в своем целеполагании — воспитание ответственной за свои действия личности.

Но и здесь возникает своя трудность: откуда берется сама значимость, если не из бытия и не из субъекта? Неокантианцы отвечают: из трансцендентального единства апперцепции, из логических условий возможности суждения. Однако, как показал впоследствии М. Хайдеггер «в полемике» с Г. Риккертом, такое решение рискует остаться формализмом без конкретного содержания. «Ценность» превращается в логическую функцию, не имеющую никакого содержательного наполнения. Русские неокантианцы остро чувствовали эту опасность. Отсюда попытки «содержательно» наполнить аксиологию через обращение к культуре, истории, психологии. А.С. Лаппо-Данилевский, например, использовал «исторические данные» для выявления оснований ценностей и ценностных установок в культурном, общественном, социальном и индивидуальном «пространстве действий». С.И. Гессен дополнил теорию ценностей учением о «целях-заданиях» — неисчерпаемых культурных задачах (истина, добро, нравственность и справедливость, долг и свобода), которые не даны, но заданы. Здесь ценность уже не просто формальная норма, а исторический горизонт, который движет культурой.

Перед нами — фундаментальная антиномия, которую русская философия не «сняла», а лишь обострила. С одной стороны, без онтологического обоснования ценности рискуют превратиться в пустые абстракции (неокантианская опасность). С другой стороны, онтологическое обоснование (религиозный реализм) наталкивается на проблему теодицеи и плюрализма (как совместить абсолютность добра с реальностью зла?). Русская мысль предложила несколько способов удержать это напряжение, но ни один из них не оказался окончательным. Возможно, сама постановка вопроса о «единственно верном обосновании ценностей» ошибочна. Не исключено, что ценностное сознание по своей природе полиморфно: оно нуждается и в онтологической укорененности (иначе выбор произволен), и в формальной определенности (иначе выбор некоммуникабелен). Русская философия не представила окончательно утвердительный ответ: любая аксиология, игнорирующая либо онтологический, либо трансцендентальный аспект, обречена на односторонность, психологизм или догматизацию.

Иерархия и конфликт ценностей: проблема плюрализма

Второй проблемный узел, который отчетливо проявился в русской аксиологии, — это *соотношение ценностей между собой*. Возможно ли их непротиворечивое объединение в единую иерархию, или же конфликт ценностей неустраним и является не дефектом, а условием культурной динамики?

Религиозная философия, как правило, тяготела к иерархическому пониманию ценностей. Соловьевское триединство Истины, Добра и Красоты — это не плюрализм, а разные аспекты одного Абсолюта, что находит воплощение в идеи Всеединства. Такое решение обладает большим преимуществом: оно снимает проблему выбора между высшими ценностями. Человек не может оказаться в ситуации, где он должен выбирать между Истиной и Добром, ибо они — одно. Однако это преимущество оборачивается недостатком: стирается специфика различных сфер культуры. Искусство редуцируется к этике, наука — к морали. Против такого редукционизма резко возражал К.Н. Леонтьев, который ставил Красоту (эстетическое разнообразие, «цветущую сложность») выше Добра (идеального представления об этике). В частности Н.А. Бердяев с уважительным неприятием отмечает преобладание у К.Н. Леонтьева «эстетики страдания» и «поэтичности власти» перед реальностью страданий и проблематикой государственного управления [10. С. 7–18]. Для К.Н. Леонтьева представления В.С. Соловьева об исторической цели христианства приводит к «всеобщему смешению и равенству», а высшая ценность — не моральное совершенство, а напряженная иерархия, эстетическая полнота жизни, включающая и страдание, и жестокость. Здесь возникает непримиримый конфликт этических установок и эстетического содержания ценностей.

Неокантианцы, казалось бы, легко разрешают этот конфликт: ценности не смешиваются, они принадлежат разным «смысловым рядам» (истина, добро, красота). Конфликт возникает только на уровне реализации ценностей в конкретной ситуации, когда невозможно одновременно удовлетворить требованиям науки, морали и искусства. Но сами ценности как нормы не конфликтуют. Однако и здесь есть своя трудность. Как быть с ценностями, которые не могут быть реализованы одновременно даже в принципе? Например, ценность свободы и ценность равенства? Строгое неокантианство предпочитает не вторгаться в область «материальной этики», оставляя конкретное решение за эмпирическим субъектом. Но тогда аксиология оказывается бессильной перед лицом реальных трагедий выбора.

Интересную попытку совместить иерархию и плюрализм предпринял Н.О. Лосский. Он различает «всеобъемлющие абсолютные самоценности» (Бог, личность, любовь) и «частные абсолютные ценности» (истина, добро, справедливость, красота). Первые не конфликтуют, ибо личность как самоценность не противостоит другой личности, а наоборот, — реализация одной личности способствует раскрытию потенциала творческого (и в том числе интуитивного постижения) у других. Вторые могут конфликтовать на эмпирическом уровне, но в «сверхпредметном мире» достигается единство (между предметным и должным, интуитивным и действительном, идеальным и материальным). Однако для мира общественных отношений Н.О. Лосский признает реальность трагических коллизий. Более того, он вводит понятия «относительных», а также «отрицательных» и «служебных» ценностей

[11. С. 93–111]. Они выводятся из неправильного выбора или не рациональности выбора приоритета собственной жизни. Здесь русский философ, сам того не желая, приближается к позиции, согласно которой ценности и их отрицательное значение (не «антиценности», а отрицание значимости ценности) онтологически симметричны. Стоит отметить, что далее Н.О. Лосский вводит «ранги ценностей», где подчеркивает два момента: 1) относительные ценности не являются негативными, но ценности «не биологические» и «не социальные» у «нас на земле» стоят выше неорганических, хотя исторически целесообразен обратный порядок иерархии. При этом русский философ акцентирует внимание, что не собирается разрабатывать такую систему, а лишь ограничивается «в учении о рангах только защитою этого понятия», то есть понятия ценностей [11. С. 119]. Приоритет в разработке системы ценностей на принципах рациональной философии, Н.О. Лосский оставляет М. Шелеру и делает ссылки на его работы о возможности формализма в этике и эстетике [11. С. 119–120].

Проблема иерархии ценностей вновь становится остро актуальной сегодня, в ситуации так называемой «культуры отмены» и столкновения ценностных систем. Русская философия может предложить не готовое решение, а скорее типологию конфликтов:

1. Конфликт внутри одной ценностной сферы (например, две разные нравственные нормы — долг и любовь). Здесь помогает Лосский: нет конфликта абсолютных ценностей, есть несовершенство нашего понимания.

2. Конфликт между разными сферами (например, противоречие «истины» и «доброго поступка» — как в случае с «ложью во спасение»). Здесь Леонтьев напоминает, что эстетическое измерение не сводимо к этическому.

3. Конфликт между ценностями и антиценностями (добро и зло). Здесь соловьевская онтология добра кажется более убедительной, чем ницшеанское «по ту сторону».

Но окончательного «алгоритма» разрешения ценностных конфликтов русская философия не дает — и это, вероятно, не ее недостаток, а указание на границы рационального. Аксиология может прояснить структуру конфликта, но не может его устранить, не превратив человека в автомат.

Ценность и творчество: персоналистический поворот

Третий проблемный узел связан с вопросом: является ли ценность тем, что мы находим, или тем, что мы создаем? Этот вопрос особенно остро встал в экзистенциально ориентированной русской мысли, прежде всего у Н.А. Бердяева, а также у представителей «философии жизни» (отчасти у В.В. Розанова и у раннего Ф.А. Степуна).

Н.А. Бердяев, как известно, критиковал путь «серединных доказательств дискурсивной мысли» и критицизм за то, что оно превращает ценности в «гносеологические понятия», оторванные от творческого акта [12. С. 285–286]. Для него ценность — это не «значимость», а прорыв из мира

объективации в мир свободы. В работе «Смысл творчества» он утверждает, что человек не просто «относится к ценностям» (как у Г. Риккерта), а творит ценности [13. С. 22–26]. Н.А. Бердяев о своей стратегии философии пишет следующее: «персоналистическое учение признает оригинальность личности, невыводимой ни из чего внешнего и общего, ни из какой среды. Бог — конкретная Личность и потому Творец; человек — конкретная личность и потому творец; весь состав бытия — конкретный, персональный и потому обладает творческой силой» [13. С. 129]. Далее указывается, что «не только искусство, но и вся культура — символична» [13. С. 233], а свобода есть один из наиболее значимых «знаков» и «смыслов», которые творит личность. Однако сама «свобода» есть мета-ценность, условие возможности любых ценностей. Здесь возникает радикальный персоналистический пафос: ценность не предшествует личности, а рождается в акте ее самоопределения.

Однако эта позиция таит в себе опасность релятивизма. Если личность творит ценности, то чем ценность одного отличается от каприза другого? Н.А. Бердяев отвечает, что подлинное творчество всегда есть служение — не Богу в традиционном смысле, но — «ценностям божественным», которые открываются в экзистенциальном опыте. Но круг замыкается: ценности и открываются, и творятся одновременно. Это напоминает скорее поэтическое, чем строго философское решение.

С.И. Гессен, напротив, настаивает, что личность не творит ценности, а приобщается к ним. Личность становится личностью именно через работу над сверхличными заданиями. Здесь творчество понимается не как создание новых ценностей, а как нахождение незаменимого, единственного пути к реализации культурных и нравственных ценностей. При этом в труде «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» С.И. Гессен обозначается различие творчества личности (художественное или научное) и творчество как ценности культуры. То есть одна из задач человека — стремиться к раскрытию творчества в собственной деятельности. В свою очередь педагогика на начальном этапе (аномии личности) формирует ценностную установку, укореняя ее в процессе объяснения норм и правил духовной культуры. Далее следует процесс наставничества, где обозначается путь и личность может наиболее полно раскрыть свой творческий потенциал (гетерономия личности). Третий этап (автономия личности) выражается в самостоятельности развития художественного или научного творчества личности, где ценность культурных мотивов и предзаданности нравственного закона осознаются личностью без контроля и наставления. Высшей ступенью, вне первых трех этапов, обусловленных педагогическим процессом, выступает — нравственное или научное самообразование. Здесь С.И. Гессен отходит как от Баденской школы, так и от отсылок на творчество П. Наторпа (в частности его социальную педагогику) и сближается с позицией кантовского ригоризма. Описание ценностей и их формы (культурные и общественные), а также значения эстетики и нормативности этики изменялось в трудах и публикациях

русского философа особенно ярко после 1908–1910 гг., а затем обнаруживается устойчивая тенденция к систематизации собственной философии в 1915–1917 гг. После выступления с докладом в Философском обществе в Петербурге, С.И. Гессен по его воспоминаниям «узнал петербургских философов старшего поколения — А. Введенского, Н. Лосского и И. Лапшина, С. Франка, Л. Габриловича» и «завязал сердечную дружбу с членом общества В.Е. Сеземаном». В 1915 году С.И. Гессен под влиянием личного общения с А.С. Лаппо-Данилевским, изменяется методологический подход в сторону обобщения опыта философии и близких наук (истории, социологии и педагогики)[1] Однако понимание личности остается устойчивым в «новокантовской» трактовке, а именно личность как человек есть самоцель и «выше» любой инструменталистской или прагматической установки [7]. Поэтому достойное существование человека и нравственный закон есть высшие ценности, представленные как цель. В итоге личность есть самоцель, которая включена в целеполагание существования культурных ценностей.

Для С.И. Гессена «развитие индивидуальности» совпадает с «погружением человека в целостность сверхиндивидуальных начал, впервые образующих индивидуальность, существо которой состоит в том, что она есть незаменимая часть превосходящей ее и объемлющей ее целостности» [14. С. 377]. Индивидуальность не создает новые ценности, но может их «обновить» [14. С. 379]. Примечательно, что идеи С.И. Гессена вполне актуально отражают и новейшие тенденции, в частности «культуру отмены». В завершении труда «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» указывается следующее — «отрицание культуры есть подлинное и действенное ее отрицание лишь тогда, когда оно вместе с тем есть ее более глубокое утверждение. Голое отрицание перестает быть самим собой», так как «оно вырождается в простое разрушение», которое неизменно приводит к «восстановлению прошлого» [14. С. 380].

Позиция С.И. Гессена, как и более ранняя теория ценностных оснований П.И. Новгородцева, более-консервативная, но и более устойчивая: культурные ценности не зависят от поведения и мотивации человека, но, осознавая рациональность высших ценностей, мы свободны в их реализации.

За этим спором стоит глубинный антропологический вопрос: что первично — ценность или личность? Для Н.А. Бердяева — личность, для С.И. Гессена — ценность. Русская традиция не дает однозначного ответа, но она высветила антиномию: без свободной личности ценности превращаются в мертвые догмы; без объективных ценностей личность скатывается к произволу. Любая аксиология, игнорирующая один из этих полюсов, обречена. Интересно, что поздний Лосский пытается совместить оба тезиса через учение о субстанциальных деятелях: личность есть абсолютная самоценность, но реализует она себя только через усвоение религиозных ценностей. Здесь

[1] В «Моем жизнеописании» С.И. Гессен напишет, что «часто бывал у академика А.С. Лаппо-Данилевского, беседы с которым основательно углубили мои методологические установки».

личность и ценность взаимно предполагают друг друга (личности и мира; мирского и божественного).

Для современной культуры, где культ творчества и новизны часто ведет к аксиологическому хаосу (любой каприз объявляется «ценностью»), напоминание Гессена о сверхличной заданности ценностей звучит отрезвляюще. С другой стороны, в эпоху, когда традиционные ценности используются для подавления личности, бердяевский акцент на **творческой свободе** как источнике ценностей оказывается необходимым коррективом. Проблема, видимо, не в том, чтобы выбрать одну из позиций, а в том, чтобы научиться удерживать их в продуктивном напряжении.

Аксиология исторического познания: ценность и факт

Четвертое проблемное поле, в котором русская философия сказала свое слово, — это включенность ценностного момента в само историческое познание. Вопрос, поставленный неокантианцами (в первую очередь В. Виндельбанд и Г. Риккерт): возможна ли история как строгая наука, если она неизбежно предполагает отбор и оценку фактов? — получил в России оригинальное развитие.

А.С. Лаппо-Данилевский в своей «Методологии истории» предложил, пожалуй, самую продуманную стратегию. Он согласен с Г. Риккертом, что исторические науки — идеографические (описывающие единичное), а естественные — номотетические (устанавливающие законы). Однако он отказывается от риккертовского жесткого дуализма. История, по А.С. Лаппо-Данилевскому, не просто «относит» факты к ценностям, но использует номотетические обобщения как вспомогательное средство для понимания индивидуального.

Материалы лекционных курсов А.С. Лаппо-Данилевского проясняют его позицию о значении «ценностей» не только в отношении к историческим наукам (в первую очередь историографии), но и в отношении возможной теории ценностей (и отдельно аксиологической гносеологии) в социальных науках и философии. Благодаря проведенной историко-философской реконструкции архивов русского социолога выявляется отчетливое понимание ценностей как многомерного понятия, представленного в различных плоскостях рассмотрения. Во-первых, культурологическое рассмотрение, где выделяется типология ценностных оснований существеннее «должного» и «действительного». В данной трактовке А.С. Лаппо-Данилевский сближается с идеями кантовской философии, чем с системой разграничения по методологическому признаку (номотетическое и идеографическое изучение). Во-вторых, социальное понимание ценностей и их источников. Здесь подчеркивается неразрывность формирования опыта понимания ценностей и опыта их действительного существования. Таким способом неявно, но все же представлена попытка преодоления разрыва эмпирической основы и теоретических построений (трансцендентального и предзаданного по отношению

к действительному и существующему). В-третьих, у русского социолога представлен исторический контекст формирования и развития ценностей. В представленном срезе знания о ценностях акцентируется внимание на исторических коллизиях формирования, распространения и преемственности ценностей, которые не могут быть однозначно отнесены ни к исторически фундированным, ни к социально-обусловленным тенденциям. Философ отчетливо показывает чрезмерную эластичность того, что называют ценностями, подчеркивая различие между культурными, общественными, социальными и историческими типами ценностей. При этом анализ и рассмотрение ценности самой по себе не даст окончательного ответа о ее устойчивости, временности или исторической фундированности. Необходимость привлечения не только истории и философии, но и социологии выражается в раскрытии «ценностных оснований». Только они могут быть маркерами для дальнейшей экстраполяции ценностей в контекст системного учения или теория ценностей.

Свои представления А.С. Лаппо-Данилевский обосновывается на примере комплексного анализа представлений о ценностях и их происхождении, формировании, распространении и историческом развитии в традициях позитивизма, французского материализма, понимающей социологии М. Вебера, русской философско-религиозной традиции (отсылки на П. Астафьева, Н. Грота и В. Соловьева), нигилизма ницшеанской философии, немецкого неокантианства (в особенности на примере философии Г. Риккерта). А также на примере исторических теорий происхождения и развития ценностей и психологических представлений, свойственных Г. Спенсеру и последующей традиции психологизма. В последнем случае следует уточнить, что для А.С. Лаппо-Данилевского обусловленность социальных и общественных явлений и фактов теориями эволюции и организации психики индивида (его сознания и сознательной модели социального поведения) во многом относятся к проявлениям психологизма в философии и социологии. Не стоит забывать, что А.С. Лаппо-Данилевский не только продолжает использовать критический метод И. Канта и неокантианскую методологию, но и является историком, развивая идеи русской исторической школы (П.Л. Лавров и Н.К. Михайловский, М.М. Ковалевский, в том числе религиозной истории и библеистики, например позиции Н.Н. Глубоковского [15. С. 129]). В части идей П.Л. Лаврова привлекали А.С. Лаппо-Данилевской неразрывностью теории и практики, где «умственный фактор становится вместе с тем и нравственным фактором». В итоге он приходит к позиции о необходимости дополнения исторических исследований историографией (методологию которой сам и обосновал), а также о целесообразности расширения философских построений (общего знания в форме системной теории) социологическими исследованиями (изучение общества и социальных фактов в их эмпирической и динамической данности).

Проблематика выявления и реконструкции наследия А.С. Лаппо-Данилевского, как и многих известных философов, социологов и историков конца XIX — начала XX в. в российской гуманитарной мысли выражается в невозможности игнорировать материалы курсов, авторских лекций, участи с докладами в различных обществах (например, Русское социологическое общество или Санкт-Петербургское философское общество). Кроме того, позиции отдельных авторов развиваются во времени, что ярко представлено на примере В. Соловьева, С. Франка и Н. Бердяева. А.С. Лаппо-Данилевский более системный мыслитель с точно определенным вектором развития своих решений. Однако в «Методологии истории» (особенно в 1 томе), без ознакомления с комплексом его остальных трудов и курсов, обнаруживается преимущественно баденская трактовка описания ценностей, а если обратиться к «социологическому наследию», то преобладает позитивизм. А.В. Малинов, со ссылками на архивные курсы и позицию С.С. Илизарова, справедливо отметил, что «Лаппо-Данилевский не отвергал философию позитивизма, хотя и критически к ней относился» [15. С. 82]. Примечательным для истории науки является не противопоставление позитивизма (О. Конта, Г. Спенсера и идей И.-А. Тэна) кантовской архитектонике, а ее дополнение. Во многом, благодаря использованию современных эволюционных теорий (А.С. Лаппо-Данилевский был знаком с Л.С. Бергом, создателем одной из наиболее современных теорий эволюции на принципах номогенеза[2]) в сравнении с «исторической школой права» (и с теорией «истории культуры» В. Друманна[3]), позволили выявить слабые стороны поиска закономерностей в культурных и исторических процессах по аналогии с естественными науками. Как итог, при комплексном рассмотрении отчетливо выражается своеобразие авторской мысли, где происходит объединение истории и социологии, теории социального поведения и типологии социальных ценностей на принципах кантовского долженствования и критическом анализе. Не случайно А.С. Лаппо-Данилевского одновременно признают выдающимся исследователем как в историографии и социологии, так и в теории права[4], истории экономических отношений и неокантианской философии.

[2] Теория С.Л. Берга, учитывающая эволюционные процессы (внутренние и внешние) в комплексе с теориями физической географии и климатической зональности, оказалась в «методологическом ядре» современной синтетической теории эволюции. Иначе говоря, А.С. Лаппо-Данилевский был хорошо ознакомлен с актуальными теориями в естествознании, и в частности в формирующейся биологии.

[3] А.С. Лаппо-Данилевский не редко делает отсылки в своей интерпретации демаркации культуры и социальной действительности на труд В. Друманна 1846–1847 гг. «Основы истории культуры» (См.: [16]).

[4] П.И. Новгородцев, известный исследователь теории права и государства в России, признавая авторитетность ученого, «попросил выступить с критикой социологической доктрины О. Конта и позитивизма в целом» [15. С. 82]. А в 1916 г. получил звание почетного профессора Кембриджского университета в области права.

Актуальным на сегодняшний день представляется позиция А.С. Лаппо-Данилевского о необходимости введения ясности в понимание того, что является ценностью, о каком формате ценностных оснований мы говорим и в какой перспективе (социологической, исторической, политической ли общечеловеческой и философской). Первое — следует прояснить в какой системе идей и терминологической точности мы определяем ценность. Второе — выявление конкретного основания (социальное и социально-экономическое основание) и ценностного (культурного) основания, то есть определение семантики слова «ценности» и того, что его определяет в действительности и сущем (например, ценность — это помощь тем, кто оказался в сложной жизненной ситуации). Третье — выявление предвзятости исследователя и его культурных и социальных ценностных установок, которые должны быть элиминированы до объективности и непредвзятости описания и понимания ценностей.

Главное новаторство А.С. Лаппо-Данилевского — введение «аксиологического анализа» и акцентирование внимания на принципе признания чужой одушевленности в социальной (социальной жизни) и общественной (социально-культурной) действительности. Раскрывая идею А.И. Введенского о логической неправомерности использовать принцип аналогии для выявления «одушевленности» и сознательной деятельности иных субъектов общественной жизни, кроме собственного Я, русский социолог обозначил критерии общности исторического поведения.

В социальном поведении, которое является основой для социальной действительности в конкретной исторической ситуации, обнаруживается общность в поведении мыслящих субъектов. Общность объясняется тем, что психические процессы, составляющие основу для выбора социального поведения (но не для культуры), проявляются в единообразных формах. Историк имеет дело не с природными явлениями, а с «реализованными продуктами человеческой психики» — источниками. Чтобы понять исторический факт, нужно реконструировать сознательный акт (цели, ценности, мотивы) каждого участника исторического события. В этом и состоит принцип признания чужой одушевленности, то есть исходя из возможности собственного поведения мы можно обозначить модель поведения других. Подтверждением выступает не аналогия (здесь А.С. Лаппо-Данилевский был согласен с А.И. Введенским) [17. С. 342], а в общности «переживания и понимания», что фиксируется в общности итоговой «реализации и деятельности» [17. С. 182–188]. Не принцип аналогии становится утверждающим, а сравнительный анализ, который обозначается как «аксиологический анализ» в области определения ценностей (культурных и исторических, общественных и социальных). Далее в конспектах по истории русской социологический школы, А.С. Лаппо-Данилевский укажет, что «чужая оценка, как тоже реальный факт, становится предметом изучения со стороны социолога; но тут уже нельзя говорить о субъективном методе, а только о психологическом» [17. С. 132–133] (здесь

обнаруживается общность позиции А.С. Лаппо-Данилевского и положений А.И. Введенского о целесообразности критической психологии, обозначенной в последнем оригинальном труде «Психология без всякой метафизики»[5] [17. С. 182–188]). Но здесь сразу возникает методологическая проблема: не приводит ли это к субъективизму? Не проецирует ли историк свои ценности на прошлое? Не предписывает ли исследователь свою мотивацию и ценностные установки (формируемые в своем опыте) иным субъектам?

Лаппо-Данилевский отвечает: во-первых, источник (материальный объект) ограничивает произвольную фантазию; во-вторых, историк использует критику как постоянную проверку гипотез; в-третьих, ценности, которые историк приписывает действующим лицам, должны быть культурными ценностями своего времени, а не современными предпочтениями. Он различает «отнесение к обоснованной ценности» (универсальной и культурной, например, истина) и «отнесение к общепризнанной ценности» (принятой в данном обществе). Историк может и должен использовать оба типа, но с отчетливым пониманием их различия, чему способствует историография как эмпирическая основа (исторический факт и социологический анализ) общего описания исторического события. Дополнительно стоит обозначить, что субъективизм в описании и оценке исторической ситуации свойственен, по мнению А.С. Лаппо-Данилевского, тем, кто использует номотетический принцип или чистый позитивизм (эволюционизм в истории и социологии) [17. С. 190–191].

Однако остается неустранимый остаток: историк, как бы он ни старался быть объективным, выбирает факты, которые кажутся ему исторически значимыми. А критерий значимости включает в себя и ценностные предпочтения. А.С. Лаппо-Данилевский признает это, но настаивает, что рациональность и осознанная методологическая рефлексия позволяет минимизировать произвол, хотя и не исключить его полностью. История — это не естественная наука, но это и не свободное художество. Она — «строгая наука» в специфическом смысле: строгая в соблюдении процедур, но не свободная от ценностного горизонта. В 1-м томе «Методологии истории» он указывает, что «переживание и понимание ценности объекта становится необходимой предпосылкой» объяснения исторического события, но для критической точности должен использоваться аксиологический анализ.

Аксиологический анализ и в целом методологический подход А.С. Лаппо-Данилевского сегодня необычайно актуальны. В ситуации, когда исторические нарративы становятся оружием в политических битвах, когда «историческая политика» и «политика памяти» подменяют собой

[5] Последним трудом А.И. Введенского по факту является переиздание «Логики как части теории познания», но последний целостный и оригинальный труд — «Психология без всякой метафизики», которая завершает спор о ценностных установках и «логической позволительности» описания «чужой одушевленности» в пределах критической метафизики и «возможного опыта». См.: [18].

историческую науку, методология А.С. Лаппо-Данилевского дает критерии профессионализма. Историк не может быть «бесценностным» (как позитивисты иногда воображали), но он обязан: 1) критически анализировать собственные ценностные установки; 2) реконструировать ценности изучаемой эпохи, не навязывая им современные критерии; 3) отличать факты (установленные критикой источников) от их ценностной интерпретации.

В этом смысле «аксиологический потенциал» исторической науки — не в изгнании оценок, а в их рефлексивном контроле. Русская философия (А.С. Лаппо-Данилевский, и отчасти Н.И. Кареев) предвосхитила современную герменевтику и критическую теорию, указав на неустранимость ценностного горизонта, но отказавшись от релятивистского вывода («все равно ничего объективного нет»).

Заключение: границы аксиологического потенциала

Подводя предварительные итоги, можно сказать, что русская философия внесла в аксиологию несколько плодотворных идей, которые сохраняют эвристическое значение.

1. Онтологическая укорененность ценности (Соловьев, Лосский) противостоит как субъективизму (ценность есть только моя оценка), так и формальному нормативизму (ценность есть только значимость без бытия). Это напоминание о том, что ценности имеют отношение к реальности, а не только к нашим представлениям.

2. Персоналистический акцент (Бердяев, Лосский) защищает ценность личности от растворения в коллективных или абстрактных ценностях. Личность не есть средство для осуществления ценностей — она сама есть цель и самоценность.

3. Рефлексивная методология исторического познания (Лаппо-Данилевский) дает инструменты для работы с ценностно-нагруженными источниками и для самоконтроля исследователя, не впадая в наивный объективизм или релятивизм.

Однако было бы нечестно не указать и на границы этого потенциала. Русская аксиология, при всех ее достоинствах, обладает дискуссионными и неоднозначными положениями:

1. Склонность к монополизации истины. Даже у Лосского, с его иерархическим персонализмом, остается ощущение, что «правильная» иерархия ценностей уже предустановлена. Это таит опасность догматизма — аксиология превращается в легитимацию уже готовой системы.

2. Недостаточное внимание к процедурам ценностного выбора. Русская философия много говорит о том, *что* ценно, но мало — о том, *как* мы выбираем, как разрешаем ценностные конфликты в условиях неопределенности. Здесь неокантианская формальная аксиология, при всей ее абстрактности, была более разработана.

3. Слабая связь с современными социальными науками. Русская аксиология формировалась как метафизическая или трансцендентальная дисциплина. Она редко обращалась к эмпирическим исследованиям ценностных ориентаций, к социологии морали. Сегодня, без такой эмпирической «привязки», чисто философская аксиология рискует остаться дискуссией «о терминах без их содержания».

Тем не менее, даже с этими оговорками, русская философия остается важным собеседником. В ситуации, когда либеральный индивидуализм все чаще ведет к атомизации и одиночеству, а постмодернистский релятивизм — к цинизму и бездействию, русская аксиология напоминает: ценности реальны, иерархия необходима, личность есть самоценность, а культура без абсолютов вырождается. Она не дает готовых рецептов, но она дает язык для обсуждения того, что не сводимо к полезности и удовольствию — для обсуждения добра, истины, красоты и святости. И этого уже достаточно, чтобы считать ее аксиологический потенциал не исчерпанным, а лишь требующим нового осмысления в изменившихся исторических условиях.

Список литературы

[1] *Белов В.Н.* Аскетика в русской духовной традиции / науч. ред. Иулиания (Самсонова). Саратов : Изд-во СГУ, 2011. EDN: QWAFBP

[2] *Белов В.Н.* Философия культуры Германа Когена // Кантовский сборник. 2008. № 1 (27). С. 74–81. EDN: JSPPVB

[3] *Линевская Д.О.* Н. Бердяев, Н. Лосский и С. Франк о природе ценностей // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 70–1. С. 218–222. EDN: KUVQVV

[4] *Котлярова В.В.* Аксиологическая проблематика в русской философии конца XIX — начала XX вв. // Альманах современной науки и образования. Грамота. 2010. № 4. С. 26–29. EDN: OPNIEP

[5] *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 томах. Т. 2. Москва : Мысль, 1988.

[6] *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Москва : Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. EDN: QXCSYV

[7] *Лосский Н.О.* История русской философии. Москва : Советский писатель, 1991.

[1] *Вейдеман А.В.* Оправдание зла (Дополнительные проблемы трагики). Рига : Logos, 1939. https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-5

[8] *Владимиров П.А., Лебедева А.В.* Нравственные основания теории обучения и воспитания в русском неокантианстве // Высшее образование в России. 2022. № 31 (3). С. 96–107. https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-3-96-107 EDN: VLSUTL

[9] *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Очерки из истории русской религиозной мысли. Париж : YMCA-Press, 1926.

[10] *Лосский Н.О.* Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж : YMCA Press, 1931.

[11] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Москва : Правда, 1989.

[12] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва : Издание Г. Лемана и С. Сахарова, 1916.

[13] *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Москва : Школа-Пресс, 1995.

[14] *Малинов А.В.* Социологическое наследие А.С. Лаппо-Данилевского. Исследования и материалы. Санкт-Петербург : РХГА, 2017.

[15] *Drumann W.* Grundriss der Culturgeschichte. Künigsberg : Verlag der Gerb. Bornträger, 1847.
[16] *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории: в 2 томах. Т. 1. Москва : РОССПЭН, 2010.
[17] *Владимиров П.А.* Значение критики «Нового психофизиологического закона» А.И. Введенского в русской философии // Кантовский сборник. 2017. № 1 (36). С. 52–65. https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-5 EDN: YPMFPN

References

[2] Belov VN. *Asceticism in the Russian Spiritual Tradition*. Saratov: SSU publ.; 2011. (In Russian). EDN: QWAFBP
[3] Belov VN. The Philosophy of Culture by Herman Cohen. *Kantian Journal*. 2008;1(27):74–81. EDN: JSPPVB
[4] Linevskaya DO. N. Berdyaev, N. Lossky and S. Frank on the nature of values. *Izvestiya RSPU named after A.I. Herzen*. 2008;(70–1):218–222. EDN: KUVQVV
[5] Kotlyarova VV. Axiological Problems in Russian Philosophy of the Late 19th — early 20th Centuries. *The Almanac of Modern Science and Education*. 2010;(4):26–29. EDN: OPNIEP
[6] Solovyov VS. *Essays in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1988. (In Russian).
[7] Solovyov VS. *Justification of goodness*. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii publ.; 2012. (In Russian). EDN: QXCSYV
[8] Lossky NO. *The history of Russian philosophy.* Moscow: Sovetskiy pisatel publ.; 1991. (In Russian).
[9] Weideman AV. *Justification of evil (Additional problems of tragedy)*. Riga: Logos publ.; 1939. (In Russian). https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-5
[10] Vladimirov PA, Lebedeva AV. The Moral foundations of the theory of education and upbringing in Russian Neo-Kantianism. *Higher Education in Russia*. 2022;31(3):96–107. https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-3-96-107 EDN: VLSUTL
[11] Berdyaev NA. *Konstantin Leontiev. Essays from the history of Russian religious thought*. Paris: YMCA-Press; 1926. (In Russian).
[12] Lossky NO. *Value and Being. God and the Kingdom of God as the basis of values.* Paris: YMCA Press; 2010. (In Russian).
[13] Berdyaev NA. *The philosophy of freedom*. Moscow: Pravda publ.; 1989. (In Russian).
[14] Berdyaev NA. *The meaning of creativity. The experience of justifying a person*. Moscow: Edition by G. Lehman and S. Sakharov publ.; 1916. (In Russian).
[15] Hessen SI. *Fundamentals of pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*. Moscow: Shkola-Press publ.; 1995. (In Russian).
[16] Malinov AV. *The sociological legacy of A.S. Lappo-Danilevsky. Research and materials*. Sankt-Peterburg: RHGA; 2017. (In Russian).
[17] Drumann W. *Outline of cultural history*. Konigsberg: Publishing House of the Gerb Borntruger; 1847.
[18] Lappo-Danilevsky AS. *Methodology of history: In 2 volumes.* Vol. 1. Moscow: ROSSPAN publ.; 2010. (In Russian).
[19] Vladimirov PA. The Significance of criticism of A.I. Vvedensk's "New Psychophysiological Law" in Russian Philosophy. *Kantian Journal*. 2017;36(1):52–65. https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-5 EDN: YPMFPN

Сведения об авторах:

Белов Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-3833-6506. SPIN-код: 4922-3611. E-mail: belov-vn@rudn.ru

Владимиров Павел Анатольевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-3993-3636. SPIN-код: 8351-0439. E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

About the authors:

Belov Vladimir N. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3833-6506. SPIN-code: 4922-3611. E-mail: belov-vn@rudn.ru

Vladimirov Pavel A. — DSc in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3993-3636. SPIN-code: 8351-0439. E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1024–1037
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1024-1037
EDN: SZEAXN

Научная статья / Research Article

Антропология Византийского святоотеческого наследия как основа преемственности восточного христианства и современного православия

О.В. Чистякова

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
chistyakova-ov@rudn.ru

Аннотация. Рассматриваются антропологические идеи греко-византийских отцов церкви никейского направления, которые по своей ценностной и философской обусловленности не потеряли свою значимость в современное время и являются сущностным основанием православного направления христианства. В этом плане анализируются работы Григория Нисского, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Иоанна Златоуста. Особое внимание уделено концептуальным положениям учения о человеке предвизантийского отца церкви Афанасия Великого (Александрийского), внесшего огромный вклад в христианскую триадологию и христологию с точки зрения восточного христианства. Его понимание человека, познающего Бога, и концепты свободы и свободы воли стали фундаментальными для последующей патристической мысли. Отмечаются идеи Григория Нисского о всеобщности человеческой природы, Иоанна Златоуста о двойственности человека как отражение антиномизма добра и зла; подчеркивается символизм и метафоричность мышления Максима Исповедника в категориях его учительства о взаимосвязи человека и Бога. Представлена его концепция Богопознания как восприятия человеком «отпечатленных» в бренном мире Божественных логосов. Показана значимость Боговоплощения для единства тварного и Абсолютного миров в контексте доктрины преп. Максима о Божественных энергиях как действованиях Бога Логоса. Возможности Богопознания рассматриваются также на основе анализа мистико-религиозного учения о Божественном свете Симеона Нового Богослова. Традиция света в восточном христианстве занимала особое место, культивируя психологические и внутренние ресурсы человека для «в*и*дения» нетварного света, что в то же время означало и постижение Бога. Подчеркивается восприятие византийских антропологических идей древнерусской философией, а также их значимость для современной православной мысли.

Ключевые слова: Византийская патристика, христианская антропология, отцы церкви, об*о*жение, Божественный свет

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Чистякова О.В., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта в рамках госзадания FSSF-2026-0009 «Философия и религия: перекрестки культур и политики» (№ госзадания 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила: 20.02.2026
Статья принята к публикации 15.05.2026

Для цитирования: *Чистякова О.В.* Антропология Византийского святоотеческого наследия как основа преемственности восточного христианства и современного православия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1024–1037. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1024-1037 EDN SZEAXN

The Anthropology of the Byzantine Patristic Heritage as a Foundation for Succession of Eastern Christianity and Contemporary Orthodoxy

Olga V. Chistyakova ✉

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉chistyakova-ov@rudn.ru

Abstract. The research examines the anthropological ideas of the Greek-Byzantine Church Fathers of the Nicene tradition, which, due to their ethical and philosophical foundations, have not lost their relevance in the contemporaneity and form the basis of the Orthodox Christianity. In this regard, the works of Gregory of Nyssa, John Climacus, Maximus the Confessor, and John Chrysostom are analyzed. Particular attention is paid to the conceptual tenets of the pre-Byzantine Church Father Athanasius of Alexandria's teaching on the human being. His understanding of the human coming to know God and his concepts of freedom and free will, became meaningful for subsequent patristic thought. The article highlights Gregory of Nyssa's points on the universality of human nature and John Chrysostom's conception of human duality as a reflection of the antinomy of good and evil. The symbolism and metaphorical nature of Maximus the Confessor's thought are emphasized. In the context of Maximus the Confessor's teaching on the logoi of God, his vision of the knowledge of God is presented as man's perception of the Divine Logos "imprinted" in the mortal world. St. Maximus's reflection of the Divine energies as the actions of God the Logos and the significance of the Incarnation for the unity of the created and absolute worlds is emphasized. The possibilities of the knowledge of God are also examined based on an analysis of the mystical-religious teaching on the uncreated Divine light of Symeon the New Theologian. The tradition of the Light held a special place in Eastern Christianity, cultivating the psychological and inner resources of a person for the "vision" of the uncreated light, which signified the simultaneous comprehension of God. The article highlights the significance of Byzantine anthropology for Old Russian philosophy and contemporary Orthodox thought.
Keywords: Byzantine Patristics, Christian anthropology, Church Fathers, deification, Divine light

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. The research was implemented in the frame of the state-issued grant FSSF-2026-0009 “Philosophy and Religion: Crossroads of Cultures and Politics” 1025031100105-3-5.6.1; 6.3.1).
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 20.02.2026
The article was accepted on 15.05.2026

For citation: Chistyakova OV. The Anthropology of the Byzantine Patristic Heritage as a Foundation for Succession of Eastern Christianity and Contemporary Orthodoxy. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1024–1037. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1024-1037 EDN SZEAXN

Введение

Византийская культура синкретична в своей сущности, поскольку формировалась несколько столетий на основе взаимосвязи и взаимовлияния многих компонентов — античной философии, неоплатонизма (ставшего впоследствии теоретическим фундаментом триадологического богословия христианства), концептов иудаизма, понятийных форм восточной культуры, некоторых мифологических и гностических идей. Вместе с тем становление византийской культуры и философии происходило одновременно и во многом на основе вырабатываемых отцами церкви догматов христианского вероучения и идеалов религиозного миросозерцания. Принципы и положения философского мышления и канонического богословия складывались именно в ранневизантийский период существования восточной христианской империи. Сущностным основанием формирования религиозной культуры Византии (в том числе и философии) выступала *христианская антропология*, зарождавшаяся в недрах богословских триадологических и христологических дискуссий, происходивших на территории византийской ойкумены в период вселенских соборов.

Восточная и, в частности, греко-византийская патристика — это прежде всего *религиозная антропология* с глубоким философским содержанием. Учения отцов церкви в этом контексте были нацелены на выявление и раскрытие целостной природы и духовной сущности личности, в которой имманентно сокрыта *божественность* и вместе с образом Бога заложено стремление к обожению и возврату утерянного Богоподобия. Греческие отцы, вырабатывая понятие «бог по благодати», исходили из догматики Боговоплощения и тем самым обосновывали возможность Богопознания и самосовершенствования индивида. Человек рассматривался в неразрывной связи с богочеловечеством Христа и таким образом также выступал целью теоретических и богословских дискуссий ранневизантийской эпохи.

В ареале творений отцов церкви выписывались идеалы личности, которая в свободном стремлении к об*о*жению, самопознанию и познанию Бога

гармонировала с кафолическими идеалами церкви. Ориентация церкви на вселенскость позволяла расширить новое видение человека и выдвинуть среди прочих идею *всеобщности* духовной природы человека. Каппадокийский отец Григорий Нисский обосновывал идею всеобщности природы человека, которая позволяет собирать воедино весь человеческий род, стремящийся к возврату утерянного богоподобия [1]. Таким образом, жизнь и опыт индивида включались в опыт и целеполагание христианской церкв.

Своей антропологией раннехристианские богословы, преодолевая ограниченность описаний отдельного индивида, были нацелены на поиск внутренних психологических характеристик человека, выводящих человеческую природу на уровень единства с Богом и реализуемых в рамках церковной и личностной сопричастности. В этих воззрениях человек в христианской общности «находил» не только себя, но и другого человека, стремившегося воссоздать абсолютный божественный Первообраз. В то же время это означало глубокую философичность греко-византийской патристики. Восточное христианство как бы «очеловечивалось» своей рефлексией личности, концептуальными тонкостями святоотеческого анализа ветхозаветного тезиса о сотворении человека по образу и подобию Бога, выработкой понятий добра и зла, религиозного гносиса и моральных принципов бытия. Философские воззрения отцов церкви с идеалами любви, благости, совершенствования, теозиса, глубокой веры, духовности подготовили не только три византийских «Возрождения», но и преемственность этих идеалов в древнерусской культуре.

Постепенно распространяющаяся и укрепляющаяся религиозность византийской ойкумены выступила объединяющей силой для многогранной культуры восточной части бывшей римской империи. Именно антропологические идеи греко-византийских отцов церкви являются связующим звеном между догматическим богословием эпохи его становления (IV–VII веков) и современным православием, опирающимся на концептуальное обоснование соотношения «Бог — человек — мир». В этом состоит актуальность византийского богословия и вечность его философской составляющей.

Рассмотрим более подробно антропологические идеи святоотеческого наследия византийских Отцов.

Антропология греко-византийских отцов церкви: самобытность и специфика

Святоотеческая антропология в Византии оформлялась как духовная традиция восточного христианства со своими специфическими чертами, отличающими ее от западного понимания человека. В целом византийское богословие связывало воедино многообразные сферы знания восточнохристианской ойкумены: эстетика, искусство, историография, философия так или иначе логически соотносились с теологией и религиозным обоснованием человека. Однако византийская антропология, хоть и черпала свои истоки в иудаизме и

античном мышлении, тем не менее преодолевала их принципы и созидала свой уникальный стиль в выработке понимания человека в его отношении к Богу и самому себе. Самостоятельность и оригинальность византийской антропологии оформлялись не только благодаря ее рациональному и системному характеру, но и во многом под влиянием мистического направления христианства, берущего начало как в неоплатонизме [2. С. 7], так и в монастырско-аскетических идеях восточного христианства.

Одной из важнейших особенностей патристики (в лоне которой и развивалась антропология) является образность и символичность ее словесного выражения в богословских текстах. Часто теологические положения подкреплялись либо символическим образом, либо примером из жизни Христа, либо знаковым метафорическим сравнением. Наиболее аллегоричен в этом плане Максим Исповедник, чья письменная речь изобилует символами и глубокими смыслами. Так он сравнивает Иисуса Христа с кифарой, флейтой и храмом Божиим. «Приведший к созвучию тело и душу благодаря благодетели и ведению стал кифарой, флейтой и храмом Божием. Кифарой — как правильно соблюдающий гармонию добродетелей; флейтой — как воспринимающий посредством божественных умозрений вдыхание [Святого] Духа; храмом — как ставший вследствие чистоты ума жилищем Слова [Божиего]» [3. С. 256]. А логосы Бога как Его «„отпечатления“ в сотворенных вещах сопоставимы с образом Бога в человеке, сохраняемым им в течение всей жизни» [4. С. 60].

Несмотря на то, что уже с апостольского периода в патристике складывался особый категориально-понятийный аппарат и использовалась специфическая терминология (достаточно вспомнить богословские дебаты о сущности, или *усии* (οὐσία), Святой Троицы на протяжении всего IV века), все же каждый богослов-мыслитель обладал собственным уникальным языком для выражения не только религиозных канонов, но и своего концептуального в*и*дения человека. Теологический язык отцов церкви отличался личностной творческой выразимостью, что позволяло им создавать отличающиеся друг от друга учения о человеке с акцентом на философские понятия.

Восточно-христианское мышление в большей степени личностно, образно, аллегорично, нацелено на интерпретацию возвышенного отношения к человеку и выработку идеалов «одухотворения» индивида, включая его телесную природу (особенно в монашеской литературе), чем западное богословие, ориентированное на рационализацию и логическое выражение догматики христианства. В данном контексте разрабатывалась многообразная проблематика в рамках формирующейся восточно-христианской антропологии. В частности, византийские Отцы концептуально обосновывали понимание человека как образа и подобия Бога, возможности и типы Богопознания, теоретически выводили концепт Богопостижения *по благодати.* В святоотеческой литературе описаны возможности восприятия нетварного Божественного света индивидом, показаны состояние светоносности и преображения природы человека в гармоничном соотношении с Преображением Христа [5].

В частности, одной из фундаментальных тем патристики было обоснование добра и зла. Данная пара категорий формировалась в дискурсе обсуждения понятий «божественное» и «дьявольское», где преодоление последнего выписывалось всецело в зависимости от свободного выбора человека. Отцы церкви занимались вопросом происхождения зла в мире, который до сих пор актуален в христианстве. Они подчеркивали, что зло *не-сущностно*: это не природа, а состояние человека, возникшее вследствие ложного самоопределения личности. В ареале разумных существ не было основания для зла. Однако через свободную волю зло врывается в мир человеческий и становится реальностью. Согласно патристической трактовке, в бренную жизнь зло вошло через человека, хотя свое доприродное начало оно имеет в ангельском мире, когда один из высочайших ангелов восстает на Творца. Здесь зарождается антиномизм в понимании добра и зла, где зло конкретизируется в более узких категориях дьяволизма, демонизации злобных духов. Проблема «дьяволизации» религиозного сознания, особенно на обыденно-эмпирическом уровне, вызвала необходимость отцов церкви отстаивать теологические положения изначального добра человеческой природы и намечать пути преодоления злого, анти-Божественного в мышлении и жизни людей.

Практически у каждого византийского богослова затрагивается означенная проблема. Архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст в Антиохии примерно в 388 году произнес так называемые *Три беседы о бессилии дьявола,* которые составляют сегодня отдельную работу «Беседы о бессилии дьявола». В ней выражены положения восточного христианства о причинах зла, падения первого человека, доминировании «дьявольского» в сознании личности и возможностях его преодоления. Согласно его идеям, дьявол, хоть и силен и порождает зло, все же Бог превыше, и даже сам человек способен победить эти злые силы. Многое зависит от самого человека и собирания его собственных сил и помыслов. Иоанн подчеркивает: «Не диавол причиняет вред людям, но собственная беспечность невнимательных везде подвергает их падению… слабый волею, нерадивый и беспечный (человек) и без дьявола падает и низвергается во многие пропасти греха» [6. С. 290–291]. Златоуст видит человека как порождение Божией премудрости, а потому такому существу по силам противостоять дьявольскому, злому в бренном мире и в самом себе. В проповедническом тексте содержатся антропологические мотивы, убеждение в том, что природная добродетель человека нивелирует зло, побеждает сатанинские силы, а злые люди принимают доброту от противоположных себе. «Зол диавол, но он зол для себя, а не для нас, если только мы бдительны. Таково свойство греха: он пагубен только делающим его; не такова, напротив, добродетель: она может приносить пользу не только делающим ее, но и ближним» [6. С. 246]. Со времен классической патристики дилемма Бога — дьявола, добра и зла стала активно обсуждаемой не только в богословских трактатах, но и в обыденном дискурсе христиан. Актуальностью она отличается и в современном религиозном сознании и православном богословии.

Нацеленность византийских богословов-мыслителей на обоснование добродетели, духа, души и тела человека, об*о*жения как возврата Богоподобия, самосознания и самосовершенствования личности, эсхатологического бессмертия, религиозного гносиса — все это и многое другое придали византийской патристике тонкий психологизм, особую возвышенную одухотворенность в рассмотрении личности. Об*о*жение человечества, проникновение лучей (Дионисий), логосов (Максим Исповедник), энергий (Симеон Новый Богослов) Бога, Фаворского света (Григорий Палама) в тварное бытие может происходить только при посредстве человека, объединяющего божественный и земной миры. Историческое богословие в лице греко-византийских отцов церкви создало тип мышления, которому присущи такие черты, как философичность, обобщенность, цельность, глубокий психологизм, символичность и метафоричность в стиле изложения. Все это обусловило создание уникальной антропологии с превалированием духовного над материальным, подчеркиванием неразрывной связи Бога и человека. Данная традиция была воспринята русской философией древнего и средневекового периодов и развивалась применительно к условиям христианизации Руси [7]. Исходя из этого богатейшего наследия, современное православие также придает огромное значение личному духовному началу в человеке, предполагая его совершенствование и развитие.

Святоотеческие идеи Богопознания в контексте антропологии

Религиозное видение человека создавалось в неразрывной связи с формированием ортодоксии Боговоплощения, в философском плане означавшем выработку феномена Богочеловечества. Богословские христологические диспуты V–VII вв., происходившие в Византийской империи, затрагивали не только диофизитскую или монофизитскую трактовки природы Христа, но и проблему соотношения человека и Бога, а также возможностей познания Творца. Отечественный византолог З.В. Удальцова подчеркивала «антропологическую» сущность тринитарных и христологических дискуссий, имевших в основе обсуждение вопросов, связанных с человеком [8. С. 43]. В ходе названных патристических споров появлялись такие творческие идеи, которые характеризуются философской всеобщностью и глубиной, совершенно новым видением личности, что сохраняет их значимость до настоящего времени. Одной из таких вечных идей является христианское понимание *обожения*.

Греко-византийская патристика намечала путь возвышения человека от тварного бытия к Богу, благодаря чему концепт *обожения* получил фундаментальное теолого-философское обоснование [9]. Именно поэтому данное понятие выражает преемственную связь богословия начала христианства и современных дней. Святоотеческой традицией достижение *обожения* каждого человека и всего человечества описывалось через принятие Христом всей полноты и реальности человеческого существования. Афанасий Александрийский отмечал: «Писание говорит: *Слово плоть бысть* (Ioan. 1, 14).

Не сказано: плоть соделалась Словом, потому что соделалась плотию Слова, а не какого-либо человека; но: *Слово плоть бысть,* то-есть, Бог соделался человеком» [10. С. 326]. В христианском мышлении Воплощение Сына Божия имело большое мировоззренческое и философское значение. Зафиксированное в текстах патристики и постановлениях Вселенских соборов христологическая догматика положила начало эпохе построения византийской христианской культуры, которая не утрачивает свою значимость и сегодня, поскольку касается важнейшей сферы человеческого бытия — отношения человека к Богу. Вечные теолого-философские вопросы закладывались в ранний период христианства, и среди них центральным является учение о возможности Богопостижения.

Греческие отцы в своих трудах рассматривали человека как существо противоречивое, но получившее от Бога высшее предназначение соединения бренного и Божественного миров в одну целостность. Они усматривали смысл бытия каждой личности в вечной жизни и духовной приобщенности к Богу. Стремление человека к Богу одновременно означало совершенствование и самопознание. Однако на этом пути каждый индивид должен преодолеть антиномичность собственной природы. Ведь Бог одарил человека тонким умом, способным возвышаться к миру абсолютному, разумом и духом для благодатного постижения Бога, а он все же стремится к вещам низменным и плотским. Человек не осознает своего высокого назначения, и в этом и заключается основная противоречивость человеческой натуры. Наиболее ярко эти идеи выражены в работах Афанасия Великого. В стиле александрийской аллегорической школы богословия он подчеркивал, что «Человек от сотворения не был ограничен в постижении Творца и обретении счастья „собеседовать с Богом“… Однако люди отвратили свой ум от познания того, кто выше их, и обратились к тому, что более близко им — телу и телесным чувствам… В изначально одухотворенной душе теперь появились черты, присущие смертному человеку, — привязанность к вещам и вожделениям, страх разлучения с телом и т.д.» [11. С. 148–149]. Каждый человек по своей изначальной устремленности должен быть направлен на то, что выше его природы, но люди «…впали в самовожделение, предпочетши собственное созерцанию божественного, и закоснев в этом…, смятенную и возмущенную всякими вожделениями душу свою подавили плотскими удовольствиями; наконец же, забыли о своих силах, дарованных Богом в начале» [12. С. 128]. Поэтому люди стали обращены к *не-сущему*, т.е. не духовному, а демонскому и страстному. Подобные идеи формировались как традиция в восточной патристике и содержатся в трудах Лактанция, Иринея Лионского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Максима Исповедника и др. представителей патристики.

Следуя идеалам апофатического богословия, византийские мыслители так или иначе выписывали двойственность пути человека, которому Боговоплощение Христа преподнесло возможность возвыситься до уровня духовного единства с Господом. Так Максим Исповедник показывает мотивы

движения Бога к человеку, а человека — к Богу, т.е. кенозиса и об*о*жения: Бог снисходит в мир, чтобы явить себя человеку, а человек преодолевает природный мир, чтобы подняться и найти Бога. Люди могут достичь единства с Богом, восходя по лестнице Богопознания, или иноческого подвига, что было глубоко выписано в произведении Ионна Лествичника «Лествица» [13]. У Максима, как и предшествующих византийских Отцов, заветное духовное единство личности с Богом объяснялось как вершина об*о*жения, достижимая еще при жизни подвижника или монаха. По сути, таким образом раскрывалась христианская концепция спасения [14].

Придерживаясь символического языка, преп. Максим утверждал, что тайна мистического Богопознания открыта каждому — это тайна Троического Бога. Она должна быть постигнута через личностный опыт об*о*жения, праведности и через явление Троицы «здоровой душе» человека. Отметим, что позднее в «Гимнах» Симеона Нового Богослова явление Иисуса Христа в нетварном свете одновременно будет знаменовать и явление Троицы. У преп. Максима познание Божественной истины связано с нисхождением Бога Слова в мир и через Богоявление человеку. Он пишет: «Душа никогда не сможет устремиться к ведению Бога, если сам Бог, снизойдя, не прикоснется к ней и не возведет ее к Себе… если Сам Бог не поднимет его (насколько возможно человеческому уму быть вознесенным) и не озарит [Своими] божественными лучами» [3. С. 220].

В произведениях Максима Исповедника находим продолжение учения о Сыне Божьем как Логосе более ранних отцов церкви — Иринея Лионского, Оригена, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста. В их понимании Божественный Логос есть начало и цель земного мира. Чувственный мир существует через Его причастность к Божественным логосам, которые расходятся от Бога и снова соединяются в нем. Преп. Максим утверждает нераздельность мира, созданного Богом: бренный мир пронизан «духовными логосами» и несотворенными энергиями, а потому он един с Богом Словом. Исследователь творчества Максима Исповедника К. Кларк (Kevin M. Clarke) отмечает, что взаимоотношения между Логосом и сотворенными существами гармоничны; последние не преуменьшают и не умаляют простоту и сложность воплощенного Бога. Вместе с тем сотворенный мир, в котором содержатся логосы, и Бог Логос взаимосвязаны Боговоплощением и логосы отражают это сакральное воплощение [15]. Логосы определяют этот мир, и задача человека заключается в том, чтобы распознать мир как систему Божественного творения. В духе александрийской иносказательности Максим утверждает, что невидимый «умопостигаемый мир» постигается видимым, чувственным, посредством «умозрения» символических образов. «И если невидимое зрится посредством видимого, как написано, то для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение, и умозрение видимого через невидимое» [16. С. 160].

Следуя мысли Максима Исповедника, познание возможно через отношение к внешнему миру с «отпечатленными» в нем логосами. Божественные энергии, действования, или логосы проявляют себя в тварном мире благодаря Богочеловеку и познаются благодаря его приходу в человеческий мир. Божественная энергия есть средство взаимосвязи двух миров — видимого и невидимого — и возможность постижения Божественного мира, насколько это возможно для человека. Поэтому человек, постигающий Божественные логосы, становится ответственным за земной мир, чем объединяет Бога и человеческий род. Человек оказывался главным символом, объединяющим два мира — Божественный и земной — и тем самым преодолевающим противоречивую сущность личности.

Среди средневековых византийских авторов, продолжавших традицию александрийского богословия, особое место занимает Симеон Новый Богослов (XI). В это время в Византии формируется мистико-религиозное течение, основным принципом которого было утверждение возможности познания Бога посредством восприятия нетварного (несотворенного) Божественного света. Традиция света в восточном христианстве занимала особое место, беря начало в неоплатонизме [17] и преобразуясь в работах Дионисия Ареопагита. Для Дионисия Свет был и причиной Божественной любви, и сущностью, объединяющей бренный мир и способствующей его гармонии [18]. Значимость Симеона Нового Богослова в разработке мистики света восточного христианства непреходяща. Не отходя от предшествующего византийского мистического богословия, он вырабатывает понимание света в контексте глубокого психологизма и антропологизма.

Симеон, будучи монахом и игуменом монастыря святого Маманта, описывал в своих работах духовный путь монашествующих, следуя которому человек еще при жизни мог достичь состояния светоносности, или духовного единства с Богом посредством восприятия нетварного Божественного света. Свет нематериален, и потому он постигается особым, духовно-мистическим, образом. Восприятие света происходит одновременно как сверхчувственное и сверхинтеллектуальное постижение Троицы, как диалог человека и пришедшего к нему Спасителя. Познание нетварного света глубоко индивидуально и личностно; его символическое видение сродни постижению энергий Бога. Свет пронизывает человека (Симеон описывает собственный опыт восприятия света), одухотворяя тело и вознося его к вершине единства с Богом. Монашествующий не осознает, как происходит явление света и каким именно образом происходит Богопознание. Однако явно восприятие света происходит особым, мистическим, способом. Иоанн пишет в «Божественных гимнах»: «…видя это видение, я плакал, что совершенно не мог ни знать, ни помыслить или сколько-нибудь уразуметь тот способ, как я Его вижу и как Он меня видит… Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался и без смешения смешался со мною, как огонь в железе и как свет в стекле. Он и меня сделал как бы огнем, показал как бы светом, и я стал тем самым, что видел пред этим и созерцал вдали, не зная, как выразить тебе

тот невероятный способ. Ибо я и тогда не мог познать и теперь совершенно не знаю, как Он вошел и как соединился со мною» [19. С. 21].

Согласно Симеону, *видимый* особым внутренним зрением свет поднимает человека до уровня духовного единства с Богом. Человек един с Творцом только в Божественном свете. Однако это возможно, если только свет являет себя человеку и дает возможность познания настолько, насколько это позволяет природа человека. Соединившись в свете с Богом, подвижник достигает совершенства в духе и сам преображается посредством восприятия нетварного света. Человек становится светоносным, и это дает ему ощущение духовного единства с Богом. «Очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженнаго тела, как самого Бога, я и сам делаюсь Богом чрез неизреченное соединение. Итак, вот таинство: душа и тело… в двух сущностях бывают едино, т. е. едино и два они бывают, приобщаясь Христа и пия Его кровь; соединяясь с Богом моими обоими сущностями и природами также, они делаются Богом по причастию» [19. С. 22].

В «Божественных гимнах» содержатся важнейшие антропологические идеи, которые становятся основополагающими для последующих богословов, проповедовавших в рамках христианской мистики света. При этом Симеон продолжает предшествующую традицию Никейских отцов. Для него центральным является понимание человека, содержащего в своем уме и своей душе образ Бога, а это есть критерий того, что индивид заключает в своем внутреннем мире образ Троицы. Утерянное подобие достигается только добродетельной жизнью и так или иначе приведет человека к восприятию Божественного света, а это и есть вершина гносиса и вершина обожения. И. Алфеев подчеркивает данный контекст: «…окончательное раскрытие подобия Божия в человеке есть не что иное, как обожение, высшая точка духовного развития. Симеон неоднократно возвращается к этой мысли, помещая ее в христологический контекст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен подражать Христу, чтобы уподобиться Ему» [20. С. 300]. Религиозное познание Бога через нетварный свет оказывалось, таким образом, для личности и самопознанием.

С точки зрения христианской эпистемологии, процесс познания Бога неоднозначен и даже противоречив. Бог одновременно познаваем в своих явлениях и непознаваем по своей сути. В данной религиозно-мистической традиции Творец предоставляет человеку возможность Его постижения посредством «впускания» в свой духовный мир нетварного света. Мистика Божественного света Симеона Нового Богослова или Фаворского света Григория Паламы представляют в христианстве глубоко личностный способ познания Бога, который можно отождествить с процессом об*о*жения.

В контексте данной традиции, воспринимая Божественный свет, человек (обычно монах) достигает состояния светоносности, став праведным, почти абсолютным существом. Бог приходит к индивиду только абсолютно чистой души. Максим Исповедник подчеркивал, что тайна Божественного света озаряет души и тела и открывает явление Бога добродетельным людям.

Однако приход света раскрывает тайны, доступные взору только чистого сердца [3. С. 248].

Мистика света — это уникальный способ Богопознания, разработанный византийскими отцами церкви. Данный путь Богопостижения был нацелен на единение человека и Бога и реализацию основной цели византийского богословия и философии — создать концепции, раскрывающие полное одухотворение целостной природы человека. Данный феномен теологической мысли показывал возможности богопознания и самопознания одновременно, тем самым олицетворяя соборную духовную природу человека и Бога. Божественный свет объединяет человечество и Бога, и в этом антропологическая значимость этой религиозной традиции.

Заключение

Представляется, что антропологические и гносеологические идеи восточных и, в частности, греко-византийских отцов церкви сегодня не только не утратили свою актуальность, но, наоборот, могут рассматриваться как приобретающие все большую ценность и значимость. По сути, они концептуально обоснованы как вечные нравственные нормы и моральные императивы бытия людей. Антропологические ориентиры византийской патристики способны и в наше время помогать людям преодолевать повседневную несправедливость, противостоять разного рода социальному насилию и стрессам, достигать психологической внутренней устойчивости в динамичном мире. Высокое видение предназначения человека, стремящегося к совершенствованию и познанию высшего абсолютного существа, представляет византийскую антропологию особым типом философствования и теологического рассуждения. Здесь в концентрированном виде собраны проблемы религиозного гносиса, психологического самоустройства человека, соотношения личности и Бога, моральные ориентиры человека религиозного в повседневной культуре. В этом плане византийское святоотеческое наследие сформировало оригинальную модель бытия, которая связует историческую и современную эпохи, предлагая своеобразную преемственность христианской культуры.

Список литературы

[1] *Григорий Нисский*. Об устроении человека. Санкт-Петербург : AXIOMA, 1995.
[2] *Viglas K*. Mysticism and rational spirituality — when theology meets philosophy in Byzantium // European Journal of Science and Theology. 2005. Vol. 1. № 3. С. 5–9.
[3] *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия. Творения. В 2-х книгах. Кн. I. Москва : Мартис, 1993. С. 215–256.
[4] *Чистяков Д.И*. Символизм мышления Максима Исповедника в контексте становления византийской антропологической традиции // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2023. № 4. С. 58–64. EDN: XDDXBA
[5] *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York : Fordham University Press, 1974.
[6] *Иоанн Златоуст*. Беседы о бессилии дьявола. Творения: в 12 томах. Т. II. Москва : Златоуст, 1993.

[7] *Волкова А.А*. «Поучение» Владимира Мономаха как синтез этических традиций византийской патристики и национального язычества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 372–389. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-372-389 EDN: IWEZFJ
[8] *Удальцова З.В*. Византийская культура. Москва : Наука, 1988. EDN: SFIGJD
[9] *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford : Oxford University Press, 2004.
[10] *Афанасий Великий*. Против Аполлинария. Творения: в 4 томах. Т. III. Москва : Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 315–340.
[11] *Чистякова О.В.* Философские смыслы человека в греко-византийской патристике // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 142–152. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-142-152 EDN: WTIJOW
[12] *Афанасий Великий*. Слово на язычников. Творения: в 4 томах. Т. I. Москва : Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 125–191.
[13] *Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1908.
[14] *Khaled A*. Deification through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation. Grand Rapid : William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
[15] *Kevin M. Clarke*. A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor // Religions. 2025. Vol. 16. N 5. P. 591. https://doi.org/10.3390/rel16050591 EDN: XFFXNX
[16] *Максим Исповедник*. Мистагогия. Творения. В 2-х книгах. Кн. I. Москва : Мартис, 1993. С. 154–185.
[17] *Чистяков Д.И.* Неоплатонизм и византийская патристика: взаимосвязь концепции Плотина о триаде и христианского вероучения о Святой Троице // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 4. С. 805–820. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-805-820 EDN: DIFXOJ
[18] *Laparidis K*. The Perception of God through Light in Plato and Dionysius the Areopagite // Philosophies. 2024. No. 9. P. 90. https://doi.org/10.3390/philosophies9030090 EDN: PDXEZT
[19] *Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 1993.
[20] *Иларион (Алфеев), игумен*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001.

References

[1] Saint Gregory of Nyssa. *On the Making of Man.* Saint Petersburg: AXIOMA publ.; 1995. (In Russian).
[2] Viglas Katelis. Mysticism and rational spirituality — when theology meets philosophy in Byzantium. *European Journal of Science and Theology.* 2005;1(3):5–9.
[3] Maximus the Confessor. Two Hundred Chapters on Theology and the Incarnate Economy of the Son of God. In: *Maximus the Confessor. Works in 2 volumes.* Vol. 1. Moscow: Martis publ.; 1993. P. 215–256. (In Russian).
[4] Chistyakov DI. The Symbolism of Maximus the Confessor's Thought in the Context of the Development of the Byzantine Anthropological Tradition. *Journal of VSU. Series: Philosophy*. 2023;(4):58–64. (In Russian). EDN: XDDXBA
[5] Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press; 1974.
[6] John Chrysostom. Three Homilies on the Devil. In: *Works in 12 volumes*. Vol. II. Moscow: Zlatoust publ.; 1993. (In Russian).

[7] Volkova AA. “Teaching” of Vladimir Monomakh as Synthesis of Ethical Traditions Byzantine Patristics and National Paganism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):372–389. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-372-389 EDN: IWEZFJ
[8] Udal’cova ZV. *Byzantine Culture*. Moscow: Nauka publ.; 1988. (In Russian). EDN: SFIGJD
[9] Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition.* Oxford: Oxford University Press; 2004.
[10] Athanasius of Alexandria. Against Apollinarius. In: *Works of Athanasius of Alexandria in 4 volumes*. Vol. 3. Moscow: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij monastyr’ publ.; 1994. P. 315–340. (In Russian).
[11] Chistyakova OV. Philosophical Insights on the Human Being in Greek-Byzantine Patristics. *Voprosy filosofii*. 2021;(8):142–152. (In Russian). https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-142-152 EDN: WTIJOW
[12] Athanasius of Alexandria. Against the Heathen. In: *Works of Athanasius of Alexandria in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij monastyr’ publ.; 1994. P. 125–191. (In Russian).
[13] John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. Sergiyev Posad: Typography of Trinity Lavra of St. Sergius publ.; 1908. (In Russian).
[14] Khaled A. Deification through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation. Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Company; 2020.
[15] Kevin M. Clarke. A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor. *Religions.* 2025;16(5):591. https://doi.org/10.3390/rel16050591 EDN: XFFXNX
[16] Maximus the Confessor. Mystagogy. In: *Works in 2 volumes*. Vol. 1. Moscow: Martis publ.; 1993. P. 154–184. (In Russian).
[17] Chistyakov DI. Neoplatonism and Byzantine Patristics: The Relationship of Plotinus’ Concept of the Triad and the Christian Doctrine of the Holy Trinity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(4):805–820. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-805-820 EDN: DIFXOJ
[18] Laparidis K. The Perception of God through Light in Plato and Dionysius the Areopagite. *Philosophies*. 2024;(9):90. https://doi.org/10.3390/philosophies9030090 EDN: PDXEZT
[19] Symeon the New Theologian. Hymns of Divine Eros. Sergiyev Posad: Typography of Trinity Lavra of St. Sergius; 1993. (In Russian).
[20] Alfeyev, Hegumen Hilarion. *Venerable Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*. Saint Petersburg: Aleteia; 2001. (In Russian).

Сведения об авторе:

Чистякова Ольга Васильевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1074-0913. SPIN-код: 4066-5279. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru

About the author:

Chistyakova Olga V. — DSc in Philosophy, Professor, Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1074-0913. SPIN-code: 4066-5279. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1038–1049
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

Онтология и теория познания

Ontology and Theory of Knowledge

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1038-1049
EDN: TAYGKD

Научная статья / Research Article

Плюсы и минусы дихотомии и политомии как когнитивных инструментов и разновидностей таксономии

В.А. Бажанов

Ульяновский государственный университет, Ульяновск, Российская Федерация
✉vbazhanov@yandex.ru

Аннотация. Предпринимается попытка в духе «концептуальной инженерии» Р. Карнапа проанализировать особенности, достоинства и недостатки таких видов таксономии (классификации) как дихотомия и (двухчленная и многочленная) политомия. Показывается, что таксономия является сложным процессом, не сводящийся к логическим преобразованиям и не допускающим «механического» подхода ни в случае дихотомии, ни в случаях политомии. Обращается внимание на тот факт, что дихотомия позволяет довольно оперативно принимать решения и эффективно распределять ресурсы в условиях, когда решения не допускают промедления, а также она полезна на начальных стадиях научного исследования. На более продвинутых этапах деятельности и / или исследования акцент желательно перенести на применение двухчленной и многочленной политомии, с помощью которых предметная область может быть изучена более глубоко и с большей детализацией. Подчеркивается, что эти методы таксономии имеют онтологические и онтогенетические основания. Показывается, что к дихотомии более склонны лица с определенными психологическими характеристиками, особенно страдающие аутизмом, которые с настороженностью или опасением воспринимают ситуации неопределенности и стремятся быстрее эти ситуации трансформировать в имеющие определенные контуры. Высказывается мысль, что в социумах с доминированием культур и особенно религий (например, манихейство), которые расположены создавать картины мира без полутонов и оттенков в формате белое — черное (добро — зло), предпочтение отдается упорядочению реальности именно по дихотомическому принципу. Обосновывается, что в процессе классификации имплицитно работают различные абстракции (отождествления, неразличимости, индивидуализации).

© Бажанов В.А., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Ключевые слова: классификация, таксономия, двухчленная и многочленная политомия, психологические характеристики личности, аутизм, абстрагирование

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 26.11.2025
Статья принята к публикации 08.03.2026

Для цитирования: *Бажанов В.А.* Плюсы и минусы дихотомии и политомии как когнитивных инструментов и разновидностей таксономии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1038–1049. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1038-1049 EDN TAYGKD

Pros and Cons of Dichotomy and Polytomy as Cognitive Tools and Varieties of Taxonomy

Valentin A. Bazhanov ✉

Ulyanovsk State University, Ulyanovsk, Russian Federation
✉vbazhanov@yandex.ru

Abstract. The research has the goal to analyze the features, advantages and disadvantages of ubiquitous taxonomy types (classification) — dichotomy and (bipartite and multinomial polytomy) due the spirit of R. Carnap's "conceptual engineering". It is shown that taxonomy is a complex process that not only of logical nature and does not allow a "mechanical" approach either in the case of dichotomy or polytomy. Attention is drawn to the fact that dichotomies allow for fairly rapid decision-making and efficient allocation of resources when decisions cannot be delayed and are useful in the early stages of scientific research. At more advanced stages of activity and / or research, it is desirable to shift the focus to the application of bipartite and polynomial kinds of polytomy, through which the subject area can be studied in greater depth and detail. It is emphasized that these taxonomy methods have ontological and ontogenetic foundations. We stress that persons with certain psychological characteristics, especially those with autism, who perceive situations of uncertainty with wariness or apprehension and seek to transform these situations promptly into having definite contours, are more prone to dichotomies. It is suggested that in societies dominated by cultures and especially religions (for example, Manichaeism), which are located to create pictures of the world without halftones and shades in the format of white — black (good — evil), preference is given to the ordering of reality exactly on the dichotomous principle. We claim that various abstractions (identification, indistinguishability, individualization) functions implicitly in the process of classification.
Keywords: classification, taxonomy, two-member and multimember polytomy, psychological characteristics of personality, autism, abstraction

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 26.11.2025
The article was accepted on 08.03.2026

For citation: Bazhanov VA. Pros and Cons of Dichotomy and Polytomy as Cognitive Tools and Varieties of Taxonomy. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1038–1049. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1038-1049 EDN TAYGKD

Процесс восприятия человеком мира всегда сопряжен с попытками его как-то упорядочить, представить в виде более или менее четкой системы, уже многие десятилетия означая «действительное или умственное соединение вместе тех предметов, которые сходны, и отделение тех, которые несходны» [1. С. 630]. С логической точки зрения данный процесс принято относить к процедурам классификации и / или таксономии[1]. Эти процедуры всегда были в фокусе внимания логиков и философов (см., например, [2; 3]); в любом элементарном учебнике логики их механизм с формальной точки зрения (для целей деления понятия) описывается довольно обстоятельно. Однако в последнее время интерес к классификации, под которой понимают процесс и результат репрезентации сетей таксонов, различающихся своим порядком (рангов), в которых помещаются схожие или считающиеся тождественными объекты, вновь обострился. Естественная причина этого заключается в том, что наука, как известно, не стоит на месте, и высвечивает какие-то новые грани в, казалось бы, давно досконально изученных предметах и явлениях. Открытие новых предметных областей порождает необходимость новой таксономии и анализ ее оснований, причем, как показывает история науки, прогресс некоторых наук (зоология, ботаники, минералогии, химии) и увеличение их номологического компонента были связаны именно с удачными классификациями [3. С. 61]. В случае классификации речь может идти о том, что на их природу и особенности можно посмотреть сквозь призму их особенностей как когнитивных операций. Здесь возникают вопросы о том, являются ли эти процедуры лишь логическими, связанными с активностью мышления, или же они имеют и онтогенетические основания, замкнутые на врожденные особенности функционирования мозга и его нейронных сетей? Зависят ли они от культуры, в которой формировался субъект, осуществляющий классификацию и / или от его психологического типа? Что классификация и таксономия представляют собой с точки зрения современных представлений об абстракциях и абстрагировании?

Особенности и механизмы таксономии

Поскольку таксономия — очень сложный процесс, требующий обстоятельного анализа, который вряд ли возможно провести в рамках одной статьи,

[1] Для целей данного исследования понятия классификации и таксономии будут считаться тождественными.

предметом рассмотрения здесь будет конкретный («частный») вид такого процесса — дихотомическая классификация, которая очень часто применяется и в обыденной жизни, и в самых различных отраслях науки. В каком-то смысле она в силу ряда особенностей (в первую очередь простоты применения) претендует на большую эффективность по сравнению с иными классификационными приемами. Думаю, что фактически невозможно назвать дисциплины, в которой бы дихотомическая классификация не использовалась бы в настоящее время и не предпринимались попытки осмыслить ее природу в контексте новейших данных. Эти тенденции наблюдаются и в философии [4], и в психологии [5], и в социологии [6], и в когнитивных исследованиях [7; 8], и в медицине [9;10], и в математике [11] и т.д. Тем не менее, дихотомические процессы в зависимости от области их применения, конкретных целей и субъектов, прибегающих к ним, имеют свои особенности. Дихотомии в плане сечения и упорядочения элементов реальности присущи свои достоинства, но и немалые недостатки, которые важно знать и учитывать в ходе классификации, использования и осмыслении ее результатов.

Стоит начать с краткого описания в логических терминах приема классификации, называемого дихотомией и его онтологических предпосылок.

Дихотомия — это всегда бинарное деление предмета **П** на две противоречащие части по принципу А и не-А, исходя из некоторого более или менее произвольно выбранного признака («основание деления»)[2]. Важнейшая особенность дихотомии заключается в том, что одна часть («А») всегда положительна, а вторая («не-А», все «остальное» предмета **П**, фактически лишенное определенности, соответствующее абстракции неразличимости) отрицательна, в математическом смысле представляя «дополнение» (да или нет; все или ничего, без полутонов и «компромиссов»). Смысл отрицательной части, однако, следует анализировать с позиций ее содержания. Например, если в положительной части после деления мы имеем понятие «советский», то отрицательная часть может формироваться и понятием «несоветский», и понятием «антисоветский». Между тем содержание данных понятий существенно различное: в одном случае («несоветский») мы имеем понятие, лишенное определенности, а в другом («антисоветский») — понятие, которое обладает четкой определенностью. Из этого примера можно заключить, что дихотомическое деление — это вовсе не механическая операция, выполняемая посредством подстановки понятия с (формальным) отрицанием.

В некотором смысле знаменитая гегелевская триада в диалектике (тезис — антитезис — синтез) включает дихотомический прием (тезис — антитезис), хотя ее содержание, безусловно, более глубокое, чем в формальной логике, поскольку, согласно духу диалектического метода, тезис порождает свое отрицание (антитезис), а синтез предполагает лиминальные процессы, собственно развитие, которое связано с существенно более сложными

[2] Например, «цвет» дихотомически делится на «белый» и «небелый».

механизмами, нежели разделение предмета на «противоречивые противоположности».

На дихотомию можно посмотреть и с позиций так называемой «*концептуальной инженерии*», идея которой восходит еще к Р. Карнапу, которая была связана с его стремлением покончить с метафизикой посредством создания «точного» языка науки, не допускающего концептуальных разночтений, вызывающих бесплодные философские споры: машинерия дихотомического деления увеличивает количество элементов в любом структурированном лексическом поле [12]. Операции с большим количеством элементов позволяют эксплицировать основания согласия или несогласия по отношению значений некоторых понятий, что иногда играет важную роль в вопросах разногласий в философских дискуссиях, если те происходят между представителями разных философских направлений, придерживающихся разных дискурсов. Разногласия могут быть вызваны либо употребляемыми недостаточно определенными понятиями, либо различным пониманием сущности вещей, о которых идет речь в дискуссии, тогда как ее стороны должны оперировать одними и теми же, совпадающими по содержанию понятиями. Четко определенные понятия играют важную роль в любом исследовании, хотя добиться их корректной и однозначной дефиниции далеко не всегда возможно. Кроме того, хотя четкое определение и способствует эффективному исследованию, но в то же время ограничивает его предметную область, перекрывая выход за пределы этой области, а, стало быть, может снижать «когнитивный потенциал» процедуры и его эвристическую ценность — если иметь в виду «точки роста» для продолжения исследования. Когда какая-то вещь получает свое название путем приписывания ей понятия, то, по существу, уже происходит акт «первичной» классификации, поскольку понятие может быть соотнесено с какими-то более или менее близкими родовыми / видовыми концептами. Надо также иметь в виду, что предметную область желательно разбить на дизъюнктивные (непересекающиеся) таксоны на классы, которые описываются алгебраическим отношением эквивалентности — рефлексивным, симметричным и транзитивным — и представляют собой своего рода фактор-множества. Это значит, что, возможно, континуальная предметная область, в которой какие-то признаки изменяются непрерывно, «расчленяется» на дискретные образования (таксоны). Классификация, которая описывается алгебраическим отношением толерантности (соседние таксоны могут пересекаться, быть недизъюнктивными) — рефлексивным, симметричным, но не транзитивным, обычно не считается безусловно корректной[3].

Лингвистически сложные ситуации, связанные с отрицанием, могут возникать и в иных, похожих на дихотомию, словесных конструкциях. Так, два выражения, одно из которых, казалось бы, отрицает другое, на самом деле оказываются тождественными, несмотря на формальное присутствие

[3] Об отношениях эквивалентности и толерантности см.: [13. С. 59, 93].

отрицания. «Он за работу получил **шиш**» (утвердительное суждение) и «он за работу получил **ни шиша**» (отрицательное суждение) в реальности — в плане их семантики — являются тождественными, хотя первое высказывание символически представленное как «А», тогда как второе — «не-А». Короче говоря, отрицательный компонент дихотомии, как может показаться с поверхностной точки зрения, не столь прост: задача раскрытия его корректного смысла требует дополнительного анализа, который обязан не только вывести его из «тени», неопределенности, связанной с тем, что у этого компонента отсутствуют какие-то черты и свойства, но и в явном виде их назвать и добыть знание об их сущности.

Особенности и механизмы политомии

Другой вид бинарного деления, который часто, но ошибочно называется, дихотомией, — это двучленная политомия (когда предмет П рассекается на элементы А и В, причем оба положительны[4], и обе части как бы «самостоятельны» и относятся к несовпадающим денотатам). Такое деление в некотором смысле можно считать частным видом деления по видоизменению признака, когда элементов деления может быть не два, а несколько (А, В, С и т.д.)[5], каждый из которых несет положительные признаки, а признак («основание деления») «пропорционально» изменяется при переходе от общего («родового») понятия к менее общему («видовому»). Общий случай можно условно назвать многочленной политомией. Внутренняя структура элементов А, В, С и т.д. подчиняется абстракции отождествления, хотя сами элементы А, В, С и т.д. соответствуют функционалу абстракции индивидуализации. С точки зрения более глубокого и детального исследования такого рода политомия более предпочтительна по сравнению с (обычной) дихотомией, в которой неопределенность отрицательного компонента («не-А») может вести к не вполне полноценному исследованию, особенно в случаях недостаточно надежной не отрефлексированной методологии и слабого конструктивного компонента [14. P. 352–354]. Когда речь идет о дихотомии «разума и тела» [15], психологии и логики, открытия и обоснования, аналитического и синтетического [16. P. 1110–1114], природного и полученного в результате образования (известная nature-nurture problem; [17]), ценностях и объективности [18] и т.п., то имеется в виду именно двучленная политомия, которую можно также назвать «проблематическим дуализмом» [19. P. 418], поскольку выяснение природы и характера отношений между этими полюсами и составляет костяк соответствующей проблемы, выраженной в концентрированном виде путем обозначения оппозиции двух понятий, которые очерчивают фокус и одновременно концептуальные границы анализа.

[4] Например, «цвет» делится на «белый» и «голубой».
[5] Например, «цвет» делится на «белый», «голубой», «красный», «желтый» и т.д.

Основания, достоинства и недостатки разных видов таксономии

Достоинство дихотомического деления заключается в его относительной простоте и, если совершать последующие итерации, последовательно разбивая предмет на более мелкие единицы, то очень быстро сужается диапазон — в случае поиска конкретного элемента. Особенно важна возможность оперативного принятия решения в сложных ситуациях, чреватых непредсказуемыми и нежелательными последствиями. Здесь выбор и решения типа дихотомического крайне важны; они же могут служить эффективными на *начальных этапах деятельности* — когда необходимо предпринять первые шаги, которые обнажат перспективы движения по той или иной траектории, оперативно распределить ресурсы с тем, чтобы достичь некоторые цели. Надо иметь в виду, что двучленную политомию всегда можно преобразовать в дихотомию, но обратное, вообще говоря, не верно ввиду, скажем, слабого знания предмета разбиения. В некоторых процедурах измерения искусственно вводят более или менее конкретный «порог отсечения», который выступает индикатором состояния дел, например, наличия или отсутствия болезни в зависимости от определенного показателя, биомаркера (так называемое «референтное значение», известное многим из медицинских анализов, хотя его величина может варьироваться в зависимости от условий измерения и уточнения его репрезентации той или иной патологии). Таким образом, дихотомия оказывается более универсальным — в смысле ареала применения — приемом мышления, чем деление по видоизменению признака, к которой относится двучленная политомия.

Однако существенным недостатком дихотомического деления является возможность повторения («присутствия») на последующих стадиях деления элементов, которые уже встречались на более ранних стадиях. Тем самым они не отсеялись, а могут претендовать на статус «посторонних» членов деления (делая его состав в некотором смысле «избыточным», с «лишними», недизъюнктными членами).

Онтологические предпосылки дихотомического деления и двучленной политомии, питающие дихотомическое мышление, связанные с повседневным опытом конфигурации реальности, который служит средством адаптации к ее метаморфозам, достаточно очевидны — это разного рода бинарные естественные образования («правая», «левая» рука; «правое», «левое» полушария мозга[6]; мужчина, женщина; четные, нечетные числа) или искусственные конструкции, элементы социальной жизни, духовные практики (прямая, кривая линия; двоичные коды; экзогамные половины в социальной организации австралийских племен; инь, янь в восточной философии) (подробнее см.: [21. С. 84–104]). Раздвоение единого на противоположные части естественным образом подсказывает как может поступать и мышление. Более

[6] Принято считать, что в мозге человека (и обезьяны) по принципу «дихотомии» функционирует система миндалин — височно-префронтальных областей [20].

продвинутые (логические) приемы классификации требуют учета некоторых условий и следование конкретным правилам, равно как и мереологические операции (разбиение целого на части), в контексте которых С. Лесьневский замышлял построить номиналистическую версию математики. Между тем эти операции относительно биологических объектов описать математическими моделями сложно, поскольку понятия части и целого здесь размыты: биологические виды часто понимаются не в качестве естественных образований, а как отдельные («индивидуальные») единицы со своей спецификой [22. P. 296–298].

Отличительной чертой эффективной таксономии можно считать ее инвариантность в процессе динамики научного знания: при смене парадигм и исследовательских программ она сохраняет свое значение и основной функционал. Примером такой классификации является открытие периодического закона химических элементов Д.И. Менделеевым.

Дихотомия и психологические особенности личности

Данные операции происходят в контексте рационального дискурса и претендуют на универсальный характер. Между тем некоторые психологические категории людей склонны прибегать к ним чаще, чем другие, и даже ограничиваться ими. Какие это категории и по каким причинам они предпочитают мыслить и принимать решения в дихотомическом «формате»?

Среди многообразия психологических типов наиболее склонны к дихотомическому образу мышления те, кого принято относить к аутистам, а также оно характерно для людей малограмотных, с довольно низким уровнем образования и тех, кто придерживается крайне правых или левых политических взглядов [7; 10; 23]. Им присуща повышенная чувствительность и более выраженные по своему характеру реакции по отношению к разного рода раздражителям и, главное, нетерпимость к ситуациям неопределенности [24]. Их дискурс изобилует категорическими суждениями, классификациями по принципу «белое — черное», без внимания и учета возможных нюансов; компромиссы при выработке решений для них обычно равноценны ощущению собственного поражения, что чревато асоциальным поведением, неоправданными предрассудками и насилием [25. P. 219–220]. Среди подверженных аутизму индивидов доля тех, кто пережил тяжелое детство и испытал в этот период разного рода стрессы, значительно превышает среднестатистические показатели по человеческой популяции. Именно в детстве неблагоприятная обстановка, которая требует постоянных усилий, связанных с адаптацией к ее вызовам, а порой и борьба за выживание подталкивают к стратегии, подразумевающей дихотомический образ мысли и выработку крайних решений согласно максиме «пан или пропал». В такой атмосфере формируется несговорчивая личность, склонная к (дихотомическому) перфекционизму. Маятник ее психологического состояния часто раскачивается от безудержной радости к глубокой депрессии, от нарциссизма, любования собственной

внешностью к непомерному обжорству, от настороженного отношения к окружающим и убеждения в том, что «кто не со мной (нами) — тот против меня (нас)» до покорности, некритического восприятия и следования решениям тех, кто считается «начальством». Эта личность не признает возможности и разумности во многих случаях тактики «средней линии»[7], она негибка и, в общем говоря, нетерпима к мнениям и безразлична к судьбам других и поэтому «дегуманизирована».

Личность, склонная к аутизму, оценивает ситуации неопределенности как безусловно угрожающие своим планам и намерениям, вплоть до стремления сохранить собственную идентичность. Опыт свидетельствует в пользу того, что эта психическая аномалия имеет онтогенетические основания [27; 28]. Ситуации неопределенности хотя и вызывают несколько различные реакции у людей с консервативными и либеральными взглядами (первая категория относится к ним более настороженно, чем вторая), но эти реакции не приводят к каким-либо патологиям и являются естественными для функционала мозга. Более того, высказывается мнение, что принятие решений в ситуациях неопределенности стимулирует активность нейронных сетей, способствует поддержанию их «работоспособности», сохранению устойчивого режима работы, адаптации к изменяющейся среде и пластичности мозга в целом [29].

О степени приверженности дихотомическому дискурсу можно говорить не только относительно конкретного индивидуума, но и человеческих сообществ и общественной психологии в целом. Такого рода показатели детерминируются доминирующей культурой и традициями. Так, на уровне государственных социально-политических решений и показатель реакции в виде своего рода нетерпимости категорического типа («да — нет») оказывается выше у жителей Турции, чем у жителей Японии. Тем не менее, на уровне личности наблюдается обратная картина: в Японии люди более нетерпимы к поведению других, чем в Турции. При этом жители современной Турции более склонны к дихотомическому образу мышления, чем в Японии. Причина такого рода различия усматривается в том, что на территории, которую ныне занимает Турция, довольно долгое время доминировало манихейство, слабо представленное в Японии. Манихейство же — дуалистическая религия, которая предписывает миру и человеку крайние, полярные качества — свет и огонь (добро), которым противостоят мрак и холод (зло), находящиеся в постоянной борьбе [30. P. 583]. Картина мира в оттенках белого и черного, без полутонов, с одной стороны, подталкивает к дихотомическому его восприятию, а с другой — принуждает ощущать мир как средоточие полярных качеств. Таким образом, со стороны религии и культуры создается импульс для экспансии дихотомического стиля мышления.

[7] Возможно, по этой причине среди подверженных аутизму людей процент самоубийств превышает среднестатистические показатели [26].

Заключение

Подведем итоги рассмотрения особенностей дихотомической классификации. Дихотомия — не только чисто логическая процедура, но и эффективный познавательный инструмент, отвечающий духу «концептуальной инженерии» соответствующей замыслу Р. Карнапа. Она обладает несомненными достоинствами, хотя и определенными недостатками. Для корректного применения дихотомии важно их знать и не рассматривать дихотомию как «механическую» процедуру. Это касается использования близкой по своему назначению двух- и многочленной политомии. У дихотомии (как и у политомии) имеются как онтологические, так и онтогенетические основания. Некоторые психологические категории людей более склонны к дихотомическому мышлению, чем другие. В определенных культурах и религиях (типа манихейской) можно найти предпосылки к такому роду мышления. Наконец, в процессе дихотомической таксономии работают различного рода абстракции, прежде всего отождествления, неразличимости и индивидуации.

Список литературы / References

[1] *Джевонс С.* Основы науки: Трактат о логике и науч. методе / пер. со 2-го англ. изд. М. Антоновича. Санкт-Петербург : Л.Ф. Пантелеев, 1881.
Jevons S. *Foundations of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*. Antonovich M, transl. Saint Petersburg: L.F. Panteleev publ.; 1881. (In Russian).

[2] *Шрейдер Ю.А.* Логика классификации // Научно-техническая информация. Сер. 1. 1973. № 5. С. 3–7.
Shreyder YuA. Logic of classification. *Scientific and Technical Information*. *Ser. 1.* 1973;(5):3–7. (In Russian).

[3] *Розова С.С.* Классификационная проблема в современной науке. Москва : Наука, 1986.
Rozova SS. *Classification Problem in Modern Science*. Moscow: Nauka publ.; 1986. (In Russian).

[4] Buckwater W. Mind-Brain dichotomy, mental disorder, and theory of mind. *Erkenntnis.* 2020;85(2):511–526. https://doi.org/10.1007/s10670-018-0038-0 EDN: FWKAQU

[5] Bonfa-Arauko B, Oshio A, Hauck-Filho N. Seeing things in black-and-white: A scoping review on dichotomous thinking style. *Japanese Psychological Research*. 2021;64(4):461–472. https://doi.org/10.1111/jpr.12328 EDN: PSUUWJ

[6] *Пасовец Ю.М.* Дихотомия и двучленная политомия в современной социологии // Социологические исследования. 2023. № 5. С. 47–58. https://doi.org/10.31857/S013216250023051-9 EDN: HPYREM
Pasovets YuM. Dichotomy and Bipartial Polytomy in Modern Sociology. *Sociological Studies*. 2023;(5):47–58. (In Russian). https://doi.org/10.31857/S013216250023051-9 EDN: HPYREM

[7] Nguyen N. Relationship between dichotomous thinking and other cognitive distortions. *Psychology Research Methods.* 2020;1(22). DOI: 10.62608/2150-2633.1006

[8] Mieda T, Taku K, Oshio A. Dichotomous thinking and cognitive ability. *Personality and Individual Differences.* 2021;169:110008. https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110008 EDN: QLIVNM

[9] McRae-McKee K, Udeh-Momoh CT, et al. Perspective: Clinical relevance of the dichotomous classification of Alzheimer's disease biomarkers: Should there be a 'gray zone'? *Alzheimer and Dementia*. 2019;15(10):1348–1356. https://doi.org/10.1016/j.jalz.2019.07.010

[10] Shi H, Hirai M. Autistic traits linked to anxiety and dichotomous thinking: sensory sensitivity and intolerance of uncertainty as mediators in non-clinical population. *Scientific Reports. Nature portfolio*. 2024;14(1):23334. https://doi.org/10.1038/s41598-024-73628-w EDN: HNTFZX

[11] Hunt A, Ropella G, et al. Dichotomies between computational and mathematical models. *Nature Biotechnology*. 2008;26(7):737–738. https://doi.org/10.1038/nbt0708-737

[12] Schang F. Logical Organization of Philosophical Concepts. *Topoi*. 2024;43(5):1593–1605. https://doi.org/10.1007/s11245-024-10111-1 EDN: VJNCLZ

[13] *Шрейдер Ю.А*. Равенство, сходство, порядок. Москва : Наука, 1971.
Shreyder YuA. *Equality, similarity, order*. Moscow: Nauka publ.; 1971. (In Russian).

[14] Branco AU. Why dichotomies ca be misleading while dualities fit the analysis of complex phenomena. *Integrative Psychological and Behavioral Science*. 2009;43(4):350–355. https://doi.org/10.1007/s12124-009-9105-z EDN: HDOEIE

[15] Costandi M. *Body am I: the New Science of Self-Consciousness*. Harvard: MIT Press; 2022. DOI: 10.7551/mitpress/10500.001.0001

[16] Pinillos AS. Neglected pragmatism: discussing abduction to dissolute classical dichotomies. *Foundation of Science*. 2022;27(3):1107–1125. https://doi.org/10.1007/s10699-021-09817-x EDN: SFSPSH

[17] Keller EF. *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Duke University Press; 2010. https://doi.org/10.1215/9780822392811

[18] Longino H. *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1990. https://doi.org/10.1515/9780691209753

[19] Kopnina H. Nobody likes dichotomies (but sometimes you need them). *Anthropological Forum*. 2016;26(4):415–429. DOI: 10.1080/00664677.2016.1243515

[20] Folloni D, Sallet J, et al. Dichotomous organization of amygdala/ temporal-prefrontal budles in both humans and monkeys. *eLIFE*. 2019;8:e47175. https://doi.org/10.7554/eLife.47175

[21] *Иванов В.В.* Чет и нечет. Симметрия мозга и знаковых систем. Москва : Сов. радио, 1978.
Ivanov VV. *Even and Odd. Symmetry of the Brain and Symbol Systems*. Moscow: Sov. Radio publ.; 1978. (In Russian).

[22] Haber MH. The Biological and the Mereological: Metaphysical Implications of the Individuality Thesis. In: Guay A, Pradeu Th, eds. *Individuals Across the Sciences.* Oxford University Press; 2015. P 295–316. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199382514.003.0016

[23] Nilsson A, Erlandsson A, Västfjäll D. The Complex Relation Between Receptivity to Pseudo-Profound Bullshit and Political Ideology. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2019;45(10):1440–1454. https://doi.org/10.1177/0146167219830415

[24] Suzuki N, Hirai M. Autistic traits associated with dichotomic thinking mediated by intolerance of uncertainty. *Scientific Reports. Nature portfolio*. 2023;13(1):14049. https://doi.org/10.1038/s41598-023-41164-8 EDN: HUVYRW

[25] Mieda T, Oshio A. Dichotomous thinking and personality traits: From the viewpoints of the big five and HEXACO. *Japanese Psychological Research*. 2020;63(3):219–226. https://doi.org/10.1111/jpr.12299 EDN: RYEEEB

[26] Oshio A. Development and validation of the dichotomous thinking inventory. *Social Behavior and Personality*. 2009;37(6):729–742. https://doi.org/10.2224/sbp.2009.37.6.729

[27] Lamanna J, Meldonisi J. Autism spectrum disorders: Brain areas involved, neurobiological mechanisms, diagnoses and therapies. *International Journal of Molecular Sciences*. 2024;25(4):2423. https://doi.org/10.3390/ijms25042423
[28] Willsey HR, Willsey AJ, Wang B, et al. Genomics, convergent neuroscience and progress in understanding autism spectrum disorder. *National Review. Neuroscience.* 2022;23(6):323–341. https://doi.org/10.1038/s41583-022-00576-7 EDN: OOFJGM
[29] Heylighen F, Beigi S. Why uncertainty is essential to consciousness: local prospect theory vs predictive processing. *Preprint.* 2025;27(2):140. https://doi.org/10.20944/preprints 202412.1774.v1
[30] Aliyev K, Sawada N, et al. Dichotomous thinking and anger regulation: a cross-cultural comparative study between Japan and Turkey. *Psychology*. 2023;14(4):582–594. https://doi.org/10.4236/psych.2023.144030 EDN: XYCMMF

Сведения об авторе:

Бажанов Валентин Александрович — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, Ульяновский государственный университет, Российская Федерация, 432000, Ульяновск, ул. Л. Толстого, д. 42. ORCID: 0000-0002-0336-9570. SPIN-код: 2644-7587. E-mail: vbazhanov@yandex.ru

About the author:

Bazhanov Valentin A. — DSc in Philosophy, Distinguished author of Russian Federation, Ulyanovsk State University, 42 L. Tolstoy St., Ulyanovsk, 432000, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0336-9570. SPIN-code: 2644-7587. E-mail: vbazhanov@yandex.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1050–1065
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1050-1065
EDN: TCZUTE

Научная статья / Research Article

Природа и классификации бытия в латинских трактатах Джордано Бруно

Л.И. Титлин

Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация
titlus@gmail.com

Аннотация. Концепт «природы» является одним из центральных для европейской культуры и философии. Особо важным представляется процесс изменения смысла этого понятия от античных и средневековых представлений к нововременным, которые сохраняют свою актуальность и по сей день. В этой связи фигура Джордано Бруно как одного из влиятельнейших представителей переходного периода — позднего Возрождения — может представлять особый интерес. Целью исследования было реконструировать понятие природы в учении Бруно и определить его историко-философские источники, показать, каким образом философ творчески использует предшествующую традицию, формируя свою оригинальную метафизическую систему. В настоящее время Бруно широко известен в основном по своим итальянским сочинениям, а корпус его латинских трудов остается малоизученным и в значительном объеме не переведенным на современные европейские языки. В данной работе привлечен материал недостаточно исследованных латиноязычных текстов, включая трактаты «О тенях идей», «Акротизм», «Изображение лекций о физике Аристотеля» и «Разъясненные книги о физике Аристотеля». Показано, как Бруно, синтезируя элементы платонизма, стоицизма и пантеистические концепции, преодолевает аристотелевский дуализм материи и формы и вводит принципиально новый концепт природы как имманентного творческого принципа, который является одновременно субстанцией, действующим началом и целевой причиной. Рассмотрено взаимодействие и соотношение понятий «природы» и «искусства» в философии Бруно. Подробно разобраны предложенные Бруно классификации бытия, продемонстрировано, что различия этих классификаций было обусловлено либо целями автора, либо историко-философскими источниками, на которые он опирался. Показана ключевая для философии Бруно дистинкция, противопоставляющая «природу» как неизменную сущность «природному» и его изменчивым проявлениям. Сделан вывод, что природа у Бруно является скорее метафизическим, чем натурфилософским понятием. Проведенное исследование позволяет утверждать, что философия Бруно выступила важным этапом перехода от античных и средневековых представлений о природе как о сущности вещей к научному мышлению Нового времени.

© Титлин Л.И., 2026

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Ключевые слова: искусство, Аристотель, целевая причина, материя, действующая причина, пантеизм, идеи, единое, Бог

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 30.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

Для цитирования: *Титлин Л.И.* Природа и классификации бытия в латинских трактатах Джордано Бруно // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1050–1065. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1050-1065 EDN TCZUTE

Nature and the Ontological Classifications in the Latin Treatises of Giordano Bruno

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
✉titlus@gmail.com

Abstract. The concept of “nature” is one of the central in European culture and philosophy. The process by which its meaning has changed from antiquity and the Middle Ages to the Early Modern era is of particular importance. In this regard, the figure of Giordano Bruno, as one of the most influential representatives of the late Renaissance, seems to be of special interest. The aim of the study was to reconstruct the concept of nature in Bruno’s thought, to identify its historical sources, and to show how the philosopher engages with the preceding tradition in forming an original metaphysical system. While Bruno is widely known through his Italian works, his Latin writings remain largely understudied and untranslated. The research draws on less studied Latin texts, including “De umbris idearum”, “Camoeracensis acrotismus”, “Figuratio Aristotelici physici auditus”, and “Libri physicorum Aristotelis explanati”. The research shows how Bruno, synthesizing elements of Platonism, Stoicism, and pantheistic conceptions, overcomes the Aristotelian dualism of matter and form and introduces a new concept of nature as an immanent creative principle that is substance, efficient cause, and final cause at the same time. The interaction between the concepts of “nature” and “art” in Bruno’s philosophy is examined. The ontological classifications in Bruno are analyzed, and it is demonstrated that the differences between them were conditioned either by the author's aims or by his philosophical sources. A key distinction to Bruno's philosophy is highlighted — the one that contrasts “nature” as an unchanging essence with the “natural” as its mutable manifestations. It is concluded that nature in Bruno is a metaphysical rather than a natural-philosophical concept, and that his philosophy represents a significant stage in the transition from ancient and medieval conceptions of nature as the essence of things to the scientific thinking of the Early Modern era.
Keywords: art, Aristotle, final cause, matter, efficient cause, pantheism, ideas, the One, God

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 30.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

For citation: Titlin LI. Nature and the Ontological Classifications in the Latin Treatises of Giordano Bruno. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1050–1065. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1050-1065 EDN TCZUTE

Введение

Понятие природы занимает центральное место в философии Джордано Бруно, являясь одним из главных основоположений его метафизики. Наша статья преследует цели реконструировать концепт природы у Джордано Бруно на основе его оригинальных текстов, уделяя особое внимание его латиноязычным сочинениям, в том числе не переводившимся ранее на русский язык и малоисследованным в российской / зарубежной науке, а также выявить его возможные источники, показать, каким образом Бруно трансформирует предшествующую традицию, создавая свою оригинальную метафизическую систему.

Обзор представлений о природе в европейской культуре и философии можно почерпнуть из диссертации Д.Р. Яворского [1], а также из его многочисленных публикаций по данной теме, монографии А.В. Ахутина [2], статьи С.В. Месяц [3]. Глубокий анализ концепции природы в философии Бруно предпринят Э. Ведрин [4]. Наиболее полное освещение полемики Бруно с Аристотелем принадлежит немецкому исследователю П.Р. Блюму [5].

1. Историко-философские истоки учения Бруно о природе

Само понятие «природы» имеет длительные истоки в европейской культуре. Его историю можно проследить от греческого слова φύσις, происходящего от глагола φύω («рождать», «порождать», в медиальной форме — φύομαι «вырастать», «рождаться», возникать»). Первоначально φύσις означало физические свойства, состояние, способности людей или тех или иных природных вещей [3].

Однако уже в классический период греческой мысли понимание природы как совокупности врожденных свойств или телесного состава подвергается радикальному пересмотру. Ключевой шаг делает Платон, который не только отказывается сводить φύσις к материальным элементам (как то делал, например, Парменид) или внешним характеристикам, но и впервые убирает жесткую границу между «природой» и «искусством», известную со времен софистов, утверждая, как и в последствии Бруно, что как природные вещи, так и то, что сотворено людьми, производится благодаря искусству (божественному или же человеческому (Платон «Софист», 265d12–14 [6. С. 341]).

Платон подчеркивает примат деятельного первопринципа, который он называет душой, умом и искусством и помещает природу, под которой «неправильно» понимают «возникновение первоначал», то есть стихий, на второе, подчиненное ему место (Платон «Законы» X, 892c [7. С. 350]). Для Платона слово «природа» практически синонимично слову сущее (τὸ ὄν) и сущность (ουσία) [3]. Это станет одним из смыслов, на который будет ориентироваться впоследствии Бруно в разработке своего концепта природы.

В отличие от Платона, Аристотель четко разграничивает природное и искусственное, разделяя все вещи на существующие «по природе», такие как «животные… растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода» и то, что образовано «искусственно», такие как «ложе, плащ и прочие [предметы] подобного рода» (Аристотель «Метафизика», II, 1, 192b8–16 [8. С. 82]). Он выделяет в природе два начала: форму, понимаемую как неподвижное, идеальное начало движения и как цель этого движения, и материю как возможность реализации формы или лишенность той или иной формы [3].

К важным истокам учения о природе Бруно следует отнести стоицизм с его идеей природы как «творческого огня» (πῦρ τεχνικόν), рассматриваемого как материальная и одновременно разумная сила, «разум (ratio) и понимание (intelligentia)» [9. С. 66], порождающая и организующая космос [3]. Стоики следуют Платону в выделении двух видов искусства — человеческого и самой природы как искусства и учителя «всех прочих искусств» [9. С. 66].

2. Природа в «О тенях идей»

Одним из произведений Бруно, в которых широко представлена проблематика концепта природы, является его ранний трактат «О тенях идей» (“De umbris idearum”, Париж, 1582 год[1]), в частности, обширная вводная часть, написанная в духе неоплатонизма.

Природа — одно из названий мирового первопринципа у Бруно, наряду с «единым» (unum) и Богом (deus). Этот концепт возникает главным образом как следствие переосмысления господствовавшей в то время в интеллектуальном европейском поле метафизики Аристотеля, согласно которой все вещи представляют собой сочетание материи и формы[2]. Бруно жестко критикует идею материи у Аристотеля. По мнению Бруно, это понятие настолько бессодержательно и пусто, что оказывается почти «ничем». Если же мы возьмем ее отдельно от формы — она окажется даже еще меньшим, чем само «ничто» [10. С. 111].

Хотя во многих местах Бруно почти отождествляет природу с материей, он делает это не в аристотелевском смысле. Для него материя — не пассивный субстрат. Напротив, она выступает как активное, продуктивное начало,

[1] См. перевод на русский язык: [10], итальянский перевод см. в издании: [11].

[2] «…следует признать, что все возникает из лежащего в основе субстрата и формы» (Аристотель «Физика», I, 7, 190b20 [12. С. 76]).

содержащее в себе все формы не только в потенции, но и актуально, она присутствует как в целом бытии, так и в каждом единичном. Бруно настоятельно подчеркивает, что природа может реализовать свою творческую потенцию только в конкретно-данных нам вещах: «запомни, что это искусство не может достичь своей цели иначе, как через чувственные, оформленные, сформированные в фигуру средства, помещенные во время и место…» [10. С. 110].

Для Бруно природа — это тот принцип, который объединяет в себе как материю, так и форму. Для объяснения этого Бруно прибегает к своей излюбленной метафоре «курносого», которую он берет из Аристотеля. Он сравнивает «природное» с «курносым»: «Говорят, что рассмотрение природного соразмерно рассуждению о курносом, которое не исследует по отдельности ни форму, ни материю (которые обозначаются именем природы), но оформленную материю и материальную форму, приложенную к материи, которые производят то, что в собственном смысле именуется природным» [10. С. 111][3]. «Курносое» как актуальное сочетание материи и формы противопоставляется «вогнутому» как нематериальной границе носа. Бруно считает, что разорвать связь между материей и формой невозможно, они всегда существуют вместе в наличном бытии. Тем более на это не способно человеческое искусство, всегда имеющее дело с определенным субстратом.

Природа у Бруно представляет собой единство двух принципов: универсального творящего начала, производящего «все из всего», и субстрата-материи, из которого оформляются любые вещи всеми возможными формами [10. С. 67]. Природа как бы содержит в своей потенции все формы, или виды (идеи), сообразно которым она творит мир, скрытым образом, прежде чем сделает их явленными [10. С. 73]. Этих идей ограниченное количество, и они неизменны. Число родов вещей также исчерпаемо, и природа может производить только конкретные вещи соответственно ограниченным предзаданным идеями родам [10. С. 90].

Природа выступает и как принцип единства противоположностей («первое единство»), она содержит в себе в качестве тождественного, согласовывающегося и единого все то, что в природном мире проявляется как разное, противоположное и различное, благодаря чему творится мир с его множественными различиями [10. С. 91, 86].

Способность природы действовать Бруно называет искусством, и, в отличие от человеческих искусств, «искусством по преимуществу». Оно заключается во «врожденной способности природы к разуму (ratio)» [10. С. 104].

[3] Ср.: «Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с „курносым“, другие — с „вогнутым“: они отличаются друг от друга тем, что „курносое“ есть нечто соединенное с материей (ведь „курносое“ — это „вогнутый“ нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю)…» (Аристотель «Метафизика», VI, 1, 1025b30-1026a3 [8. С. 181].

Именно «искусная природа» оказывается «источником и субстанцией всех искусств» [10. С. 104]. При этом если причина (ratio) «искусственных» вещей (то есть предметов, созданных благодаря человеческому искусству) состоит во внешней форме, то в природе как в первой сущности материя и форма оказываются слиты, в ней формы заключены в материи. Творение, или скорее, эволюция мира посредством «искусства» описывается Бруно как произведение всех вещей разумной природой, действующей благодаря «семенам первоначал» (имеются в виду идеи как «семена» вещей) посредством «действующего интеллекта» и упорядочивания через особое расположение звезд[4] сообразно определенной цели (finis)[5]. Таким образом, искусство всегда сочетает в себе материальную причину (ratio materiae) и «искусную форму», причем материя понимается как субъект или субстрат, принимающий «каждый раз… новую форму» [10. С. 111–112].

Бруно часто говорит о том, что природа и весь мир вообще представляют собой некую фундаментальную упорядоченность, лестницу, или ступени бытия [10. С. 72–73, 85–86]. При этом этот порядок разворачивается не только сверху вниз. Возможно и восхождение вверх по лестнице бытия, «от несовершенного к совершенному», от низшего к высшему, что и представляет собой главную цель магически-герметической практической философии Бруно.

Мировой первопринцип, о котором Бруно ведет речь, он называет не только природой, но по-разному в отличие от необходимого контекста рассмотрения: «то судьбой, то необходимостью, то благом, то демиургом, то душой мира, то природой» [10. С. 107]. В этом мы можем обнаружить сильное влияние предшествующей традиции, которое, возможно, было воспринято философом через тексты Цицерона, весьма широко читавшиеся в Средние века и в особенности в эпоху Возрождения. Достаточно сравнить приведенный выше отрывок с цитатами из «Учения академиков»: «Эту силу они (платоники. — *Л.Т.*) называют мировой душой, являющейся в то же время умом (mens) и совершенной мудростью, которая называется богом… Эту силу иногда называют необходимостью, потому что ничто не может произойти иначе, чем установлено ею, то есть некоей предопределенной судьбою (fatalis), неизменной непрерывностью вечного миропорядка…» (Цицерон «Учение академиков», I, VII, 29 [14]).

Хотя метафизика Бруно может показаться весьма близкой к пантеизму, она более сложна и тоньше. Как и Николай Кузанский, Бруно не производит строгого отождествления Бога с творением. Природа — это проявленный Бог («Животные и растения суть живые произведения природы, а сама природа… есть не что иное, как бог в вещах (deus in rebus)» [15][6]), но в то же время она есть и первопринцип, от него отделенный: она то, что выступает причиной

[4] По-видимому, именно поэтому Ф. Йейтс считала «небесные образы» (созвездия) одним из значений Брунова понятия «теней идей» [13. С. 80].

[5] Здесь заметно влияние концепции целевой причины Аристотеля.

[6] Цит. по: [16. С. 27].

всего и одновременно проявление самой себя. Таким образом, по выражению Ведрин, философия Бруно оказывается «ни материалистической, ни строго пантеистической» [17. P. 118].

Классификации бытия у Бруно

Учение Бруно о природе представляет собой не только постулирование первопринципа как такового. В его текстах мы сталкиваемся с интересными классификациями бытия, включающими в себя в качестве элементов «природу» (natura) и «природное» (naturale) — это ключевая дистинкция, которую вводит Бруно. Хотя в некоторых отрывках Бруно, по-видимому, не проводит строгого разделения между этими терминами (см. выше аналогию с «курносым»), в большинстве случаев это различие становится важным (например, во вводных разделах «Акротизма» [18. P. 80–93]. В данном контексте Бруно понимает природу как высшее сущностно действующее первоначало, а «природное» — как ее движущиеся и изменчивые произведения и проявления, которые при этом являются одновременно и ее инструментами, средствами, через которые она действует и реализует саму себя [10. С. 64].

В текстах Бруно мы сталкиваемся и с другими классификациями, также включающими в себя природу / природное. Эти классификации, которые можно поделить на двухчастные, трехчастные, четырехчастные и пятичастные, отражают разные уровни реальности и познания.

Классификации бытия в «О тенях идей»

a. Двухчастная классификация

Двухчастная классификация, в которой два региона бытия жестко противопоставлены друг другу, является базовой для метафизики Бруно в «О тенях идей». Он делит мир на природное и рациональное (которое определяет как «ложное» и «злое») и метафизическое, идеальное и сверхсущностное (его он определяет как «благое» и «истинное») [10. С. 61–62].

b. Трехчастная классификация

Согласно этой классификации, мир делится на три главных домена: сверхприродное (antenaturale), природное (naturale) и рациональное (rationale) [10. С. 80].

Такое понимание появляется у Бруно, возможно, под влиянием трудов Бонавентуры. Оно исходит еще из евангельского разделения между «сущностным» и «сверхсущностным»[7], которое, по-видимому, окончательно оформляется в тройственное деление примерно в XIII в. на фоне распространения в Европе переводов произведений Аристотеля и арабских комментариев к ним [3].

[7] Вспомним текст молитвы «Отче наш» из «Вульгаты» (Мф. 6:11): «panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie». В церковнославянском переводе: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». «Насущный» исходно означает «над-сущный», или «сверхсущностный» (в греческом тексте стоит «ἐπιούσιον»).

Трем доменам у Бруно сопоставлены науки метафизика, физика и логика. В оригинальном тексте «О тенях идей» (Intentio XXX, [19]) перечень наук перепутан и стоит в таком порядке: «methaphysica, & logica, physica», однако последующие издатели ([20. P. 41; 11. P. 80]) порядок исправляют, что подтверждается как другими текстами самого Бруно («О составлении образов», «Тезисы о магии», см.: [11. P. 80]), так и традиционным еще с Античности делением философии на три отдела[8]. По-видимому, впоследствии место этики, которая понималась как зависящая от учения о божественном, заняла метафизика.

Трем сферам бытия соответствуют также «истина, образ и тень». Сверхприродное представляет собой истину в чистом виде, природное — это образ, или отражение истины, а наше рациональное познание мира — не более чем тень божественных идей, творящих физический мир, мир природного (отсюда название трактата — «О тенях идей»). Это деление носит одновременно онтологический и гносеологический характер: идеи существуют в божественном уме (mens), в природе они проявляются в качестве отпечатков (impressio), или следов (vestigium), а в человеческом мышлении (в рассудке (ratio) и в представлениях (intentio) — в качестве теней.

Трехчастная классификация мира также содержится в 11-м концепте «О тенях идей». В нем мир делится на высший интеллект, который производит идеи, природу, которая отвечает за порождение вещей, и мышление (ratio), которое занимается познанием мира посредством бесконечной перекомбинации видов (в латинском тексте стоит слово species, являющееся переводом греческого термина ἰδέα) [10. C. 90].

c. Четырехчастная классификация форм

Четырехчастная классификация трактата выделяет четыре вида форм. Первые — сообразно которым «изготавливаются» вещи посредством искусства (например, статуя). Вторые — логические, которые представляют собой представления, или намерения (intentio) произвести что-либо. Третьи являются началами (principium) природы, сообразно которым образуются природные вещи. Наконец, четвертые существуют в божественном уме (mens) и находятся «прежде природы и всеобщего» (ante naturam & universa), то есть творят саму природу и мир (универсум). Этим четырем формам отвечают соответственно науки техника, логика, физика и метафизика [10. C. 95].

d. Пятичастная классификация

Практически сразу после трехчастной, чуть ниже в том же отрывке «О тенях идей», Бруно предлагает уже пятичастную классификацию бытия. В отличие от первого трехчастного деления, оно скорее гносеологическое,

[8] Ср., например, у Цицерона: «Итак, существовало принятое еще Платоном разделение философии на три части: первая часть трактует о жизни и нравственности, вторая — о природе и ее тайнах, третья — об искусстве рассуждения и умения судить о том, что истинно и что ложно, что правильно и что неправильно, что последовательно, а что противоречиво в речи» (Цицерон «Учение академиков», I, V, 19 [14]).

чем онтологическое. Оно описывает процесс нисхождения от божественного интеллекта к чувственному миру и далее к человеческому познанию, тем самым описывая механизм познавательной деятельности и одновременно божественной эманации (excursus).

Пять частей бытия следующие: 1) идея в единичном и тотальном акте божественного ума, 2) множественные идеи в качестве отдельных актов в познаниях (intelligentia), 3) чувственные «образцы» вещей, находящиеся в небе (in coelo)[9] «в активной множественной потенции и последовательно», 4) природа (конкретная чувственно-данная реализация этих образцов), и, наконец, 5) человеческий рассудок, или наше интеллектуальное восприятие всего природного как материального в познании [10. С. 80–81].

3. Природа в «Акротизме», «Изображении лекций о физике Аристотеля», «Разъясненных книгах о физике Аристотеля»

Концепт «природы» также обсуждается в непереведенном на русский язык сочинении «Слушания в Камбре, или аргументы против перипатетиков, выдвинутые в форме положений о физике в Париже» («Camoeracensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis propositorum», Виттенберг, 1588 год, далее — «Акротизм»)[10], а конкретно — в первых 10 из 30 «пифагорейских и платонических» тезисах, разделяемых Бруно, но вступающих в противоречие с философией Аристотеля, которые так и называются — «О природе». Бруно определяет природу как «вечную и неделимую сущность» (Тезис 1), которая творит мир, как бы производя при этом «саму себя», она телеологична, и при этом наделена «прирожденной мудростью (sapientia)»[11]. Она развертывает повсюду конкретные формы посредством «семенных оснований». Нисхождение и восхождение природы в видимый мир («природное») осуществляется в форме некоторого «порядка», таким образом она движется «от менее совершенному к более совершенному». Бруно снова определяет природу как «живое искусство» и даже как некую «разумную силу души», подразумевая здесь как «душу мира»[12], так и о человеческую душу, которая является отображением природы, и главная способность которой также рассматривается как «искусство». Материя здесь предстает не как нечто внешнее по отношению к природе или к форме, но как внутренне присущее ей. Как и в итальянском диалоге «О причине, начале и едином» [16. С. 201–202], в «Акротизме» Бруно выделяет два первопринципа: субстанцию и материю (субстрат) всех вещей, а также активное, действующее начало, направляющее и упорядочивающее все [18. P. 100]. Они объединяются как нераздельные в понятии природы, которая действует не как

[9] «Небо» (coelum) здесь обозначает не физическое, чувственно воспринимаемое небо. В философии эпохи Возрождения оно понималось как прообраз видимого нами мира.

[10] См. латинское издание: [18], итальянский перевод: [21].

[11] Ср. также с вышеприведенной цитатой из Цицерона.

[12] Anima mundi, в античной традиции, в частности, в сочинениях Цицерона, передается как animus mundi.

скульптор, которому требуются материал и орудия, но как геометр, который воображает фигуры, то есть формирует их как бы *внутри самого себя*, без посредства какой-либо внешней по отношению к нему материи [22. С. 116].

Как и в «О тенях идей», в «Акротизме» Бруно строго различает «природу» (natura) и «природное» (naturale) — последнее понимается как тело, чувственное, движимое, составное, частное, материальное и т. п., то есть порождение или произведение первой, то, что имеет природу в качестве своего первоначала (principium) [23. P. 154]. Соглашаясь с определением Аристотеля, он называет природу причиной движения и покоя, она является началом возникновения и разрушения [22. С. 120]. В отличие от преходящих вещей — это то, что пребывает и существует постоянно, наиболее истинное и постоянное сущее [22. С. 119], изначальная «субстанция» или «сущность», «вечное, неподвижное, всегда тождественное», наиболее интеллигибельное и «отделенное от чувственного» [22. С. 120], и, таким образом, — это единственное, что должно быть подлинным предметом научного изучения [22. С. 117].

Бруно считает, что любое искусство, как конкретное человеческое, например, искусство ваяния, так и универсальное природное, имеет две основы (subjectio). Первая — это универсальная материя, которая «подлежит» всем действиям и проявляется как конкретная физическая материя, или материал, «за пределы… [которого] действие мастера не распространяется», например, камень, дерево или медь. Вторая — это цель искусства, которая главным образом его определяет. Для ваятеля — это статуя, а для природы как универсальной субстанции — это формы в их телеологичности [22. С. 119].

Природа не есть нечто абстрактное, некий отделенный от мира принцип, подобно материи или форме у Аристотеля. Это одновременно и первопринцип, субстанция вещей, и «само то, что есть», сам мир. Она производит все и не производит одно без другого, все (omnia) — это единая субстанция, единый субстрат всех вещей, который не становится, но уже есть. Эта природа сама есть все «как действительность, способная образовывать все в возможности, и потенция, способная стать всем» [18. P. 109]. Поэтому она есть принцип, объединяющий в себе все противоположности, принимающий все возможные наименования: самотождественное начало, середина и конец всего природного, сущность (usia) всех противоположностей — блага и зла, блага и не-блага, горячего и холодного, дружественного и враждебного [18. P. 108–110].

В «Разъясненных книгах о физике Аристотеля»[13] Бруно говорит, что сама по себе природа не имеет причины, она также не состоит из каких-либо начал или элементов, но сама есть начало, причина и элементы. Она есть начало, потому что прежде нее нет ничего, из чего бы она возникла, напротив, все возникает из нее. Она также есть и конечная цель (ultimus finis) всего, из нее

[13] «Libri physicorum Aristotelis explanati», комментарий Бруно к физике Аристотеля, в котором он критически переосмысливает его понятия материи, формы, движения, причины и т.д. Опубликован только после смерти Бруно в составе собрания его латинских сочинений [24].

все происходит и в нее все разрешается, она есть причина, потому что она есть главное действующее и двигатель всего, что существует, она есть элемент всего, потому что содержит в себе два элемента, из чего составлено все — материю и форму [24. P. 266–267].

Классификации бытия в «Изображении лекций о физике Аристотеля» и «Акротизме»

В «Акротизме» и мнемоническом компендиуме физики Аристотеля «Изображение лекций о физике Аристотеля в пятнадцати образах, которое необходимо изложить для ее усвоения и удержания в памяти» (далее — «Изображения лекций о физике Аристотеля»)[14] Бруно использует две классификации бытия, похожие на те, которые мы видели в «О тенях идей».

a. Двухчастная классификация

Для двухчастной классификации он привлекает учение Парменида и разделяет мир на сущее и истинное, постигаемое умом и интеллектом, — то, что он в своей терминологии называет «универсальной природой» (natura universa), субстанцией вещей. Все же остальное, что Парменид назвал не-сущим и неистинным, воздействуя на наши чувства и воображение, на поверхностилике природы и в ее внешнем облике предстает как множественное, разнообразное, противоположное, движимое, изменчивое и смешанное [18. P. 97]. Природа, будучи единым, неподвижным, бесконечным, истинным, содержит в себе все, все возможности и отлична от не-сущего, чувственного, предметов мнения [18. P. 119].

b. Трехчастная классификация

«Изображение лекций о физике Аристотеля» содержит трехчастную классификацию бытия, несколько отличающуюся от той, которую мы видели в «О тенях идей». На этот раз акцент сделан на классификацию наук, через предмет которых мы можем видеть, как Бруно делит бытие три части. Он снова выделяет три науки, которые в этом тексте называет частями «созерцательной философии». Но на этот раз это немного другие науки: физика, математика и метафизика, то есть место логики из классификации в «О тенях идей» на сей раз занимает математика[15]. Физика по мысли Бруно занимается естественными (природными) вещами, метафизика — божественными, а математика — некими «срединными». Природные вещи существуют и рассматриваются вместе с материей, а божественные — как существуют, так и рассматриваются отдельно от нее[16]. Физика занимается конкретными

[14] «Figuratio Aristotelici physici auditus ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda», Париж, 1586. Сочинение не переведено на современные европейские языки.

[15] Что не удивительно, ведь Бруно часто их сближает. Например, при критике понятия материи у Аристотеля он неоднократно указывает на ее «логический» и «математический», то есть абстрактный и отвлеченный, в дурном смысле, характер.

[16] Очевидно, такое деление философии заимствовано Бруно у Аристотеля. Ср.: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно,

вещами в природе, математика — вещами, абстрагированными благодаря рассудку (ratio), а метафизика — вещами самими по себе, отделенными (separatus) от чего бы то ни было. Физика занимается миром множественности, метафизика — миром до всякой множественности [25. С. 108].

Развивая свою мысль о принципиальном отличии физики от метафизики, Бруно делает акцент прежде всего на отличающийся предмет, которым они занимаются. Физика занимается природными, то есть составными вещами, в то время как метафизика — природой как таковой, «в абсолютном смысле», которая является принципом, сообразно которому составлены все природные вещи. При восхождении к метафизике мы переходим от принципов, причин и элементов природных вещей к принципам, причинам и элементам, понимаемым абсолютно; от материи и формы, акта и потенции конкретных вещей к материи и форме, акту и потенции в абсолютном смысле; от рассмотрения конечного и сводимого к природному к отчетливому рассуждению, несводимому и абсолютному; от рассмотрения движимых субстанций к рассмотрению субстанции в абсолютном и в общем смысле; от рассмотрения природы в отношении чувственных или природных видов к рассмотрению в отношении видов как таковых, под которыми Бруно понимает универсалии, первоначала, числа, идеи — все то, что Аристотель рассматривает «отчасти в третьей и четвертой, отчасти в тринадцатой и четырнадцатой книгах «Метафизики» [18. P. 95].

Физика занимается конкретным и стяженным (contractum)[17], метафизика — абстрактным и абсолютным. Физика — это сфера рассудочного и рационального, метафизика — умопостигаемого (интеллигибельного). Они соотносятся как наука (scientia) и мудрость (sapientia), теоретический (speculativus) интеллект и созерцательный, в отличие от смутных и смешанных понятий физики метафизика дает нам отчетливые понятия, она познает сообразно определениям и смыслам их частей, занимается специфически «философскими» терминами, такими как «субстанция», «причина», «первоначало», «элемент», «бесконечное» и т.д. [18. P. 94–96]. Как и в «О тенях идей», Бруно предлагает свое любимое сравнение с «курносостью», но использует его иначе: если физика занимается изучением носа как физического объекта, то метафизика занимается изучением «кривизны» как таковой.

Подчеркивая значение метафизики как высшей дисциплины, Бруно критикует философов, которые пытаются объяснять мир, как если бы он был устроен подобно логике или математике. Разумеется, говорит он, буквы и

но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (Аристотель «Метафизика», V, I, 1026a15 [8. С. 181]).

[17] Эту дистинкцию Бруно берет из Николая Кузанского, который также называл мир «единством, стяженным во множественности» (unitas contracta in pluralitate), т.е. реализацией Бога как абсолютного единства в форме множественности в качестве конкретных (в этом смысле «стяженных») тел. См., например: [26. С. 150].

слоги являются началами слов, а линии — фигур. Но в реальном мире простые и частные (то есть конкретные данные нам вещи) вовсе не составляются из «положенных тут и там» простых элементов (этот тезис приводится явно в пику атомистам), но выделяются и возникают из «единого и универсального хаоса», под которым он имеет в виду свое понятие природы как всеобщего первоначала. Бруно указывает, что в действительности точка не является физическим началом линии, а линия — поверхности и т. д., поскольку мы имеем дело не с реальным физическим *конструированием* природы из элементов, а лишь с мысленным *разложением* ее на фиктивные абстрактные элементы уже после того, как конкретное было дано чувству. Поэтому он считает мыслителей, рассуждающих подобным образом, приспосабливающими «природу к разуму, а не разум к природе, логиками, а не физиками, скорее софистами, нежели философами» [18. P. 100–101].

Заключение

Проведенное исследование позволяет утверждать, что понятие природы занимает важное место в системе метафизики Джордано Бруно. Природа для Бруно оказывается не столько натурфилософским, сколько метафизическим принципом, который был сформирован на основе всей предшествующей традиции мысли — прежде всего в результате критики наследия Аристотеля.

Природа у Бруно — это универсальный первопринцип, одновременно «субстанция», материя (субстрат), действующее начало и целевая причина, которая производит мир множественности изнутри самой себя. Бруно также рассматривает природу как своего рода искусство. Следуя за Платоном и привлекая учение стоицизма, Бруно отвергает принципиальное различие между природным и искусственным. Его учение о природе неизбежно сближается с пантеистическими идеями, хотя природа в его понимании оказывается вовсе не тождественной Богу как таковому.

Бруно делает жесткое различение между «природой» как первоначалом и «природным» как ее конкретными произведениями, что позволяет ему обосновать науку как знание, имеющее дело с природой как таковой, то есть метафизику по преимуществу.

В ходе анализа текстов философа мы выявили несколько классификаций бытия (которые разделили на двухчастные, трехчастные, четырехчастные и пятичастные), описывающие разные уровни реальности и познания. Они не противоречат друг другу, но рассматривают бытие в разных аспектах — со стороны эпистемологии, онтологии или в отношении классификации научных дисциплин.

Двухчастная классификация является основополагающей для Бруно и так или иначе прослеживается во всем его творчестве. Она противопоставляет метафизический уровень бытия природно-рациональному, причем последний, как и само понятие «рационального», получает у Бруно, как правило, подчеркнуто приниженную трактовку. При этом, если дихотомия из «О тенях

идей» в своем истоке неоплатоническая, то классификация из «Акротизма» ориентирована на философию Парменида и подчеркивает аспект иллюзорности чувственно-данного бытия в противоположность истинному сущему.

Обращает на себя внимание, что «О тенях идей» предлагает нам существенно больше классификаций бытия, чем «Акротизм» и «Изображение лекций о физике Аристотеля». Трехчастные деления, присутствующие как в «О тенях идей», так и в «Изображении лекций о физике Аристотеля», совпадают структурно, хотя и отличаются по конкретному содержанию. Если в «О тенях идей» деление больше ориентировано на онтологию, то в «Акротизме» служит скорее для классификации наук, что вызвано характером этого текста как во многом принадлежащего зарождающейся новой дисциплине — философии науки.

Бруно наследует множество линий развития предшествующей традиции, при этом творчески преобразуя их. Он не отождествляет природу с ее проявлениями, подчеркивая их принципиальное различие, но в то же время объединяет их в имманентное целое. Он устраняет аристотелевский сухой «математический и логический» разрыв между материей и формой и, привлекая учения Платона и стоиков, избавляется от этически-онтологической ригористической пропасти между природным и человеческим греческих софистов.

В своей философии Джордано Бруно идет дальше Николая Кузанского, осуществляя фундаментальный тектонический сдвиг, который приведет впоследствии к переходу от понимания природы как сущности вещей (традиционного античного и средневекового, восходящего как минимум к Платону), к восприятию природы в эпоху Нового времени как актуально данной совокупности бытия, как объекту естествознания и реальности, подлежащему изучению и преобразованию в практических целях человечества.

Список литературы

[1] *Яворский Д.Р.* Социокультурные импликации понятия «природа» в европейской философии : дис. … д-ра филос. н.: 09.00.13. М., 2013. EDN: KTHYKJ

[2] *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). Москва : Наука, 1988. EDN: RUWQHH

[3] *Месяц С.В.* Природа // Новая философская энциклопедия: в 4 томах. Москва : Мысль, 2010. Режим доступа: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cbe6436368eaaa0a5d95c (дата обращения: 29.04.2026).

[4] *Védrine H.* La conception de la nature chez Giordano Bruno. Paris : Librarie philosophique J. Vrin, 1967.

[5] *Blum P.R.* Giordano Bruno Teaches Aristotle. Nordhausen : Trautgott Bautz, 2016.

[6] *Платон*. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 2. Москва : Мысль, 1993.

[7] *Платон*. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 4. Москва : Мысль, 1994.

[8] *Аристотель.* Сочинения : в 4 томах. Т. 1. Москва : Мысль, 1976.

[9] Фрагменты ранних стоиков. Т. 1 / пер. и комм. А.А. Столярова. Москва : «Греколатинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998.

[10] *Бруно Дж.* О тенях идей. Москва : Голос, 2024.

[11] *Bruno G.* Opere Mnemotecniche. T. 1. Milano : Adelphi, 2004.

[12] *Аристотель.* Сочинения : в 4 томах. Т. 3. Москва : Мысль, 1981.
[13] *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. Москва : Новое литературное обозрение, 2018.
[14] *Цицерон Марк Туллий.* Учение академиков. Москва : Индрик, 2004. Режим доступа: https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1435230001 (дата обращения: 29.04.2026).
[15] *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. Санкт-Петербург : Огни, 1914.
[16] *Бруно Дж.* Диалоги. Москва : Госполитиздат, 1949.
[17] *Deprun J.* Hélène Vedrine. La conception de la nature chez Giordano Bruno // Raison présente. 1969. N 9. P. 117–118. https://doi.org/10.3406/raipr.1969.1289
[18] *Bruno J.* Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars I. Neapoli : Dom. Morano, 1979.
[19] *Bruno J.* De Umbris idearum. Paris : A. Gorbinum, 1582.
[20] *Bruno J.* De umbris idearum. Berolini : E. S. Mittlerum & filium, 1868.
[21] *Bruno G.* Acrotismo cameracense: le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici. Pisa : F. Serra, 2009.
[22] *Титлин Л.И.* «Слушания в Камбре» Джордано Бруно: предисловие к переводу фрагмента. Приложение: Бруно Дж. «Слушания в Камбре, или аргументы против перипатетиков, выдвинутые в форме положений о физике в Париже» (фрагмент) / пер. с лат., прим. и комм. Л.И. Титлина // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2025. № 4. С. 106–123. https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-4/106-123 EDN: YAFFFO
[23] *Bruno J.* Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars IV. Florentiae : Typis svcessorvm le Monnier, 1889.
[24] *Bruno J.* Opera Latine conscripta. Vol. III. Florentiae : Typis svcessorvm le Monnier, 1891.
[25] *Титлин Л.И.* «Изображение лекций о физике Аристотеля» Джордано Бруно: мнемотехнические списки и полемика Аристотеля с Парменидом и Мелиссом исходя из 6 «пунктов» (partes). Приложение: Бруно Дж. Изображение лекций о физике Аристотеля, изложенное в пятнадцати образах с целью ее усвоения и удержания в памяти (фрагмент) / пер. с лат., прим. и комм. Л.И. Титлина // Logos et Praxis. 2025. № 3. С. 95–118. https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.11 EDN: OSVWXV
[26] *Карсавин Л.П.* Джордано Бруно. Санкт-Петербург : Наука, 2016.

References

[1] Yavorskii DR. *Sociocultural Implications of the Concept of "Nature" in European Philosophy:* dissertation for the degree of doctor of philosophical sciences: Moscow; 2013. (In Russian). EDN: KTHYKJ
[2] Akhutin AV. *The Concept of "nature" in Antiquity and in the Modern era ("Physis" and "Natura").* Moscow: Nauka publ.; 1988. (In Russian). EDN: RUWQHH
[3] Mesyats SV. Nature. In: *The New Philosophical Encyclopedia in 4 volumes.* Moscow: Mysl' publ.; 2010. Available from: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cbe6436368eaaa0a5d95c (accessed: 29.04.2026). (In Russian).
[4] Védrine H. *La conception de la nature chez Giordano Bruno.* Paris: Librarie philosophique J. Vrin; 1967.
[5] Blum P. *Giordano Bruno Teaches Aristotle.* Nordhausen: Trautgott Bautz; 2016.
[6] Plato. *Works in 4 volumes.* Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1993. (In Russian).
[7] Plato. *Works in 4 volumes.* Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1994. (In Russian).
[8] Aristotle. *Works in 4 volumes.* Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1976. (In Russian).
[9] *Fragments of the Early Stoics.* Vol. 1. Stolyarov AA, transl., comm. Moscow: YuA Shichalin "Greko-latinskii kabinet" publ.; 1998. (In Russian).

[10] Bruno G. *De umbris idearum.* Moscow: Golos publ.; 2024. (In Russian).
[11] Bruno G. *Opere Mnemotecniche.* Vol. 1. Milano: Adelphi Edizioni S. P. A.; 2004.
[12] Aristotle. *Works in 4 volumes.* Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1981. (In Russian).
[13] Yates F. *Giordano Bruno and the Hermetic tradition.* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ.; 2018. (In Russian).
[14] Cicero Marcus Tullius. *Academicorum reliquiae cum Lucullo.* Moscow: Indrik publ.; 2004. Available from: https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1435230001 (accessed: 29.04.2026). (In Russian).
[15] Bruno G. *Spaccio della bestia trionfante.* Saint Petersburg: Ogni publ.; 1914. (In Russian).
[16] Bruno G. *Dialogues.* Moscow: Gospolitizdat publ.; 1949. (In Russian).
[17] Deprun J. Hélène Vedrine. La conception de la nature chez Giordano Bruno. *Raison présente.* 1969;(9):117–118. https://doi.org/10.3406/raipr.1969.1289
[18] Bruno J. *Opera Latine conscripta.* Vol. I. Pars I. Neapoli: Dom. Morano; 1979.
[19] Bruno J. *De Umbris idearum.* Paris: A. Gorbinum; 1582.
[20] Bruno J. *De umbris idearum.* Berolini: E. S. Mittlerum & filium; 1868.
[21] Bruno G. *Acrotismo cameracense: le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici.* Pisa: F. Serra; 2009.
[22] Titlin LI. Giordano Bruno's "Camoeracensis acrotismus": translator's foreword. Appendix: Bruno J. "Camoeracensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis propositorum" (Excerpt). Titlin LI, transl., comm. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke.* 2025;(4):106–123. (In Russian). https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-4/106-123 EDN: YAFFFO
[23] Bruno J. *Opera Latine conscripta.* Vol. I. Pars IV. Florentiae: Typis svcessorvm le Monnier; 1889.
[24] Bruno J. *Opera Latine conscripta.* Vol. III. Florentiae: Typis svcessorvm le Monnier; 1891.
[25] Titlin LI. "Figuratio Aristotelici physici auditus" by Giordano Bruno: Mnemonic Lists and Aristotle's Polemics with Parmenides and Melissus Based on Bruno's Six "Points" ("Partes") Appendix: Bruno J. Figuratio Aristotelici physici auditus ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda (Excerpt). Titlin LI, transl., comm. *Logos et Praxis.* 2025;(3):95–118. (In Russian). https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.11 EDN: OSVWXV
[26] Karsavin LP. *Giordano Bruno.* Saint Petersburg: Nauka publ.; 2016. (In Russian).

Сведения об авторе:

Титлин Лев Игоревич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0003-2625-8483. SPIN-код: 2895-3846. E-mail: titlus@gmail.com

About the author:

Titlin Lev I. — CSc in Philosophy, Senior Researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID 0000-0003-2625-8483. SPIN-code: 2895-3846. E-mail: titlus@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1066–1083
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1066-1083
EDN: TKBYNE

Научная статья / Research Article

Реальность и действительность в логике чистого познания Германа Когена

В.Е. Семенов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация
✉semyonov.ve@philos.msu.ru

Аннотация. В своем труде «Логика чистого познания» Герман Коген обосновывает современное ему научное мышление. Со времен Канта математическое естествознание и математика существенно изменились. Отныне «два ствола» познания в виде чувственности и рассудка не могут удовлетворять философов. Коген исследует порождение науки чистым инфинитезимальным мышлением и в результате этого приходит к выводу, что возникло новое понимание реальности, а именно научной реальности. Философ утверждает, что следует строго различать *реальность* (Realität) и *действительность* (Wirklichkeit). Соответственно, действительность не следует отождествлять с реальностью, поскольку восприятие действительности всегда связано с чувственными ощущениями, тогда как реальность необходимо понимать в качестве результата научного инфинитезимального мышления. Философ образно демонстрирует различие между реальностью и действительностью (существованием): реальность означает связь понятий в рассудке, тогда как существование указывает на связь „с“ рассудком. Реальность непрерывно порождается математическим и — шире — научным инфинитезимальным мышлением и первоначалом. Порождаемость реальности научным мышлением прямо указывает на ее *конструктивный* характер. Соответственно, само понятие реальности однозначно подчеркивает ее научное происхождение. В таком случае реальность есть не что иное, как математизированное естественнонаучное суждение о бытии как научной сущности, тогда как действительность — чувственное восприятие окружающего мира нефилософским и ненаучным мышлением. Следовательно, реальность есть не что иное, как научная картина мира, созданная современным математическим естествознанием и научным сообществом. В этом качестве реальность, действительно, не может отождествляться с «бытием», «действительностью» или «существованием».
Ключевые слова: суждение о реальности, порождение, инфинитезимальное мышление

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

© Семенов В.Е., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

История статьи:
Статья поступила 30.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

Для цитирования: *Семенов В.Е.* Реальность и действительность в логике чистого познания Германа Когена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1066–1083. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1066-1083 EDN TKBYNE

Doctrine of Reality and Actuality in Hermann Cohen's Logic of Pure Knowledge

Valeriy Ye. Semyonov ✉

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
✉semyonov.ve@philos.msu.ru

Abstract. In the work "The Logic of Pure Knowledge" Hermann Cohen provides a rationale for contemporary scientific thinking. Since Kant, mathematical science and mathematics have changed significantly. Henceforth, the "two trunks" of knowledge — sensibility and understanding — can no longer satisfy philosophers. Cohen examines the creation of science through pure infinitesimal thinking and, as a result, concludes that the new understanding of reality has emerged, namely, scientific reality. The philosopher argues that a strict distinction must be made between *reality* (Realität) and *actuality* (Wirklichkeit). Accordingly, actuality should not be equated with reality, since the perception of actuality is always connected to sensible sensations, whereas reality must be understood as the result of scientific infinitesimal thinking. The philosopher figuratively demonstrates the distinction between reality and actuality (existence): reality signifies the connection of concepts in the understanding, whereas existence indicates a connection "with" the understanding. Reality is continuously generated by mathematical and, more broadly, scientific infinitesimal thinking and the first principle (Ursprung). The generation of reality by scientific thinking directly indicates its *constructive* nature. Accordingly, the very concept of reality unambiguously indicates its scientific origin. In this case, reality is nothing other than a mathematized scientific judgment about being as a scientific entity, whereas actuality is the sensible perception of the surrounding world by non-philosophical and non-scientific thinking. Consequently, reality is nothing other than the scientific picture of the world created by modern mathematical natural science and the scientific community. In this capacity, reality truly cannot be identified with "being", "actuality", or "existence".
Keywords: judgment about reality, generation, infinitesimal thinking

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 30.04.2026
Статья принята к публикации 15.07.2026

For citation: Semyonov VYe. Doctrine of Reality and Actuality in Hermann Cohen's Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1066–1083. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1066-1083 EDN TKBYNE

Без сомнения, проблема определения, а также глубокой, основательной дескрипции и — в целом — понимания *бытия*, *реальности* и *действительности* представляет собою одну из тех «вечных» загадок, которыми так известна и так полна история философии. В европейской Античности уже натурфилософы вели поиск первоначала, или *архэ* бытия. Четыре «стихии» не были, конечно же, выражением конкретных субстратов, но выступали как абстрактные понятия. Парменид и Пифагор существенным образом изменили ситуацию и вывели проблему бытия на сугубо ноэтический уровень. Отныне сущность бытия можно было только мыслить, но не ощущать и, следовательно, не «привязываться» органами чувств к материально существующим вещам. Как раз в русле ноэтического понимания бытия развивал свои философские взгляды глава Марбургской школы неокантианства Герман Коген (1842–1918).

Цель статьи — эксплицировать и артикулировать философские воззрения марбургского схоларха Г. Когена на сущность бытия, которое, по его убеждению, необходимо выражать исключительно в (разных) терминах: *реальности* (Realität) и *действительности* (Wirklichkeit). Следует продемонстрировать соотношение, а также эпистемологическую и онтологическую «субординацию» этих двух понятий. При этом необходимо отчетливо показать, по какой причине марбургский философ в логике чистого познания упорно прибегает к использованию этих двух понятий, тогда как — казалось бы — философская ситуация требует употребления всего лишь одного из них.

На плечах гигантов

Философские взгляды Г. Когена на бытие и реальность базировались на разнообразном и богатейшем наследии европейской — прежде всего, трансцендентальной — философии. Так, своим весьма отдаленным предшественником в наиважнейшей для него логике чистого познания Коген называет основоположника европейской трансцендентальной философии и «зачинателя критики познания» Платона, ибо только он сумел направить «вопрос о соотношении чувственности и мышления на верный путь» [1. С. 92]. Это платоновское решение о «различении в восприятиях» и есть «начало истории критики познания», так как обнаружилось, что «один способ восприятия „не побуждает наше мышление к исследованию“, другой, напротив „решительно требует такого исследования“» [1. С. 90]. В самом деле, в «Федре» (как и в других диалогах) Платон говорит о том, что душа должна постигать истину «в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимых рассудком воедино. А это и есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела

на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» [2. С. 158] (Phaedr, 249b-c).

В гениальном учении Платона об идеях возникло *подлинное* бытие, которое располагалось в «занебесной области», и *неподлинное* существование чувственно воспринимаемого мира («то, что мы теперь называем бытием»). В отличие от неизменного бытия идей, «в подлунном мире возникает бесконечное множество *градаций сущего*: мышления, познания, мнений, фантазий, земной реальности, красоты, ценностей, любви, добра, удовольствий и многих других видов существования»[1] [3. С. 90]. При этом, хотя чувственные ощущения и мешают «охоте на бытие», они тем не менее необходимы, поскольку сама «охота» начинается именно с ощущений.

Рассуждая о соотношении чувственности и мышления у Платона, Коген делает чрезвычайно важный для всей его будущей логики чистого познания вывод: «Вещи являются не видимостью и не истиной, но дающими импульс, и как таковые становятся необходимыми для построения науки, для познания бытия. Но, конечно, это бытие, согласно своей основе, находится исключительно в мышлении, как и наука — исключительно в разуме» [1. С. 95]. В этом когеновском заключении, по сути дела, уже сформулировано в имплицитном виде фундаментальное основоположение о реальности и действительности.

Помимо Платона, в различных своих работах Коген выделяет и анализирует взгляды иных своих «предшественников» по логике чистого познания, например Галилея, Кеплера, Декарта, Ньютона, Лейбница и многих других. Однако решающий вклад в формирование когеновской логики (она же во многом — философия науки) внес, естественно, Иммануил Кант, самый «родной» для марбуржцев философ. Коген полагал, что для обнаружения оснований науки Канту пришлось открывать и исследовать «ньютоновскую систематику принципов» и ее источники в глубинах мышления. Результатом этого сложнейшего процесса стало формирование особого метода, который сам Кант называл *критическим*, а Коген — *трансцендентальным*.

«Принципом и нормой» этого метода является следующее основоположение: «те элементы сознания являются элементами познающего сознания, которые являются достаточными и необходимыми для того, чтобы обосновать и укрепить факт науки». При этом «определенность априорных элементов ориентируется на определенность их связи и компетенцию для фактов научного познания, основанных благодаря им. Если находят, например, что понятие системы является необходимым для науки, является для нее конститутивным, то становится необходимым найти элемент сознания, который в

[1] В своем учении о «мере Блага» (μέρος ἀγαθοῦ) и степенях реальности Платон утверждает, что, в отличие от подлинного бытия, в чувственно воспринимаемом мире существуют различные *градации сущего*, напрямую зависящие от наших познавательных способностей. Именно по этой причине «учение Платона о мере Блага и степенях реальности можно и следует рассматривать (в том числе) как первую в европейской философии трансценденталистскую концепцию о бесконечно малой величине и инфинитезимальном методе (способе) возникновения и построения всего сущего, мышления и познания» [3. С. 92].

своей всеобщности соответствует этому признаку науки» [1. С. 147]. Здесь Коген как раз и указывает на обязательность исследования тех *условий возможности*, благодаря которым формируется наука.

В свое время кенигсбергский философ пришел к следующим выводам: a) «*возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность (objektive Realität) всем нашим познаниям *a priori*»; b) «опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т.е. на синтезе согласно понятиям о предмете явлений вообще»; c) «следовательно, в основе опыта *a priori* лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений» [4. С. 277; B 195–196]. Как справедливо отмечает Том Рокмор, «коперниканский поворот Канта, или так называемая коперниканская революция в философии, …состоит из двух взаимосвязанных утверждений. Во-первых, поскольку мы не можем показать, что знаем независимый от сознания внешний объект, постольку метафизический реализм терпит неудачу; и, во-вторых, минимальным условием знания является то, что субъект каким-то образом „конструирует“ (“constructs”) то, что он знает» [5. P. 5].

Такие воззрения Канта на сущность познания не вполне согласуются со взглядами Когена. Дело в том, что у Канта четко прослеживается такого рода фундаментальная установка: «Если познание должно иметь объективную реальность (objektive Realität), т.е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом *дан* (so muss der Gegenstand auf irgendeine Art *gegeben* werden können). Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством их, но в действительности через это мышление ничего не познают, а только играют представлениями. Дать предмет (einen Gegenstand geben), если только речь идет о том, чтобы дать его не опосредствованно, а непосредственно в созерцании, означает не что иное, как относить представление предмета к опыту (действительному или возможному)» [4. С. 277; B 194–195]. По сути дела, это важнейшее основоположение Канта «разводит» с ним Когена. Именно здесь находится главный пункт расхождения двух философов: может ли быть *данным* предмет науки? Позицию кенигсбержца, если использовать современные термины, лучше всего назвать *реалистическим конструктивизмом*: знание конституируется большей частью рассудком, однако в основании познания заложены реалистические компоненты — ощущения и восприятия. У марбургского философа позиция иная. Обратимся к ее реконструкции.

Однако прежде нужно сказать, что в науке к концу XIX в. произошли радикальные перемены. Ньютоновский эмпирико-теоретический разум постепенно трансформировался в едва ли не чистое научное мышление, в котором к тому же доминирующую роль играет «вечно чистый» математический аппарат[2]. Именно такого рода парадигмальные изменения в математическом естествознании оказали решающее влияние на формирование логики чистого познания Германа Когена.

[2] Процесс смены физической парадигмы мне уже приходилось довольно подробно излагать в статье «Кант и Марбургская школа» [6].

Инфинитезимальный метод и реальность в критике познания

Термин «реальность» (Realität) является одним из фундаментальных концептов в основополагающей и вместе с тем «поворотной» работе Когена «Принцип инфинитезимального метода и его история. Глава к основоположению критики познания» (1883). Если опустить историческую часть книги, то в отношении теоретического раздела можно сказать, что он посвящен непосредственно процессу формирования научной реальности инфинитезимальным мышлением. В.Н. Белов подчеркивает, что главным мотивом этой работы «было не столько непосредственное систематическое исследование принципа метода бесконечно малых, сколько определение и обоснование этого принципа для того, чтобы „выявить понятие реальности в его значении для обоснования познания“. Ни изолированный вопрос о „принципе“ метода бесконечно малых, ни само понятие „реальность“, а их взаимосвязь находится в центре данной работы, что делает очевидным ее непосредственное отношение к последующей „Логике чистого познания“» [7. С. 69].

Таким образом, эта книга представляет собою первоначальную ступень обоснования будущей логики чистого познания. Сущность этого первого этапа заключается в том, чтобы перейти от кантовского принципа синтетического единства чувственности и рассудка к научной деятельности *чистого* мышления и *чистого* познания, не «отягощенного» чувственными восприятиями. Коген ставит перед собою задачу изменить кантовское *синтетическое* единство как источник научного познания на *систематическое* единство опыта, основанного на единственном первоначале — *чистом мышлении*. Отныне созерцания и ощущения становятся всего лишь своего рода «побуждениями», «знаками», говорящими о том, что в поле нашего внимания попало *нечто* = *X*. Это самое «нечто» (Etwas) и есть «знак» той самой *действительности* (Wirklichkeit), которая пока еще не стала *реальностью* (Realität).

Коген четко различает *чистое* созерцание и *эмпирическое*. Критика познания, естественно, имеет дело только с чистым: оно «должно называться *математическим* созерцанием, в отличие от просто физически-психического», и в таком случае «понятию созерцания необходимо получить определение, выражающее его тенденцию, которая должна быть *охарактеризована как общая математическая законность* (*Gesetzlichkeit*)» [8. S. 19]. Созерцание, как мы видим, постепенно трансформируется в один из модусов чистого мышления. Однако Коген вовсе не спешит полностью элиминировать созерцание и оставляет некоторое различие между созерцанием и мышлением. По его утверждению, «ценность этого отличия, его познавательно-критическая пригодность не лежит ни в каком другом действии, кроме как в подчеркивании этого различия в *отношении сознания к переходящему нечто* (*transitive Etwas*). В стихии созерцания нечто превращается в данное (Gegebenes) содержанию сознания. Это *отношение сознания к данному* — хочется сказать, к *X* как данному — мы называем созерцанием» [8. S. 19–20].

Иначе говоря, чистое созерцание превращает «заданное» *нечто* в «данное» чистому мышлению только после того, как будет решена задача определения этого *нечто = X*. Тогда чистое созерцание превращает *заданное нечто* в свое собственное *данное*, но уже данное *чистому* мышлению: «Однако теперь совсем нельзя считать, что эта данность (Gegebenheit) возвращается в страну или область *по ту сторону сознания*, в которой нечто было дано созерцанию. Это данное дано *в сознании*; и эта причина и основа достаточно солидна для того, чтобы созерцание и, следовательно, нечто (Etwas) получили законную силу. И средство, чтобы разрабатывать и застраивать эту землю — *чистое математическое* созерцание» [8. S. 20].

Здесь важно подчеркнуть: в книге «Принцип инфинитезимального метода и его история» присутствующая «критика познания выводит из мышления не так называемые действительные вещи, а те логические предпосылки, те понятия и знания, в силу которых наука объективирует явления этих вещей. Только в этом смысле можно говорить, что критика познания выводит объекты природы из мышления. Критика познания спрашивает не о постигаемости явлений, но исключительно о том, в силу каких понятий, прежде всего, математические предметы, как первая стадия объективации явлений в реальный объект природы, соединяются с „предметом“» [9. С. 72]. Так, например, если бы в геометрии не существовало теории конических сечений, и мы не имели бы представления о сущности эллипса, кеплеровские орбиты (траектории) движения планет не были бы объективированы и, стало быть, не достигли бы уровня *реальности*, оставаясь в неопределенном статусе *явления*, или *действительности*.

Каким же образом инфинитезимальное чистое мышление создает научный опыт и, стало быть, *реальность*, точнее — преобразует *действительность* в *реальность*?

Здесь необходимо сразу же указать на существенное различие в понимании источника трансцендентальной логики у Канта и Когена. Если кенигсбергский философ начинает построение своей логики научного познания с *категорий*, то марбургский схоларх усматривает ее исток исключительно в *основоположениях* (суждениях)[3]. При такой значимости основоположений Коген обращается к … Канту, и из бездонной «Критики чистого разума» извлекает принцип (в виде основоположения), который базируется в основании как конституирования, так и конструирования реальности.

Синтетическое основоположение кенигсбергского философа, называемое *антиципациями восприятия*, гласит: «*реальное*, *составляющее предмет ощущения*, *имеет во всех явлениях интенсивную величину*, *т.е. степень*» [4. С. 291; B 207]. Иначе говоря, Кант стремится отыскать некое *a priori* уже в самом ощущении. Принято считать, что априорными являются только

[3] Современный исследователь неокантианства — Анджей Норас — четко указывает на это обстоятельство: «Коген был убежден, что правильными априори являются синтетические законы, а не время, пространство и категории» [10. S. 526].

формы опыта, т.е. чистые понятия рассудка, конституирующие из ощущений научный состав мышления. Однако здесь Кант пытается усмотреть априорное начало в самой рецептивности человека; и этим *a priori* оказывается *интенсивная величина*, или *степень* чувственного восприятия. Проще говоря, *материя* любого конкретного ощущения зависит все же от воспринимаемого объекта, однако его *степень восприятия* коренится в субъекте и относится к априорным способностям человека.

Подчеркивая тесную связь кантовских антиципаций восприятия и когеновского метода бесконечно малых, З.А. Сокулер отмечает: «Согласно этому принципу [антиципаций явления], рассудок априори вносит в восприятие таких чувственных качеств, как теплое, холодное, яркое, темное и т.д., структуру непрерывности (гладкости, выражаясь математическим языком), соответствующую принципам *исчисления бесконечно малых*». По мысли Когена, «именно эта априорная структура, воплощающая принцип непрерывности, конституирует на основе субъективных впечатлений и ощущений — объект познания, „реальное“» [11. С. 50].

Стало быть, инфинитезимальный метод представляет собою деятельность по производству *реальности*: «Бесконечно малая как интенсивная величина означает реальность в определенном и точном смысле: она достигает того самого *реального*, которое предполагается и ищется во всем естествознании; она производит и конституирует реальное. Поэтому инфинитезимальный метод является инструментом познания природы в значении *органона*, который производит и образует природные объекты»[4] [8. S. 133].

Отмеченная выше *непрерывность* (= континуальность) мышления — важнейший, конституирующий всю когеновскую теорию, принцип логики чистого познания. Коген утверждает: «Непрерывность (Kontinuität) является общей *основой сознания*: *не могут быть несовместимые элементы свалены в одну кучу, но они коренятся в связи сопоставимых членов*. Таким образом, непрерывность… образует фундаментальное определение мышления,

[4] Вот как описывает использование Когеном принципа бесконечно малых Хельмут Хольцхай: «Математический „метод бесконечно малых“, использованный для этой цели, стал для Когена парадигмой активной роли мышления в процессе познания; фактически он представлялся ему решающим методологическим достижением в современной науке. Он искал логическое обоснование этого метода в „принципе интенсивной величины“, который, однако, лишь утверждает, что интенсивная величина должна быть приписана всем реальным объектам восприятия. <…> Достижение реального (The giving of the real), чего-либо вообще, — это задача мышления, а не ощущения. <…> Достоверность научного знания Коген объясняет независимо от эмпирически данного: именно категория реальности гарантирует, что сознание имеет какое-либо отношение к *X* как к данному (given), т.е. к созерцанию. Эта связь между созерцанием и категорией реальности завершается в рамках „принципа интенсивной величины“. Логико-эпистемологическая причина, по которой объект признается реальным (т.е. обладающим качеством реального), заключается в том, что бесконечно малая единица *dx*, бесконечно малая величина, порождает эту реальность. Например, „точка на касательной, которая объединяет различные движения точки в одном направлении, образует кривую в этом направлении“» [12. P. 14–15].

основную форму того сознания, которое, как сознание мышления, отличается от сознания созерцания или сознания чувственности, как логика учения о познании отличается от общей логики» [8. S. 37]. Таким образом, инфинитезимальное мышление производит *интенсивную реальность* в качестве непрерывно существующего континуума.

Следовательно, инфинитезимальный метод — это не только способ исследования (наподобие трансцендентального) условий возможности *факта науки*, но — в первую очередь — деятельность *порождения* (Erzeugung) предмета научного мышления, т.е. *реальности* (Realität) из заданной совокупности *нечто* (Etwas), т.е. *действительности* (Wirklichkeit).

Какую же в итоге реальность создает инфинитезимальное мышление? Согласно реконструкции В.Н. Белова, «несмотря на сложность, даже запутанность книги», тем не менее реальность «можно описать как состоящую из трех слоев, соответствующих трем кантовским синтетическим основоположениям чистого рассудка:

– экстенсивная реальность, данность, как пространственно-временная оформленность, математическая реальность — основоположение „аксиом созерцания“;

– интенсивная реальность, качественная реальность, реальность механики — основоположение „антиципации восприятия“;

– реальность как таковая, первоначало мышления, континуальность — основоположение „аналогии опыта“.

В каждом слое реальности реализуется свое единство, соответственно: количественное единство — качественное единство — континуальное единство, как единство количества и качества, как единство сознания» [9. С. 74–75].

Теперь необходимо перейти непосредственно к логике чистого познания.

Конструирование реальности в логике чистого познания

Переход от «критики познания» к «логике чистого познания» представлял собою, образно говоря, «санационную» процедуру: для формирования последней необходимо было расчистить эпистемологическую почву, освободившись от кантовского познавательного дуализма. Такого рода «*методологический эссенциализм*» марбуржцев, по мнению Вольфганга Маркса, был обусловлен философской ситуацией того времени: «быть может, противники — эмпиризм и психологизм — вынудили [Когена] подчеркнуть автаркический характер мышления» [13. S. 14]. Почва была расчищена, и можно было приступать к построению логики чистого познания. Однако куда же делась *действительность* и что собою представляет *реальность*[5]?

[5] Х. Хольцхай и В. Мудрох акцентируют внимание на соотношении реальности и действительности в логике Когена: «В своей „Логике чистого познания“ (1902) Герман Коген четко различал действительность (actuality) и реальность (reality). Проблема действительности (actuality) для него была проблемой единства. Таким образом он подошел к вопросу о вкладе

Коген начинает построение логики чистого познания с фундаментального принципа *первоначала* (Ursprung). Об этом принципе существует необозримая литература, однако если попытаться определить его максимально просто, то первоначало можно охарактеризовать как ничем внешним не обусловленное, т.е. чистое, мышление. Андреа Пома отмечает, что Коген «не применяет термин „идея“ и предпочитает термин „первоначало“, поэтому мы можем придать последнему то же значение, что придает платоновской идее Коген, как „отчет“ о понятии»[6] [15. С. 128]. Таким образом, первоначало можно понимать как чистое содержание (точнее — суждение) некоторой научной идеи, произведенной чистым инфинитезимальным мышлением[7].

Первоначало является законом мышления, или мыслезаконом (Denkgesetz). Фундаментальными характеристиками чистого мышления как первоначала являются *континуальность*, *производство* (порождение), *корреляция*. Мышление как первоначало само производит собственное содержание. Пауль Наторп утверждал, что сущность первоначала — это «понятийная корреляция первоначала и порождения из него. Это означает, кратко говоря, выведение конечного из бесконечного и, стало быть, препозицию идеи и порождение всей реальности, реализацию всего конечного из него самого. Вместе с тем неподвижный факт, во всех случаях оторванный от корней, станет голой ступенью в бесконечном продолжении, в бесконечном развитии, в Fieri. Вследствие этого данность испытывает основательную коррекцию: больше не существует никакой неподвижной данности, а есть только соотнесенность сознания или, скорее, познания, с *x* как данным (Gegebenes). Данное (Gegebene) становится, скорее, заданным (Aufgegebene)» [18. S. 86]. Наторп, по сути дела, описывает бесконечный процесс научного познания, или формирования *реальности* в науке.

ощущения в познание, вопросу, который он в конечном итоге разрешил в рамках своего обсуждения модального „суждения действительности“. Коген признает „требование ощущения“, но утверждает, что само ощущение не может удовлетворить это требование, и сводит его к критической оценке всех категорических определений объектов в отношении их связи с действительностью. Эта критическая оценка может быть проведена только в чистом мышлении, которое в соответствии с требованием Коген определяет как мышление первоначала» [14. P. 34].

[6] Первоначало как исходный пункт логики чистого познания Хельмут Хольцхай рассматривает в качестве исходного познавательного вопроса «Что есть?» («Что есть мышление?»), ответом на который выступает платоновская идея как основополагание (= гипотеза), как «отчет о понятии», конструирующий первичную научную деятельность: «Идея — это понятое понятие; понятие, которое понято как первоначальное суждение» [16. S. 185]. Естественно, таким первоначальным суждением, т.е. ответом на исходный вопрос, будет *суждение реальности*.

[7] Вернер Флах указал на некоторые опасные тенденции теоретической установки Когена: «Из истории мы знаем, к какому направлению развития привела позиция Когена в теории познания. Она привела теорию познания к линии крайнего сциентизма. Она уже занимает значительное место в „Марбургской школе“. П. Наторп является решающей фигурой в этом развитии. Он расширил теорию чистоты Когена до его хорошо известного панметодизма» [17. P. 64].

Первоначало непосредственно связано с построением научной реальности, и Коген утверждает: «Категория первоначала возвращается к суждению и, таким образом, становится законом мышления (Denkgesetz). Но ее выразительная сила доказывается лишь в суждении реальности (Realität), в котором она свидетельствует о себе как о бесконечно малой реальности (infinitesimale Realität). Это чистое знание можно описать как триумф идеализма; ибо весь идеализм современной науки коренится в бесконечно малой реальности. <…> Таким образом, естественное право ощущения (natürliche Recht der Empfindung) немедленно удовлетворяется, поскольку его независимое притязание отвергается чистым мышлением. Если идея — это прежде всего гипотеза, то категория первоначала является самым фундаментальным основанием; она — основа современной науки»[8] [19. S. 596].

Иначе говоря, первоначало, или чистое мышление, обнаруживает себя прежде всего в суждениях реальности. Континуальное чистое мышление непрерывно производит собственное содержание, и последнее становится *реальностью* в качестве научного знания о бытии. Следовательно, первейшее требование мышления — «полагать первоначало (Ursprung) всего содержания, которое может быть порождено, в само мышление» [19. S. 82]. При этом, как утверждает Коген, притязания ощущений и, стало быть, действительности как Wirklichkeit полностью снимаются, поскольку, как мы уже видели, чистое созерцание «перевело» *заданное* в *данное* для чистого мышления и трансформировало его в собственное произведение мышления. Однако как это происходит?

Инфинитезимальное производящее мышление является континуальным, непрерывным, поскольку обусловлено постоянным движением как неотъемлемой своей характеристикой. Замечу, что непрерывность сознания и мышления обосновывали еще Лейбниц («закон непрерывности») и Кант (в «Антиципациях восприятия»). Движение инфинитезимального мышления как «целостную, неделимую деятельность» Коген описывает в терминах *разделение* (Sonderung), *объединение* (Vereinigung), *сохранение* (Erhaltung), *преобразование* (Verwandlung): «Разделение должно предшествовать объединению; действительно, оно само по себе является своего рода объединением. Но недостаточно думать о множественности (Mehrheit) как о единстве (Einheit). Необходимо также требовать, чтобы единство понималось в не меньшей степени как множественность. Точно так же недостаточно думать об объединении как о разделении. Разделение должно пониматься в той же мере и с той же определенностью, что и объединение» [19. S. 60–62].

[8] С. Люфт указывает на конструирующую функцию наук: «Таким образом, хотя научный прогресс продолжается, неизменным остается создание гипотез, которые подтверждаются или опровергаются. В этой деятельности все науки, по сути, идеалистичны, поскольку они в широком смысле обобщают реальность (reality), подчиняя ее идеям (концепциям, теориям). Только тогда можно по-настоящему говорить об опыте реальности (experience of reality)» [20. P. 225].

Этот пассаж комментирует Х. Хольцхай: «Производящему мышлению ничего не задано, оно из себя самого производит „познание“: в качестве деятельности оно производит себя как содержание. Однако содержание мышления — это не „материал“, а единство. Процесс мышления состоит в разделении (Sonderung) и объединении (Vereinigung). Единство мышления проявляет себя в единстве суждения. Разделение и объединение проникают в суждение; единство деятельности мышления в суждении гарантировано тем, что здесь разделение осуществляется как объединение, объединение как разделение, иначе говоря: разделение „сохраняется“ в объединении, и наоборот» [16. S. 100–101].

Инфинитезимальное мышление, по существу, действует наподобие постоянно и непрерывно переключающегося электромагнитного реле: разделение — объединение — сохранение. Могут быть и другие варианты: единое — множественное — единое; внешне данное — заданное — внутренне данное; сохранение — преобразование — сохранение. Так или иначе, подобное мышление постоянно фиксирует следующие эпистемологические статусы: a) обособление самого чистого мышления от произведенных результатов своей деятельности; b) объединение мышления с произведенными результатами; c) совокупная фиксация и обособления, и объединения, и сохранения, и преобразования, и полученного результата, т.е. *реальности*.

При этом фундаментом систематического единства сознания и инфинитезимального мышления является *корреляция* как важнейший принцип всей системы марбургского философа. Корреляция есть не что иное как *условие возможности* фундаментального для марбуржца принципа *систематического единства*. В процессе достижения этого систематического единства важную роль играет реальность, суждение реальности.

В «Логике чистого познания» Коген выделяет четыре больших класса суждений (мыслезакона, математики, математического естествознания и методики), которые в свою очередь состоят из двенадцати прочих видов суждения. Проблеме реальности философ отводит первый и важный раздел внутри второго класса — суждений математики. Какие характеристики даются реальности и какие функции она выполняет?

(i) Прежде всего, глава марбургской школы устанавливает связь между *первоначалом*, *бесконечно малой величиной* и *реальностью*. Самое важное: и суждение первоначала, и бесконечно малая проявляют, эксплицируют себя в первую очередь через реальность и наоборот: реальность возникает из первоначала и бесконечно малой. Так, например, бесконечно малая величина «должна обозначать лишь реальность (Realität), которая, как кажется, повсюду представляет собою первоначало» [19. S. 126]. Математика есть не что иное, как чистое мышление, но при этом она должна быть каким-то образом связана с бытием (или *нечто*), ибо используется в физике. Та же проблема и у первоначала: ему тоже необходима связь с содержательным компонентом науки. В таком случае, «лучшая иллюстрация первоначала с помощью

бесконечно малой величины еще не оправдывает установление последней как особого вида суждения. Скорее, реальность (Realität) раскрывает новый смысл в бесконечно малой величине; новый смысл самой себя» [19. S. 127].

(ii) Размышляя об «именах бытия», Коген рассматривает не только реальность, но также категории *действительности* (Wirklichkeit) и *субстанции* (Substanz).

Категория субстанции является, пожалуй, самой древней. С нею соперничают *действительное* (Wirkliche) и *реальное* (Reale). Однако «точно так же, как истина не тождественна действительности (Wirklichkeit), так и реальность (Realität) не тождественна реальному (Realen)» [19. S. 127]. Любой, кто «рассматривает и представляет действительность (Wirklichkeit) как аксиоматически истинное, с самого начала выходит за рамки логики; ибо он заявляет, что ощущение (Empfindung) и существование (Dasein), на которые она указывает, являются законным источником знания — точка зрения, которая нуждалась в обосновании со времен Гераклита; можно сказать, логика была изобретена для проверки и опровержения этой точки зрения». Следовательно, «действительность (Wirklichkeit) не следует отождествлять с реальностью (Realität); ибо действительность — это проявление ощущения. А освобождение от ощущения является необходимым условием для реальности (Realität) бесконечно малого» [19. S. 128].

Категорию субстанции мы рассматриваем, прежде всего, в качестве синонима *постоянства* (Beharrung). Однако «здесь мы еще не имеем дела с постоянством, да и не можем иметь. Ибо сначала должно быть создано нечто (Etwas) — нечто, способное обрести постоянство и сохранять его в себе. <…> Реальность (Realität) движения обычно утверждается, поскольку она основана на законах Галилея о падающих телах. Однако эти законы основаны на понятии ускорения. Ускорение же требует той точки, того единства, которое понимается как фиксированное, как абсолютное. Следовательно, основа реальности (Realität) лежит в этом нечто (Etwas); именно поэтому мы определяем это единство как реальность (Realität)» [19. S. 130–131]. Таким образом, категория субстанции оказывается едва ли не производной от первоначала, бесконечно малой и реальности.

(iii) В инфинитезимальном мышлении реальность может выступать как *число*, поскольку «суждение реальности порождает число как категорию». Стало быть, «число является субъективным только для некритического эмпиризма, поскольку оно фактически обозначает основание, на котором предмет обретает свою реальность. Следовательно, реальность и число находятся во взаимосвязи, обусловленной предметом. В действительности предмет имеет свое основание. И эта реальность есть не что иное, как число. Если бы это было что-то другое, это не было бы реальностью. Реальный предмет, как предмет математического естествознания, имеет свою методологическую основу в математике, то есть в числе» [19. S. 138–139].

(iv) Реальность едва ли не автоматически обусловливает *постоянство* (Beharrung). Постоянство, а, значит, и категория субстанции, базируются на

реальности. Следовательно, «реальность — это не просто коррелятивная предпосылка; скорее, это независимое средство определения бытия как такового. <…> Таким образом, реальность более первоначальна, чем постоянство» [19. S. 135].

(v) Реальность тесно связана с *континуальностью*, хотя и не тождественна ей. Так, например, «непрерывность бесконечно малых элементов означает непрерывную связь, непрерывность реальности. Независимо от того, имеем ли мы дело с числами, линиями или движениями, все они составляют предпосылку реальности. Они составляют эту предпосылку не только для ее начала — тогда реальность была бы всего лишь примером первоначала; но и для каждого продвижения в числах, в линиях, в движениях. Таким образом, реальность ведет к непрерывности и содержит ее в себе. И происхождение предмета основывается на этой связи реальности. Эта непрерывность реальности есть чистое знание, не как мыслезакон, а как чистое знание математики» [19. S. 137].

(vi) Реальность почти что совпадает с *единством* (Einheit), поскольку само единство «проявляется в абсолютности и изначальности реальности». Следует признать, что «истинное единство состоит в бесконечно малом. В нем заключена та абсолютность, которая сначала устанавливает первоначало, а затем порождается реальностью. Оно освобождает нас от предрассудка, согласно которому вещи должны изначально существовать в своем множестве, которое впоследствии можно было бы собрать в единство. <…> Единство предшествует. Оно образует основу, фундамент. Оно есть реальность. И только реальность есть единство. <…> Таким образом, реальность для нас означает истинное единство [19. S. 137].

(vii) Наконец, реальность неразрывна с *чистым мышлением*. Коген подчеркивает: «Мы хотим рассмотреть общий характер чистого мышления в отношении суждения реальности. Мы признали реальность единством. Таким образом, было рассмотрено единственное направление мышления, которое происходит в объединении: но где же находится разделение? Последнее соображение содержит ответ. Отказ от ощущения (Empfindung) — вот ключевое слово. <…> Это важное разделение, в котором чистое мышление должно доказать свою состоятельность в суждении реальности» [19. S. 139].

Итак, главные характеристики, предикаты и функции *реальности* довольно подробно изложены марбургским философом. Вместе с тем отчетливо продемонстрировано, чем именно и как *реальность* отличается от *действительности*, а также *субстанции* и других категорий и суждений. Вполне допустимо подвести итоги.

Заключение

К завершающему выводу о соотношении и фундаментальном различии *действительности* и *реальности* Герман Коген пришел в результате определенной эволюции своих эпистемологических и онтологических взглядов. В

книге ««Принцип инфинитезимального метода и его история» глава Марбургской школы решал базовую проблему очищения современного ему научного мышления от «рудиментарно-атавистического» наследия Канта в виде «двух стволов» познания — чувственности и рассудка. Математическое естествознание времен Когена уже не использовало в непосредственном виде чувственность, поэтому философу необходимо было показать, каким образом обстоят дела в науке в самом конце XIX века.

Коген решил проблему, показав, что наука уже не использует *чувственное* созерцание, но применяет *чистую* математическую интуицию, которая лежит в основании нового типа научного бытия — *реальности*. Уже на этом этапе своего теоретического движения Коген четко и жестко разделяет действительность (Wirklichkeit) и реальность (Realität). Соответственно, (повторюсь) «действительность (Wirklichkeit) не следует отождествлять с реальностью (Realität); ибо действительность — это проявление ощущения. А освобождение от ощущения является необходимым условием для реальности бесконечно малого» [19. S. 128]. Стало быть, если восприятие действительности неразрывно связано с ощущениями, то реальность необходимо понимать в качестве результата научного инфинитезимального мышления. Философ образно демонстрирует различие между реальностью и действительностью (существованием): «реальность означает связь понятий в рассудке, тогда как существование указывает на связь „с“ рассудком» [8. S. 283].

В «Логике чистого познания» Коген демонстрирует главные характеристики и функции реальности (суждения реальности). Реальность порождается первоначалом и чистым инфинитезимальным мышлением и, вместе с тем, выступает как результат, экспликация деятельности как первого, так и второго.

Если выразиться предельно лапидарно, то можно сказать так: реальность непрерывно порождается математическим и — шире — научным инфинитезимальным мышлением и первоначалом. Порождаемость реальности научным мышлением прямо указывает на ее *конструктивный* характер. Соответственно, само понятие реальности однозначно указывает на ее научное происхождение. В таком случае реальность есть не что иное как математизированное естественнонаучное суждение (основоположение) о бытии как научной сущности, тогда как действительность — чувственное восприятие окружающего мира нефилософским и ненаучным мышлением обыденного индивида. Следовательно, Когена правильно будет назвать *чистым конструктивистом* в эпистемологии и философии науки.

Вместе с тем Коген прекрасно понимает, что реальное бытие повседневной жизни людей не есть понятие, и превратиться в понятие оно никак не может. Бытие обнаруживает себя как отдаленный исходный пункт, как отправная станция научного продуктивного мышления, однако при этом не сливается с мышлением и не поглощается им. Коген был убежден: «Задача философии состоит не в создании вещей или — как гласит соблазнительная и пе-

чально известная поговорка, заимствованная из математики — в их “конструировании”, а лишь в понимании и проверке того, как формируются объекты и законы математического опыта» [20. P. 226]. Бытие, настойчиво подчеркивал Коген, постоянно сохраняет независимость и автономию. Однако *реальность* есть не что иное как научная картина мира, созданная современным математическим естествознанием и научным сообществом. В этом качестве *реальность*, действительно, не может отождествляться с «бытием», «действительностью» или «существованием».

Список литературы

[1] *Коген Г.* Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. Москва : Академический проект, 2012. https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-2-12 EDN: QXCSHN

[2] *Платон*. Федр // Собр. соч. в 4 томах. / пер. А.Н. Егунова. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 135–191.

[3] *Семенов В.Е.* Размышления Платона о «мере Блага» и степенях реальности // Платоновские исследования. 2026. Т. 24. № 1. С. 66–93. https://doi.org/10.25985/PI.24.1.03 EDN: ZDCWJC

[4] *Кант И*. Критика чистого разума (B, 1787) // Сочинения на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. Москва : Наука, 2006.

[5] *Rockmore T.* On Constructivist Epistemology. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

[6] *Семенов В.Е.* Кант и Марбургская школа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 541–555. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555 EDN: CPLSIE

[7] *Белов В.Н.* Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 68–74. EDN: YSJEGZ

[8] *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik. Berlin : Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1883.

[9] *Белов В.Н.* Философская система Германа Когена. Москва : ЛЕНАНД, 2022.

[10] *Noras A.J.* Geschichte des Neukantianismus. Kubalica T., ubersetzt. Berlin, etc. : Peter Lang; 2020. DOI: 10.3726/b17145

[11] *Сокулер З.А*. Герман Коген и философия диалога. Москва : Прогресс-Традиция, 2008. EDN: RAYUPX

[12] *Holzhey H.* Cohen and the Marburg School in Context // Hermann Cohen’s Critical Idealism / ed. by R. Munk. Dordrecht : Springer, 2005. P. 3–37. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_1

[13] *Marx W.* Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie: Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“. Frankfurt am Main : Klostermann, 1977.

[14] *Holzhey H, Mudroch V.* Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Lanham, Toronto, Oxford : Scarecrow Press, 2005.

[15] *Пома А*. Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. Москва : Академический проект, 2012. EDN: SUKHZT

[16] *Holzhey H.* Cohen und Natorp : in 2 Bdn. Bd. 1. Basel, Stuttgart : Schwabe & Co. Verl., 1986.

[17] *Flach W.* Cohen’s Ursprungsdenken // Hermann Cohen’s Critical Idealism / ed. by R. Munk. Dordrecht : Springer, 2005. P. 41–65. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_2

[18] *Natorp P.* Hermann Cohens philosophischen Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Hermann Cohen. Holzhey H., hrsg. Frankfurt a. Main, etc. : Lang, 1994. S. 63–92.
[19] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.
[20] *Luft S.* The Philosophy of the Marburg School: from the Critique of Scientific Cognition to the Philosophy of Culture // New Approaches to Neo-Kantianism / ed. by N. de Warren, A. Staiti. Cambridge : Cambridge University Press, 2015. P. 221–239. https://doi.org/10.1017/CBO9781139506717.012

References

[1] Cohen H. *Kant's Theory of Experience.* Belov VN, transl. Moscow: Akademicheskiy proekt publ.; 2012. (In Russian). EDN: QXCSHN
[2] Plato. Phaedrus. In: *Collections in 4 volumes*. Vol 2. Egunov AN, transl. Moscow: Mysl' publ.; 1993. P. 135–191. (In Russian).
[3] Semyonov VYe. Plato's Meditations on the «Measure of the Good» and the Degrees of Reality. *Platonic Investigations*. 2026;24(1):66–93. (In Russian). https://doi.org/10.25985/PI.24.1.03 EDN: ZDCWJC
[4] Kant I. Critique of Pure Reason (B, 1787). In: *Collection in Russian and German Landg*. Vol. 2. Pt. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
[5] Rockmore T. *On Constructivist Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers; 2005.
[6] Semyonov VYe. Kant and Marburg School. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):541–555. (In Russian). https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555 EDN: CPLSIE
[7] Belov VN. The Method of the Infinitesimal as the Principle of the Theory of Knowledge in Systematic Constructions of H. Cohen. *Voprosy Filosofii*. 2018;(3):68–74. (In Russian). EDN: YSJEGZ
[8] Cohen H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1883.
[9] Belov VN. *The Philosophy System of Hermann Cohen*. Moscow: LENAND publ.; 2022. (In Russian).
[10] Noras AJ. *Geschichte des Neukantianismus*. Kubalica T, ubersetzt. Berlin, etc.: Peter Lang; 2020. https://doi.org/10.3726/b17145
[11] Sokuler ZA. *Hermann Cohens and Philosophy of Dialogue*. Moscow: ProgressTradiciya publ.; 2008. (In Russian). EDN: RAYUPX
[12] Holzhey H. Cohen and the Marburg School in Context. In: Munk R, ed. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer; 2005. P. 3–37. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_1
[13] Marx W. *Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie*: *Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens* "*Logik der reinen Erkenntnis*". Frankfurt am Main: Klostermann; 1977.
[14] Holzhey H, Mudroch V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, Toronto, Oxford: Scarecrow Press; 2005.
[15] Poma A. *Critical Philosophy of Hermann Cohen.* Popova OA, transl. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2012. (In Russian). EDN: SUKHZT
[16] Holzhey H. *Cohen und Natorp*: in 2 Bdn. Bd. 1. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. Verl.; 1986.
[17] Flach W. Cohen's Ursprungsdenken. In: Munk R, ed. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer; 2005. P. 41–65. https://doi.org/10.1007/1-4020-4047-4_2

[18] Natorp P. Hermann Cohens philosophischen Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. In: *Hermann Cohen*. Holzhey H, hrsg. Frankfurt a. Main, etc.: Lang; 1994. S. 63–92.
[19] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. 3. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer; 1922.
[20] Luft S. The Philosophy of the Marburg School: from the Critique of Scientific Cognition to the Philosophy of Culture. In: de Warren N, Andrea Staiti A, eds. *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015. P. 221–239. https://doi.org/10.1017/CBO9781139506717.012

Сведения об авторе:

Семенов Валерий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-код: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

About the author:

Semyonov Valeriy Ye. — DSc in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovskiy Ave., Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-code: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1084–1097
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

История философии

History of Philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1084-1097
EDN: TPTFTO

Научная статья / Research Article

Легитимация общественного порядка в античности: справедливость и дихотомия публичного и приватного

Т.А. Кострицкая

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация
✉kostritskaya-ta@rudn.ru

Аннотация. Понятие справедливости является одним из важнейших инструментов легитимации общественного порядка, при этом его применение нередко огранивается публичной сферой. Истоки этого обнаруживают себя в античности, поэтому настоящее исследование посвящено тому, как в античных теориях социальной справедливости границы понимания и применения справедливости соотносятся с разделением общества на публичную и приватную сферы. Целью является ответ на вопрос, какую роль в оправдании общественной иерархии играют понятие справедливости и дихотомия публичного и приватного. Для достижения этой цели использованы компаративистский и герменевтический методы. В результате было обнаружено, что строгое противопоставление публичного и приватного вовсе не является первичным для западной культуры. Лишь историческое исключение большинства из сферы публичного, одновременно лишающее и подлинной приватности, порождает противопоставление двух сфер. В философии Платона представления о справедливости сталкиваются с патриархатной приватной сферой, в результате чего проект второго лучшего государства оказывается с перспективы концепции справедливости Платона несправедливым. Философия Аристотеля в самых своих основаниях служит оправданию общественной иерархии, однако концепция справедливости при этом выстраивается на основе отношений между равными. Последнее позволяет использовать ее в рамках неиерархической перспективы, рассматривающей приватную сферу как полноценное сообщество, а не единое лицо. Эта перспектива демонстрирует несправедливость патриархатной приватной сферы даже с точки зрения самого Аристотеля, порой тяготеющего к пониманию семьи как сообщества. Именно патриархатная форма дихотомии публичного и приватного служит препятствием для проверки устройства всего общества на соответствие представлениям о справедливости

© Кострицкая Т.А., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

и является скрытым оправданием общественной иерархии. Осуществленный анализ не только еще раз актуализировал античные представления о справедливости, но также показал, что любая теория справедливости должна включать в себя описание собственного применения по отношению как к публичной, так и к приватной сфере.
Ключевые слова: социальная справедливость, равенство, публичность, приватность, социальная иерархия, легитимность

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Финансирование. Исследование выполнено при грантовой поддержке Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы (Факультет гуманитарных и социальных наук) в рамках инициативного проекта НИР «Идеологический капитал как новый „перфоманс“ идеологии в современном российском обществе» № 100941-0-000.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 10.12.2025
Статья принята к публикации 01.04.2026

Для цитирования: *Кострицкая Т.А.* Легитимация общественного порядка в античности: справедливость и дихотомия публичного и приватного // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1084–1097. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1084-1097 EDN TPTFTO

Legitimation of Public Order in Antiquity: Justice and the Dichotomy of Public and Private

Taisa A. Kostritskaya ✉

RUDN University, Moscow, Russian Federation
✉kostritskaya-ta@rudn.ru

Abstract. The concept of justice is one of the most important instruments for legitimizing social order, but its application is often limited to the public sphere. The origins of this can be found in antiquity, so this study is devoted to the question of how the boundaries of understanding and applying justice in ancient theories of social justice relate to the division of society into public and private spheres. The goal is to answer the question of what role the concept of justice and the dichotomy of the public and private play in justifying social hierarchy. To achieve this goal, comparative and hermeneutic methods were used. As a result, it was discovered that a strict opposition of the public and private is not at all primary for Western culture. Only the historical exclusion of the majority from the public sphere, which simultaneously deprives them of genuine privacy, gives rise to the opposition of the two spheres. In Plato's philosophy, ideas about justice clash with the patriarchal private sphere, as a result of which the project of the second-best state turns out to be unfair from the perspective of Plato's concept of justice. Aristotle's philosophy at its very foundations serves to justify social hierarchy, but the concept of justice is built on the basis of relations between equals. The latter allows it to be used within a non-hierarchical perspective, which views the private sphere as a full-fledged community, and not a single entity. This perspective demonstrates the injustice of the patriarchal private sphere even from the point of view of Aristotle himself, who sometimes strives to understand

the family as a community. It is the patriarchal form of the dichotomy of the public and the private that serves as an obstacle to checking the structure of the entire society for compliance with ideas of justice and is a hidden justification for social hierarchy. The analysis carried out not only once again actualized ancient ideas about justice but also showed that any theory of justice must include a description of its own application in relation to both the public and private spheres.
Keywords: social justice, equality, publicity, privacy, social hierarchy, legitimacy

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.
Funding of Sources. This research was supported by a grant from Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (Faculty of Humanities and Social Sciences) as part of the funded R&D project "Ideological Capital as a New 'Performance' of Ideology in Modern Russian Society" № 100941-0-000.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 10.12.2025
Статья принята к публикации 01.04.2026

For citation: Kostritskaya TA. Legitimation of Public Order in Antiquity: Justice and the Dichotomy of Public and Private. *RUDN Journal of Philosophy.* 2026;30(3):1084–1097. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1084-1097 EDN TPTFTO

Введение

Понятие справедливости является одним из ключевых инструментов обоснования социального порядка. Дихотомия публичное / приватное выполняет ту же функцию, часто оправдывая двойные стандарты применения общественных норм, в том числе когда речь идет о социальной справедливости. Однако вопросом остается то, в какой степени это обусловлено самой сущностью публичного и приватного, а в какой — той философской традицией, в рамках которой развивается наше понимание справедливости.

Истоки последнего мы находим в теориях античных философов. Там же обнаруживается источник той мысли, которая считает само собой разумеющимся при построении теории справедливости отказать в применении ее принципов к приватной сфере[1]. Данная работа посвящена исследованию того, как в рассматриваемых теориях социальной справедливости границы понимания и применения справедливости соотносятся с разделением общества на публичную и приватную сферы. Целью является ответ на вопрос, в какой степени понятие справедливости используется для оправдания общественного порядка и какую роль в этом оправдании играет дихотомия публичного и приватного. В качестве методологии используются компаративистский и герменевтический анализ, который предполагает выявление связи истоков теории

[1] Как это происходит, скажем, у Джона Ролза, который не применяет собственные принципы справедливости к семье [1; 2; 3. С. 41–43].

с ее социально-историческим контекстом, равно как и осмысление такового самого интерпретатора.

Эпоха античности, в которой укоренены представления о справедливости западноевропейской традиции, породила несколько влиятельных концепций справедливости, однако для самой традиции версия Аристотеля оказалась наиболее значимой. В рамках вопроса о границах применения справедливости важным является ее сопоставление с философией Платона, которая отличается оригинальностью представлений о публичном и приватном.

Античность и границы ее справедливости: публичное и приватное

Ключевым инструментом оправдания разных стандартов применения справедливости является разделение общества на публичную и приватную сферы. В основе же версии данного деления в античном полисе лежит *сообщество*. Сообщество равных мужчин-граждан и приватная сфера каждого из них, в которую заключены женщины, их дети и рабы. Последнее предотвращает образование иных сообществ, которые могли бы подорвать монополию граждан на власть и ресурсы. Именно поэтому благо отдельного гражданина оказывается неразрывно связанным с благом сообщества граждан, что зачастую остается незамеченным современными исследователями[2].

Исследования, посвященные анализу публичной сферы, куда более известны, чем те, которые концентрируются на приватной. Часто цитируется мысль Ханны Арендт о том, что общий мир приобретает реальность посредством публичности: «что нечто общее является и может быть воспринято и другими, и нами самими как таковое, означает внутри человеческого мира принадлежность к действительности» [6. С. 66]. Приватная сфера понимается Арендт как разновидность тюрьмы: существовать в рамках приватного означает проживать животную, а не человеческую жизнь. Условием такого понимания является отождествление приватной сферы гражданина с приватным как таковым. Когда она пишет, что «привативный характер приватного лежит в отсутствии других» и что «приватный человек не выступает в явленность, словно как если бы его вообще не было» [6. С. 76], то не учитывает, что в античном полисе те, кто был заключен в сферу приватного, на деле были помещены в *чужую* приватность.

В этом отношении важно рассмотреть куда менее известную интерпретацию античной культуры, связывающую с самим бытием не публичную, а приватную сферу. Так, Патриция Томпсон для этого исследует фигуру Гестии,

[2] Так, Г.Ю. Канарш, имплицитно отождествляя понятия «гражданина» и «человека», противопоставляет отождествление индивидуального блага с благом «политического Целого» в античном полисе либерализму, объясняя этот феномен «природным характером» древних греков и не учитывая, что «Целое» представляло меньшинство тех, чье индивидуальное благо имело значение [4. С. 14]. Кроме того, им не учитывается отмечаемое В.М. Найдышем противопоставление интересов государства и личности, которое имело место уже в эпоху поздней классики в связи с подчинением полисов монархической Македонии, в результате которого интересы гражданского сообщества были подчинены интересам империи [5. С. 423].

стремясь восстановить ее в ее «метафизической сущности» как «представляющей чистое бытие» [7. С. 47]. Она обращается к философии Платона, который, разбирая вопрос правильности имен в «Кратиле», утверждает, что «есть основание называть Гестией сущность окружающих нас вещей. А с другой стороны, ведь и мы называем также нечто причастное существованию глаголом «есть» (εστιν), и в таком случае этой богине правильно дано ее имя» [8. С. 635]. П. Томпсон также указывает на то, что Гестия, будучи божеством домашнего очага, была призвана обеспечивать справедливый исход в урегулировании юридических споров, ведь именно перед ней судья обязуется «судить по мере сил справедливо и верно» [9. С. 309].

Платон в принципе выбивается из традиции, которая считает само собой разумеющимся отказ в применении справедливости к приватной сфере на тех же основаниях, что и к публичной. В «Законах» он сохраняет «классическое» разделение общества на две сферы, однако при этом утверждает, что «тщетно было бы надеяться на прочность законодательства в вопросах общественных, если не предусмотрен надлежащий распорядок в частной жизни» [9. С. 240].

Гестия — девственная богиня домашнего очага, защитница дома и семьи. Очаг Гестии, являющийся центром священных домашних ритуалов, был первым алтарем. «Дом с очагом» — это, в принципе, древнейшая форма храма (такие храмы были обнаружены на Крите, Дельфийский храм Аполлона также всегда скрывал внутри свою «гестию») [10. С. 109]. У римлян Гестия стала Вестой и защитницей «городского очага», а после объединения и второго основания Рима стала и частью официального политического культа. Гестия — богиня домашнего очага, чей храм находится в центре города. Ж-Ж. Гу отмечает, что вечный огонь, ignis Vestae, служил очагом для Рима, так же как монета Гестии была политическим центром Афин. И, более того, исследователь утверждает, что политическая символика общего очага связана с созданием демократического пространства и, следовательно, вносит новый элемент по сравнению с частным домашним очагом прежних времен. Общественный очаг теперь был центром, общим знаменателем всех жилищ, составляющих полис [11. P. 92].

Ж-Ж. Гу находит истоки понимания бытия у очага Гестии, сопоставляя эту линию с вопросом о бытии в интерпретации М. Хайдеггера. Он задается вопросом о том, не коренится ли то, что, по Хайдеггеру, связывает судьбу Запада с вопросом бытия, в культуре, которая ставит Гестию в начало и конец каждого обряда и жертвоприношения (а также в центр дома и города)? Ж.-Ж. Гу отмечает поразительную совместимость хайдеггеровских философем с требованием культа Гестии, указывая на то, что «бытие как устойчивость и постоянство — никогда не осознавалось иначе, как присутствием непредставимой девы» [11. P. 105]. Гестия как воплощение очага оказывается оплотом постоянства и стабильности, который затем позволяет призывать других богов: позволяет им *являться* в соответствии с тем, что они *есть*.

Однако с тем, что политическая символика общего очага — это новый элемент по сравнению с частным домашним очагом прежних времен, можно

согласиться лишь отчасти. В качестве примера более древнего и иного порядка можно привести цивилизацию Крита бронзового века. Так, Дж.М. Кишон, анализируя ее социально-политическое устройство, отмечает, что принятие решений было организовано по линиям родства и начиналось с отдельного дома, достигая регионального уровня. Дом представлен возглавляемым матриархом кланом. Частная собственность, классы и иерархии отсутствуют [12]. Иными словами, речь идет об обществе, в котором нет противопоставления публичной и приватной сфер. Домашний очаг в нем является местом, где принимаются решения, оказывающие влияние на все общество, а также полноценной его частью.

Отголоски этого прошлого обнаруживают себя в повествованиях о происхождении общества из семьи [13. С. 377]. Можно предположить, что семья здесь выступает первоисточником в смысле архэ: именно в роде и доме как в недвижимом, неизменном фундаменте находит свое основание и общественная жизнь как таковая. Из этого истока она заимствует бытие в качестве сообщества, именно в подражании ему формируется понимание объединения граждан как формы братства, которая, в свою очередь, лежит в основе и современного демократического общества [3].

Приватная сфера как замкнутое на себе бесконечное повторение одного и того же, лишенное света публичности, — это конкретная историческая форма приватного. Ее истоки лежат в навязывании ей функции исключения большинства людей из общества. Эта ситуация в действительности исключает подлинную множественность перспектив в обеих сферах. Приватная сфера лишена множественности, поскольку лишена возможности быть сообществом, будучи всецело подчиненной задаче сохранения и укрепления внешнего по отношению к ней сообщества граждан в публичной сфере. Публичная сфера эпохи полисной «демократии» разрушает приватную сферу как первичное сообщество, в результате чего приватное начинает пониматься как вечно повторяющаяся деятельность по обеспечению базовых *индивидуальных* потребностей. Происходит удивительное: приватная сфера, будучи истоком сообщества, устраняется из области применения всего того, что выступает конституирующим для сообщества. В том числе — справедливости.

Именно с приватной сферой рода изначально ассоциировалось само бытие, и, вероятно, именно она является первичным сообществом, в котором принимались решения, значимые для всего общества. Исключение большинства из сообщества положило начало традиции, которая воспринимает приватное как незначительную часть общественного целого. Главным образом этот переход был осуществлен в философии Аристотеля, в то время как построения Платона в большей степени воспроизводят черты более древнего порядка.

Справедливость в идеальных государствах Платона

Понятие справедливости у Платона тесно связано с его представлениями о душе: «внести справедливость в душу означает установить там

естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе» [14. С. 220]. Справедливость есть иерархия и гармония душевных начал.

Платон разделяет душу на начала, опираясь на тезис о том, что одно и то же не может вызывать противоположные чувства. Конечно, здесь имеет место «классическое» игнорирование роли обстоятельств, но важнее то, что из подобного разделения еще не следует необходимо автономия каждой из частей. Однако философ полагает начала автономными, отказываясь рассматривать их взаимоотношения, которые могут сами по себе порождать нечто новое. Предельной ценностью и единственной связью между частями оказываются отношения господства и иерархии. Господство лежит в основе единства человеческой души, и оно же, по аналогии, лежит в основе единства общества.

Понимание социальной справедливости у Платона тесно связано с общественной иерархией, оправдываемой природными задатками. Это предполагает видение человека как существа однозадачного: «неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим» [14. С. 218]. Люди не могут и не должны развиваться и меняться в этом отношении. Справедливость у Платона — это справедливость иерархического типа, как и в случае Аристотеля. Но в отличие от него же, Платон не кладет в основу своего видения справедливости концепцию (природы или души), оправдывающую исключение большинства из сообщества. Он стремится создать образ общества, включающего в себя всех.

В античном полисе долгое время сохранялся конфликт власти между семьей и публичной сферой, что нашло отражение и в произведениях Платона [15. P. 120]. В «Государстве» он, вероятно, сохраняет частную сферу в подчиненном сословии ремесленников, но в сословии стражей Платон стремится не к уничтожению власти семьи, а к полноценному ее использованию. Для этого он устраняет все барьеры, препятствующие этому, главным из которых является частная собственность. Так как последняя признавалась только за мужчинами, речь идет об уничтожении мужской патриархатной приватной сферы.

В «Законах» Платон рисует совершенно иную картину соотношения публичного и приватного в высшем сословии. При этом возникает парадокс: как отмечает С.М. Оукин, в «Законах» Платон куда в большей степени признает природную одаренность женщин и их способность заниматься любой деятельностью [16. С. 40–41, 48–49]. Девочки, как и мальчики, могут обучаться верховой езде, стрельбе из лука и обращению с оружием [9. С. 245, 257]. Тем не менее, женщины в таком государстве немногим более свободны, чем в современных ему Афинах, причиной чего, как отмечает С.М. Оукин, является возвращение частной сферы. Однако в действительности речь идет о возвращении мужской частной сферы.

Исследовательница отмечает, что «хотя правовое положение женщин в его втором-лучшем городе по сравнению с современными Платону Афинами улучшается, это все же не равенство с мужчинами» [16. С. 43]. Г. Морроу утверждает, что намерением Платона было дать женщинам «более равный статус перед лицом закона...» [15. С. 113]. Действительно, философ выступает за полноценное развитие как женщин, так и мужчин, но при этом он не может поступиться правом мужчин иметь частную собственность (с которым тогда было сопряжено право установления собственного порядка). Последнее необходимо требует патрилинейности, обеспечивающей возможность единоличной наследственной ее передачи. Но чтобы мужчина мог иметь свой род, женщина, обладающая исключительной способностью продолжения рода, должна быть лишена личной свободы. Право собственности не может быть ей даровано, поскольку оно неизбежно включает право собственности на себя саму. И в этом отношении Платон обнажает самые глубинные основания патриархатного публичного и приватного. Иерархия выстраивается не вокруг сущностно-различной природы: Платон задолго до изобретения понятия «гендер» отделил женскую способность давать жизнь от конкретного социального положения женщин. Частная собственность должна быть у мужчин, поэтому ее не может быть у женщин. То же самое касается и рабства, которое в качестве необходимого элемента отсутствовало в первом лучшем государстве и допускалось только по отношению к захваченным в плен, но с возвращением патриархатной приватной сферы стало мыслиться как необходимость [9. С. 229]. Для обеспечения возможности досуга гражданину нужны рабы, поэтому рабство необходимо. То, что именно мужчинам должна принадлежать частная собственность, а значит и продолжаемый женщинами род, понимается как само собой разумеющееся. К этой ситуации, которую едва ли можно представить справедливой с точки зрения какой бы то ни было концепции справедливости, эти самые концепции не применяются. Если это так, то для проверки общества на подлинно справедливое устройство нужно не столько трансформировать античные представления о справедливости, сколько применить их.

Род уже не мыслится Платоном как сообщество. Собственность может быть либо общинной, либо частной, но не родовой. Последняя форма собственности характерна для допатриархатного общества с групповым наследованием[3] и идеально удовлетворяет требованию Платона о сохранении «численности очагов» [9. С. 192], поскольку в силу матрилинейности дробление семей исключается.

Таким образом, справедливость Платона, предполагающая возможность заниматься делом, которое соответствует склонностям души, наталкивается на патриархатную приватную сферу, не позволяющую этим склонностям реализоваться. Платон оправдывает несправедливость второго лучшего

[3] Подробнее о связи частной собственности, патрилинейности и формах наследования см. [17. С. 145–147].

государства тем, что частная собственность представляет собой неизбежное зло, однако под частной собственностью он мыслит лишь право мужчин на нее, предполагающее отказ в этом праве для женщин. Оно не обосновывается и не подвергается сомнению, в результате чего общественный порядок оказывается, в сущности, не обоснованным.

И если справедливость Платона, связанная с его концепцией души, в настоящий момент не обладает очевидной актуальностью, то справедливость Аристотеля, которого волнует то, что полезно и справедливо в отношениях граждан между собой, куда в большей степени «современна».

Аристотель: справедливость и обоснование иерархии

Аристотель не считает справедливость явлением исключительно публичной сферы, но полагает достаточным рассмотрение ее лишь в рамках публичности. Сфера домашней справедливости, как отмечает Б.Н. Кашников, остается с точки зрения философа недосягаемой для закона [18. С. 110]. Здесь, однако, есть исключение, которое Аристотель упоминает, но едва ли в полной мере учитывает: экономическое[4] или семейное[5] право. Там, где Платон пытается регулировать приватную сферу с помощью обычаев и не мыслит модель идеального государства без всестороннего описания этого регулирования, Аристотель идет противоположным путем. В своем определении справедливости Платон движется от представлений о душе к государству, для Аристотеля же напротив — справедливость в отношениях между гражданами является отправной точкой и образцом для любого другого вида справедливости [21. С. 325–326].

Понятие справедливости является одним из главных способов легитимации общественного порядка. Тем интереснее то, что концепция справедливости Аристотеля вовсе не оправдывает исключение большинства из общества, хотя и предполагает его как само собой разумеющееся. Средством оправдания исключения служит природа, понимаемая как достижение вещью своей цели. Дж. М. Грин описывает принцип, лежащий в основе философии Аристотеля, как принцип вертикальной иерархии, в соответствии с которым мир не просто делится на противоположности по типу женское / мужское, холодное / теплое, пассивное / активное, но все эти противоположности соотносятся друг с другом (женское мыслится как пассивное и холодное и наоборот). При этом каждая вещь развивается в соответствии либо с первой, либо со второй группой принципов. С точки зрения Дж. М. Грин, это является результатом понимания Аристотелем утверждения о том, что в природе нет ничего лишнего [22. С. 81]. В связи с этим она отмечает, что его философия является весьма целостной и согласованной с точки зрения оправдания иерархии. Исключение большинства из общества — это не просто незначительная деталь, напротив, его оправдание проистекает из самых основ аристотелевской

[4] В переводе Э. Радлова [19. С. 95].
[5] В переводе Н.В. Брагинской [20. С. 160].

философской системы, в связи с чем возникает вопрос о том, могут ли ее плоды быть использованы мировоззрением, не разделяющим ее фундаментальные принципы?

Пожалуй, именно потому, что образцом для Аристотеля выступает справедливость в отношениях между равными, мы можем положительно ответить на этот вопрос. Это означает существенную степень независимости его представлений о справедливости от оправдываемой им общественной иерархии и позволяет распространить разрабатываемые им принципы и на приватную сферу, понимаемую как сообщество, являющееся полноценной частью общества.

Аристотель утверждает, что «самое главное при всяком государственном строе — это посредством законов и остального распорядка устроить дело так, чтобы должностным лицам невозможно было наживаться» [13. С. 547]. Современное семейное право, в некоторых случаях признавая семью сообществом, содержит в себе нормы, предотвращающие подобного рода наживу, однако действовать они начинают при распаде этого сообщества, в то время как закон прямо не регулирует то, как ресурсы распределяются внутри семьи[6]. Дискриминация в публичной сфере и неравное распределение ресурсов в приватной в совокупности ставят в выгодное положение одних и в невыгодное — других, создавая зависимость. Эту ситуацию можно было бы изменить при помощи трансформации общественного распределения, ведь вполне возможно «посредством законов и остального распорядка устроить дело так», чтобы никому в семье «невозможно было наживаться» за счет других[7].

Рассуждения Аристотеля об обмене как о том, что лежит в основе самого существования общества, в полной мере применимы к приватной сфере. Только взаимодействие разных и неравных сторон создает общественные взаимоотношения [20. С. 156], но их работу нужно приравнять при помощи пропорции. Когда уравнивающий обмен произошел, стороны становятся равны, а потому могут участвовать в общественной жизни. В патриархатной приватной сфере не происходит обмена, который делает возможным уравнивающее воздаяние, а, значит, и само общество. Так, муж в результате патриархатного обмена получает свободу в форме свободного времени, собственность, статус родителя, а жена теряет шанс на все вышеперечисленное, а вместе с ним личную свободу. Речь идет не просто не об уравнивающем обмене, но о его противоположности.

Тем удивительнее, что порой семья в рассуждениях Аристотеля весьма напоминает сообщество: «муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]» [20. С. 239]. Под общим делом Аристотель понимает, прежде всего, детей, однако последние по патриархатному закону

[6] А распределяются они неравным образом, что доказывает ошибочность рассмотрения семьи как единого целого при оценке уровня благосостояния [23; 24].

[7] Так, расходы государства на семейную политику обусловливают значительно меньший разрыв между женщинами и мужчинами в отношении времени, которое уделяется домашнему хозяйству [25].

принадлежат отцу, «матери» же в составе семьи нет [13. С. 340]. На деле, положение «жены отца» в большей степени схоже с таковым детей и рабов. В отношении последних философ утверждает, что глава дома не будет причинять им вред, поскольку в силу того, что они являются его собственностью, вредить им означает вредить самому себе [20. С. 159]. Что является его собственным и что является вредом, решает глава семьи[8]. Ключевым в этих рассуждениях Аристотеля является имплицитное предположение о том, что семья не создает сообщества, но представляет единого индивида — главу семьи.

Если говорить о распределительной справедливости, предполагающей пропорциональное воздаяние по заслугам, то в патриархатной приватной сфере домочадцы за свой труд в принципе не получают никакой гарантированной награды: предоставляемые им средства — это средства на выполнение самого труда. Их труд, необходимый для всего общества, не является их «заслугой» и не признается в принципе, поскольку они вынесены за пределы публичной сферы.

Таким образом, понимание частной сферы как сообщества, являющегося полноценной частью общества в целом, объединенное с концепцией справедливости Аристотеля, делает очевидной несправедливость патриархатной приватной сферы. И именно потому, что свое понимание справедливости Аристотель формулировал на основе отношений между равными, это объединение оказывается возможным, предоставляя нам актуальные критерии справедливого социального порядка.

Заключение

Анализ дихотомии публичного и приватного показал, что только определенная историческая форма этого разделения привела к ограничению справедливости публичной сферой и пониманию приватного как замкнутого на себе повторения жизни. Этой форме предшествовало органическое единство двух сфер, когда родовое сообщество представляло собой полноценную часть общества, а не единое лицо или отдельную ячейку.

Патриархатная приватная сфера служит границей для применения справедливости, что приводит Платона к непоследовательности, когда рисуемый им общественный порядок оказывается несправедливым с перспективы его же понятия справедливости. Не подвергая сомнению исключительное право мужчин на частную собственность, он оказывается неспособным мыслить семью как сообщество. То же самое можно сказать об Аристотеле, который мыслит ее как единое лицо. Однако его концепция справедливости основана на отношениях между равными, что делает возможным ее применение при одновременном признании коллективной природы приватной сферы. В результате такого применения обнаруживается несоответствие патриархатной приватной сферы критериям как уравнивающей, так и распределительной справедливости.

[8] Известно, что отец имел право отказаться от ребенка, «особенно когда дело касалось девочки» [26. С. 55].

Отрицание социальной природы приватной сферы, имплицитно обезличивающее всех, кроме «главы семьи» и отрицающее семью как союз, является главным способом оправдания ограничения действия понятия справедливости публичной сферой. Общественный порядок при этом оказывается легитимированным вовсе не справедливостью. Поэтому любая теория справедливости, стремящаяся охватить все общество, необходимо должна включать в себя разработку вопроса о собственном применении как в публичной, так и в приватной сфере.

Список литературы

[1] *Оукин С.М.* Джон Ролз: справедливость как честность — для кого? // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / пер. с англ. О.В. Дворкиной, под ред. Н.А. Блохиной. Москва : РОССПЭН, 2005. С. 249–271.

[2] *English J.* Justice between Generations // Philosophical Studies. 1977. Vol. 31. No. 2. P. 91–104. https://doi.org/10.1007/BF01857179 EDN: UWYUES

[3] *Pateman C.* The Sexual Contract. Stanford : Stanford University Press*, 1988.

[4] *Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация : монография. Москва : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011.

[5] *Найдыш В.М.* Эллинская теология на закате поздней классики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 420–434. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-2-420-434 EDN: SESOKT

[6] *Арендт* Х. Vita activa, или о деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина, под ред. Д.М. Носова. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000.

[7] *Thompson P.J.* Dismantling the Master's House: A Hestian/Hermean Deconstruction of Classic Texts // Hypatia. 1994. Vol. 9. No. 4. P. 38–56. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00648.x EDN: YELEVC

[8] *Платон*. Кратил // Сочинения : в 4 томах. Т. 1 / пер. с греч. Т.В. Васильевой, под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1990. С. 613–681.

[9] *Платон.* Законы // Сочинения : в 4 томах. Т. 4 / пер. с греч. А.Н. Егунова, под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1994. С. 71–437.

[10] *Буркерт В.* Греческая религия. Архаика и классика / пер. с нем. М. Витковской, В. Витковского. Санкт-Петербург : Алетейя, 2004.

[11] *Goux J.-J.* Vesta, or the Place of Being // Representations. 1983. No. 1. P. 91–107. DOI: 10.2307/3043761

[12] *Cichon J.M.* Matriarchy in Bronze Age Crete: A Perspective from Archaeomythology and Modern Matriarchal Studies. Bicester : Archaeopress, 2022. DOI: 10.2307/jj.15136008

[13] *Аристотель.* Политика // Сочинения : в 4 томах. Т. 4 / пер. с греч. С.А. Жебелева, под ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Москва : Мысль, 1983. С. 375–644.

[14] *Платон.* Государство // Сочинения : в 4 томах. Т. 3 / пер. с греч. А.Н. Егунова, под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1994. С. 79–420.

[15] *Morrow G.R.* Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1993. https://doi.org/10.2307/j.ctv25wxcpb

[16] *Оукин С.М.* Философы-королевы и частные жены: Платон о женщинах и семье // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / пер. с англ. О.В. Дворкиной, под ред. Н.А. Блохиной. Москва : РОССПЭН, 2005. С. 25–52.

* Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[17] *Кострицкая Т.А.* Андроцентристские теории общества: социально-философская реконструкция : дис. ... канд. филос. н.: 5.7.7. Саратов, 2023.
[18] *Кашников Б.Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // Этическая мысль. 2001. № 2. С. 89–117.
[19] Этика Аристотеля / Э. Радлов. Санкт-Петербург : Типография т-ва «Общественная Польза», 1908.
[20] *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения : в 4 томах. Т. 4 / пер. с греч. Н.В. Брагинской, под ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Москва : Мысль, 1983. С. 53–294.
[21] *Аристотель.* Большая этика // Сочинения : в 4 томах. Т. 4 / пер. с греч. Т.А. Миллер, под ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Москва : Мысль, 1983. С. 295–374.
[22] *Green J.M.* Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique // Hypatia. Vol. 7. No. 1. 1992. P. 70–96. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00698.x
[23] *Bennett F.* Researching Within-Household Distribution: Overview, Developments, Debates, and Methodological Challenges // J. Marriage Fam. 2013. Vol. 75. P. 582–597. DOI: 10.1111/jomf.12020
[24] *Lechene V., Pendakur K., Wolf A.* OLS estimation of the intra-household distribution of consumption. London : Institute for Fiscal Studies, 2019. https://doi.org/10.1920/wp.ifs.2019.1919
[25] *Lightman N., Kevins A.* «Women's Work»: Welfare State Spending and the Gendered and Classed Dimensions of Unpaid Care // Gender & Society. 2021. Vol. 35. No. 5. P. 778–805. https://doi.org/10.1177/08912432211038695 EDN: WJJPYJ
[26] *Гиро П.* Частная и общественная жизнь греков / пер. с фр. Н.И. Лихаревой. Петроград : Издание т-ва О.Н. Поповой, 1915.

References

[1] Okin SM. John Rawls: Justice as Fairness — For Whom? In: *Feminist Interpretations and Political Theory.* Dvorkina OV, transl. Blokhina NA, ed. Moscow: ROSSPEN publ.; 2005. P. 249–271. (In Russian).
[2] English J. Justice between Generations. *Philosophical Studies*. 1977;31(2):91–104. https://doi.org/10.1007/BF01857179 EDN: UWYUES
[3] Pateman C. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press*; 1988.
[4] Kanarsh GYu. *Social Justice: Philosophical Concepts and the Russian Situation: monograph*. Moscow: Publishing house of the Moscow Humanitarian University publ.; 2011. (In Russian).
[5] Naidysh VM. Hellenic Theology at the End of the Late Classics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):420–434. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-2-420-434 EDN: SESOKT
[6] Arendt H. *The Human Condition*. Bibikhin VV, transl. Nosov DM, ed. Saint Petersburg: Aleteiya publ.; 2000. (In Russian).
[7] Thompson PJ. Dismantling the Master's House: A Hestian/Hermean Deconstruction of Classic Texts. *Hypatia*. 1994;9(4):38–56. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00648.x EDN: YELEVC
[8] Plato. Cratylus. In: *Selected Works in 4 volumes.* Vasil'eva TV, transl. Losev AF, Asmus VF, Takho-Godi AA, eds. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1990. P. 613–681. (In Russian).
[9] Plato. Laws. In: *Selected Works in 4 volumes*. Egunov AN, transl. Losev AF, Asmus VF, Takho-Godi AA, eds. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1994. P. 71–437. (In Russian).

* Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

[10] Burkert W. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Vitkovskaya M, Vitkovskii V, transl. Saint Petersburg: Aleteiya publ.; 2004. (In Russian).
[11] Goux J-J. Vesta, or the Place of Being. *Representations.* 1983;(1):91–107. https://doi.org/10.2307/3043761
[12] Cichon JM. *Matriarchy in Bronze Age Crete: A Perspective from Archaeomythology and Modern Matriarchal Studies*. Bicester: Archaeopress; 2022. https://doi.org/10.2307/jj.15136008
[13] Aristotle. Politics. In: *Works in 4 volumes.* Zhebelev SA, transl. Dovatur AI, Kessidi FX, eds. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1983. P. 375–644. (In Russian).
[14] Plato. Republic. In: *Selected Works in 4 volumes.* Egunov AN, transl. Losev AF, Asmus VF, Takho-Godi AA, eds. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1994. P. 79–420. (In Russian).
[15] Morrow GR. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press; 1993. https://doi.org/10.2307/j.ctv25wxcpb
[16] Okin SM. Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. In: *Feminist Interpretations and Political Theory.* Dvorkina OV, transl. Blokhina NA, ed. Moscow: ROSSPEN publ.; 2005. P. 25–52. (In Russian).
[17] Kostritskaya TA. *Androcentric Theories of Society: A Socio-Philosophical Reconstruction*: dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences. Saratov; 2023. (In Russian).
[18] Kashnikov BN. Aristotle's Concept of General Justice: An Attempt at Reconstruction. *Ethical Thought.* 2001;(2):89–117. (In Russian).
[19] Radlov E. *Ethics of Aristotle*. Saint Petersburg: Printing House of the Public Benefit Partnership publ.; 1908. (In Russian).
[20] Aristotle. Nicomachean Ethics. In: *Works in 4 volumes*. Braginskaya NV, transl. Dovatur AI, Kessidi FX, eds. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1983. P. 53–294. (In Russian).
[21] Aristotle. Great Ethics. In: *Works in 4 volumes*. Miller A, transl. Dovatur AI, Kessidi FX, eds. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1983. P. 295–374. (In Russian).
[22] Green JM. Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique. *Hypatia*. 1992;7(1):70–96. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1992.tb00698.x
[23] Bennett F. Researching Within-Household Distribution: Overview, Developments, Debates, and Methodological Challenges. *J. Marriage Fam.* 2013;75:582–597. https://doi.org/10.1111/jomf.12020
[24] Lechene V, Pendakur K, Wolf A. *OLS estimation of the intra-household distribution of consumption*. London: Institute for Fiscal Studies; 2019. DOI: 10.1920/wp.ifs.2019.1919
[25] Lightman N, Kevins A. «Women's Work»: Welfare State Spending and the Gendered and Classed Dimensions of Unpaid Care. *Gender & Society*. 2021;35(5):778–805. https://doi.org/10.1177/08912432211038695 EDN: WJJPYJ
[26] Giro P. *Private and Public Life of Greeks*. Saint Petersburg: Publishing House by O.N. Popova; 1915. (In Russian).

Сведения об авторе:

Кострицкая Таиса Андреевна — кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-5168-149X. SPIN-код: 5113-1507. E-mail: kostritskaya-ta@rudn.ru

About the author:

Kostritskaya Taisa A. — CSc in Philosophy, Assistant Professor at the Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 1171986, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-5168-149X. SPIN-code: 5113-1507. E-mail: kostritskaya-ta@rudn.ru

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1098–1112
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1098-1112
EDN: TPWHRG

Научная статья / Research Article

Полоцкая неосхоластика как локальная философская традиция: генезис, структура, идейный потенциал

А.И. Климович[1] ✉, **Т.Г. Румянцева**[2]

[1] *Белорусский государственный медицинский университет, Минск, Республика Беларусь*
[2] *Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь*
✉3117135@gmail.com

Аннотация. Исследование посвящено реконструкции полоцкой неосхоластики как локальной философской традиции конца XVIII — первой трети XIX в. На основе анализа академических курсов Д. Анджолини и В. Бучиньского, полемической литературы и публицистики Полоцкой иезуитской академии авторы выявляют механизмы адаптации западноевропейской схоластики в восточноевропейском пограничье. Показано, что открытость полоцкого историко-культурного пространства, обусловленная его географическим положением, полиэтничностью и развитой образовательной инфраструктурой, способствовала укоренению аристотелевского томизма и его трансформации в прото-неосхоластический вариант. В работе реконструированы четыре основные проблемные области, разрабатывавшиеся полоцкими авторами: логико-гносеологическая (критика кантианства через апологию познаваемости мира), метафизическая (сохранение метафизики в университетских программах через ее обогащение натурфилософской проблематикой), социально-политическая (апология социального порядка божественного происхождения, критика теорий общественного договора) и педагогическая (концепция целостного воспитания как альтернатива секулярным образовательным моделям). Обосновано, что Полоцкая академия выступила одним из ранних центров формирования неотомистской мысли: через реформы Ratio Studiorum, публикационную деятельность и межрегиональные контакты иезуитских интеллектуалов идеи полоцких авторов были интегрированы в общеевропейский философский контекст. Особое внимание уделяется идейному потенциалу полоцкой неосхоластики, который, по мнению авторов, сохраняет актуальность для современной гуманитаристики: концепции общего блага, социального служения и целостного воспитания могут быть продуктивно использованы в дискуссиях о кризисе неолиберальной образовательной парадигмы и поиске новых этико-антропологических оснований общественного порядка.

Ключевые слова: историко-культурное пространство, культурная матрица, философский ландшафт, религиозная философия, неотомизм

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

© Климович А.И., Румянцева Т.Г., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 01.02.2026
Статья принята к публикации 08.05.2026

Для цитирования: *Климович А.И., Румянцева Т.Г.* Полоцкая неосхоластика как локальная философская традиция: генезис, структура, идейный потенциал // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1098–1112. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1098-1112EDN TPWHRG

Polotsk Neo-Scholasticism as a Local Philosophical Tradition: Genesis, Structure, Ideological Potential

Anna I. Klimovich[1] ✉, **Tatyana G. Rumyantseva**[2]

[1]*Belarusian State Medical University, Minsk, Belarus*
[2]*Belarusian State University, Minsk, Belarus*
✉3117135@gmail.com

Abstract. The research is devoted to the reconstruction of Polotsk Neoscholasticism as a local philosophical tradition of the late XVIIIth — first third of the XIXth century. Based on an analysis of the academic courses of G. Angiolini and V. Buczyński, polemical literature, and journalism from the Polotsk Jesuit Academy, the authors identify the mechanisms of adaptation of Western European scholasticism in the Eastern European borderlands. It is demonstrated that the openness of the Polotsk historical and cultural space, conditioned by its geographical location, multi-ethnic composition, and developed educational infrastructure facilitated the entrenchment of Aristotelian Thomism and its transformation into a proto-Neoscholastic variant. The study reconstructs four main problem areas developed by Polotsk authors: the logical-epistemological (critique of Kantianism through the apologia of the knowability of the world), the metaphysical (preservation of metaphysics in university curricula through its enrichment with natural-philosophical issues), the socio-political (apologia of the social order of divine origin, critique of social contract theories), and the pedagogical (the concept of integral education as an alternative to secular educational models). It is substantiated that the Polotsk Academy acted as one of the early centers for the formation of Neo-Thomist thought: through the reforms of the Ratio Studiorum, publishing activities, and interregional contacts among Jesuit intellectuals, the ideas of Polotsk authors were integrated into the broader European philosophical context. Special attention is paid to the ideological potential of Polotsk Neoscholasticism, which, in the authors' view, remains relevant for contemporary humanities scholarship: the concepts of the common good, social service, and integral education can be productively employed in discussions concerning the crisis of the neoliberal educational paradigm and the search for new ethical-anthropological foundations of social order.
Keywords: historical-cultural space, cultural matrix, philosophical landscape, religious philosophy, Neo-Thomism

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 01.02.2026
The article was accepted on 08.05.2026

For citation: Klimovich AI, Rumyantseva TG. Polotsk Neo-Scholasticism as a Local Philosophical Tradition: Genesis, Structure, Ideological Potential. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):1098–1112. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1098-1112 EDN TPWHRG

Введение

Рубеж XVIII–XIX столетий стал для религиозной философии временем серьезных интеллектуальных вызовов. Пересмотр итогов Просвещения, критика метафизики И. Канта и нарастающая секуляризация, сопровождаемая атеизмом и материализмом, требовали поиска новых мировоззренческих оснований. Ответом на эти вызовы во второй половине XIX в. стало формирование неотомизма — философского движения, традиционно связываемого с центрами в Риме, Лувене и Фрайбурге. В связи с этим возникает закономерный вопрос: чем же жила религиозная философия на протяжении всего столетия, и почему появление неотомизма выглядит в историографии столь внезапным? Обращение к наследию полоцкой неосхоластики позволяет снять это противоречие, поскольку именно она, как представляется, является тем недостающим звеном, которое восстанавливает историческую логику развития неотомистской традиции.

После присоединения к Российской империи в Полоцке была открыта иезуитская академия, ставшая фактически философской лабораторией, где велся интенсивный поиск ответов на вызовы кантианства и радикального Просвещения. Представители академии разрабатывали новые основания религиозной философии, включая натурфилософскую, социально-политическую и педагогическую проблематику. Тем самым Полоцк стал одним из первых центров, где схоластическая традиция адаптировалась к вызовам модерна, переосмысливая собственный философский фундамент и трансформируя его в соответствии с требованиями времени, но сохраняя при этом приверженность основополагающим догматам.

Однако сам феномен полоцкой неосхоластики до сих пор является «белым пятном» в истории белорусской и российской философской мысли. Немногочисленные исследования, посвященные интеллектуальному наследию академии, либо фрагментарны, либо ограничены историческим и литературоведческим контекстами, упуская из виду содержательную философскую рефлексию ее представителей. Между тем изучение локальных философских традиций, подобных полоцкой, позволяет глубже понять процессы

трансфера философских идей между различными культурными регионами, в частности между западноевропейским и восточноевропейским.

Цель настоящего исследования — осуществить комплексную реконструкцию полоцкой неосхоластики как целостной локальной философской традиции. Ее достижение предполагает анализ условий формирования, основополагающих теоретических источников и основных проблемных направлений. Особое значение придается вопросу о влиянии этой традиции на становление белорусской философской мысли и ее потенциале для современных гуманитарных и педагогических практик.

Методологическую основу работы составляет синтез теории культурного трансфера М. Эспаня и М. Вернера, концепции культурной матрицы В.С. Степина и микроисторического подхода К. Гинзбурга. Такое сочетание позволяет представить полоцкую неосхоластику как динамичный результат трансформации западноевропейских идей в условиях восточноевропейского пограничья. Важным инструментом выступает концепция локальной философской традиции, согласно которой философские идеи формируются под влиянием специфического историко-культурного пространства, его культурной матрицы и философского ландшафта.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые полоцкая неосхоластика реконструируется как самостоятельный интеллектуальный феномен, оказавший значительное влияние на формирование общеевропейского неотомизма. Тем самым мы предлагаем пересмотреть устоявшуюся историографическую схему, локализующую зарождение неотомистской философии исключительно в западноевропейских интеллектуальных центрах второй половины XIX в.

Условия формирования традиции полоцкой неосхоластики

В контексте анализа полоцкого историко-культурного пространства следует особо отметить его географическое положение, предопределившее культурную открытость. Обеспечение этой открытости было связано с двумя важными факторами. Город оставался значимым элементом торговых путей и в Российской империи. Полоцк также был тем местом, где вследствие достаточно развитой для того времени системы образования проживало очень много молодежи. Так, в начале XIX в. сюда был постоянный приток лиц молодого возраста из шляхты, обучающихся в иезуитском пансионе и в учебном заведении Хильзенов-Шадурских. Нельзя не упомянуть и саму Полоцкую иезуитскую академию, а также Полоцкую семинарию. Развитая образовательная система влияла на интеллектуальный статус города, который ассоциировался с наукой, образованием и культурой, став весомым элементом всего процесса становления университетского образования в Российской империи. Еще одной из причин культурной открытости полоцкого историко-культурного пространства была его многонациональность.

Определенные изменения в историко-культурном пространстве в рассматриваемый период были связаны с вхождением Полоцка в новое государственное образование. Благодаря административно-территориальным реформам конца XVIII в. произошло усиление города как экономического и политического центра. В результате Полоцк стал полноценным элементом урбанистического пространства Российского государства.

Вполне возможно, что, поскольку город формировался под воздействием синтеза различных цивилизационных влияний, именно по этой причине он был выбран в качестве благоприятного места для создания интеллектуального центра, противодействующего уже сформированному в рамках польской философской мысли революционно-просветительскому движению.

Специфика историко-культурного пространства, в свою очередь, повлияла на становление особой культурной матрицы, представляющей собой набор определенных мировоззренческо-ценностных установок. Основной ее характеристикой в начале XIX в. является транзитивность. В это время происходит переосмысление как интеллектуальных, так и политических событий, которые привели к изменению мировоззренческих универсалий. Речь идет об очень разных итогах практической реализации идеологии Просвещения, повлекших за собой политический и экзистенциальный кризисы, а в сфере философии — переосмысление границ разума. Как следствие, появляются новые смыслы и значения в политическом, социальном, общекультурном и собственно философском контексте.

Культурная матрица оказалась восприимчивой к идеям, представленным в работах полоцких неосхоластов. При этом особую роль в процессе их рецепции сыграло долгое присутствие в Полоцке элементов схоластической философии, связанных с деятельностью Полоцкого иезуитского коллегиума. Многонациональность историко-культурного пространства в рамках культурной матрицы способствовала формированию толерантности к «чужим» культурным нормам, лояльности к идеям, возникающим вне рамок устоявшегося культурного контекста. Присутствие ранее в истории Полоцка идей контрреформации привело к доминированию в его культурной матрице сильной религиозной компоненты. Эти идеи выступили в роли определенных интеллектуальных фильтров, обеспечивая рецепцию лишь тех установок, которые не противоречили религиозному мировоззрению. Функцию контроля на уровне социальных институтов в рамках культурной матрицы выполняла система образования и связанные с ней библиотеки и типографии, обеспечивавшие присутствие «правильных» текстов и идей.

Своеобразие культурной матрицы повлияло на специфику философского ландшафта Полоцка, определив его развитие в теологическом формате. Так, здесь была широко распространена философско-теологическая полемика. Публичные диспуты были и своего рода путями трансляции философских идей. Наиболее известным в данном отношении был спор иезуитов с С. Будным и Ф. Доменевским (1589).

Полемическая литература также способствовала проникновению в Полоцк идей, формировавших его философский ландшафт. В ней затрагивались вопросы риторики, литературы и, конечно, философии. Широко известен спор между представителями Полоцкой академии и Виленского университета, посвященный творчеству Н. Мусницкого и его поэме «Полтава». На страницах «Полоцкого ежемесячника» велись дискуссии между преподавателем академии Ф.К. Стаховским и культовой фигурой тогдашней польской литературы Ф. Бентковским о семантике понятия толерантности. Имели место и дискуссии между одним из первых кантианцев К.Ф. Гуфеландом и профессором физики и высшей математики С. Петровичем, посвященные выявлению границ человеческого познания. Важной особенностью тогдашнего философского ландшафта Полоцка была интеллектуальная конкуренция, принявшая форму состязания учебных заведений. Это было противостояние идей французского Просвещения, реализовывавшихся в программных установках светских образовательных центров, и религиозных авторов, работавших в Полоцкой иезуитской академии. Состязательность такого рода повлияла на выработку представителями Полоцкой иезуитской академии апологетических философских стратегий.

Таким образом, в полоцком историко-культурном пространстве, характеризующимся культурной открытостью, формируется уникальная транзитивная культурная матрица, сочетающая в себе религиозную доминанту с толерантностью к внешним идеям. Это определило специфику философского ландшафта города, где теологическая полемика, интеллектуальная конкуренция и рецепция схоластических традиций создали особый формат философствования.

Теоретические источники полоцкой неосхоластики

Творческое наследие полоцкой неосхоластики представлено четырьмя основными направлениями: академическими курсами по философии (Д. Анджолини, В. Бучиньский), полемической литературой (Ж.Л. Розавен, В. Бучиньский, Ф.К. Стаховский), духовными размышлениями (Я.Ф. Ротан), публицистикой (статьи студентов и преподавателей академии в журнале «Полоцкий ежемесячник»).

Наибольший интерес в рамках проблемы анализа теоретических источников, составивших идейный фундамент полоцкой неосхоластики, вызывают академические курсы по философии, поскольку они представляют «официальную позицию» полоцких авторов в отношении различных философских течений.

Так, Д. Анджолини, развивая собственные взгляды, во многом опирался на идеи Аристотеля, Сенеки, Фомы Аквинского и Августина Аврелия, а также видного представителя второй схоластики — Фр. Суарэса [1. P. 24, 101, 178, 179, 200, 214]. В его работах встречаются упоминания о А. Дженовези как одном из основоположников католической просветительской публицистики

[1. P. 91, 265]. Имеются ссылки на творчество такого противника И. Канта, как профессор Инсбрукского университета Я. Цалингер [1. P. 104, 105]. Обращается Д. Анджолини и к известному французскому теологу, критику французского Просвещения — Н.-С. Бержье [1. P. 107]. Он также использует идеи выдающегося ученого и философа Р.И. Бошковича и его последователя С.М.Л. фон Шторхенау [1. P. IV, 236, 265].

Другой видный автор — В. Бучиньский развивает философскую мысль, основываясь на идеях Августина Аврелия, Фомы Аквинского, Тертуллиана [2. P. 39, 44, 99]. В его работах мы находим и уже упомянутые выше идеи А. Дженовези и Я. Цалингера [2. P. 36]. Отличительной чертой читаемых им курсов является большое количество ссылок на источники, ориентированные на критику идей философии И. Канта (например, П. Миоти «О лжи и нечестивости кантианской системы» [2. P. 21]). К идеям А. Дженовези полоцкие авторы обращаются лишь в рамках обсуждения метафизической проблематики, где позиция итальянского автора служит дополнительным подтверждением правоты Д. Анджолини и В. Бучиньского [1. P. 265–266; 2. P. 36].

Эта же тенденция наблюдается и при обращении полоцких авторов к идейному наследию австрийского мыслителя С.М.Л. фон Шторхенау. Сегодня он известен в основном благодаря введению понятия «философия религии», а также апологетической стратегии в отношении «богооткровенной религии». Представители исследуемой традиции предпочли ограничиться лишь его идеями в области истории развития философских идей, традиционной метафизики и логики.

Для придания большей наукообразности схоластической метафизике, во многом пострадавшей от критики И. Канта, в академических курсах была усилена натурфилософская проблематика. Ее основанием послужили идеи Р.Й. Бошковича, известного, в первую очередь, созданием атомистической теории. Д. Анджолини использует идеи Р.Й. Бошковича в контексте исследования категории протяженности и ее пределов [1. P. 232]. На основании его идей В. Бучиньский выстраивает собственную рефлексию, выясняя соотношение необходимого и контингентного бытия в вопросе о совершенстве созданного мира [3. P. 143]. Натурфилософская проблематика в творчестве В. Бучиньского отличается большей степенью разработанности. Сформированные в эпоху Просвещения новые типы рациональности привели к оформлению явления «физико-теологии», черты которой явственно присутствуют в творчестве этого мыслителя, опирающегося на идеи ее основных представителей (У. Дерем, Н.А. Плюше) [2. P. 77].

Несколько особняком стоит в философских курсах направление, посвященное критике идей трансцендентальной философии И. Канта. Как Д. Анджолини, так и В. Бучиньский очень резко отнеслись к кантовской критике доказательств бытия Бога [1. P. 8; 3. P. 63].

Важной особенностью интеллектуального творчества Д. Анджолини и В. Бучиньского являлась их стратегическая дистанцированность

от радикальных доктрин Просвещения при избирательной рецепции отдельных его элементов в рамках религиозно-философской традиции. Одним из методологических инструментов данной адаптации у Д. Анджолини послужили идеи Н.-С. Бержье, характеризующиеся полемической направленностью против французских философов, апологетикой традиционного теологического дискурса через критику сенсуализма и материализма. Наибольшую значимость для полоцкого неосхоласта имела гносеологическая составляющая мысли Н.-С. Бержье, которая противостояла редукционистским трактовкам познания, акцентировала роль рационально-метафизических оснований в противовес эмпирико-скептическим тенденциям Просвещения [1. P. 114, 130].

В. Бучиньский адаптирует творческое наследие Г.С. Гердиля, направленное против воспитательной системы Ж.-Ж. Руссо. Основываясь на его концепции справедливости из милосердия, он формирует собственную идею соотношения беневоленции и юстиции как основания эффективной работы судебной системы [4. P. 243]. Этическая составляющая в курсе В. Бучиньского включает и философию права, поэтому нам представляется правомерным утверждать о неразрывном единстве этической и правовой тематики в его творчестве. В. Бучиньский также часто обращается к идеям С. Пуфендорфа, Т.И. Веренько и Х. Томазия, осмысливая этико-правовые механизмы поведения личности в обществе.

Таким образом, творческое наследие полоцкой неосхоластики, представленное академическими курсами, полемической литературой, духовными размышлениями и публицистикой, демонстрирует синтез традиционной схоластики с элементами философской полемики эпохи Просвещения. Анализ академических курсов Д. Анджолини и В. Бучиньского выявляет их ориентацию на критический пересмотр современных им философских течений (особенно кантианства) при сохранении метафизических оснований томизма. Это подчеркивает уникальный характер полоцкого философского ландшафта как пространства интеллектуального диалога между традицией и модерном.

Проблемное поле полоцкой неосхоластики

В первую очередь, полоцкая неосхоластика развивала логико-гносеологическую проблематику, что наиболее ярко отразилось в курсах В. Бучиньского и Д. Анджолини. В отличие от традиционной схоластики их подход расширял предмет логики за счет анализа процесса познания, его структуры и связи с чувственным опытом.

У Д. Анджолини процесс познания соответствует аристотелевско-томистскому изложению и выглядит следующим образом: воздействие одного из пяти чувств на любой чувственный объект вызывает нервное напряжение, пропорциональное его действию. Затем это движение по животным нервам передается в мозг, где наблюдается обитаемой там душой, которая по закону обмена определяет и запоминает это движение, воспринимая идею в

соответствии с впечатлением [1. P. 8]. Характеризуя логику как науку о началах познания, В. Бучиньский также знакомит читателя и слушателя с основными элементами познавательного процесса. К ним он относит чувственное познание, внимание и процесс соотнесения идей [2. P. 9].

Логика полоцкой неосхоластики сознательно дистанцировалась от немецкого идеализма И. Канта, И. Фихте и Г. Гегеля, чья радикальная трансформация гносеологических принципов противоречила схоластической традиции [1. P. 8; 2. P. 21]. Д. Анджолини и В. Бучиньский понимают истину как соответствие идеи объекту, что делало одинаково неприемлемыми для них как кантовскую «вещь-в-себе» (угроза агностицизма), так и гегелевскую диалектическую истину (отрицание познаваемости объективного мира). Это отражало один из главных постулатов схоластики — принципиальную познаваемость материального и духовного.

Таким образом, логико-гносеологическая проблематика представляет собой здесь своего рода апологетическую стратегию, основанием которой выступает аристотелевско-томистское наследие, используемое как антитеза начинающим распространяться неклассическим философским системам. Гносеологическая проблематика сочетает новаторские черты и присутствие элементов предыдущего этапа схоластической традиции. На это указывает и признание полоцкими авторами, наряду с защитой принципов достаточного основания и самоочевидных истин, идей шотландской школы здравого смысла [1. P. 84].

В ответ на вызовы эпохи — распространение деизма, пантеизма и критической философии И. Канта полоцкая неосхоластика переосмысливает и саму метафизику. Если логика формировала «правильное мышление», то метафизика искала пути адаптации к новой интеллектуальной ситуации. Важно было также сохранить метафизику в учебных планах университетов, особенно после того удара, который был ей нанесен философией И. Канта. Решением для представителей полоцкой неосхоластики стало расширение ее курса за счет ньютоновской физики. Показательной в этом контексте была дискуссия вокруг соотношения физических и божественных законов [1. P. 292; 4. P. 114]. В. Бучиньский предлагал собственную концепцию физических законов, выделяя при этом следующие: закон непрерывности, закон экономии, закон сохранения и закон единства [4. P. 112–113]. Будучи принципами схоластической метафизики, они, однако, обретают в творчестве В. Бучиньского новое прочтение через осмысление природной проблематики.

Что касается социально-политической тематики в творчестве представителей полоцкой неосхоластики, то этот блок был представлен несколькими магистральными темами: переосмыслением классической идеи естественного закона, критикой различных вариантов теории общественного договора и разработкой ее альтернатив, а также развитием идей традиционализма и консерватизма. Наиболее полно социально-политическая тематика представлена в трудах В. Бучиньского, поэтому именно его идеи и следует взять за основу при реконструкции данного проблемного поля.

В творчестве полоцких авторов осуществляется анализ возможных путей построения societas perfecta — идеала социального учения католической церкви, фундированного концепцией общего блага. Его основой в рамках описываемой традиции выступает этическая составляющая. Право и этика объединяются здесь на основе справедливости, а в основе развития общества, по В. Бучиньскому, находится действие самого человека. Его основанием служит выбор, критериями которого выступают знание и свобода воли (как в томизме). При этом если действие нравственно, то это выбор в пользу добродетели [4. P. 14, 24].

В. Бучиньский не принимает этических теорий И. Канта, Ф.Шеллинга и Г. Гегеля, противопоставляя им идеи представителей религиозного Просвещения — Я. Цаллингера, Г.Ф. Гердиля, Ф. Финетти, Т. Веренько, Л.А. Муратори, Л. де Бональда. Творческое наследие этих авторов объединяет критика революций, следование идеям традиционализма и консерватизма, а также теории естественного права. Очевидна и приверженность самого В. Бучиньского идеям традиционализма. Особенно четко это проявилось в апологии им социального порядка, который он рассматривал как высшую ценность, имеющую божественное происхождение [4. P. 27, 81]. Соответственно, у него сформировалось отрицательное отношение к теориям, утверждавшим возможность досоциального состояния человечества. Речь идет о Т. Гоббсе, «естественном состоянии» и «принципе социальности» С. Пуфендорфа, практической философии И. Канта и философии истории И. Фихте [4. P. 31, 32, 85, 86, 96]. Линия критики, прослеживаемая у В. Бучиньского, впоследствии нашла свое отражение в энциклике Льва XIII «Immortale Dei».

Другие представители полоцкой неосхоластики также разделяли идеи философии традиционализма [5. S. 250]. Основания этой традиции ассоциировались у них с догматами христианской религии, главными элементами которой являются вера, обычаи и знание и упомянутой ранее апологией социального порядка [6. S. 90, 91].

Продолжением социально-политических изысканий была развиваемая представителями полоцкой неосхоластики философия образования. Ее содержание формировалось в контексте идеи многообразия педагогических теорий и концепций, сформировавшихся в эпоху Просвещения и продолжавших быть объектом многочисленных дискуссий. Перед представителями описываемой традиции четко стояла практическая задача — интегрировать в академическую систему религиозные принципы, позволявшие сохранить религиозную направленность образования, а также устранить попытки дезинтеграции философского знания и теологии. Интеллектуальные поиски полоцких авторов тематически представлены в следующих направлениях: идеалы, цели и задачи образования; осмысление образования как специфического вида общественного блага и его роли в процессе воспитания личности. Центральной и объединяющей темой выступила идея социального служения.

Поскольку в соответствии с томистской установкой человек рассматривается как единство материального и духовного начал, то воспитание

и образование у полоцких мыслителей также должно было быть направлено на совершенствование культуры тела и души. Последняя при этом подразделялась на культуру разума и культуру воли [4. P. 276]. Полоцкие авторы анализируют возможность выбора между различными системами воспитания, направленными на раскрытие и формирование индивидуальных способностей личности и создание идеального гражданина общества [7. S. 70–77].

Другой значимой темой в области философии образования была проблема образования как вида общественного блага [7. S. 67]. Образование как определенный вид этого блага ассоциируется у них с воспроизводством культурных норм и подготовкой к социальному служению. Основополагающими характеристиками личности при этом становятся воля, добродетель и развитие умственных способностей [4. P. 250; 8. S. 99].

Отдельного внимания заслуживает вопрос о роли гуманитарных дисциплин в процессе образования, широко представленный в творчестве полоцких авторов. Предназначение гуманитаристики они видели в сохранении культурной составляющей общества. На основе изучения риторики, истории, права и философии должно было быть создано единое пространство для всех выпускников. Системообразующим элементом в этом процессе должна была стать именно философия, формирующая основание универсальной добродетели [6. S. 90; 7. S. 72].

Таким образом, философия образования полоцкой неосхоластики представляет собой концептуальную попытку противостояния процессам секуляризации в образовательной сфере посредством сохранения и адаптации консервативных принципов, основанных на томистской антропологической парадигме. Это должно было осуществиться за счет гармонизации духовного и материального начал личности, популяризации идеи социального служения и воспроизводства традиционных культурных норм. Из представленного выше очевидно, что, развивая логико-гносеологическую, метафизическую, социально-политическую и педагогическую проблематику в рамках аристотелевско-томистской традиции, полоцкая неосхоластика стремилась адаптировать религиозную философию к секулярным процессам, противопоставляя ее радикальным идеям Просвещения и немецкого идеализма.

Идейный потенциал полоцкой неосхоластики

Исторически сложилось, что к первым интеллектуальным центрам неотомизма традиционно причисляют Лувен, Рим и Фрайбург. В этот ряд следует включить и Полоцк с его иезуитской академией, чьи представители активно разрабатывали идеи прото-неосхоластической философии. После ее закрытия (1820) на протяжении долгих лет осуществлялся культурный трансфер ее программных установок в европейское культурное пространство. Этот процесс происходил через академическую систему и централизованную политику ордена иезуитов, использовавшую механизм генералитета.

Популяризация неосхоластических идей в академической среде была неразрывно связана с пастырско-педагогической деятельностью Ф. Дзерожинского как одного из основателей сети иезуитских учебных заведений в США. Большой вклад Ф. Дзерожинский внес в реформирование учебных программ (в частности, модернизации Ratio Studiorum в Джорджтаунском университете в 1835 г.), осуществляя томистское обновление католической философии [9. P. 82]. Примечательной особенностью его методологии было обращение к «Духовным упражнениям» И. Лойолы, что свидетельствует о попытке синтеза традиционной схоластики с практиками духовного самосовершенствования.

Политика ордена иезуитов по распространению неотомистских идей тесно связана с именем Я.Ф. Ротана — второго генерала ордена после его восстановления. Интеллектуальные поиски этого автора были направлены на создание синтетической философии, объединяющей философские и теологические идеи. Эта тенденция прослеживается в одной из его первых авторских статей, опубликованных в «Полоцком ежемесячнике», где он пытался сформировать собственную методологическую позицию, разделяя философские и религиозно-философские истины [10]. Как администратор Я.Ф. Ротан продвигал неосхоластику через реформу Ratio Studiorum, актуализируя аристотелевский томизм и возвращая идеи антропологии «Духовных упражнений» И. Лойолы [11; 12. P. 748; 13. P. 333].

Поиски новой философии представлены в таких работах В. Бучиньского, как «Философские наставления» и «Установление религиозной доктрины, в которой философские принципы применяются к религиозным истинам» [2–4; 14]. Они базируются на принципах аристотелевского томизма и представляют собой синтез философских принципов с религиозной догматикой. Это позволяет рассматривать В. Бучиньского как одного из первых систематизаторов томистской мысли в западноевропейском философском пространстве XIX в. Параллельно с публикационной деятельностью В. Бучиньского разворачивалась и официальная кампания Я.Ф. Ротана по институционализации томистской философии. Их интеллектуальное взаимодействие документировано перепиской, в частности, обсуждением проблем морального богословия и пробабилизма [15. P. 267].

Идеи, разработанные полоцкими авторами в рамках социально-политической тематики, могут быть актуализированы сегодня в контексте христианского видения будущего развития человечества. Так, идея апологии социального порядка, построенного на фундаменте общего блага, присутствует в различных вариантах рефлексии современных авторов (экономика общего блага Х. Фельбера, антропология С.С. Хоружего). Идея порядка, основанного на принципе общего блага, может быть переосмыслена сегодня и как средство для понимания целого социальных проблем, а также как альтернатива обществу гипериндивидуализации и потребления. Рефлексия по поводу природы общественных связей, основанных на долженствовании, (концепция

В. Бучиньского) может быть противопоставлена секулярной этике, которая, как это очевидно, не всегда способна формировать продуктивную мотивацию личности. Идея социального служения, обосновываемая полоцкими авторами, продолжает и сегодня быть востребованной в самых различных религиозных и светских форматах.

В современной глобальной философии образования превалирует неолиберальная парадигма, ведущая к формированию специфического homo oeconomicus. Ее проводником во многом выступает компетентностный подход, который, в силу стандартизации и игнорирования субъективного аспекта, подменяет цель образовательного процесса: вместо развития всесторонне развитой личности акцент смещается на профессиональные знания, умения и навыки. Это ведет к редукции личности до усредненной нормы «человеческого капитала». В таких условиях развитие гуманистической педагогики требует новых подходов. Для этого могут быть использованы некоторые элементы философии образования полоцкой неосхоластики, предлагающей целостную концепцию воспитания (культура тела, воли и разума) и имеющую в основании этико-философские принципы добродетели, социального служения и общего культурного поля. Одновременно следует учитывать, что программные установки философии полоцкой неосхоластики, являясь продуктом своего времени, требуют адаптации в соответствии с духом современности, связанной с трансформацией религиозных принципов в светские ценности.

Таким образом, можно вполне обоснованно утверждать, что полоцкая академия сыграла ключевую роль в становлении неосхоластики XIX в., став одним из первых центров ее формирования наряду с Лувеном, Римом и Фрайбургом. Через деятельность иезуитских интеллектуалов (Ф. Дзерожинского, Я.Ф. Ротана, В. Бучиньского) и институциональные механизмы ордена (реформы Ratio Studiorum, переводы трудов, переписка с европейскими мыслителями) идеи рассматриваемой традиции были интегрированы в общеевропейский философский контекст. Особое значение имел синтез томизма с педагогикой Лойолы и адаптация схоластической традиции к вызовам секуляризации, что предвосхитило программные установки более позднего неотомизма. Социально-философские и образовательные концепции полоцких авторов, основанные на принципах общего блага и целостного воспитания, сохраняют потенциал для критики современных тенденций в философии и педагогике.

Заключение

Проведенное исследование позволяет рассматривать полоцкую неосхоластику как важный компонент интеллектуального пространства Восточной Европы конца XVIII — первой половины XIX в. Эта традиция демонстрирует устойчивую преемственность со схоластическим наследием, одновременно представляя собой ответ на вызовы модерности в форме критики философии

радикального Просвещения. Применение моделей культурного трансфера и анализ культурной матрицы позволили выявить механизмы интеграции западноевропейских идей в локальный контекст.

Идейное наследие полоцкой неосхоластики, несмотря на его конфессиональную специфику, сохраняет потенциал для серьезного переосмысления в современных условиях. Проблематика социального служения, концепт общего блага, понимание образования как средства культурной и этической трансформации личности могут быть актуализированы в контексте дискуссий о гуманитарной направленности высшего образования, критике неолиберальной педагогической парадигмы и поиске новых оснований общественной солидарности. Полоцкая неосхоластика в этом смысле предстает не только как историко-философский объект, но и как источник ценных идей, способных обогатить современную философскую и педагогическую мысль.

References

[1] Angiolini G. *Instutiones Philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis.* Polock: Typis Academis publ.; 1819.

[2] Buczyński V. *Instutiones philosophicae, pars prima continens logicam.* Viennae: Congregat. Mechitaristicae publ.; 1843.

[3] Buczyński V. *Instutiones philosophicae, pars secunda continens metaphisicam*. Viennae: Congregat. Mechitaristicae publ.; 1844.

[4] Buczyński V. *Instutiones philosophicae, pars tertia continens ethicam.* Viennae: Congregat. Mechitaristicae publ.; 1844.

[5] Piotrowicz S. Rozprawa o skutkach nadprzyrodzonych, z powodu artykułu C.W. Hufelanda, umieszczonego w „Pamiętniku Magnetycznym Wileńskim" (n. VIII, s. 344) pod pytaniem: Co jest nadprzyrodzonego? Co jest przeciwne zdrowemu rozsądkowi. *Miesięcznik Połocki*. 1818;1(4):244–274.

[6] Piotrowicz S. O skutkach nadprzyrodzonych rozprawa druga, z powodu artykułu C.W. Hufelanda, umieszczonego w „Pamiętniku Magnetycznym Wileńskim" (N. VIII, s. 344) pod pytaniami: Co jest nadprzyrodzonego? Co jest przeciwne zdrowemu rozumowi? *Miesięcznik Połocki*. 1818;2(6):75–117.

[7] Plutarch. *O wychowaniu młodzieży.* F.X. Stachowski transl. Kraków: J. Chech publ.; 1853.

[8] Rozaven JL. Uwagi nad wychowaniem młodzieży. *Miesięcznik Połocki*. 1818;1(1):93–107.

[9] McFadden WC. *Georgetown at Two Hundred: Faculty Reflections on the University's Future.* Georgetown: Georgetown University Press publ.; 1990.

[10] Roothaan JP. Uwaga nad uwagami o ludziach stuletnich, umieszczonemi w Nrze 123 Ruskiego Inwalida. *Miesięcznik Połocki.* 1818;3(11):153–171.

[11] Roothaan JP. *Covered letter to the revised Ratio Studiorum.* Available from: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1832_roothanontheratio (accessed: 27.11.2024).

[12] Rafferty OJ. The Thomistic Revival and the Relationship between the Jesuits and the Papacy, 1878–1914. *Theologisal studies*. 2014;75(4):746–773. https://doi.org/10.1177/0040563914548652

[13] Roothaan JP. De amore societatis et instituti nostri In: *Opera spiritualia: in 2 volumes*. De Jonge L, Pirri P, eds. Vol. 1. Romae: Typis Pontipicae Universitatis Gregorianae publ.; 1936.

[14] Buczyński V. *Instutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur conscriptae*. Viennae: Congregat. Mechitaristicae publ.; 1842.

[15] Roothaan JP. Epistola CLV Ad Vincentium Buczynski Louvain. In: *Epistolae Ioannis Phil. Roothaan Societatis Iesu praepositi generalis XXI in 5 volumes*. De Jonge L, Pirri P, eds. Vol. 2. Epistolae ad societatem, pars prima. Romae: Soc. Typogr. A. Macioce & Pisani — Isola del Liri publ.; 1940.

Сведения об авторах:

Климович Анна Игоревна — кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики, психологии и клинического моделирования, фармацевтический факультет, Белорусский государственный медицинский университет, Республика Беларусь, 220083, Минск, пр. Дзержинского, д. 83. ORCID: 0000-0001-5555-1190. SPIN-код: 8195-1690. E-mail: 3117135@gmail.com

Румянцева Татьяна Герардовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культуры, факультет философии и социальных наук, Белорусский государственный университет, Республика Беларусь, 220004, Минск, ул. Кальварийская, д. 9. ORCID: 0000-0001-5893-9852. SPIN-код: 5768-4509. E-mail: t.rumyan30@gmail.com

About the authors:

Klimovich Anna I. — CSc in Philosophy (PhD in Philosophy), Associate Professor at the Department of Pedagogy, Psychology and Clinical Modeling, Faculty of Pharmacy, Belarusian State Medical University, 83 Dzerzhinsky Ave., Minsk, 220083, Republic of Belarus. ORCID: 0000-0001-5555-1190. SPIN-code: 8195-1690. E-mail: 3117135@gmail.com

Rumyantseva Tatyana G. — DSc in Philosophy (Dr. Hab. in Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University, 9 Kalvarijskaja St., Minsk, 220004, Republic of Belarus. ORCID: 0000-0001-5893-9852. SPIN-code: 5768-4509. E-mail: t.rumyan30@gmail.com

RUDN Journal of Philosophy. ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online) 2026 Vol. 30 No. 3 1113–1124
Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ http://journals.rudn.ru/philosophy

https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1113-1124
EDN: TRIQSY

Научная статья / Research Article

Евразийская идея: монгольский взгляд

О. Сандуйжав[1], А.Т. Горяев[2] ✉

[1] Гуманитарное отделение Университета Отгонтэнгэр, Улан–Батор, Монголия
[2] БНУ Республики Калмыкия «Институт комплексных исследований аридных территорий», Элиста, Российская Федерация
✉kalm11@yandex.ru

Аннотация. Богатое евразийское наследие и сегодня остается актуальной историко-философской проблемой и имеет важное теоретико-методологическое и социально-практическое значение. Можно как эпиграф к осмыслению фундаментальных основ знания об изменяющемся мире, формированию новой научной картины мира взять название известной работы Н.С. Трубецкого «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». В этом контексте чрезвычайно интересным представляется реконструкционный анализ размышлений представителей монгольской национальной интеллигенции, многие из которых принимали активное участие в евразийском движении начала XX в. в русском зарубежье. Оригинальные поиски самоидентификационных начал, постановка проблемы переосмысления переломных моментов русской истории, в частности ее монгольского периода, всегда были объектом повышенного внимания как сторонников евразийцев, так и их оппонентов. Не стояли в стороне от этой дискуссии и «монгольские евразийцы». Их вовлеченность, личный опыт переживания и осмысления драматических событий начала прошлого века имеет важное историко-философское значение для полноты восприятия миросозерцательного комплекса евразийского наследия. К большому сожалению, их богатое творчество до сегодняшнего дня остается вне системного анализа и внимания исследователей. Поэтому одной из главных целей данного исследования является решение указанного историософского пробела. Ведь виднейших русских философов-евразийцев и национальную монгольскую интеллигенцию, несмотря на критическое восприятие некоторых доктринальных заявлений евразийцев, объединяло в конечном счете стремление максимального сближения общенационального («евразийского») и национального, «очеловечения» общенационального. Они были солидарны в том, что общечеловеческое, не укорененное в национальном, обречено на духовную бездомность, денационификацию, а общенациональное, не отраженное в конкретно-национальном, отторгается от историзма и гуманизма. Насущные потребности социально-исторического и культурного развития современной Монголии актуализировало весь спектр возможностей ее евразийского позиционирования.

© Сандуйжав О., Горяев А.Т., 2026
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode

Ключевые слова: евразийство, «монгольские евразийцы», евразийская идентичность монголов, евразийское позиционирование Монголии

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание рукописи.
Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в публикуемую статью.

История статьи:
Статья поступила 27.04.2026
Статья принята к публикации 24.07.2026

Для цитирования: *Сандуйжав О., Горяев А.Т.* Евразийская идея: монгольский взгляд // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 3. С. 1113–1124. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1113-1124 EDN TRIQSY

The Eurasian Idea: A Mongolian Perspective

O. Sanduijav[1], Andrey T. Goryaev[2] ✉

[1] Department of Humanities, Otgontenger University, Ulaanbaatar, Mongolia
[2] Institute for Comprehensive Studies of Arid Territories, Kalmykia Republic, Elista, Russian Federation
✉kalm11@yandex.ru

Abstract. The rich Eurasian heritage remains an urgent historical and philosophical problem today and has an important theoretical, methodological, and socio-practical significance. The title of N.S. Trubetskoy's famous work, “A View of Russian History from the East, Not from the West,” can be used as an epigraph to reflect on the fundamental principles of knowledge about the changing world and the formation of a new scientific worldview. In this context, it is interesting to analyze the reflections of the Mongolian national intelligentsia, many of whom actively participated in the Eurasian movement in the early 20th century. The original search for self-identification principles and the problem of rethinking the turning points in Russian history, particularly its Mongolian period, have always been the subject of intense attention from both Eurasianists and their opponents. The “Mongolian Eurasianists” were not left out of this discussion. Their involvement and personal experiences of the dramatic events of the early 20th century are of great historical and philosophical significance for a comprehensive understanding of the Eurasian heritage. Unfortunately, their rich creative work has not been systematically analyzed or studied to this day. Therefore, one of the main goals of this study is to address this historiosophical gap. The most prominent Russian Eurasianist philosophers and the Mongolian national intelligentsia, despite their critical perception of some of the Eurasianists’ doctrinal statements, shared a common goal of maximizing the convergence of the national (“Eurasian”) and the national, and of “humanizing” the national. They were united in their belief that the universal, which is not rooted in the national, is doomed to spiritual homelessness and denazification, while the national, which is not reflected in the specific national, is alienated from historicism and humanism. The urgent needs of Mongolia's socio-historical and cultural development have highlighted the full range of opportunities for its Eurasian positioning.

Keywords: Eurasianism, “Mongolian Eurasianists”, Mongolian Eurasian identity, Mongolia’s Eurasian Positioning

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.
Contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.
Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the article being published.

Article history:
The article was submitted on 27.04.2026
The article was accepted on 24.07.2026

For citation: Sandujav O, Goryaev AT. The Eurasian Idea: A Mongolian Perspective. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(3):1113–1124. (in Russian) https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-3-1113-1124 EDN TRIQSY

Введение

На смену прежним парадигмам глобализации приходит понимание полицентричности современного мира как одной из ее фундаментальных и неотъемлемых характеристик. Все это требует сегодня от нас переосмысления прежних социальных и философских взглядов и концепций о мире, своеобразного переоткрытия усложнившейся социально-политической реальности, создание адекватной реалиям научной картины мира. Понимание полицентричности современного мироздания актуализирует запрос на разнообразие идей, которые объективно отражают формирующуюся действительность [1].

В начале XX в. одной из духовно-теоретических, научно-философских предпосылок понимания полицентричности мира выступило евразийское движение, возникшее в среде российской эмиграции 1920–1930-х гг. Первый программный сборник под символичным названием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», отразил их «умонастроение» и мироощущение[1].

Так сложилось, что творцами евразийской идеи стали талантливые представители родовитых российских семей, с великолепной академической подготовкой, молодая поросль российской интеллигенции. Объективно нелегкие условия эмиграции, слабость их позиций в национальной среде, удаленность от основной этнической базы постепенно маргинализировало их. Ярко, громко, скандально представленные идеи вместе с ее творцами, изначально позиционированные на периферии общественного сознания, ушли в длительное забвение. И сегодня, честно говоря, евразийская идея не является доминантой общественно-политического умонастроения.

Активное участие в евразийских поисках и построениях «евразийских утверждений» принимали представители монгольской национальной интеллигенции. Нередко оппонируя, но в целом солидаризируясь

[1] *Исход к Востоку.* Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София : Рос.-болг. Книгоиз-во, 1921. С. 125.

с евразийцами, они, все же, оставались носителями своей национальной культуры, ее активными пропагандистами и творцами. С этой точки зрения их воззрения вызывают, безусловно, чрезвычайный исследовательский интерес.

«Монгольские евразийцы»

Перманентный поиск иного пути, споры о соотношении Европы и Востока в судьбе Евразии и евразийских народов говорят о глубокой укорененности в традициях их национального самосознания, в рефлексии философской и общественно-политической мысли идей евразийства [2].

Действительно, вопрос об истоках любой нации, об истоках ее культуры, есть вечная, универсальная проблема народа. Каждое поколение всегда решает и отвечает на него по-своему. Истина в этом вопросе, как и в других «вечных вопросах» человечества, в постоянном поиске. Здесь видимо прав богослов Г.В. Флоровский, также стоявший у истоков евразийского движения, отвечавший своим оппонентам: «Для них культура есть „что-то законченное и утвердившееся“, само ощущение подвижности культуры им представляется уже подозрительным» [3. С. 244].

Как известно, при всей вариативности евразийских идей в различные периоды общим для них базовым концептуальным основанием являются: понимание Евразии как особой культурно-географической, социально-исторической целостности[2] [4. С. 6]; признание для Евразии самостоятельного развития, опирающегося на национально-культурные традиции, практики, традиционные ценности и опыт многовекового взаимодействия евразийских народов; мультилинейный подход к оценке исторического процесса, отрицание единого для всего мира универсального культурно-исторического развития [5. С. 423].

Главным лейтмотивом их изысканий явилось обращение к народам, населяющим Евразию, в противовес идеологии и политике европоцентризма. Следует отметить, что это вовсе не означало полного отказа от европейской культуры, «европейского элемента», призыва к «востокоцентризму». Суть их концепции — во внимании к азиатской, восточной составляющей России — Евразии. Евразийцы стремились преодолеть многолетние тотально доминирующие европоцентристские традиции.

В нелегких условиях эмиграции эти размышления оказались привлекательными для представителей российской национальной эмиграции — башкир, татар, калмыков, бурят, представителей Северного Кавказа.

С евразийцами вел активную переписку и полемизировал руководитель монгольских студентов во Франции, член Монгольского ученого комитета Иши Дорж, член Буддийского союза Хиран Намжил[3].

---

[2] Одна из замечательных книг Г.В. Вернадского была переведена на монгольский язык одним из авторов данной статьи (*Сандуйжав О.* Г.В. Вернадский. Чингисийн уеийн монголчууд ба Орос улс (Редактор академич Ж.Болдбаатар). Улан-Батор, 2004).

[3] Дамбиев Иши Дорж Дамбиевич в конце 1920-х и начале 1930-х годов руководитель монгольских студентов во Франции, член Монгольского ученого комитета. Хиран Намжил

Не случайным, поэтому является то, что одна из самых больших переписок, находящихся в фондах евразийцев в различных архивах, была с представителями монгольской народности — калмыцкой национальной эмиграции[4]. Более того многие исследователи евразийства относили одного из руководителей монголо-калмыцкой национальной эмиграции Эренжена Хара-Давана к основателям данного движения [6].

Выдающийся русско-польский монголовед академик В.Л. Котвич в этой связи в письме к Э. Хара-Давану отмечал: «Не приходится удивляться, что Вы примыкаете к евразийскому движению, для которого монгольский вопрос составляет главнейшую опору. В этом движении вижу много положительных моментов и, как востоковед, сочувствую ему»[5]. Поэтому естественно, что «главный монгольский евразиец» Э. Хара-Даван без обиняков отвечал в своей активной переписке с Н.С. Трубецким: «Для нас, интеллигенции монгольских народов евразийство, и только оно дает правильное решение вопроса, куда вести народ, и где ждет нас благополучие…»[6].

Но в целом отношение к евразийству у представителей зарубежной монгольской интеллигенции было настороженным. В частности, один из самых авторитетных членов Монгольского ученого комитета адвокат Санджи Баянов, как и многие виднейшие представители русской эмиграции — Н. Бердяев, П. Струве, Г. Федотов и др., видел в евразийстве элементы «сменовеховства» и «необольшивизма». В письме к видному члену евразийского движения князю К.А. Чхеидзе он отмечал: «Ваш еженедельник („Евразийская хроника“ — С.О., А.Г.) производит на меня странное впечатление. Вы объявили войну западной культуре, хотя и не всей, в то же время по уши застряли в том самом, что находили в этой культуре самым неприемлемым для русского самосознания, традиции и быта — материализме и классовом принципе в обществоведении. Между тем принцип материализма и основанное на нем классовое начало со всеми уродливыми философскими политическими выводами являются единственно характерными и действительно отрицательными сторонами западноевропейской культуры. Индивидуальный эгоизм и его культ, неограниченные виды и формы свободы, основанные на нем эгоизм национальный, как прямое следствие первого — суть то, что делают глубоко циничным и жестоким современную жизнь европейского человечества. Маркса можно или принять целиком, или отвергнуть целиком. Как из песни нельзя выбрасывать слова, так и целого миросозерцания — нельзя брать

выпускник религиозно-философской школы «Чееря» г. Урга (ныне Улан-Батор) прибыл в Константинополь для изучения языка эсперанто. Позже работал при посольстве Монголии в СССР.

[4] ГАРФ Ф. 5911, Ф.5783, Ф. 5809, Ф. 5911; РГВА Ф. 1541, Ф. 5826; РГИА Ф.821; ЦГАЛИ фонд Н.С. Трубецкого.

[5] Письмо В. Котвича Э. Хара-Давану // ГАРФ. Ф. 5783. Д.90. Л. 3–4.

[6] Письмо Э. Хара-Давана Н.С. Трубецкому // ГАРФ. Ф. 5783. Д.312. Л. 117.

технику, внешние реальные воплощения, отвергнув основную идеологическую предпосылку…»[7].

Выражает некоторую тревогу в отношении евразийских деклараций в своем письме к Э. Хара-Давану и руководитель монгольских студентов Франции Иши Дорж. В частности, он пишет ему: «…хотя возьмите книгу кн. Н.С. Трубецкого „К проблеме русского самопознания“, если прочесть ее внимательно, то между строк прямо сказано: хотя ваши предки были молодцами, но вы обессилены, а мы заняли их место, поэтому съедим вас, ибо ваша территория похоже на нашу и т.д. Алфавит, если не церковно-славянский, то наш, гражданский. Это самый ужасный миссионерский империализм…»[8].

За всеми крайностями этого суждения в нем были отражены принципиальные чувства тревоги для представителей монгольской национальной интеллигенции. Несмотря на весь антизападнический пафос евразийцев, они в некоторых основополагающих концептуальных положениях их доктрины видели мотивы европоцентризма. Главной опасностью, по их мнению, являлось то, что Восток воспринимался как материал для возведения нового великодержавного государства, новой империи, а все восточные народы и их культуры объявлялись «потенциально православными». Представителей национальной интеллигенции не устраивали скрытые мотивы «неоимперства» евразийцев.

Отвечая на эти сомнения соплеменников в своей программной статье «Евразийство с точки зрения монгола», доктор Хара-Даван писал: «Усвоение прикладных знаний Европы, одухотворение Востоком на самобытной почве Евразии — вот те основы, на которых должна быть построена Евразийская культура, созданная общими усилиями всех ее народов, и эти условия как самые здоровые для их развития должны быть приветствуемы всеми народами Евразии. Программа евразийцев не хочет все народы стричь под общую российскую гребенку и тем обезличивать их; дается право и возможность каждой из наций Евразии внести свою индивидуальную национальную культуру как частицу общей национальной культуры евразийской — чем из более разнообразных цветов и запахов составлен будет букет, тем будет он пышнее и ароматнее» [7. С. 30].

Более того, он методологически верно замечает, что Россия не есть мост между Востоком и Западом. Понятие моста, по его мнению, практически вело к размыванию самодостаточности. Не надо постоянно рефлексировать то в сторону Запада, то к Востоку. Россия — Евразия, по его твердому убеждению, — самодостаточная цивилизация. Именно в ее разнообразии априорно заложена сила, а не слабость.

Выдающуюся роль Э. Хара-Давана и других представителей монгольской интеллигенции в разработке и изучении евразийской тематики, но

[7] Письмо С. Баянова К.А. Чхеидзе // ГАРФ. Ф. 5911. Д.10. Л. 1–2.
[8] Письмо Иши Дорж Э. Хара-Давану // ГАРФ. Ф.5783. Д.517.

прежде всего монгольского периода русской истории, отмечали многие видные специалисты. Деятельным активистом евразийства Э. Хара-Даваном был прочитан специальный лекторий в Белградском университете, который вызвал широкий резонанс в научных кругах[9]. Как отклик на это событие одна из первых научных конференций в русском зарубежье была проведена в Русском юридическом институте в Харбине, на которой с актовой речью «К вопросу о влиянии монгольской культуры и монгольского права на русскую культуру и право» выступил ректор этого учебного заведения В.Я. Рязановский. Он подробно остановился на анализе евразийских взглядов Э. Хара-Давана [8].

Огромное влияние «монгольских евразийцев» на формирование собственного мировоззрения отмечает выдающийся русский историк Л.Н. Гумилев. В своем последнем интервью он прямо указывает на книгу Э. Хара–Давана «Чингисхан как полководец и его наследие». Эту работу подарил ему П.Н. Савицкий, с которым он пересекся в Мордовских лагерях. Она была первой евразийской работой, с которой он познакомился в тех нелегких условиях и которая стала по существу «первым кирпичиком» в фундаменте его евразийства [9].

Подводя итоги деятельности евразийства как идейного движения, Г.В. Флоровский писал: «Это правда вопросов, не правда ответов, правда проблем, а не решений. Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня» [10. С. 312]. Вопросы, поднятые евразийством, уходили в наше прошлое, касались нашего настоящего, были устремлены в наше будущее.

Монголия: в поисках евразийской идентичности

Идеи, выдвинутые классиками евразийства, — это попытка переосмысления прошлого и настоящего, приглашение к самопознанию. Действительно, в современной ситуации евразийские идеи должны служить не столько конкретной программой, сколько общим идейным основанием о перспективах развития современного полицентричного мира, необходимостью поиска новых направлений ее развития, выработки моделей национальной и культурной политики, отвечающих вызовам современности. В этой связи возрастает роль позитивного коммуникативного общения, диалога как связующего звена между культурными различиями, опирающегося на полицентричность и мультивидение мира, мультиидентичность современного человека [11].

Можно привести немало примеров из мировой истории, когда пересмотр идей национальной идентичности, выработка новых ее форм приводили к радикальной смене геоэкономических моделей развития и будущей

[9] Афиша на сербском языке с объявлением о лекции д-ра Хара-Давана на тему: «Чингисхан и военный поход в Европе» // ГАРФ. Ф. 5783. Д. 517.

этнополитической роли различных стран и народов. В данном контексте наглядной иллюстрацией является Япония, когда после поражения во второй мировой войне она сосредоточила свои усилия на построении так называемого «японского технонационализма». Или пример Турции времен Мустафы Кемаля Ататюрка, сумевшей отказаться от пантюркизма и сосредоточившись на идее «малой Турции». Они сумели преодолеть исторические комплексы и понять глубоко, что смена форм идентичности не есть ее упадок или катастрофическое саморазрушение. В этой связи хотелось бы отметить, что еще Георг Зиммель отмечал, что динамика культуры, обновление ее форм есть в высоком смысле трагедия культуры. Но эта трагедия парадоксальным образом имманентна самой культуре, ее жизнеспособности, ее обновлению [12]. В этой ситуации идеи евразийства можно рассматривать как некую перспективу для обсуждения новых вызовов современного мира.

В современном монгольском обществе проблема евразийства и евразийской цивилизации до начала 1990-х годов практически не обсуждалась. Для монгольской историко-философской науки, как и для других постсоциалистических стран, была характерна дискретность развития. Из нее изымались целые периоды, наиболее драматичные страницы, нарушалась целостность осмысления истории государства и народа. Несмотря на это, научная общественность была отчасти знакома и позитивно воспринимала комплементарность «исторических евразийцев» относительно Монголии, ее истории и народа, в особенности их оригинальную трактовку «монгольского фактора» в русской истории [13; 14].

Привлечение ранее недоступных материалов и источников позволяет выработку единого историографического процесса. В последние годы на монгольский язык были переведены труды всех основных классиков евразийства — Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, Л.П. Карсавина, Г.В. Вернадского, Н.Н. Алексеева, Р.О. Якобсона и многих других.

Вопрос о цивилизационной принадлежности Монголии остается и сегодня достаточно дискуссионным. Он объективирован во многом ее особым геополитическим положением. Монголия является своеобразным буфером между двумя великими государствами-цивилизациями — Россией и Китаем. Потому в жизни Монголии существует доминантная особенность воздействия внешнего фактора. Все это актуализирует выработку новых теоретических подходов для более глубокого понимания сложных социальных проблем, выявления истинного места Монголии в историческом процессе. В данном контексте отцы-основатели евразийства как раз особо концептуально подчеркивали необходимость выхода за узкие рамки чисто исторической проблематики. Они ставили задачи более широкого историософского рассмотрения, прежде всего методологического характера, которые позволяли бы пониманию процессов формирования космоса нашей государственности, национального менталитета и психологии, развития современного монгольского общества [15].

Одной из реконструкционных идеологем в этой связи все чаще упоминается наследие евразийцев. Ярким подтверждением возрастающего внимания служат различные научные мероприятия и дискуссии по данной тематике, проводимые в Монголии последние годы. В частности, в 2018 году состоялась международная научная конференция «Евразийская цивилизация: история и современность», которая была организована совместно Центром исследований Северо-Восточной Азии Японского университета Тохоку, Институтом туризма Педагогического университета Внутренней Монголии Китая и Научно-исследовательским институтом гуманитарных наук и проблем северных меньшинств Республики Саха, а годом спустя Международная научная конференция — «Исторический путь кочевников Евразии: государство, общество и культура». В 2023 г. рамках совместного российско-монгольского проекта «Взаимодействие монгольской и российской цивилизаций в контексте евразийского партнерства», реализуемого Институтом философии Академии наук Монголии, был подготовлен сборник статей.

Здесь будет уместным отметить то, что в последних социологических опросах, которые отражены в материалах указанных мероприятий, большинство монгольских респондентов позиционируют свою страну как евразийскую [16].

Интересным представляется в данном контексте и то, что в среде современной монгольской интеллигенции доминантной является вопрос о влиянии европейской культуры на монголов в историческом прошлом, что дает основание ставить вопрос о евразийской идентичности монгольского общества как многовековой исторической реальности.

Когда мы говорим о мультивидении современного мира и о мультиидентичности современного человека, то Монголия и монголы являются в некотором образе примером этого. Во многих исследованиях и экспертных опросах последних лет отмечается, что, несмотря на близость и многовековое влияние цивилизаций Китая, Японии, Кореи и других восточных стран на Монголию, это не стало фактором сближения их культур. На этом фоне экспертные показатели культурной близости Монголии и России намного выше. Своеобразную дистанцированность монголов от восточной цивилизации подтверждают и наблюдения экспертов о характере адаптации монгольских диаспор в других странах мира. Им, например, более комфортно в странах христианского мира, чем в конфессионально близких странах Юго-Восточной Азии. В отношении этих стран они более критичны, даже чем россияне, что показывает ее особую локацию относительно своих восточных соседей. Все это позволяет говорить об архетипах евразийской идентичности Монголии, которая сформировалась у нее, как и у России, в то еще далекое средневековье [17].

В рамках осмысления проблем евразийского позиционирования в области социально-политической, то им были посвящены в последние годы также ряд серьезных научных мероприятий. В частности, в 2024 г. Международная научная конференция «Перспективы развития торгово-экономического

и инвестиционного сотрудничества Монголии со странами Евразийского экономического союза (ЕАЭС)», в 2025 г. научно-практическая конференция «Евразийская безопасность и Монголия». В 2021 г. президент Монголии Ухнаагийн Хурэлсух сообщил, что страна входит в проект о создании Большого евразийского партнерства, а в 2024 г. Монголия подписала Договор об углублении сотрудничества с Евразийским экономическим союзом (ЕАЭС).

На фоне российской политики активного «разворота на Восток» в современной идеологической системе Монголии наблюдается тенденция к активному культурно-философскому восприятию евразийской идеологии. Потребности социально-исторического и культурного развития современной Монголии актуализировало весь спектр возможностей ее евразийского позиционирования. В этой связи «исторические евразийцы» особо подчеркивали необходимость совершения «революции в сознании» и «самопознания… как средства обретения самости». Одним из позитивных «средств самопознания» в этом ряду представляется и евразийская идея.

Заключение

Понимание полицентричности современного мира сопровождается закономерным переосмыслением исторического пути. Вовлечение в эту сферу новых исторических фактов, исправления допущенных оценок прошлого, преодоление ее дискретности, знание действительной истории народа с ее триумфами и трагедиями, подъемами и падениями является актуальной задачей исследователей. В данном контексте, представляется немаловажным гармоничная интеграция духовного и материального наследия евразийцев как неотъемлемой части нашей общей истории и культуры, в том числе и наших «монгольских евразийцев».

В центре их внимания всегда стояли вопросы сохранения этнокультурной целостности евразийских народов, социально-экономического и духовного возрождения Евразии. Поэтому как завещание всем нам звучат слова «последнего евразийца» Льва Николаевича Гумилева, который всегда особо подчеркивал комплементарный характер взаимной связи Руси и Великой Степи и называл его великом Благом.

Список литературы

[1] *Бадмаев В.Н., Борисова А.И.* Полицентричный мир в контексте незападных теорий международных отношений // Сетевое востоковедение: Россия и Восток в контексте историко-культурного и научного взаимодействия : материалы VII Междунар. науч. конф. Элиста : Изд-во КГУ, 2024. С. 259–264. EDN: BXPLHC

[2] *Горяев А.Т.* Евразийская идея и проблема самоидентификации России. М., 2003.

[3] *Флоровский Г.В.* Окаменное бесчувствие // Путь. 1926. № 2. С. 128–133.

[4] *Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени. Берлин : Издание евразийцев, 1934.

[5] *Трубецкой Н.С.* Общеевразийский национализм // История. Культура. Язык. Москва : Прогресс, 1995. С. 198–206.

[6] *Борисенко И.В., Горяев А.Т.* Очерки истории калмыцкой эмиграции. Элиста, 1998. EDN: SKJWRN
[7] *Хара-Даван Э.* Евразийство с точки зрения монгола // Евразийский временник. 1928. № 10. С. 27–30.
[8] *Рязановский В.Я.* К вопросу влиянии монгольской культуры и монгольского права на русскую культуру и право // Вопросы истории. 1993. № 7. С. 152–163.
[9] *Гумилев Л.Н.* Если Россия будет спасена, то только через евразийство // Начала. 1992. № 4. С. 4–16.
[10] *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34. С. 312–346.
[11] *Маслин М.А.* «Неоевразийство» о судьбе России. Москва : РУДН, 1996.
[12] *Зиммель Г.* Избранное. Т. 1. Философия культуры. Москва : Юрист, 1996.
[13] *Семушкин А.В.* Восточный фактор в евразийском проекте // Евразийская идея и современность. Москва : РУДН, 2002. С. 267–269.
[14] *Пащенко В.Я.* Монгольский фактор в истории России // Евразийская идея и современность. Москва : РУДН, 2002, С. 38–72.
[15] *Баярсайхан Нацагдорж.* Монгольская культура в цивилизационно-историческом аспекте: дис. … канд. философ. наук: 24.00.01. Южный федеральный университет. Ростов-на-Дону, 2006.
[16] *Скородумова Л.Г.* Евразийство в современной культуре Монголии // «Я рад, что стал монголоведом». К 85-летию С.К. Рощина. Москва : 2015. С. 166–176.
[17] *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Цивилизационная идентичность Монголии в контексте дихотомии «Восток — Запад» // Новые исследования Тувы. 2011. № 4. С. 93–102. EDN: PIIPAD

References

[1] Badmaev VN, Borisova AI. The Polycentric World in the Context of Non-Western Theories of International Relations. In: *Network Oriental Studies: Russia and the East in the Context of Historical, Cultural, and Scientific Interaction. Materials of the 11th International Scientific Conference.* Elista: Kalmyk State University Publishing House publ.; 2024. P. 259–264. (In Russian). EDN: BXPLHC
[2] Goryaev AT. *The Eurasian Idea and the Problem of Russia's Self-Identification*. Moscow; 2003. (In Russian).
[3] Florovsky GV. Petrified Insensitivity. *Put'*. 1926;(2):128–133. (In Russian).
[4] Vernadsky GV. *The Experience of the History of Eurasia from the Middle of the 6th Century to the Present.* Berlin: Eurasian Publication; 1934. (In Russian).
[5] Trubetskoy NS. All-Eurasian Nationalism. In: *History. Culture. Language*. Moscow: Progress publ.; 1995. P. 198–206. (In Russian).
[6] Borisenko IV, Goryaev AT. *Essays on the history of Kalmyk emigration.* Elista; 1998. (In Russian). EDN: SKJWRN
[7] Hara-Davan E. Eurasianism from the point of view of the Mongol. *Eurasian Bulletin*. 1928;(10):27–30. (In Russian).
[8] Ryazanovsky VYa. On the Influence of Mongolian Culture and Mongolian Law on Russian Culture and Law. *Voprosy istorii*. 1993;(7):152–163. (In Russian).
[9] Gumilev LN. If Russia is to be saved, it can only be through Eurasianism. *Nachala*. 1992;(4):4–16. (In Russian).
[10] Florovsky GV. The Eurasian Seduction. *Contemporary Notes*. 1928;(34):312–346. (In Russian).

[11] Maslin MA. *"Ne-Eurasianism" on the Fate of Russia.* Moscow: RUDN University publ.; 1996. (In Russian).
[12] Simmel G. *Selected Works. Volume One. Philosophy of Culture.* Moscow: Yurist publ.; 1996. (In Russian).
[13] Semushkin AV. The Eastern Factor in the Eurasian Project. In: *The Eurasian Idea and Modern Times*. Moscow: RUDN University publ.; 2002. P. 267–269. (In Russian).
[14] Pashchenko VYa. The Mongolian Factor in Russian History. In: *The Eurasian Idea and Modern Times*. Moscow: RUDN University publ.; 2002. P. 38–72. (In Russian).
[15] Bayarsaikhan Natsagdorj. *Mongolian culture in the civilizational and historical aspect:* dissertation … candidate of philosophical sciences. Southern Federal University. Rostov-on-Don; 2006. (In Russian).
[16] Skorodumova LG. Eurasianism in the Modern Culture of Mongolia. In: *"I am Glad to Become a Mongolianist". On the 85th Anniversary of S.K. Roshchin*. Moscow; 2015. P. 166–176. (In Russian).
[17] Popkov YuV, Tyugashev EA. The Civilizational Identity of Mongolia in the Context of the East–West Dichotomy. *New Research on Tuva*. 2011;(4):93–102. (In Russian). EDN: PIIPAD

Сведения об авторах:

Сандуйжав Одхуу — доктор (PhD), профессор Гуманитарного отделения, Университет Отгонтэнгэр, Монголия, Улан-Батор, ул. Жукова, пр. Энхтайвана, д. 51. ORCID: 0009-0002-3295-4290. SPIN-код: 1234-5678. E-mail: odkhuus@yahoo.com

Горяев Андрей Тюрбеевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, БНУ Республики Калмыкия «Институт комплексных исследований аридных территорий», Российская Федерация, 358000, Элиста, ул. Хомутникова, д. 111. ORCID: 0009-0002-0996-1919. SPIN-код: 9976-2523. E-mail: kalm11@yandex.ru

About the authors:

Odkhuu Sanduijav — Doctor (PhD), Professor at the Department of Humanities, Otgontenger University, 51 Enkhtivan Ave., Zhukova St., Ulaanbaatar, Mongolia. ORCID: 0009-0002-3295-4290. SPIN-code: 1234-5678. E-mail: odkhuus@yahoo.com

Goryaev Andrey T. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, BNU of the Republic of Kalmykia "Institute for Comprehensive Studies of Arid Territories", 111 Khomutnikova St., Elista, 358000, Russian Federation. ORCID: 0009-0002-0996-1919. SPIN-code: 9976-2523. E-mail: kalm11@yandex.ru