

Е.А. Стрижак

ВАРБУРГИАНСКИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ Э. КАССИРЕРА

Стрижак Евгения Александровна – аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

В статье предпринимается попытка реконструировать проект немецкого историка культуры Аби Варбурга и его последователей в перспективе философской антропологии. В качестве основания для подобной постановки вопроса рассматривается группа историко-медицинских текстов последователей ученого. Рассмотренные в их содержательной связи с ключевой для варбургинского «Атласа» установкой на соответствие микрокосмоса и макрокосмоса, они позволяют показать, что проект центрируется вокруг антропологической проблематики, понимаемой не в узком смысле, как изучавшееся Варбургом поведение индейцев-пуэбло, но в широком – проблемы субъекта и его проявлений. Экспликация этой проблематики в рамках варбургинского проекта осуществляется с опорой на философию символических форм Э. Кассирера и заложенную в ней модель субъекта культуры. В свою очередь, для ее реконструкции и сопоставления с идеями Варбурга автор обращается к учению Кассирера о символическом понятии и лежащему в его основе принципу математической функции (релятивной структуры). Далее, основываясь на введенных Кассирером преобразованиях в сфере логики, автор рассматривает онтологию Кассирера, в частности проблему единства. В результате этого сопоставления выявляется, что основной общей характеристикой для варбургинского субъекта и субъекта Кассирера становится то, что он всегда задается через соответствующие опосредующие символические структуры: символическую форму и символический образ. Вследствие этого субъект всегда оказывается данным лишь в системе своих проекций, единство которых определяется функционально. Основное различие этих концепций определяется тем, что для Варбурга наиболее существенной составляющей образа является его аффективная природа, тогда как для Кассирера наиболее «чистой» формой символической активности является познание.

Ключевые слова: варбургинский антропологический проект, теория образа, философия символических форм, субъект, символ, медицина

Одна из наиболее известных попыток найти общие основания для варбургинской традиции была осуществлена Карло Гинзбургом. С этой целью идеи Аби Варбурга и его последователей были рассмотрены им как частный пример «уликовой парадигмы», ключевой принцип которой сводится к методу познания общего путем анализа конкретных деталей и явлений в их специфичности – метод, истоки которого Гинзбург приписывает прежде всего медицинской семиотике¹. Однако насколько утверждение общего метода дает возможность приблизиться к решению проблемы единства, настолько оно и высвечивает сопутствующие трудности, а именно фрагментарность и гетерогенность варбургинского наследия, постоянно свидетельствующие о том, что определение его общих оснований всегда будет оставаться лишь условным. Если подойти к проблеме с другой стороны, следы таких оснований можно обнаружить также в медицине. Для этого необходимо изменить ракурс, обратившись к ряду специфических текстов последователей Варбурга, посвященных этой довольно маргинальной для школы области исследования². О содержательной связи между этими сюжетами свидетельствует ключевая работа Варбурга «Атлас Мнемозины» – визуальный архив, состоящий из 79 подвижных панелей, на каждой из которых изображения сгруппированы по тому или иному иконографическому основанию. Ключ к пониманию предоставляет главная из трех установочных панелей «Атласа» – «Панель В», выступающая в качестве общего основания не только для всего «Атласа», но и для варбургинского наследия в целом, если интерпретировать его как развернутый комментарий к «Атласу». Название панели «Микрокосм-Макрокосм» отсылает нас к установке на соответствие макрокосмоса и микрокосмоса. Также она находит свое визуальное воплощение в общем для всех десяти изображений панели образе – фигуре человека, помещенной в сферу.

Эта общая перспектива позволяет рассматривать варбургинское наследие не просто как набор разрозненных исследований, посвященных узким конкретным поводам, но как созданный Варбургом проект, структурированный вокруг проблемы человека и человеческого: изучения гуманизма в максимально широком контексте. При этом речь идет не только об исторической постановке проблемы, но и о возможности рассматривать проект в рамках философской антропологии. Однако в силу того, что характер варбургинских текстов не позволяет эксплицировать философскую проблематику, в том числе из-за их фрагментарности и гетерогенности, для реконструкции общей картины имеет смысл обратиться к философии символических форм Э. Кассирера, который в годы своей работы в Гамбургском университете

¹ См.: Гинзбург К. Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. М., 2004.

² См.: Barb A. St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 35–67; Bober H. The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 1–34; Durling R.J. A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1961. Vol. XXIV. P. 230–305; Kemp M. Dissection and Divinity in Leonardo's Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1971. Vol. XXXV. P. 200–225; Kemp M. Dissection and Divinity in Leonardo's Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1972. Vol. XXXV. P. 200–225; Pagel W. William Harvey: some neglected aspects of medical history // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1944. Vol. XIX. P. 68–83; Pagel W. The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1939. Vol. VII. No. 4. P. 382–398; Yates F. The Art of Ramon Lull // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1954. Vol. XVII. P. 115–173; Walker D.P. The Astral Body in Renaissance Medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1958. Vol. XXI. P. 119–133.

входил в сообщество библиотеки Варбурга и, следовательно, с определенной долей поправки может считаться варбургянцем³. Эта философия проливает свет на лежащую в основе варбургянского проекта антропологию и может дополнить имплицитные теоретические установки Варбурга философской аргументацией. Поэтому основная задача нашей работы состоит в реконструкции варбургянской позиции в ее сопоставлении с философией символических форм Э. Кассирера и присущей ей модели субъекта культуры.

Микрокосмос и макрокосмос

Уже для того, чтобы прояснить смысл тематизируемой на панели установки, необходимо обратиться к работе Кассирера «Индивид и космос» (1927). Тогда будет очевидно, что эта установка не предлагает какого-либо однозначного определения человека. Вместо этого она реактуализует проблему формирования общего понятия о нем, отсылая посредством имеющихся изображений к философии Возрождения – переходному периоду, в который происходило становление нововременной модели субъекта. При этом под процессом становления не имеется в виду равномерное поступательное движение от средневекового представления о человеке к модели картезианского субъекта. Речь идет о постоянном соседстве этих моделей, их борьбе и перетекании одной в другую. А значит, согласно Кассиреру, а вместе с ним и Варбургу, понятие человека не является абсолютным, будучи пространством для динамической борьбы как минимум двух теоретических установок.

Одну из них можно свести к средневековому пониманию человека как творения божьего, обязанного полнотой своего бытия трансцендентной ему причине – действующему творцу. Согласно ей задается его бытийный статус, в связи с которым человеку раз и навсегда отводится круг возможностей собственного воления и осуществления. С другой стороны, согласно Кассиреру, в рамках той же средневековой картины мира может быть выделена другая действующая причина, с необходимостью определяющая бытие человека, – имманентные законы природы, которые находят воплощение в астрологической каузальности. Таким образом, вне зависимости от того, какой внеположной причиной – астрологическими законами или божественной волей – определяется человек и круг его возможных действий, в рамках этой установки его отношение с миром мыслится в категориях части и целого, где первая всегда задается второй. Ей противостоит другая установка, основанная на проникающем в философию Возрождения принципе человеческой свободы. Согласно Кассиреру, его появление мы можем наблюдать в работах Лоренцо Валлы «О свободе воли», Помпонацци «О судьбе, свободной воле и предопределении», а также речи Пико делла Мирандолы. Отсюда существование человека мыслится уже не как заданное неким внешним универсальным правилом, но как определяемое его собственной творческой активностью. Иными словами, в рамках второй установки в имплицитном виде уже подразумевается декартовский субъект как определяемый через отношение, разворачивающееся от него к миру, отношение противопоставления себя миру. Тем самым мы получаем два различных определения человека, основанные на выделении разных его свойств как *существенных*. С одной стороны, это отношение части и целого, в которое человек включается как

³ См.: *Торопыгина М.Ю.* Начало прекрасной дружбы – Аби Варбург и Эрнст Кассирер // *Вопр. философии.* 2013. № 2. С. 158–169.

часть, содержащаяся в и определяемая через целое. С другой стороны, он понимается как часть, противопоставляющая себя целому и обладающая самостоятельностью. Как возможно соотношение этих определений, ведь речь идет об одном предмете?

Если обратиться к указанным варбургским текстам, мы увидим, что в них этот вопрос переносится в плоскость медицины, понимаемой в довольно широком доновременном смысле как наука о конкретном человеке и законах его функционирования. В результате в поле медицины оказываются такие специфические сюжеты, как астральное тело, практики гадания, астрологические прогнозы и т. д. В частности, интересующий нас вопрос о соотношении определений человеческого в этой плоскости принимает форму проблемы соотношения души и тела: двух различных субстанций, одна из которых отражает физическую природу человека и свидетельствует о его подчинении универсальным законам Вселенной, а другая – открывает для последнего возможность свободно, то есть рационально, действовать. Общим для всех приведенных в варбургских текстах стратегий решения проблемы оказывается то, что все они, хотя и имеют своим предметом науку, однако апеллируют не столько к рациональному объяснению, сколько к способности воображения, ответственной за создание образов. Результатом становится создание синкретических образов, которые совмещают в себе содержания различных дискурсов и соединяют чуждые друг другу субстанции. Иными словами, речь идет о том, чего не существует или что существует лишь в силу воображения, то есть в качестве чего-то *видимого*, но что присутствует лишь для того, чтобы скрыть имеющийся в ткани знания разрыв. Так, субстанции души и тела (и соответствующие им определения человека) получают возможность соединиться именно на территории подобных образов, расположенных на пересечении дискурсов религии, философии, медицины, магии, а также областей вербального и визуального – образов, всегда оставляющих за собой не поддающийся артикуляции символический остаток.

В качестве примера можно привести рассматриваемое в исследовании М. Кемпа аристотелевское понятие *sensus communis*. В отличие от современной интерпретации Х. Арндт оно понимается не столько как абстрактное чувство, но буквально физиологически как отдельный орган мышления, запечатленный на анатомических рисунках Леонардо да Винчи. Отождествляемый с общим чувством, он становится ответственным за организацию и осмысление человеческого опыта. Иными словами, этот воображаемый орган *одновременно* становится условием единства эмпирического субъекта и реализации человеком своей основной задачи – освоения действительного, «земного» мира и тем самым раскрытия собственного я. Аналогичную воображаемую конструкцию, понимаемую буквально в физиологическом плане, можно увидеть и в работе В. Пагеля, посвященной У. Гарвею и его открытию кругов кровообращения. Ее основной тезис состоит в том, что ключевое для современной физиологии открытие изначально не было вписано самим ученым в рамки нововременной науки, но осмыслялось в терминах аристотелевской физики и соответствующих ей образах. Представление Гарвея о кровообращении как об источнике жизни в человеке основывается на положении о том, что круговое движение является наиболее совершенным, непрерывным видом движения, свойственным высшим материям – небу и эфиру. Отсюда кровообращение мыслится им как функция движения души, имеющая материальное значение. Именно благодаря этому она получает возможность приводить в движение физическое тело. Таким образом, гарвеевское опреде-

ление кровообращения также демонстрирует, что душа понимается буквально как материальная структура, соответствующая идеальному устройству космоса. И именно поэтому последнее становится топосом, дополняющим консистентность научной теории символическим измерением.

Если же вернуться к «панели В» в целом и посмотреть на представленные на ней изображения как на совокупность подобных синкретических образов, мы увидим, что они формируют воображаемое пространство, в котором обозначенные выше противоположные друг другу перспективы сводятся воедино и преодолеваются в том, что Э. Кассирер называет «триединством» определений человека⁴. В таком понимании мы получаем *единство* функций восприятия и познания, детерминации природой и свободы воли. Человек становится «глазами и зеркалом» мира, не столько «отражающими его предметное содержание, сколько создающими в себе собственные образы вещей и выражающими (курсив мой. – Е.С.) их вовне»⁵.

Общие предпосылки рассмотрения

Однако прежде, чем подойти к тому, как Варбургом и Кассирером понимается человек, необходимо обратиться к общим предпосылкам этого понимания – к тому, что представляет собой само понятие. В качестве таковых может быть рассмотрена теория функционального понятия Кассирера, изложенная в его в ранней работе «Познание и действительность» (1910), которая была обозначена им как философия «объекта»⁶. В общей системе Кассирера она служит важным переходным звеном, позволяющим перебросить следствия вводимых в логику преобразований в сферу онтологии – на «предмет» и «субъект» познания⁷.

Основным объектом критики для Кассирера становится классическое аристотелевское учение о родовом понятии как о «части действительности, экстракте из того, что содержится в ней непосредственно», занимающее базовое положение в аристотелевской логике, а вместе с тем и в метафизике⁸. Тогда как конечная цель – преодоление метафизической предпосылки о сущем как о реальной субстанции, частным следствием которой является представление о мире и субъекте как об абсолютных сущностях. Альтернатива, предлагаемая Кассирером, вырастает из критики такого принципа образования классического понятия как задаваемого в психологической теории «абстрактного» понятия критерия объединения объектов по *вещественному* сходству, то есть сходству, которое обнаруживается в самих вещах. На месте вещи здесь оказывается представление о ней, что не меняет принцип образования понятия. Однако это позволяет Кассиреру подчеркнуть в этом процессе *деятельную* роль определенных частей конкретных представлений, складывающихся в понятие. А именно, сходство в этой «теории абстракции» мыслится как *сгущение* содержания повторяющихся восприятий – как повторение существенных, то есть наиболее выражающих сущность, свойств объектов, в согласии с которыми и происходит восприятие нового содержания. Тогда как аргумент Кассирера апеллирует к способности сознания производить идентификацию представлений, поскольку, как подчеркивает философ,

⁴ Кассирер Э. Индивид и космос. СПб., 2000. С. 103.

⁵ Там же.

⁶ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.; СПб., 2015. С. 7.

⁷ См.: Krois J. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven, 1987.

⁸ Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 2006. С. 11.

сходство прежде всего является *отношением* между двумя представлениями и в качестве того или иного отношения оно должно быть сознательно установлено. Отсюда следует, что представления должны быть расположены в ряд в соответствии с неким логическим принципом, устанавливающим род зависимости между элементами, для осознания родового сходства и создания понятия. И здесь мы обращаемся к искомому Кассирером логическому критерию определения содержания понятия: им становится форма образования ряда или *тождество* творческого отношения *сознания*, согласно которому члены ряда вытекают из начального элемента и располагаются в необходимом порядке. Таким образом, моделью для кассиреровского понятия становится не эмпирическое, а математическое «понятие», создаваемое по принципу *функции*. В его основе оказывается трансцендентальное отношение, в рамках и посредством которого элементы содержания объединяются в целое. Строго говоря, получаемое единство логически охарактеризовать как понятие можно лишь формально, поскольку, как замечает Кассирер, понятие является лишь оболочкой, скрывающей за категорией вещи и ее свойств наличие других видов категориальных отношений.

Возвращаясь к варбургским текстам, имеет смысл обратить внимание на раннее изобретение Варбурга – новый искусствоведческий метод, иконологию. Оно может помочь вывести такую характеристику варбургского образа, как основополагающий для него принцип функционального отношения, и сопоставить его с кассиреровским понятием. В целом, иконологию можно охарактеризовать как метод, в противоположность формальному направленный на семантику изображения. Его цель состоит в экспликации символического значения конкретного произведения. Согласно трехчастной схеме Э. Панофского, ученика Варбурга, процедура состоит из трех этапов: анализа формальных особенностей изображения, воспринимаемых на уровне практического опыта, определения значения произведения посредством идентификации его иконографического типа и экспликации его содержания – «единой точки зрения нации, эпохи, класса, средоточия религиозных и философских убеждений», которые произведение невольно в себе фиксирует⁹. Здесь важно отметить, что если для Панофского эта «единая точка зрения» лежит прежде всего в исторической и социальной плоскости и может быть охарактеризована как «габитус» эпохи, то для Варбурга она в большей мере отражает психологические установки определенного времени, порой противоречащие установкам рациональным. Как правило, при анализе метода упор делают именно на этом завершающем этапе интерпретации, поскольку именно с ним связывают суть метода, и, следовательно, именно его в большей мере следует прояснить. Однако для нас сейчас важен предваряющий его этап, связанный с определением иконографического значения произведения, что «предполагает знакомство с определенными *темами и понятиями* (курсив мой. – Е.С.)». Иными словами, процесс интерпретации в первую очередь полагает необходимым включение конкретного произведения в уже установленное отношение. Так, ключевым в нем становится сравнение серии образов на основе устанавливаемой интерпретатором ассоциативной цепочки иконического подобия – по изобразительным деталям (жестам, позам, элементам драпировки и т. д.). Тем самым метод сводится не столько к общим сквозным концептам, позволяющим эти объекты интерпретировать, сколько к некоему *aemulatio*, то есть к состязанию различных вариаций образа. А в

⁹ См.: *Panofsky E. History of Art as a Humanistic Discipline // Panofsky E. Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. Garden City, 1955. P. 1–25.*

основе этого состязания опять же оказывается установленное между рядом изображений *отношение*, лишь в рамках которого и возможно сопоставление и определение значения конкретного образа. Отсюда следует, что первичный объект, с которым имеет дело интерпретатор, – это отношение, которое мыслится нами как устойчивый в ходе исторических трансформаций *образ*. Как и функциональное понятие у Кассирера, он может быть развернут как ряд – континуум вариаций, сохраняющих те или иные иконоческие свойства. Однако поскольку интерпретации подвергается лишь конкретная вариация, для определения ее конкретного значения оказывается необходимо поместить ее еще в одно отношение – отношение подобия исторического значения: «искусствоведу необходимо сверять то, что он считает *внутренним значением* исследуемого произведения... с тем, что он считает *внутренним значением* (курсив мой. – Е.С.) как можно большего количества документов цивилизации, исторически связанных с этим произведением»¹⁰. Это отношение позволяет выявить содержательное отличие рассматриваемой вариации от других и тем самым определить ее конкретное содержание. Таким образом, на уровне иконографического описания интерпретация имеет дело с изображениями как с *понятиями*, а согласно сформулированному нами выше пониманию, это значит, что каждое из них может мыслиться в рамках отношения иконоческого подобия, как один из серии элементов. Иконологический уровень, согласно Панофскому, вводит еще одно отношение, отношение подобия исторического значения, а также подразумевает интуитивно осуществляемый интерпретатором *синтез* этих отношений, в рамках которых и оказывается найдено значение конкретного произведения.

Проблема единства

Мы увидели, что свой смысл произведение искусства приобретает в синтетической деятельности сознания интерпретатора, то есть когда все его элементы – художественные мотивы, понятия, темы и контексты – складываются в осмысленное единство, будучи включены в *целостность* сознания. Однако необходимо прояснить ее характер, поскольку, если вернуться к философии символических форм Э. Кассирера и сформулировать следствия введенных логических предпосылок для онтологии, окажется, что само по себе единство проблематично.

Если зайти со стороны «объекта» – того, что наука объявляет «бытием» или своим «предметом», то в соответствии с ранее введенным Кассирером определением понятия он станет релятивным. Ибо если понятие понимается как развернутый *из определенной перспективы* ряд мысленных содержаний, сконструированный согласно той или иной логической форме, то единство предмета распадется, лишившись своего субстанциального центра, то есть абсолютной точки зрения. Вместо этого останется набор проекций, определяющих предмет из различных перспектив. Каждая из них будет высвечивать в предмете нечто новое, однако тем самым «вещь» больше не будет определяться из себя и для себя. Подчеркнем, что следствия для «вещи» перенесутся Кассирером и на «бытие»: так же как мы не можем утверждать существование *наличной* вещи, к которой субъективные представления относятся как *подобия* к трансцендентному образцу, так же мы не можем утверждать и существование наличного бытия как субстанциального единства таких ве-

¹⁰ Панофский Э. Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009. С. 42.

щей. Более того, если продолжить линию рассуждения, проблема затрагивает и субъективность и ее проявления – субъект также лишается своего общего центра и распадается на множество проекций, возникающих во множестве форм и видов его отношений с действительностью.

В «Философии символических форм» (1923) Кассирер вводит разделение двух возможных типов логического единства: «аналитически-общего» и «синтетически-общего», каждый из которых приводит к различному понятию системы¹¹. Первый тип единства Кассирер характеризует как основанный на одном первопринципе целостности, из которого «дедуцируется» вся конкретная совокупность особенных форм. Так получается «простая» система, исходящая лишь из одного отношения. Второй тип, будучи синтетическим, полагает существование множества форм связи, которые объединяются в высшем понятии – в главенствующем отношении. Тем самым, как замечает Кассирер, такая система допускает множество «уровней рассмотрения» и потому является «сложной». Очевидно, подобный взгляд на единство полностью созвучен кассиреровскому учению о понятии и фундаментальному для него принципу математической функции: такое единство Кассирер аналогично определяет как функциональное и задает с его помощью модель, сообразно которой должны мыслиться структура бытия, сознания, а также всех его символических проявлений. А именно, «систему, отдельные элементы которой обуславливают и предполагают друг друга в их необходимом различии»¹². Иными словами, согласно Кассиреру, единство образуется не за счет общего центра системы, удерживающего целое, но посредством *общего синтеза* всех форм отношений, взятых *одновременно* во всех возможных модусах. Как мы увидим в дальнейшем, эта объяснительная модель работает и для рассмотрения варбургского «Атласа» как единства соположенных образов.

Пока же обратимся к тому, как она реализуется применительно к сознанию, единство которого становится для Кассирера условием полноты выражений духа. Согласно данному выше определению системы, сознание для Кассирера сводится к синтезу конституирующих его отношений как отношение более высокого порядка. При этом, поскольку каждое отношение в отдельности мыслится как функция – единство формы и содержания, моментов «порядка» и чувственно-воспринимаемых моментов «данности», общее единство сознания также является конкретным единством, в котором противостоят идеального и чувственного снимается. Однако по какому принципу в нем происходит взаимоотношение частных отношений? Размышляя о множественности конституирующих сознание отношений, для определения каждого из них Кассирер вводит такие характеристики, как *качество* и *модус*. Первое отражает определенный принцип формообразования, задающий правило формирования ряда: время (x), пространство (y) и предметная связь (z). Тогда как модус обозначает «вид» отношения, то есть ту систему, к которой отношение принадлежит и которая определяет его характер: искусство (K), миф (M), наука (H), религия (P) или язык (Z). Для характеристики каждого частного отношения в его своеобразии оказывается необходимо определить его относительно этих двух характеристик. Так мы можем обозначить все частные элементы системы. Для описания их взаимодействия и перехода с одного «уровня» системы на другой Кассирер вводит фундаментальный для работы сознания принцип: «Всякое “простое” качество со-

¹¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 30.

¹² Там же. С. 14.

знания лишь постольку имеет определенное содержание, поскольку берется одновременно и в полном единстве с другими содержаниями, и в полном обособлении от них»¹³. Это значит, что каждый элемент сознания выступает в качестве *естественного* знака, опосредующего собой содержание ряда и других отношений. Полагая один элемент, мы сразу же имеем дело со всем рядом – в единичном оказывается дано все целое. Такое отношение частного и целого в терминах Кассирера может быть выражено как математическое: «элемент сознания относится к целостности сознания... как дифференциал к интегралу»¹⁴. Поскольку интеграл можно определить как обратную функцию к дифференциалу, речь идет о взаимообуславливающем отношении. С одной стороны, все целое оказывается в свернутом виде заложено в каждой частной функции. С другой стороны, каждая частная функция может быть «развернута» до «интеграла сознания». Так, согласно Кассиреру, общее отношение сознания может быть выражено как совокупность дифференциалов своих отношений и форм, где каждый дифференциал в свою очередь является интегралом более частных отношений (F(K(xyz), N(xyz), M(xyz), P(xyz)...)¹⁵.

Однако связь между элементом и целостностью сознания может быть выражена не только в математических терминах, но и через образ – как *репрезентация*. Продолжив рассуждение Кассирера, обратим внимание на то, что каждое изображение может выступать в двух модусах: как показывающее себя и как *указывающее за* свои пределы. В первом случае оно может мыслиться как таковое, лишь поскольку оно помещено в отношение, то есть мыслится в рамках целого. Во втором случае оно выполняет роль посредника, который указывает *направление*, в котором может быть развернуто содержание всего ряда представлений. Этот же принцип репрезентации мы можем усмотреть и в основе варбургянского «Атласа», где каждая отдельная вариация образа в свернутом виде содержит в себе не только весь ряд, но и всю совокупность образного содержания культуры. Важно и то, что «Атлас» и его организация позволяют рассматривать образ как поливалентное образование, которое может проявлять различные свои валентности-смыслы в зависимости от того отношения, в которое он включается. Тогда общее единство образов из этой перспективы можно мыслить как единство функциональное, поскольку все в нем опосредуется через нечто иное, а множественность возникающих смыслов свидетельствует о необходимости единовременного схватывания всей целостности образов.

Иными словами, форма «Атласа» демонстрирует, что качественный акт познания не может осуществляться при помощи единственного образа – одной из вариаций. Как полагает Ж. Диди-Юберман, единичный образ, рассмотренный в статике, как объект, не может быть интегральным, т. е. не в состоянии сделать нечто полностью «видимым». Вместо этого образ всегда следует рассматривать перформативно, то есть в процессе или в некотором отношении, которое заставляет его «говорить» или проявлять собственные значения. Тогда представление о реальности может быть достигнуто только посредством выстраивания и монтажа множества форм, соотнесенных друг с другом, для того, чтобы выявить лакуны и переклички, области неясного и абсолютно ясного. Функция этого монтажа сводится к тому, чтобы раскрыть диалектику образа – те смыслы, которые он делает видимым, и те, которые

¹³ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 33.

¹⁴ Там же. С. 39.

¹⁵ См.: *Capeilleres F. Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. No. 2. P. 317–377.*

оказываются в лакунах, подобным тем, с которыми работают психоаналитики: «Даже то, что нельзя увидеть, можно показать»¹⁶. И снова то, что не может быть показано буквально в образе, оказывается возможно представить при помощи механизма соположения разнозаряженных изображений, где каждое отдельное получает возможность мыслиться посредством общего отношения: «...первый же и наиболее простой способ показывать (*montrer*) то, что от нас ускользает, – это монтировать (*monter*) из разных изображений окольный путь к этому ускользающему, фиксируя один и тот же феномен с разных точек съемки или в разные моменты времени и затем связывая полученное воедино»¹⁷.

Символическая форма и символический образ

Охарактеризовав сферу идеального, мы не объяснили в полной мере, как она соотносится с материальным. Аналогично тому, как дуализм снимается Кассирером в рамках функции сознания, проблема решается и при описании отношения между бытием и духом через функцию выражения (*der Ausdruck*). Имеется в виду, что энергия духа опредмечивается, в соответствии с тем или иным принципом формообразования, в системе чувственных знаков – символической форме или, как можно было бы сказать, символическом понятии. Так, символ становится полем взаимодействия между «частным» и «общим», «чувственным» и «духовным». С одной стороны, чувственное в нем подчиняется деятельности духа и служит для выражения содержания последнего. С другой стороны, оно указывает на мир – позволяет духу обозреть мир как структурированный чувственный опыт, подчиненный определенному закону упорядочивания. Тем самым чувственный знак становится «органом мысли», органом, вынесенным вовне, – условием, благодаря которому оказывается возможно духовное умозрение «внешнего» и познание себя.

В системе Кассирера нет «предмета» сознания – целостного образца, которым могло бы быть задано единство представлений, а следовательно, знак не может выступать в роли его *подобия*. Вместо этого получается так, что в рамках символа «предмет» и «бытие» *формируются* так же, как образуется общее понятие о них в рамках сознания. Так для Кассирера граница между субъективным и объективным содержанием становится условной, поскольку само разделение не является базовым и зафиксированным, но впервые *осуществляется* в символической активности духа – в процессе объективации – и переопределяется по мере становления знания. Так, на разных этапах определения духа статус того или иного содержания переопределяется в зависимости от причисления то к субъективной, то к объективной сфере. Соответственно, такой тип установленного отношения между сознанием и бытием подразумевает, что его можно развернуть в две стороны – оно не только указывает на мир в его функциональном единстве, но и выражает единство содержания сознания, которое все время переопределяется в творческой деятельности духа.

Здесь, обозначив роль символической формы, мы подошли к общему для философии Кассирера и концепции Варбурга, их главному пересечению. Как для первого, так и для второго явление мира человеку и раскрытие последнего в мире всегда происходит косвенно – задается посредством системы знаков:

¹⁶ Диди-Юберман Ж. Из книги «Изображения вопреки всему» // Отеч. зап. 2008. № 4(43). С. 84.

¹⁷ Там же. С. 86.

«...хаос непосредственных впечатлений структурируется для нас лишь благодаря тому, что мы освещаем его “*наименованием*” (курсив мой. – Е.С.)»¹⁸. Иными словами, в обоих случаях полагается необходимость опосредующей структуры. Однако если для Кассирера образцом такой структуры является математический символ, то для Варбурга им становится символический образ. Последний для него служит продуктом символической активности субъекта как проекция психологического «визуального образа». Так, по мнению Варбурга, любой внешний стимул в рамках восприятия помещается в контур образа, избираемого сознанием для структуризации опыта и уменьшения его травматичности: «Для любого стимула, будь он визуальным или звуковым, *биоморфическая причина* (курсив мой. – Е.С.) определенной умпостигаемой природы проецируется вовне, что позволяет разуму принять защитные меры... когда дверь скрипит от ветра... этот стимул порождает страхи среди дикарей или детей, которые могут проецировать в эти звуки образ рычавшей собаки»¹⁹. Создание образа подразумевает акт преобразования впечатления и его формы, а также акт объективации в том смысле, как его понимает Кассирер, – как восхождение от частного к общему. Более того, акт конструирования образа в обоих случаях связывается с рациональной деятельностью мышления, устанавливающего дистанцию между хаотическим миром и человеком, предоставляя последнему *пространство* для рефлексии.

Однако необходимо подчеркнуть, что несмотря на общую концептуальную рамку, акценты в этих системах расставляются по-разному. Для Кассирера, как мы видели, деятельность духа главным образом связывается с его рациональными проявлениями. И даже когда он рассматривает такую иррациональную форму мышления, как миф, часто она описывается в терминах «болезни разума» как неосуществимая в рамках данного типа мышления попытка рационализации. В этой системе основной вес приходится на сознание человека, а рациональность приравнивается к эмансипации человека от различных манипуляций, которые делают возможными миф или религия. Поэтому такие символические формы, как миф и религия, едва ли входили в круг основных интересов Кассирера. Для него они скорее выполняют роль необходимых функций для описания *полноты* духа. Тогда как в системе Варбурга доминирующим и первичным становится иррациональное. Его наиболее известное понятие *Pathosformeln* («формулы патоса») хотя и отражает тенденцию «укрощения» патоса, однако отражает и то, что конститутивной для варбургского образа является его аффективная составляющая. А именно, первоначальная ситуация создания образа для Варбурга связана с архетипическим переживанием страха неидентифицируемого Другого, аффекта, который впоследствии включается в структуру опредмеченного образа и всегда сохраняет свое присутствие в его отдельных символических деталях. Отсюда можно предположить, что основным принципом его формообразования становятся именно эти детали – «символические остатки». Тожественность *образа* в совокупности его вариаций определяется именно наличием этого аффективного следа, проступающего как монограмма на ткани каждого изображения. Тогда как, по свидетельству К.Д. Джонсон, инстанция рационального была введена Варбургом в результате общения с Кассирером как необходимая сила, призванная сдерживать иррациональное и снять создаваемое им напряжение. Ее проявление можно обнаружить в характерной для *Pathosformel* классической форме изображения. Иными словами, когда

¹⁸ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 23.

¹⁹ Gombrich E. Aby Warburg: An Intellectual Biography. Oxf., 1970. P. 219.

в изображении общая форма и стилистика уравнивают отдельные символические элементы, наделенные патосом, создается гармоничный образ, вызывающий у зрителя эстетическое переживание.

Выводы

Реконструкция философии Э. Кассирера в сопоставлении с идеями А. Варбурга приводит нас к тому, что в своем понимании символа и субъекта Кассирер и Варбург в целом схожи. Если Кассирер идет от теории познания, то Варбург – от образа и аффекта. Основным свойством такого представления о субъективности является то, что она не дается прямо как нечто абсолютное, но задается через опосредующие структуры: символические формы у Кассирера и *Pathosformel* (образы выражения патоса) у Варбурга, и в большой мере является относительной в смысле актуальной для Варбурга и Кассирера теории относительности²⁰. То есть у Варбурга имплицитно утверждается, а у Кассирера логически обосновывается, что субъект – это не нечто существующее само по себе, но то, что всегда определяется через свою символическую активность (*animal symbolicum*).

Если традиционно субъект понимается как некоторое субстанциальное единство, у Кассирера заранее не задан общий принцип, объединяющий субъект в некоторое целое, вместо этого он задается единством функциональным – «потоком» внутреннего содержания, которое определяется символической деятельностью человека и объединяется общим отношением, удерживающим отдельные представления в их соположенности. Доступ к этому содержанию определяет символическая деятельность человека, позволяющая ему не растворяться в своих аффективных переживаниях, а «укрощать» их, создавая для них соответствующие формы выражения и репрезентации. По сути, это значит, что в философии Кассирера не формулируется позитивная концепция субъекта как такового, так как предполагается система не сводимых друг к другу проекций – символических форм, которые можно рассматривать как его проявления.

Аналогичную картину можно наблюдать и у Варбурга: о варбургском субъекте можно говорить как о том, что оказывается заданным соответствующими образными проекциями. Его единство также определяется содержанием и упорядочивающим отношением соположения образов. При этом образ здесь выполняет схожую с символической формой Кассирера роль творческого опосредующего отношения, возникающего между субъектом и окружающей его действительностью, в котором происходит определение содержания как первого, так и последнего. Следовательно, если экстраполировать данную логику на весь проект, возможно предварительно говорить о том, что данное в «Атласе» единство образов составляет общее содержание варбургского субъекта, данное в символическом виде. При этом если обратиться к конкретному содержанию панелей «Атласа», то в каждой оппозиции образов, проявляющей ту или иную пару свойств, субъект всегда оказывается где-то «между», не будучи задан ни через одно значение, ни через другое, а все время смещаясь. Учитывая поливалентность образов и множественность их значений, мы приходим к тому, что, как и кассиреровский, субъект варбург-

²⁰ К.Д. Джонсон обращает внимание на то, что Варбург был лично знаком с А. Эйнштейном и ездил показывать ему свой «Атлас» и советоваться по поводу возможных решений. См.: *Johnson C.D. Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images. Ithaca, 2012.*

гианский ускользает от прямого определения, поскольку каждое отдельное отношение раскрывает его всегда только из одной перспективы. Он оказывается доступен лишь в своем единстве – мгновенном схватывании всей плоскости образов «Атласа» и установленных между ними отношений.

Список литературы

- Гинзбург К.* Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история / Пер. с ит. С.Л. Козлова. М.: НЛЮ, 2004. 348 с.
- Диди-Юберман Ж.* Из книги «Изображения вопреки всему» / Пер. с фр. А. Сажина // Отеч. зап. 2008. № 4(43). С. 77–94.
- Кассирер Э.* Познание и действительность: Понятие субстанции и понятие функции / Пер. с нем. Б. Столлнера и П. Юшкевича. М.: Гнозис, 2006. 400 с.
- Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос / Пер. с нем. под. ред. С.Я. Левита. М.; СПб.: Университет. кн., 2000. 654 с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык / Пер. с нем. А.Н. Ма-linkина и С.А. Ромашко. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2015. 272 с.
- Пановский Э.* Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения / Пер. с англ. Н.Г. Лебедевой и Н.А. Осминской. СПб.: Азбука-классика, 2009. 432 с.
- Торопыгина М.Ю.* Начало прекрасной дружбы – Аби Варбург и Эрнст Кассирер // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 158–169.
- Barb A.* St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 35–67.
- Bober H.* The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 1–34.
- Capeilleres F.* Philosophy as Science: “Function” and “Energy” in Cassirer’s “Complex System” of Symbolic Forms // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. No. 2. P. 317–377.
- Durling R.J.* A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1961. Vol. XXIV. P. 230–305.
- Gombrich E.* Aby Warburg: An Intellectual Biography. Oxf.: Phaidon Press, 1970. 376 p.
- Johnson C.D.* Memory, Metaphor, and Aby Warburg’s Atlas of Images. Ithaka: Cornell University Press, 2012. 288 p.
- Kemp M.* “Il Concerto dell’Anima” in Leonardo’s early skull studies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1971. Vol. XXXIV. P. 115–134.
- Kemp M.* Dissection and Divinity in Leonardo’s Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1972. Vol. XXXV. P. 200–225.
- Krois J.* Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven: Yale University Press, 1987. 262 p.
- Pagel W.* The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1939. Vol. VII. No. 4. P. 382–398.
- Pagel W.* William Harvey: some neglected aspects of medical history // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1944. Vol. XIX. P. 68–83.
- Panofsky E.* History of Art as a Humanistic Discipline // *Panofsky E.* Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. Garden City (NY): Doubleday Anchor Books, 1955. P. 1–25.
- Walker D.P.* The Astral Body in Renaissance Medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1958. Vol. XXI. P. 119–133.
- Yates F.* The Art of Ramon Lull // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1954. Vol. XVII. P. 115–173.

Aby Warburg's anthropological project in the perspective of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms

Evgeniya A. Strizhak

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

The present article attempts, from the standpoint of philosophical anthropology, a reconstruction of Aby Warburg's last project in which some of his followers were also involved. Legitimacy of such approach is warranted by the results of a close examination of certain works in the history of medicine produced by Warburg's successors. These writings show the same interest in finding a strict correspondence between micro- and macrocosm as Warburg's *Mnemosyne Atlas*, which suggests that the actual centrepiece of the project has to deal with anthropology, though not narrowly understood as, e.g. in Warburg's early study of the habits of Pueblo Indians, but rather in the widest sense of the term embracing the problem of the subject and its manifestations. To recreate this theoretical framework and the respective problems without transcending the limits Warburg set himself in his last project, the author recurs to the model of the subject of culture grounded in Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. This latter model, in its turn, in order to match Warburg's ideas needs a careful revision which is achieved with the help of Cassirer's doctrine of symbolic concept based on the principle of mathematical function, or relational structure. To understand the problem of unity within Cassirer's ontology, one has to follow the reform of logic he undertakes. Only this way can his system be confronted with that implicitly present in Warburg. As a result, it becomes clear that what both systems have in common is that in either case the subject can only be defined via certain mediating symbolic structures: symbolic form and symbolic image. It ensues that the subject only comes to be as an array of its own projections which, as regards their unity, are functionally conditioned. The main difference between Cassirer's theory and the doctrine underlying Warburg's reflections is that for the latter the most important constituent of an image is its affective nature, whereas the former maintains cognition to be the 'purest' form of symbolic activity.

Keywords: Aby Warburg's anthropological project, theory of image, philosophy of symbolic forms, Cassirer, subject, symbol, medicine

References

Barb, A. "St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1948, Vol. XI, pp. 35–67.

Bober, H. "The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1948, Vol. XI, pp. 1–34.

Capeilleres, F. "Philosophy as Science: 'Function' and 'Energy' in Cassirer's 'Complex System' of Symbolic Forms", *The Review of Metaphysics*, 2007, Vol. 61, No. 2, pp. 317–377.

Cassirer, E. *Izbrannoe: Individ i kosmos* [Selected works: The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy], ed. by S. Levit. Moscow; St.Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 654 pp. (In Russian)

Cassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form. Vol. 1: Yazyk* [Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language], trans. by A. Malinkin and S. Romashko. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2015. 272 pp. (In Russian)

Cassirer, E. *Poznanie i deistvitel'nost': Ponyatie substantsii i ponyatie funktsii* [Substance and Function], trans. by B. Stolpner and P. Yushekevich. Moscow: Gnozis Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)

Durling, R.J. “A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1961, Vol. XXIV, pp. 230–305.

Ginzburg, C. *Mify-embemy-primety: Morfologiya i istoriya* [Myths, Emblems, Clues], trans. by S. Kozlova. Moscow: NLO Publ., 2004. 348 pp. (In Russian)

Gombrich, E. *Aby Warburg: An Intellectual Biography*. Oxford: Phaidon Press, 1970. 376 pp.

Johnson, C.D. *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*. Ithaca: Cornell University Press, 2012. 288 pp.

Kemp, M. “‘Il Concetto dell' Anima’ in Leonardo’s early skull studies”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1971, Vol. XXXIV, pp. 115–134.

Kemp, M. “Dissection and Divinity in Leonardo’s Late Anatomies”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1972, Vol. XXXV, pp. 200–225.

Krois, J. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press, 1987. 262 pp.

Pagel, W. “The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1939, Vol. VII, No. 4, pp. 382–398.

Pagel, W. “William Harvey: some neglected aspects of medical history”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1944, Vol. XIX, pp. 68–83.

Panofsky, E. *Etyudy po ikonologii. Gumanisticheskie temy v iskusstve Vozrozhdeniya* [Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance], trans. by N. Lebedeva and N. Osminskaya. St.Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)

Panofsky, E. “History of Art as a Humanistic Discipline”, in: E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1955, pp. 1–25.

Toropygina, M. “Nachalo prekrasnoi druzhby – Aby Warburg i Ernst Cassirer” [Beginning of Beautiful Friendship: Aby Warburg and Ernst Cassirer], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 2, pp. 158–169. (In Russian)

Walker, D.P. “The Astral Body in Renaissance Medicine”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1958, Vol. XXI, pp. 119–133.

Yates, F. “The Art of Ramon Lull”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1954, Vol. XVII, pp. 115–173.