

---

# КОСМОС КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2. 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.01

*Левит С.Я.\**

## ДИАЛОГ С МИРОМ: К 30-ЛЕТИЮ ОСНОВАНИЯ СЕРИИ «ЛИКИ КУЛЬТУРЫ»

*Аннотация.* В статье рассматривается комплекс проблем и идей, нашедших свое отражение в произведениях философов, представленных в культурологическом альманахе «Лики культуры». В этом издании опубликованы книги, статьи, эссе М. Гершензона, Вяч. Иванова, В. Виндельбанда, Г. Зиммеля, Й. Кона, Г. Лессинга, Г. Померанца. В произведениях этих мыслителей воскрешаются образы различных культурных миров, освещаются проблемы человека и культуры, взаимодействия микрокосма и макрокосма, образования и воспитания. В альманахе осуществляется диалог идей и многообразных концепций выдающихся мыслителей прошлого и современности. Проблемы понимания, нравственного самостояния личности, духовных исканий и творчества – сквозные для этого издания, в котором, как в зеркале, отражается вся серия книг по культуре, основанная в 1992 г.

*Ключевые слова:* духовное измерение жизни; культура и личность; образование; вера и знание; творчество; понимание; абсолют;

---

*\*Левит Светлана Яковлевна – кандидат философских наук, культуролог, ученое звание – старший научный сотрудник по специальности теория и история культуры, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия, e-mail: levit44@, mail.ru*

*Levit Svetlana Yakovlevna – PhD in Philosophy, culturologist, leading scientific employee of the Institute of Scientific Information in Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, e-mail: levit44@, mail.ru*

диалог с миром; микрокосм и макрокосм; мировые религии; диалог культурных миров.

Поступила: 20.04.2021

Принята к печати: 07.05.2021

*Levit S. Ya.*

**Dialogue with the World:  
On the 30 th anniversary of the founding  
of the «Faces of Culture» series**

*Abstract.* The article deals with a set of problems and ideas that are reflected in the works of thinkers presented in the cultural almanac «Faces of Culture». This edition contains books, articles, and essays by M. Gershenzon, Viach. Ivanov, V. Windelband, G. Simmel, J. Kohn, G. Lessing, G. Pomerantz. In the works of these thinkers, images of various cultural worlds are resurrected, the problems of man and culture, the interaction of the microcosm and the macrocosm, education and upbringing are highlighted. The almanac is a dialogue of ideas and diverse concepts of outstanding thinkers of the past and present. The problems of understanding, moral self-standing of the individual, spiritual search and creativity are end-to-end for this publication, which, as in a mirror, reflects the entire series of books on culture, founded in 1992.

*Keywords:* spiritual dimension of life; culture and personality; education; faith and knowledge; creativity; understanding; absolute; dialogue with the world; microcosm and macrocosm; world religions; dialogue of cultural worlds.

Received: 20.04.2021

Accepted: 07.05.2021

В статье, посвященной 30-летию основания серии «Лики культуры», внимание концентрируется на *духовном измерении жизни*. Размышления М. Гершензона о Гераклите и Пушкине, В. Виндельбанда о Сократе и Гёльдерлине, К. Локса об Апулее, Г. Зиммеля о Микеланджело и Гёте, Й. Кона о Вильгельме Мейстере, Вяч. Иванова о Л. Толстом погружают нас в огромный космос культуры, позволяют понять первообразы культуры, ее истоки, проследить генезис явлений культуры, путь человеческого духа, проникнуть в творческую лабора-

торию писателей, постичь тайны творчества и глубокие корни их общности, диалог их идей, а главное – диалог мыслителей с миром.

Эссе и статьи этих выдающихся культурфилософов включены в альманах «Лики культуры», в котором, как в зеркале, отражается вся серия книг о культуре, основанная в 1992 г. Перед нами, сменяя друг друга, проходят мыслители прошлого и современности, зарубежные и отечественные исследователи. Их идеи, духовные искания способны высветить многие грани современной жизни. Тема духовных исканий – внутренняя сквозная тема альманаха, в котором воскрешаются образы различных культурных эпох, культурных космосов и закладываются основы философского осмысления культуры в будущих сериях – «Книга света», «Российские Пропилеи», «Культурология. XX век», «Humanitas», «Письмена времени».

В тайны творчества нам помогает проникнуть М. Гершензон, выдвинувший в книге «Гольфстрем» парадоксальную идею, согласно которой древняя культура не менее значима, чем современная, а в первобытной мудрости заключены все религии и науки, накоплен существенный опыт человечества. М.О. Гершензон стремится исследовать один из многих Гольфстремов духа, текущих от пращуров до нас и дальше в будущее, с тем чтобы «в беспредельных пространствах времени найти самого себя» [Гершензон, 1995, с. 7]. Согласно Гершензону, «“Дух-Логос” – пламя Божественного и человеческого творчества, – как некий Гольфстрем, прорывается сквозь толщу времен и культур, согревая и оформляя собой все уровни человеческого бытия – от глубин подсознания до самых высоких, сверхсознательных его проявлений – и одновременно сожигая все то, что суетно, не подлинно и нестойко» [Рашковский, 2021, с. 452]. Эта тема прочитывается Гершензоном и в текстах Гераклита, и в пушкинской поэзии, в которой, как полагает Гершензон, жизнь духа, его стремление к совершенству означает горение, ибо духовная стихия имеет огненную природу, а отмирание, духовное падение, гибель сводится к затуханию этой стихии. В книге «Гольфстрем» получила свое развитие теория «термодинамической психологии», а учение Гераклита Эфесского и учение поэта-мудреца Пушкина, пронизанные идеей термодинамизма, воспринимаются Гершензоном как проявления одного великого мирового течения мысли – духовного Гольфстрема. Сопоставив Гераклита и Пушкина, Гершензон переходит к метафизическим обобщениям,

стремится отыскать архетипные начала культуры, обращается к религии Ветхого Завета, к космогоническим мифам Ригведы, к представлениям о том, что душа – огонь и различные душевные состояния – это различные стадии горения.

Этот комплекс взглядов, казавшийся современникам проявлением нигилизма, вызывал критику. Владимир Блюм называл эту книгу Гершензона «книгой ложной мудрости», в которой в неумном азарте гераклитизации Пушкина, анализируется пушкинская этика, его восприятие мира, его мирозерцание и закладывается фундамент пушкинской метафизики, тождественной Гераклитовой метафизике. Но сквозь метафизические провалы этой книги мерцает «ложная мудрость автора» [Блюм, 1922, с. 78–79]. Другой критик, П. Преображенский, писал о том, что эта книга Гершензона повествует не о «Гольфстреме духа», а об уставшей от культуры и науки душе русского интеллигента, который уверяет себя в том, что «первобытная мудрость содержала в себе все религии и все науки» и что к тем познаниям из глубины веков ничего не прибавилось. И этот труд, по словам Преображенского, представляет собой «записки из подполья», в которые забредет мысль смятенных русских интеллигентов [Преображенский, 1922, с. 176–177].

Валентин Рожицын называл Гершензона реакционером, пытающимся доказать внутреннюю религиозность Пушкина, «сделать его недоступным для народных масс, объявить аристократическим поэтом для аристократов духа». Он писал о том, что в работе «Гольфстрем» «Гершензон стремится “библейские бессмыслицы” осветить и оправдать именем Пушкина», связать «утратившую авторитет “священную книгу” с вечно живой и свежей пушкинской поэзией и этим вдохнуть в истлевшие листья новую жизнь. Через Пушкина – к Богу»; вот путь, которым «ведет нас М.О. Гершензон» [Рожицын, 1928, с. 5–7].

Сближение Гершензоном Гераклита и Пушкина многим критикам казалось искусственным, но в действительности Гершензон в таком сопоставлении обнажает внутренние основания их духовного созидания. Огонь, о котором идет речь, – это огонь метафизический: вечное возрождение и угасание живого пламени. Культура в таком контексте отражает глубинные движения духа; она – спонтанное выражение душевного жара, но в то же время духовное преображение в ней подчиняется *тайной гармонии* мироздания. Этот комплекс взгля-

дов Гершензона был «выражением присущей Гершензону вековечной, по существу библейской, тоски по *трансцендентным векторам* истории и культуры» [Рашковский, 2021, с. 452]. Стремясь исследовать один из Гольфстремов духа, Гершензон обращается к Гераклиту, для которого «вечный огонь или вечное движение есть и творческое начало, и разум, и закономерность; он – Логос» [Гершензон, 1995, с. 9]. И всякое явление и вещь божественны, ибо в них есть огонь. Гераклит различает умопостигаемый мир вечно преображающегося огня и мир чувственный – его внешнее проявление; он говорит о «тайной гармонии мироздания», о невидимом незакатном свете. Религия, философия и этика Гераклита зиждятся, согласно Гершензону, на мысли, что жизнь мира, подобно реке, непрерывно течет, находится в процессе постоянного изменения. И этим процессом не управляет Бог, так как сам мировой процесс есть Бог. «Добро же и зло – человеческие оценки <...> для Бога, – говорит Гераклит, – все прекрасно, и хорошо, и справедливо: люди же одно считают справедливым, другое несправедливым» [цит. по: Гершензон, 1995, с. 15]. Эти размышления Гераклита подводят Гершензона к выводу о необходимости сохранения в себе жара души, недопущения ее остывания, увлажнения, отвердения. Ценность любого человеческого устремления определяется его *огнесодержимостью*. Эта мысль, пронизывающая все учение Гераклита, отмечает Гершензон в субъективном воплощении, провозвещенная поэзией Пушкина.

Мышление Пушкина Гершензон характеризует как *созерцание*, сложенное из живых, подвижных, зрячих слов, ибо «поэт не знает мертвых слов: в страстном возбуждении творчества для него воскресает образный *смысл* слова, а в лучшие, счастливейшие минуты чудно оживает сам седой пращур родового знака – первоначальный мир» [там же]. Гершензон сравнивает поэта с суженым, который поцелует воскресает спящую красавицу, совершает чудо – расколдовывает слово, в котором миф и образ живут скрытой жизнью, и рождает живое слово. Но люди, чуждые вдохновения, в живых словах поэзии видят только безобразные, бесцветные, безуханные, отвлеченные знаки, а не живые слова поэзии. Мир поэзии для Гершензона – скрытый от непосвященных клад, и чтобы открыть сокровища поэзии Пушкина, Гершензон стремится расколдовать его слово и через него проникнуть в мышление поэта, в его мирозерцание. Он говорит о метафизике

Пушкина, о его целостном представлении о строе и закономерности Вселенной, без которого невозможно как осмысленное существование, так и творчество. Сравнивая размышления о сущности бытия Пушкина и Гераклита, Гершензон выявляет общее в них и показывает, что Пушкин мыслил Абсолютное как огонь; запредельный мир, т.е. *чистое бытие* изображал как мир, «где все блистает нетленной славой и красотой, где чистый пламень пожирает несовершенство бытия» [Пушкин, 1956, т. 2, с. 111]. Пушкин, как и Гераклит, мыслил мировое пламя невещественным как «чистый пламень», чистое бытие – предел – где вечный свет горит» [там же]. Гершензон видит в этом «гераклитовский образ Единого начала: невещественный, светящийся огонь – мысль» [Гершензон, 1995, с. 21]; Абсолютное он изображает как царство света.

Изучая следующий этап в мирозерцании Пушкина – его представление о *сущности земного бытия*, Гершензон приходит к выводу, что Пушкин мыслил жизнь как горение, смерть – как угасание огня, «биологический и метафизический смысл его созерцания остались в нем нераскрытыми и неосознанными» [Гершензон, 1995, с. 23]: им глубоко разработан только аспект духовно-чувственной жизни человека. И этот аспект психологии Пушкина, может быть восстановлен во всей своей полноте. Основную мысль Пушкина Гершензон формулирует следующим образом: жизнь, или душа человека, есть огонь; по силе горения души отличаются между собой, а высшее напряжение жизненности в человеке Пушкин определяет как «пламенная душа». Вслед за Гераклитом он мог бы сказать, что огненная душа – наимудрейшая. Высшее состояние души – «пыл души», «пыл сердца». Поэзия – это «восторг пламенный и ясный»; а поэт – жрец, возжигающий небесный огонь на алтаре. К этой мысли, полагает Гершензон, сводится поэтика Пушкина и его художественное самосознание. Он не знает другой закономерности человеческого существования, кроме термической. И, подобно Гераклиту, не проводит различия между духом и веществом, символом и вещью, и «мыслит огонь» <...> и *символически*, и *конкретно* [Гершензон, 1995, с. 59].

В созерцании Пушкина образ огня, горения слит с представлением о движении: «по сердцу пламень пробежал, вскипела кровь» [Пушкин, 1957, с. 395]. Огонь в переносном значении он мыслит как огонь со всеми признаками физического явления, а холод в символи-

ческом смысле означает угасание – отверждение, окаменение, остывание: «сердца иссохнут и остынут», «душа, померкнув, охладела» [Пушкин, «К Щербинину», 1956, т. 1, с. 357], [Пушкин, «Я видел смерть», 1956, т. 1, с. 221]. Чистое бытие Пушкин воспринимает как невещественно-пламенеющую мысль, а душевную жизнь – как состояния одухотворенного вещества, как полный движения жар, или холод с неподвижностью и тьмой. Достоинство вещей, явлений и душевных состояний Пушкин, как и Гераклит, «измеряет количеством жара в них» [Гершензон, 1995, с. 84]. *Нравственная философия* Пушкина, по мнению Гершензона, сводится к следующим положениям: для него не существует ни добра, ни зла, ни греха, ни праведности, а только – свободное, непрерывное движение и его замедление, только жар и холод. *Свобода* – в его мирозерцании – «не отвлеченное представление, но конкретный образ ничем не стесняемого самозаконного движения» [Гершензон, 1995, с. 84].

Восприятие мира Гераклитом и Пушкиным как движения или огня приводит их к тождественному пониманию *истины*. Для Гераклита истинны те идеи, которые внушены индивидуальной душе Логосом, а мнения, порожденные остыльностью души, ложны, как и все раздельные знания, кроме тех, которые питает Логос. Подлинная правда у него всегда пламенная, она сочетается со свободой и противостоит холодной истине. «Хладные науки», рассудочное знание он ненавидит.

*Метафизику* Гераклита и *психологию* Пушкина Гершензон называет «далеко отстоящими друг от друга заводами, в которых застоялось и углубилось определенное течение человеческой мысли, идущее из темной дали времен» [Гершензон, 1995, с. 88]. Вслед за Гераклитом Гершензон поднимается вверх по течению в поисках более обширных заводов. И его путь лежит через Библию, в которой он с удивлением читает строки, воспроизводящие образы гераклитовской философии и пушкинской поэзии. И через Библию, Гераклита и Пушкина Гершензон выходит «в открытое море *общечеловеческого мышления*. <...> Здесь все, что кипело в глубине, застывает на поверхности словом: слово – окаменелость народной метафизики» [Гершензон, 1995, с. 98].

Задолго до нас, пишет он, на протяжении четырех или пяти тысячелетий, в словах отвердело знание о том, что душа – огонь и различные душевные состояния – это различные стадии горения. Чтобы

понять это знание, которое мы исповедуем безотчетно, необходимо войти в живое кипение мысли, свойственное знанию в период его становления. И нам открывается, что древние учения отражают эту истину.

Обращаясь к религии Ветхого Завета, к космогоническим мифам Ригведы, Гершензон пытался отыскать архетипные начала культуры. Он провидел современный ноосферный бум: «Кто знаком с учениями современной физики, тот легко узнает в этой древней истине прообраз и семя нынешнего научного знания» [Гершензон, 1995, с. 116].

В Эпиллоге Гершензон пишет, что его исследование шло чудесным путем, но самое большое чудо заключается в следующем: «...этот путь привел нас к нам самим. Оказалось, что истина, познанная пращурами, жива поныне и живет в каждом из нас, как несознаваемая основа нашего самосознания» [там же]. «То основное убеждение, что жизнь есть горение и душа – огонь, породило <...> огненную теорию аффектов <...>, учение о душевной жизни человека во всех ее проявлениях» [Гершензон, 1995, с. 97], учение о мировом огне – создание Гераклита и более подробно разработанную Пушкиным – термодинамическую психологию.

Согласно Гершензону, то «что древний человек постиг целостным сознанием, то явственно сквозит в современной термодинамике, в теории относительности, в гипотезах об эфире, в учении об атоме: сквозит догадка, что бытие не имеет никакого материального субстрата, что сущность бытия – движение, которое в виде теплоты созидает все формы познаваемого нами мира. Метафизический смысл этих научных открытий ясен: вместе с материей исчезает временный дуализм – снова выступает на свет единство чувственного мира и духа» [Гершензон, 1995, с. 116–117]. Огонь, он же Логос Гераклита, движение, полное разумности, признается общей сущностью материи и духа. И Логос – вселенский разум и закономерность – управляет бытием человека.

И если Гераклит в истолковании Гершензона озабочен упорядоченностью универсума, то Сократ в очерке Виндельбанда, воодушевленный верой в разум, открывает в нем основополагающую скрепу культуры. По убеждению Сократа, есть всемогущий закон, стоящий над личными мнениями. Для Сократа важную роль играет противопоставление мнения знанию. Он «ищет истины как меры, которой долж-



на подчиняться личности» [Виндельбанд, 1995, с. 128]. В ходе совместных поисков, диалога открывается нечто всеобщее, чему личности должны подчиняться; появляется некая высшая необходимость, принуждающая признать истину, которая представляет собой «совместное мышление». В этой диалогической философии Сократа, отмечает Виндельбанд, «в сознание ее участников проникает нормативное законодательство, подчинение или неподчинение которому составляет *мерило истинности* произвольно возникших представлений... Без этой нормы нет истины и знания» [Виндельбанд, 1995, с. 129]. Мышление Сократа, полагает В. Виндельбанд, – это *ищущее мышление*: он стремится доказать, что *общезначимые суждения* существуют, и надо уметь их искать, что истина существует до всякого размышления, но, поскольку она «не влетает, как жареный голубь в разинутый рот» [Виндельбанд, 1995, с. 128], ее надо должным, адекватным образом искать, бороться за нее как за высшее благо.

Глубочайшее убеждение Сократа заключалось, по мнению В. Виндельбанда, в том, что если в *диалоге* люди сумеют преодолеть свои поверхностные представления, то они путем самостоятельного суждения, совместного размышления приблизятся к *нравственному разуму*, найдут высший закон – закон нравственного разума. Сократовскую философию Виндельбанд рассматривает как этическую рефлексию, искомыми понятиями которой являются понятия нравственные\*.

Эта присущая философии Сократа вера в разум – принцип науки и принцип мира, – «плод греческого мышления, содержащий зерно мышления будущего. <...> Новый принцип уходит корнями в новый мир <...> – основанная им наука удаляется от мира внешнего в мир

---

\* Вяч. Иванов, освящая тему культуры и личности, отражения культуры в индиге, проводит аналогию между Сократом и Толстым, которая, по его мнению, плодотворна в одном смысле: «...она помогает уразуметь явления из потребностей переживаемой эпохи» [Иванов, 1995, с. 265]. Он полагает, что мирозерцание Л.Н. Толстого, возникшее в условиях эпохи, аналогичной веку Сократа, обладает схожими характеристиками: «Та же вера в рациональность добра, в его совпадение с единственно познаваемой истиной, в возможность, следовательно, научать добру и в происхождении уклонов от путей добра из неполноты и неясности знания; то же представление о тождестве морали и религии; тот же выбор между творчеством и нравственностью, решаемый в пользу нравственного устройства и вместе обеднения жизни, – обличают и мирозерцание Толстого» [Иванов, 1995, с. 265].

внутренний. Мысль постигла самое себя и возвысилась над прекрасным чувственным миром, созданным эллинами. Открыт нематериальный мир, и взор духа обратился вовнутрь» [Виндельбанд, 1995, с. 135].

В своем анализе творчества Сократа, для которого истинным авторитетом культуры является разум, Виндельбанд приходит к выводу, что в своем стремлении к высшему человечество «должно довериться Божественному голосу, который звучит в душе человека над всем рассудочным размышлением» [там же, с. 136].

Сократ явился родоначальником новой культуры, которая противостояла эллинскому миру. На место устаревших представлений Сократ поставил *новый принцип*, религию будущего – дух и разум, «отдал себя во власть Божественного внушения, которое он называл своим даймониумом» [Виндельбанд, 1995, с. 136].

Культурологические мотивы звучат во всех материалах, включенных в альманах. Очерк К. Локса «Апулей» знакомит нас с одним из последних представителей греко-римской культуры – странствующим философом, прирожденным космополитом, «с ненасытной любовью к переливам человеческой мысли» [Локс, 1995, с. 143]. В этом очерке мы сталкиваемся с первообразами культуры, взаимопроникновением различных элементов античной культуры, свидетелем которого был Апулей, с равным жаром, по его собственному замечанию, служивший всем девяти Музам. Он был блестящим эрудитом, знатоком философии и поэзии, его считали ритором, поэтом и магом. До нас дошли три философских трактата: «Об учении Платона», «О мире», «О боге Сократа», роман «Метаморфозы», иначе – «Золотой осел», «Апологии».

К. Локс отмечает его способность владеть словом, властно и свободно управлять им; не забывать о верховном значении слова, о культе формы, источник которого в глубоких тайниках души; благородство Апулея-мыслителя и врожденная утонченность как художника спасли его от софистического пустословия поздних риторов. Образ Апулея меняющийся, непостоянный: «Сегодня он честолюбивый ритор, завтра – возвышенный неоплатоник, еще через несколько дней – автор романа, соперничающего с “Сатириконом” Петрония» [Локс, 1995, с. 146]. Он гордится званием философа не менее, чем именем прославленного оратора. В его понимании именно философия откры-

вает самое сокровенное в мире, ведет за его пределы в область чистейшего света. Локс пишет, что такое понимание предназначения философии могло быть внушено Платоном, к которому Апулей относился с исключительным благоговением, но «несмотря на всю утонченность своего неоплатонизма, до конца оставался язычником, преклоняющимся перед прекрасной материей, живой дуновением Бога; просветленным взором он видел красоту созданного, и не мог примириться с тем, что этот мир только брошенное тело Господа» [Локс, 1995, с. 150]. Всю полноту и разнообразие религиозных запросов Апулей смог удовлетворить только в мистериях; в них он нашел исход своему религиозному аристократизму и в них же нашел обещанное «непосредственное слияние с божеством, которого требовал неоплатонизм» [Локс, 1995, с. 153].

К. Локс подчеркивал раздвоенность его религиозного опыта, колебания между чувством Бога как силы сверхмирной и чувством безграничной любви к миру во всем его многообразии. Трансцендентальные, космические основания культуры при анализе проблемы добра и зла в трактате *De mundo* («О мире»), в котором размышления Апулея о несовершенстве мира, о борьбе в нем противоборствующих сил эстетически завершают один из самых прекрасных моментов эллинской культуры. Сложный мир Апулей воспринимал как живое единство, пронизанное красотой. В этом трактате он говорит о том, что в этот сложный мир Божественный разум вносит гармонию, порядок, соразмерность, согласует все разнообразие мира в стройное созвучие; и точно такую же гармонию противоборствующих сил являет картина человеческой жизни с ее горем и счастьем, добром и злом. Проблема зла и несовершенства мира решается им в свете объективно-космической философии, для которой Вселенная дана прежде всего как целое, как прекрасный мир, проникнутый чувством красоты, которому греки дали имя «космос».

Очерк Г. Зиммеля «Микеланджело» погружает нас в сферу метафизики культуры, постигаемой во внутреннем переживании, интуитивно. По мнению Г. Зиммеля, которое совпадает с виндельбандовским, единство античного искусства не знало еще глубины противоположностей и ему была свойственна наивная недифференцированность. В искусстве Возрождения обнаруживаются метафизические глубины противоречий. И вновь Зиммель вспоминает Гераклита, ко-

торый раскрывал сущность мира как единство коллизий. В учении Гераклита, отмечает Зиммель, единство жизни обретает свою метафизическую форму, а в творчестве Микеланджело – свою, формально эстетическую форму, несущую на себе, несмотря на титаническое совершенство, печать ужасающей тоски его образов, охваченных жадной спасения, избавления от гнета телесной тяжести. Тоска его души обращена к абсолютному, бесконечному, недостижимому, но вместе с тем непосредственному, нетрансцендентному.

Микеланджело создал новый мир – «...душа и тело, долго разьединенные устремлением души в трансцендентное... снова познают себя как единство» [Зиммель, 1995, с. 166]. Это уничтожение внутренней отчужденности тела и духа позволяет «ощущать образы Микеланджело как бы исполненными *совершенного бытия*» [Зиммель, 1995, с. 168]. Его скульптуры являются «оформлениями жизни», они стоят «по ту сторону вопроса об их бытии или небытии в совершенно иной сфере существования» [Зиммель, 1995, с. 171]. И в своем бесконечном одиночестве они достигают той почти трагической серьезности, которая заложена в пластике и роднит ее с музыкой. Образы Микеланджело достигли высшего предела совершенства, но понимание того, что это еще не есть «действительное завершение», порождает глубокие переживания и осознание того, что творчество не заполняет его последних запросов, не несет в себе блаженство. Зиммель отмечает здесь дуализм противоположных направлений жизни – дуализм между «воззрительно законченным образом» и устремленностью в бесконечное. Зиммель упоминает произведение Микеланджело – *Pieta* Ронданини, – в котором отсутствует дуализм: образы стали бестелесными. Зиммель называет это произведение самым трагическим и предательским: «Душа, освобожденная от телесной тяжести, не устремилась... в трансцендентное, но осталась сокрушенной на пороге его» [Зиммель, 1995, с. 177].

В конце своей жизни Микеланджело понял, что его произведения не являются воплощением абсолютной ценности, идей, лежащих сверх всяких воззрений. Об этом роковом потрясении его жизни свидетельствует стихотворение:

Ложь мира похищала у меня время,  
Данное созерцать Бога...

Не краски и не резец дают мир душе,  
Она ищет любви Божьей, которая на крест  
Простирает свои руки, чтобы обнять нас...  
То, что предназначено смерти,  
Не может утолить тоски живущего.

[Зиммель, 1995, с. 178]

Зиммель, комментируя это стихотворение, отмечает, что к Микеланджело пришло осознание того, что в искусстве и красоте невозможно найти воплощение абсолютной ценности, потому что это принадлежит иному миру, к которому искусство не может вознестись. Для Зиммеля Микеланджело трагическая личность. «Роковая формула его души – требовать от полноты конечного всей полноты бесконечного» [Зиммель, 1995, с. 179]; ему и его образам противостоит *иной мир*, требующий невыполнимого. Он осознает, что творчество не может соответствовать его глубочайшим потребностям. «Трансцендентная тоска привела к разрушению его жизнь, предопределенную к художественно-наглядному и земно-прекрасному» [Зиммель, 1995, с. 182]. Он был мучеником идеи – «найти освобождающее завершение жизни в самой жизни, воплотить *абсолютное* в форме конечного» [там же, с. 183].

Трансцендентная тоска была заложена в глубинах его природы; эта тоска по потустороннему миру слита с влекущей вниз материальностью, с желанием в земной умозрительной форме искусства завершить жизнь самое в себе. И он не мог избегнуть внутреннего уничтожения, как не мог и отрешиться от себя самого. Трагедия жизни Микеланджело и его творчества заключается, полагает Зиммель, в том, что он, «оставаясь в измерениях первого царства и страдая по ценностям и бесконечностям второго, стремится <...> синтезировать дуализм в завершенное единство <...> и не зная единства потустороннего, должен ограничиться требованием, чтобы одно царство служило залогом другого» [Зиммель, 1995, с. 184], так как «человечество еще не обрело третьего царства» [Зиммель, 1995, с. 184].

В очерке о Гёте «Истина и личность» Зиммель рассматривает проблему целостности культуры, которая предстает как антропологический феномен. В основе гётевского миросозерцания заложена глубокая мысль, «что лишь внутренне объединенный, “в самом себе единый” человек является духовным отражением в себе самом единого

мира» [Зиммель, 1995, с. 199]. Миросозерцание Гёте проникнуто верой в то, что теоретические убеждения личности находятся в зависимости как от ее бытия, так и от всех особенностей ее индивидуальности, т.е. он расширяет понимание зависимости человека от своего бытия до утверждения такой же зависимости «между бытием личности и ее познавательными актами» [Зиммель, 1995, с. 185]. Духовные личности живут на той глубине, где корни жизненной действительности и жизненных ценностей еще не разъединены; жизнь духовной личности связана со всем природным бытием в одном гармоническом единстве и «витальная истина оказывается одновременно и теоретической, т.е. такой, которая содержание мысли измеряет содержанием объективности» [Зиммель, 1995, с. 195].

Понятие познания Гёте сосредоточено в строке: «Лишь плодотворное истинно». Он считал за истину ту мысль, которая была для него плодотворна, и «вплетается органически в данную наличность его духа, вписывается в его мышление и обеспечивает движение вперед»; истина для него лишь «имя, означающее плодотворные стороны мысли» [Зиммель, 1995, с. 186]. Он оспаривал единственность истины и ее независимость от индивидуальных представлений, утверждал наличность такого же количества истин, как и многообразных возможностей индивидуального осмысления бытия. Но вместе с тем полагал, что индивидуалистические образы познания должны объединяться в *целостное познание*, и только целое человечество, а не отдельный индивид, может постичь сложный мир. Зиммель, анализируя суждения Гёте, допускает в них более сложный скрытый смысл: мысль об идеале объединенной жизни всего человечества, «о мировой литературе», о «нравственно свободном объединении через мир». И здесь понятие истины обретает прежний смысл: говорится об абсолютном познании, субъектом которого является человечество.

«Объединенный в себе» субъект становится духовным, гармоническим отражением в себе самом единого мира, целостного объективного бытия. И в этом гармоническом отношении ко всему миру коренится счастье каждого индивида, следующего своим подлинным склонностям, объединенного с другими индивидами и с целостным миром.

Проблема универсальности культуры является сквозной для альманаха. Й. Кон в статье «Страннические годы Вильгельма Мейс-

тера” (Их смысл и значение для нашего времени)» стремится донести до нас суть размышлений Гёте о важнейших проблемах существования человека. Он пишет о том, что в «Страннических годах» Гёте выразил излюбленную мысль своей юности – мысль единства микрокосма с макрокосмом. В образе Макарии он показал, что ее жизнь таинственными нитями связана с движением Солнечной системы, она живет теллурной и космической жизнью. Гёте, называя отношения Макарии к Солнечной системе «воздушной поэмой», поясняет, что мифология, легенды, нетерпимые в науке, заполняют мир поэтов, несущих радость мира. И для человечества «наиболее желательным» является совершенная гармония «малого мира» – мира человека, «вращающегося вокруг своей совести, как планетная система вращается вокруг Солнца» [Кон, 1995, с. 226]. И эта этическая гармония, полагает Кон, рождает предчувствие гармонии космической; гармоническое единство микрокосма с макрокосмом является «наиболее желанным», но оно доступно нам только в редкие мгновенья, только в форме религиозного предчувствования. Религия есть завершение незавершенного на земле, а пути человека к недостижимому многообразны. В юности для Гёте главным путем к недостижимому было единение с природой – природоощущение, впоследствии – природопознание; а в старости истинно религиозное чувство и путь к предчувствованному единству с макрокосмом он видел в благоговении, в нравственных отношениях. Гёте исходил из того, что благоговение, как главная суть религии, вместе с тем и общечеловечно, и по своему содержанию «связано со свойственными всем людям основами бытия» [Кон, 1995, с. 234]. Но свободная нравственность редко даруется природой, почти всегда ее приходится приобретать, и «задача воспитателя предуготовить это приобретение» [Кон, 1995, с. 220]. Человека следует прежде всего научить *благоговению*, ибо это служит основанием всему и дает человеку возможность оставаться человеком во всех отношениях. В благоговении, а не в страхе, Гёте видит ядро настоящей религии; в способности почитать то, от чего человек зависит, он видел основу существования. Й. Кон отмечает, что первоначально религиозное чувство Гёте было пантеистически окрашенным почитанием природы и держалось «верой в предчувствованное единство всего существующего» [Кон, 1995, с. 221]. Впоследствии он познал связь между Божеством и

ценностями, к достижению которых направлены устремления человека. Это он выразил в стихотворении:

Im Innern ist ein Universum auch;  
Daher der Völker löblicher Gebrauch,  
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,  
Er Gott, ja seinen Gott benennt,  
Ihm Himmel und Erden übergibt,  
Ihn fürchtet und womöglich liebt\*©.

[Goethe, 1960, S. 535–536]

У Гёте благоговение, как воспитательное средство, пронизывает всю жизнь человека. Он полагает, что только там, где послушание облагорожено благоговением, вся общественная жизнь обретает религиозное освещение. Существует несколько родов благоговения.

Первый род – благоговение перед тем, что выше нас, признание Отца Небесного и радостное почитание Его.

Второе, чему должно научиться, – благоговение перед высшей силой, способность побороть в себе озлобление против сил, причиняющих страдания, и ощутить самую тяжелую зависимость как следствие порядка, достойного благоговения.

Третий род благоговения – добровольное перенесение скорби; понимание того, что страдание – это не только ниспосланное нам испытание, которое необходимо принять, но и условие высшего совершенства.

Гёте считает, что слияние всех трех родов благоговения дает истинную религию, высшее благоговение – благоговение перед самим собой, способность воспринимать себя как лучшее из всего созданного Богом, держаться правил нравственности, оставаться на этой высоте.

---

\*Есть универсум и внутри повсюду;  
стремление похвальное отсюда:  
все лучшее, что люди знают,  
у всех народов Богом называют.  
Отдав все небо, землю – что имеют! –  
Его боятся, любят, как умеют.



Развивая эту мысль Гёте, выраженную через героя его произведения Ленардо, Й. Кон пишет о том, что человек становится достойным самого себя не благодаря своим случайным качествам или делам, а если он в состоянии воспринимать благоговейно все эти ступени развития на глубине своего человеческого существа. И это истинное уважение к самому себе лишено высокомерия и самомнения. Благоговейное отношение к самому себе как к совокупности всего того, что мы должны чтить, «есть новая, критически очищенная и этически возвышенная форма старого понимания человека как микрокосма» [Кон, 1995, с. 225].

Гёте надеется перебросить мост через пропасть между человеком и миром; он осознает, что в процессе познания человек не способен постичь мир в его целостности, а ограничивается оформлением этого мира согласно требованиям духа. Понимание мира как органического целого остается для человека неразрешимой задачей. И все же он преисполнен благоговением по отношению к непознаваемому Абсолюту.

В романе Гёте размышляет о человечности человека профессии, о важности правильного выбора, при котором профессия становится призванием, а человек – свободным, так как ощущает свое дело как игру, а не как принуждение. Он считает, что все, что человек стремится выполнить в процессе деятельности, должно возникнуть путем объединения всех его сил и способностей. Существенную роль он отводит воспитанию через приобщение человека к многообразной деятельности. Никто не станет утверждать, пишет Й. Кон, что предложения Гёте решают важную проблему воспитания: подготовки одновременно и к профессии, и к гуманности, сохранению человечности человека профессии; но они остаются ценными как символы возможных путей решения этой проблемы, преодоления опасностей одностороннего развития человека и как импульсы размышлений в этом направлении. Подчинение всех способностей человека одной цели воспринимается Гёте как тяжелое отречение.

Современный человек с его сильным стремлением к свободе болезненно воспринимает необходимость отречься от своей одаренности в пользу одной деятельности. По мнению Гёте, способный к странствованию человек должен объединять в себе профессиональные умения с живой добровольной деятельностью и сознательным самоотре-

чением, не представляющим у Гёте бездеятельную покорность. Напротив, самоотречение у Гёте – условие усиленной деятельности. Деятельность и самоотречение взаимосвязаны: человек, осуществляя деятельность, преодолевая препятствия, не только обязан от многого отказаться, чтобы сделать главное, но даже способ его действия в мире, полном преград и противоречий, требует такого добровольного самоотречения, которое делает человека нравственной личностью. Когда Гёте говорит о человеке, способном к странствию, слово «странствовать» понимается и в переносном, символическом смысле: мы не довольны тем, что нам дано от рождения и внушено воспитанием, мы странствуем, ищем нашу жизненную цель, жизненные ориентиры, пересматриваем наши убеждения, меняем ценностные ориентации. Как полагает Й. Кон, если картина воспитания, обучения профессии-призванию, которую представил нам Гёте, во многом устарела, хотя и не утрачивает полностью своей ценности, то его религиозно-философские и религиозно-педагогические принципы по-прежнему представляют интерес, и более того, они еще ждут своего осмысления, так как мы не вполне готовы к их восприятию.

Проблемы человека, культуры, образования, воспитания находятся в центре рассмотрения и В. Виндельбанда, который в очерке «Гёльдерлин и его судьба», анализируя творчество Гёльдерлина, говорит о многообразии культуры, которую индивид уже не способен воспринять как целостное образование.

Виндельбанд рассматривает культуру «как идеальное понятие, не реализованное ни в одном индивидуальном сознании» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Он отмечает, что даже гению недоступна универсальная образованность, которой обладали граждане Афин и великие деятели эпохи Возрождения, и к которой стремились поэты и мыслители во времена Гёльдерлина.

Гёльдерлин отчаялся в возможности осуществления идеала романтиков; он только в античном мире видел его реализацию и, оценивая античную культуру как предельно гомогенную, противопоставлял ее внутренней дисгармоничности современной ему жизни, в которой безвозвратно утрачено единство и гармоническая связь многообразных видов деятельности, характерные для Античности. Социальную опасность В. Виндельбанд видит в том, что индивид не способен обозреть и постичь огромный космос культуры. В современном мире «от-

дельные профессии, сословия, различные слои общества становятся все более чуждыми друг другу» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Исчезает возможность *диалога* и *понимания*: «Обществу грозит опасность распасться на группы и атомы, связанные уже не духовным пониманием, а только внешней нуждой и необходимостью» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Это ведет к ослаблению общественного порядка, основой которого служит тождество культурного сознания индивидов.

Но хуже этого отсутствия универсальной образованности – дилетантизм, влияющий на все общественные институты, на формы государственного управления, когда «каждый софист и крикун с мандатом в кармане считает себя призванным, поскольку Бог вместе с должностью дает ведь и разум, высказывать *ex officio* (по обязанности) свое безответственное суждение обо всем, касающемся интересов государственной жизни, и считает, что не только имеет право, но и обязан критиковать деятельность опытного специалиста, добросовестного чиновника, гениального государственного деятеля» [Виндельбанд, 1995, с. 255]. И самое худшее – это господство дилетантизма в сфере воспитания.

Программный характер носят тезисы немецкого философа-просветителя Г. Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780). Эта одна из последних его работ проникнута глубоким чувством историзма. Лессинг утверждает, что не только отдельная личность развивается, но и все человечество движется к совершенству. В этом он видит некий закон социальной динамики.

В духе Просвещения он верил в то, что свободный разум является ключом к прогрессу, интеллектуальному и моральному совершенствованию. «Воспитание – это откровение, которое дано отдельному человеку; откровение – это воспитание, которое было дано, и теперь еще дается, человеческому роду» [Лессинг, 1995, с. 480]. И откровение «не дает человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум не пришел бы сам» [Лессинг, 1995, с. 480], – но оно открывает путь к более раннему пониманию важнейших вопросов, путь к великой истине. Этому процессу способствует религиозное учение. Лессинг был убежден, что «истинная религия» состоит не в признании церковного учения, а исключительно в любви к ближнему. По его мнению, все религии – это продукты определенных исторических эпох. И всякая религия истинна постольку, поскольку выражает

естественную потребность человека в ней, и ложна постольку, поскольку на высшей стадии данной исторической эпохи она перестает соответствовать достигнутому уровню духовного развития [Патрушев, 2021, с. 450–451].

Лессинг, говоря о духовном восхождении человечества, проводит аналогию с возмужанием отдельного человека. Он показывает, что этапы нравственного прогресса соотносятся с чередованием религий: язычества, иудаизма, христианства. «Человеческий разум долго бы блуждал по ложным путям» [Лессинг, 1995, с. 481], но Богу было угодно придать человеческой мысли верное направление. Ветхий Завет, согласно Лессингу, возвещает детство человечества.

Постепенно человечество как универсальное образование развивалось, и в своем движении к совершенству переходило от детства к отрочеству. «Настало время, когда вера в иную истинную жизнь, которую можно обрести за пределами земного существования, стала обнаруживать свое влияние на людей. Это уже другая стадия – христианство. Оно взывает к высшим мотивам поведения» [Гуревич, 1995, с. 513].

Но духовная эволюция человеческого рода не завершается этой религией. Новый Завет, как и Ветхий Завет, устаревает, грядет третье мировое состояние – *«эпоха нового вечного Евангелия»*, времени зрелости и совершенства, когда человек «будет творить добро ради самого добра» [Лессинг, 1995, с. 497], а не потому, что чьим-то произволом ему обещано за это воздаяние [Лессинг, 1995, с. 497]. Он верил в неизбежное развитие к лучшему мира Божьего.

Приблизить лучшее будущее человечество сможет, осознав *единство человеческого рода*. В лоне древних цивилизаций, в процессе уникального по своему размаху духовного брожения, отмечает С.С. Аверинцев, «с первозданной простотой и силой были провозглашены, во-первых, всечеловеческое единство, во-вторых, нравственное самостояние личности» [Аверинцев, 1995, с. 438]. Эпоху VIII–III вв. до н.э. от Тихого океана до Атлантики К. Ясперс назвал «осевым временем» мировой истории, водоразделом «между инерцией “до-осевого” традиционализма и осознанием возможностей выбора и ответственности» [там же]. «Осевое время» открыло всечеловеческое единство как великую идею, «мысль “осевого времени” уверенно сделала шаг во всеобщее» [Аверинцев, 1995, с. 439]. К. Ясперс полагал,

что современное человечество продвигается к *новому осевому времени*, которое породит единство человечества на достойных его принципах и началах; условием такого единства является приемлемая для всех политическая форма – правовое государство, отказ от любых видов тоталитаризма.

Характеризуя современное состояние общества, Г. Померанц в статье «Диалог культурных миров» пишет о том, что мир стал единым, а религиозные культуры сталкиваются между собой в одном информационном пространстве: «Вселенская духовная традиция еще не установилась, и духовное противостоит аналитическому разуму, миру Я – Оно, как этническое и конфессиональное» [Померанц, 1995, с. 450].

Мировые религии, культурные миры стоят перед необходимостью диалога, перед поисками общей почвы для сближения – отклика на глубочайшие потребности человеческой души. И такой диалог, основанный на понимании, на «экзистенциальной коммуникации» (К. Ясперс), несмотря на ожесточение этнического и конфессионального сопротивления, нарастание в обществе иных разрушительных сил и идей, все-таки осуществляется. И необходимой составной частью диалога культурных миров является диалог откровений: «...без него общение остается на уровне слов, на уровне интеллектуальных конструкций» [Померанц, 1995, с. 453]. Г.С. Померанц говорит о возможности возникновения «концерта» культурных миров, в котором сохраняется их своеобразие, неповторимость, но достигается взаимопонимание, диалог. Будущее, полагает он, можно представить как «сочетание европейского плюрализма этнических культур с китайским плюрализмом духовных культур» [там же].

Он концентрирует свое внимание на *духовном измерении жизни*, на необходимости пересмотра представлений человечества о лучшем, более совершенном будущем: от накопления вещей – катастрофической идеи общества потребления – нужно повернуться к накоплению тех ценностей, идей, которые дают созерцание, медитация, великое искусство.

Переоценка ценностей необходима. Без глубокого духовного поворота невозможно создать здоровое общество, соответствующее сущностным потребностям существования человека, чувствующего духовную основу мира и почитающего ее. Именно благодаря суще-

ствованию на земном шаре *духовного измерения* формируется уникальная человеческая культура, не позволяющая человеческому роду впасть в состояние «социального животного» [Али-Заде, 2008, с. 155].

\*\*\*

В статье представлены работы выдающихся философов, культурфилософов, литературоведов, культурологов, опубликованные в альманахе «Лики культуры», занимающем особое место в одноименной серии, основанной в 1992 г. Через творчество этих мыслителей осуществляется переключка идей и концепций, воскресают образы многообразных культурных космосов, подчеркивается общечеловеческий смысл культуры, происходит диалог по важнейшим проблемам человеческого существования, осмысление уникального на земном шаре *духовного измерения* человеческой жизни. Знакомство с идеями выдающихся зарубежных и отечественных исследователей, с их поисками ответов на сложнейшие вопросы бытия позволяет соприкоснуться с образцами человеческой мысли.

### Список литературы

- Аверинцев С.С.* Глубокие корни общности // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 431–444.
- Али-Заде А.* Что такое «человеческая культура»? // Высшее образование в России. – М., 2008. – № 10 – С. 154–159. [Рец. на книгу : Культурология : Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – 1392 с.; т. 2. – 1184 с. – (Summa culturologiae).]
- Блюм В.* Книга ложной мудрости // Авангард : альманах литературы, искусства и науки. – М., 1922. – Сентябрь № 3. – С. 78–79.
- Виндельбанд В.* О Сократе // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 121–142.
- Виндельбанд В.* Гёльдерлин и его судьба // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 238–258.
- Гершензон М.О.* Гольфстрем // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 7–120.
- Гуревич П.С.* Первообразы культуры // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 500–514.
- Зиммель П.* Микеланджело // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 163–184.

Зиммель Г. Истина и личность (Из книги о Гёте) // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 185–202.

Иванов Вяч. Л. Толстой и культура // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 259–275.

Кон Й. «Страннические годы Вильгельма Мейстера» (Их смысл и значение для нашего времени) // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 203–237.

Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 479–499.

Локс К. Апулей // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 143–162.

Патрушев А.И. Лессинг Г.Э. // Summa culturologiae : Энциклопедия : в 4 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – Т. 2. – С. 450–451.

Померанц Г.С. Диалог культурных миров // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 445–455.

Преображенский П. За «Ключом веры» – «Гольфстрем» // Печать и революция. – 1922. – Кн. 8, ноябрь–декабрь. – С. 176–177.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1956. – Т. 1 : Стихотворения 1813–1820. – 536 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1956. – Т. 2 : Стихотворения 1820–1826. – 463 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1957. – Т. 4 : Поэмы. Сказки. – 596 с.

Рашковский Е.Б. Гершензон // Summa culturologiae : Энциклопедия : в 4 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – Т. 1. – С. 450–453.

Рожицын В. Атеизм Пушкина // Научное общество «Атеист». – М., 1928. – С. 5–7.

Соловьёв Вл. Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М. : Московский рабочий, 1990. – 444 с.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). – СПб. : Тип. Тов. «Общественная польза», 1905. – 285 с.

Goethe J.W. Spruchweisheit // Goethe J.W. Poetische werke. – Berlin, 1960. – Bd 1. – S. 535–536.

## References

Averincev, S.S. (1995). Glubokie korni obshchnosti [Deep roots of community]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 431–444. Moscow : Yurist. (In Russian).

Ali-Zade, A. (2008). Chto takoe «chelovecheskaya kul'tura»? [What is «human culture»?] [Rec. na knigu: Kul'turologiya: Enciklopediya: V 2 t. / gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit. – М. : ROSSPEN, 2007. Т. 1. – 1392 с.; т. 2. – 1184 с. – (Seriya «Summa culturologi-

ае»)] [Review of the book: Cultural Studies: Encyclopedia: In 2 vols. / ch. ed. and the author of the project S. Ya. Levit. – M.: ROSSPEN, 2007. Vol. 1. – 1392 p.; vol. 2–1184 p – (Series «Summa culturologiae»)]. In *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher education in Russia], (10), (pp. 154–159). Moscow. (In Russian).

Blyum, V. (1922, Sentyabr'). Kniga lozhnoj mudrosti [The Book of false wisdom]. In *Avangard: Al'manah literatury, iskusstva i nauki* [Avangard: Almanac of Literature, Art and Science], (3) (pp. 78–79). Moscow. (In Russian).

Vindel'band, V. (1995). O Sokrate [About Socrates]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 121–142. Moscow : Yurist. (In Russian).

Vindel'band, V. (1995). Gyol'derlin i ego sud'ba [Gelderlin and his fate]/ In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 238–258. Moscow : Yurist. (In Russian).

Gershenson, M.O. (1995). Gol'fstrem [Golfstrom]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 7–120. Moscow : Yurist. (In Russian).

Gurevich, P.S. (1995). Pervoobrazy kul'tury [Archetypes of culture]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 500–514. Moscow : Yurist. (In Russian).

Zimmel', P. (1995). Mikelandzhelo [Michelangelo]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 163–184. Moscow : Yurist. (In Russian).

Zimmel', G. (1995). Istina i lichnost' (Iz knigi o Gyote) [Truth and Personality (From the book about Goethe)]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 185–202. Moscow : Yurist. (In Russian).

Ivanov, Vyach. (1995). L. Tolstoj i kul'tura [L. Tolstoy and culture]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 259–275. Moscow : Yurist. (In Russian).

Kon, J. (1995). Strannicheskie gody Vil'gel'ma Mejstera (Ih smysl i znachenie dlya nashego vremeni) [The wandering years of Wilhelm Meister (Their meaning and significance for our time)]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 203–237. Moscow : Yurist. (In Russian).

Lessing, G. (1995). Vospitanie chelovecheskogo roda [Education of the human race]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 479–499. Moscow : Yurist. (In Russian).

Loks, K. (1995). Apulej [Apuley]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 143–162. Moscow : Yurist. (In Russian).

Patrushev, A.I. (2021). Lessing G.E. [Lessing G.E.]. In *Summa culturologiae/ Enciklopediya: V 4 t.* [Summa culturologiae / Encyclopedia: In 4 vols.], S. Ya. Levit (ch. ed. and the author of the project). T. 2. 450–451. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (In Russian).

Pomeranc, G.S. (1995). Dialog kul'turnyh mirov [Dialog of cultural worlds]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 445–455. Moscow : Yurist. (In Russian).

Preobrazhenskij, P. (1922). «За “Klyuchom very” – “Gol'fstrem”» [«For “the Key of Faith” – “Golfstrom”»]. In *Pechat' i revolyuciya* [Print and Revolution], Kn. 8, noyabr'–dekabr', 176–177. (In Russian).

Pushkin, A.S. (1956). *Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 1. Stihotvoreniya 1813–1820* [Complete collected works in ten volumes. Vol. 1. Poems 1813–1820]. Moscow : Izdvo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).



Pushkin, A.S. (1956). Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 2. Stihotvoreniya 1820–1826 [Complete collected works in ten volumes. Vol. 2. Poems 1820–1826]. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).

Pushkin, A.S. (1957). Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 4. Poemy. Skazki [Complete collected works in ten volumes. Vol. 4. Poems. Fairy tales]. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).

Rashkovskij, E.B. (2021). Gershenson [Gershenson]. In *Summa culturologiae/ Enciklopediya: V 4 t.* [Summa culturologiae / Encyclopedia: In 4 vols.], S. Ya. Levit (ch. ed. and the author of the project). T. 1, 450–453. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (In Russian).

Rozhicyn, V. (1928). Ateizm Pushkina [Pushkin's Atheism]. In *Nauchnoe obshchestvo «Ateist»* [Scientific Society «Atheist»], 5–7. Moscow. (In Russian).

Solov'yov, Vl. (1990). *Stihotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow : Moskovskij rabochij. (In Russian).

Shestov, L. (1905). Apofeoz bespochvennosti (Opyt adogmaticeskogo myshleniya) [Apotheosis of groundlessness (Experience of adogmatic thinking)]. Saint Petersburg : Tip. Tov. «Obshchestvennaya pol'za». (In Russian).

Goethe, J.W. (1960). Spruchweisheit. In *Poetische werke. Bd 1.* [Poetic works Bd 1], 535–536. Berlin. (In German).