

---

# ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.03

*Левит С.Я.*®

## **МИР ЧЕЛОВЕКА, В СЛОВЕ ЯВЛЕННЫЙ, ИЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В КУЛЬТУРЕ**

*Аннотация.* В статье представлены концепции человека и культуры выдающихся мыслителей – А. Бергсона, Г. Зиммеля, Э. Кассирера, Г. Марсея, О. Розенштока-Хюсси, М. Шелера, А. Швейцера, А. Шюца, вошедших в историю как выразители трагических, кризисных явлений своего времени. Осуществляется анализ таких явлений, как кризис ценностей, бюрократизация социума, машинизация человеческих связей, а также осмысление кризисной ситуации, в которой находится человек. В своем анализе они опираются на такие понятия и концепты, как «дух», «внутренний человек», «внешний человек», «культура», «мировоззрение», «жизненный мир», «диалогическое мышление», «символическая форма».

*Ключевые слова:* диагноз времени; феноменологический анализ; кризис культуры; христианская культурная традиция; внешний человек; внутренний человек; техники унижения; конкретная философия; дух абстрактности; христианский гуманизм; спиритуализм; этико-религиозное учение; диалогическое мышление; культура и мировоззрение; благоговение перед жизнью; жизненный мир как мир культуры; дух; душа; символическая форма; семиология.

*Levit S. Ya.*

**The world of man, in the word revealed,  
or human being in culture**

*Abstract.* The article presents the concepts of man and culture by outstanding thinkers – A. Bergson, G. Simmel, E. Cassirer, G. Marcel, O. Rosenstock-Hussey, M. Scheler, A. Schweitzer, A. Schutz, who are well known as the researches of the tragic, crisis phenomena of their time. The explored of such phenomena as the crisis of values, bureaucratization of society, mechanization of human relations, as well as understanding of the crisis situation in which a person exists. In their analysis, they rely on such concepts as «spirit», «inner man», «outer man», «culture», «worldview», «life world», «dialogical thinking», «symbolic form».

*Keywords:* diagnosis time; phenomenological analysis; cultural crisis; Christian cultural tradition; outer man; inner man; techniques of humiliation; a specific philosophy; the spirit of abstraction; Christian humanism; spiritualism; ethical and religious teaching; dialogical thinking; culture and worldview; reverence for life; the life-world as the world of culture; the spirit; the soul; the symbolic form; semiology.

Становлению культурологии как науки XXI в. способствовало создание в 1997 г. проекта «Книга света». Название отсылает нас к Декарту. Эпиграфом серии «Книга света» и в целом всего комплекса проектов\* служат слова Рене Декарта: «...не искать никакой науки кроме той, которую можно найти в себе самом или в громадной книге света...»

В наше смутное время, когда рушатся привычные системы ценностей, распространяются ксенофобские, шовинистические, расистские устремления, оживают самые чудовищные и разрушительные мифы, усиливаются деструктивные процессы в обществе, происходит падение нравов, деградация международных институтов, релятивизация культурных ценностей, погружение в эпоху информационной манипуляции, изменение архитектоники мира, – необходимо создавать великую книгу Света, книгу Добра и Истины, способную вернуть человеку его прекрасный божественный лик. «Эту миссию выполняют гуманитарные науки, призванные очеловечивать человека, приобщая его к осмыслению интеллектуальных и духовных сокровищ предшествен-

ников и формируя на этой основе активного компетентного и ответственного деятеля исторического и культурного процессов» [19, с. 14].

В этой статье представлены изданные в серии «Книга света» труды выдающихся мыслителей – А. Бергсона (1859–1941), Г. Зиммеля (1858–1918), Э. Кассирера (1874–1945), Г. Марселя (1889–1973), О. Розенштока-Хюсси (1888–1973), М. Шелера (1874–1928), А. Швейцера (1875–1965), А. Шюца (1899–1959). Они вошли в историю как выразители трагических, кризисных явлений своего времени, для которого характерны укрепление бюрократической и технократической тирании, обеспокоенность предчувствием уничтожения человечества, «дехристианизация общества», машинизирующий гипноз «нового дивного мира».

Их труды актуальны сегодня, когда «под давлением перемен в самой повседневной жизни не могут не обновляться философские убеждения людей во всем мире, а особенно, может быть, в России, принимающей сейчас серьезнее вызовы истории» [6, с. 5].

\* \* \*

Книгу французского экзистенциалиста Габриэля Марселя, тон которой П. Рикёр определил как «встревоженную или обеспокоенную пронизательность», можно расценивать как диагноз серьезной «болезни» цивилизации. Подобные диагнозы ставили ей Г. Зиммель («Конфликт современной культуры» (1926), «Понятие и трагедия культуры» (1911, 1923)), К. Ясперс («Духовная ситуация» (1931)), К. Манхейм («Диагноз нашего времени: очерки военного времени, написанные социологом» (1943)), Р. Гвардини («Конец нового времени» (1950)).

Статьи Г. Марселя, собранные в книге «Люди против человеческого», возникли при слиянии озабоченностей, связанных с контекстом послевоенной эпохи. Перед лицом крушения мира, уничтожение которого не является больше непредставимым, возникла необходимость прояснить суть ситуации выбора между самоубийством и рывком вверх. И это, полагает Г. Марсель, может быть прояснено на уровне философской рефлексии, путем феноменологического анализа фундаментальной ситуации, в которой находится человек. Это, отмечает П. Рикёр, ставит рефлексия Марселя рядом с позицией Шелера, Ландсберга и Хайдеггера. «Но марселевская рефлексия отличается от

позиций указанных философов особой тональностью, присущей скрытому договору, который узами солидарности присоединяет ее к *благоговению* по отношению к тем силам, благодаря которым жизнь сопротавляется смерти» [28, с. 203].

Используя *феноменологический метод*, Г. Марсель анализирует такие явления, как кризис духовных и нравственных ценностей, упадок духа бескорыстного служения, бюрократизация социума, «техники унижения» достоинства человека», торжество технократии и механизации человеческих связей – «технобесия». В своем анализе он опирается на концепты «духа» и *внутреннего человека*, базовым содержанием которых выступает христианская культурная традиция. Как отмечает исследователь и переводчик Г. Марселя В.П. Визгин «отчуждение как доминирование в структуре современного человека именно *внешнего человека* происходит за счет вытеснения из нее человека *внутреннего* со всеми присущими этому концепту коннотациями, которые под пером французского мыслителя обретают в это время контуры христианского орфизма и “неосократизма”» [6, с. 17]. В эссе «Техники унижения», включенном в эту книгу, Г. Марсель делает следующий вывод о положении человека: «Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда» [25, с. 61] – «техники унижения» нацелены на то, чтобы сломить жертву, лишив ее самоуважения и самоконтроля. Под техниками унижения Марсель понимает «совокупность процедур, сознательно пускаемых в ход для того, чтобы разрушить у индивидов, принадлежащих к определенной категории, самоуважение, с тем чтобы постепенно превратить их в существа, лишенные, наподобие отходов, всякой ценности, которые будут понимать себя именно таким образом и станут способны, в конце концов, не только интеллектуально, но и жизненно лишь отчаиваться в самих себе» [25, с. 49–50]. Размышляя о техниках унижения, Г. Марсель говорит не только о чудовищно-прямолинейных техниках, использованных нацистами в концентрационных лагерях, но и о более тонких вещах, вызывающих деградацию личности, – поощрение взаимной слежки, разрушение человеческих связей (и не только в концлагере), пробуждение злобной мстительности (*ressentiment*) и взаимной подозрительности. От этих техник унижения, проникших и в повседневную жизнь, Г. Марсель обращается к анализу пропаганды как средства обольщения, обмана, обработки сознания, унификации мыш-

ления. Ее воздействие, отмечает он, способно привести людей к такому состоянию, что они утрачивают всякую способность к индивидуальной реакции, т.е. воздействие нивелирующего катка пропаганды также содержит в себе «унижающий эффект», манипулирование мнением людей. И не будет излишним обратить внимание на тот факт, что «почти неизбежно диктатура предстает в своем истоке как управление мнением, но в то же время она всегда и самым фатальным образом подпадает под... критику» [25, с. 56–57] «Неважно, основывается ли диктатура на гегелевской (или псевдогегелевской) концепции государства или же на ницшеанской морали господ» [25, с. 57]. Эти разрушительные силы, «действующие и в наших мирных демократиях, направлены на устойчивое ядро личности, которое они стремятся принизить, редуцировать и растворить, причем их вредоносность раскрывается в полной мере именно в тоталитаризме», – пишет П. Рикёр [28, с. 200].

Как отмечает В.П. Визгин, размышляя об истоках техник унижения человека, Г. Марсель не впадал в идеализацию коммунизма. «Идеология, претендующая на философское оправдание равенства и демократии, никогда не внушала Марселю уважения именно потому, что он видел в ней яркое проявление “духа абстрактности”, вскрывшего головы социальным утопистам эпохи Просвещения» [6, с. 10].

Марсель, вслед за Гегелем и Бергсоном, понимал ценность конкретного мышления и шел по пути *конкретной философии* – конкретные люди, живые лица противопоставляются Марселем абстрактной человечности. «В довоенные годы Марсель разрабатывает метафизику и феноменологию конкретности как “экзистенции” и “онтологической потребности” и набрасывает при этом контуры своей “конкретной философии”» [6, с. 10]. А после пережитой мировой катастрофы он продолжает неутомимую борьбу против *духа абстрактности*, вскрывает его опустошительную функцию в социальной практике, в действиях людей.

Разрушительные последствия *духа абстрактности* проявляются и в плане философских умозрений, и на практическом уровне идеологий. Дух абстрактности, абсолютизируя какую-то сторону реальности в ущерб целому, разрушает, прежде всего, само мышление, в том числе социально ориентированное.

Марсель считает, что нет ничего более ложного и обманчивого, чем те формулы, которыми удовлетворялись люди Французской революции, наивно верящие, что свобода, равенство и братство могут стоять в одном ряду. Но это не так. Равенство относится к абстрактному измерению. И, будучи категорией абстрактного плана, не может переноситься в мир людей, не становясь при этом ложью и открывая путь такому неравенству, которое превосходит все, что существовало в недемократических режимах. «Равными могут быть лишь те права и обязанности, которые данные живые существа призваны признать одни у других, в противном же случае неизбежен хаос и тирания со всеми ее ужасающими последствиями, т.е. власть самого низкого над самым благородным» [25, с. 122–123]. И самый удручающий скандал для мыслящего духа состоит в нетерпимом противоречии между провозглашенными принципами, которые никто не имеет мужество формально отрицать, и систематическим нарушением самых элементарных прав, когда, например, формулы демократии превращаются в идеологическую «дубинку» для «нормализации» инакомыслящих, и сама демократия, не скорректированная идеей аристократии, несет нетерпимость своего закона.

Марсель говорит о необходимости воссоздания аристократии, реабилитации этого понятия, оказавшегося дискредитированным ради эгалитаризма. Общественный идеал он видит в небольших, духовно просветленных и творчески ориентированных группах, занятых сохранением и обновлением культуры, созиданием новых форм совместной жизни – форм духовно и личностно осмысленной творческой социальности.

Анализ тенденций современного ему общества носит у него критический характер. В основе марселевской социальной критики лежит *христианский гуманизм*. Его социальная философия выстраивается «в свете самых глубоких потребностей и чаяний души человека», предполагающих «таинственную встречу ума и сердца» [6, с. 12].

Мировоззрение «христианского гуманизма» определяет фундамент социальной мысли Г. Марселя, полагающего, что безбожие лишает гуманизм как ценность поддерживающего его основания. Материализм, считает он, выступает не столько теорией технократической цивилизации, сколько практикой *расчеловечивания* человека, основой его деградации, способствует установлению самого ужасного из всех

варварств – варварства, опирающегося на бессердечный разум настроенного на культ техники мышления, а не на таинственную встречу ума и сердца. С исчезновением в обществе религиозной веры, полагает Г. Марсель, исчезает свобода человеческого духа, а этот обезбоженный мир, в котором деградирует сам образ свободы, не может не быть бесчеловечным.

Тема судьбы *человека* и человечества звучит и в произведениях А. Бергсона, оказавшего значительное влияние на Г. Марселя в его поисках «конкретной философии». С юности, восстав против абстракций, Бергсон стремился создать конкретную философию, обращенную к человеку.

Главные черты его метода, «визитной карточкой» которого является интуитивизм, – это опора на конкретные данные, факты или «линии фактов», требование держаться ближе к реальности, или следовать «контурам реальности»; приписывание ведущей роли схватыванию целого, создание новых гибких *понятий*, использование *образов* и *метафор* для передачи новых идей [4, с. 15]. Опираясь на концепцию, изложенную в «Творческой эволюции» [1], Бергсон, прокладывая новый путь, продолжил разработку собственной версии *спиритуализма*, для которого характерно обращение как к исходному пункту, к *сознанию субъекта*, утверждение *духовного начала* мира с опорой на осмысление достижений психологии, физиологии, биологии. (Его версию спиритуализма иногда в литературе называют неоспиритуализмом.) Он стремился обосновать самостоятельность и ведущую роль *духа, сознания* по отношению к материальному миру.

В трактовке проблем человека он исходит из того, что человеческую природу необходимо совершенствовать, переходить на более высокий уровень – к сверхчеловеческому, понимаемому не как нечеловеческое, а как раскрытие уже заложенных в человеке возможностей, но еще не реализованных в силу социальной обусловленности его существования. Вершиной духовной деятельности человека предстает творчество в сфере морали. Эта линия бергсоновских размышлений, отмечает И.И. Блауберг, привела в «Двух источниках морали и религии» [2] к *этико-религиозному учению*, «в центре которого находятся христианские мистики, носители... сверхчеловеческих возможностей, показывающие человеку путь его дальнейшего развития» [2, с. 12].

Многие идеи Бергсона о формировании и воспитании личности не утратили свою значимость и сегодня. Он протестовал против ранней специализации в лицеях, полагая, что ее следствием является ущербное формирование личности, а наука она обрекает на бесплодие, лишая широты кругозора, необходимого для решения новых проблем.

Бергсон полагает, что мы стали жертвами великой иллюзии. Не отдавая себе в этом отчета, мы уподобляем духовный труд труду ручному. Но в мире разума (*intelligence*) все совершенно иначе. «Мы сможем достичь сноровки в ручном труде, только если выберем специальное ремесло и наши мускулы приобретут какой-то один навык. Но мы, напротив, не достигнем совершенства в какой-то одной из наших духовных способностей, не развив все остальные» [3, с. 230]. Необходимо сохранить разнообразие способностей, вкус к возвышенным умозрениям, общие познания, которыми можно воспользоваться как точкой опоры, чтобы подняться над специальной наукой, «превзойти ее и коснуться принципов» [3, с. 227]. Частные науки изучают лишь фрагменты истины, и если нацелиться только на отдельные факты и частные истины, то, строго говоря, можно ограничиться и специальной наукой; но для того чтобы поставить в этой науке новые проблемы, обновить ее методы, постичь суть явлений, фактов, нужно возвыситься над ней, а для этого необходимы эрудиция и глубина знаний, гибкость мышления, способность к творческой деятельности, даваемые классическим образованием [3, с. 226, 227, 228].

Основоположник философской антропологии и аксиологии, социологии знания, феноменологической социологии М. Шелер, разрабатывая свое учение о личности, понимаемой им как высший духовный акт, в котором концентрируются все духовные акты человеческой индивидуальности, развивает это учение в контексте аксиологии.

В соответствии со своей аксиологией он выделяет «три высших рода знания»:

- 1) научное, или позитивное, или деятельное знание, или знание ради достижений, в целях господства над природой (вне и внутри человека);
- 2) философское, или образовательное знание, или знание, служащее становлению человека «всечеловеком»;
- 3) религиозное, или спасительное, или священное знание, знание в целях спасения и сохранения личностного ядра, становление человека

из раба и слуги Божьего в Его соратника и сорботника в деле становления «праосновы» мироздания [23, с. 263–264].

Каждый вид знания необходим человеку в его общественной и культурной жизни. Фундаментальным уровнем человеческого познания является научное знание. Но, выстраивая свою жизнь исключительно на базе научного знания, человек производит масштабные риски – вызывает глубокие социально-классовые, национальные, культурные, цивилизационные противоречия и конфликты; разрушает среду обитания человека; порождает все больший упадок нравов и культуры; опускается до самого ужасного из всех мыслимых варварств.

Человеку необходим и такой вид знания, который называют «философским», «сущностным», «образовательным», «человечески-образовательным», «личностным», «служащим становлению человека». Это знание занимает высокое место в ценностной иерархии знания.

Но и сама «гуманистическая» идея образовательного знания, согласно Шелеру, должна подчиняться идее *спасительного* знания и служить ей, ибо всякое знание в конечном счете *от* Божества – и для Божества. И все эти роды знания коренятся в самой человеческой природе. Учение о трех основных видах знания находит свое завершение в культурологической *концепции уравнивания* или *выравнивания*.

В главе «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания) и возвышении метафизики» Шелер пишет о том, что с конца Средних веков и особенно в Новое время наука и научное мировоззрение потеснили философию и религию, вследствие чего в структуре устремлений западного человека образовался опасный дисбаланс, сформировался западный социально-антропологический тип личности – «фаустовский», представляющий, по мнению Шелера, угрозу человечеству. И человек западный в эпоху великих технических достижений «почти полностью забыл о самом себе и своей *внутренней* жизни, разучившись властвовать над ними и собственным самовоспроизводством посредством систематической техники души и витальной техники, так что как целое мир западных народов кажется сегодня менее управляемым, чем когда бы то ни было» [32, с. 148]. Выходом из опасного тупика, полагает Шелер, может стать синтез западноевропейской и азиатской культур знания.

Шелер сумел распознать начавшуюся глобализацию, осознать ее возможные последствия; он называл ее «новым космополитизмом

культурных кругов» и полагал, что в результате этого «космополитизма культурных кругов» в сфере духовного общения европейско-американских и азиатских народов мог бы родиться «благороднейший и многообещающий плод, если бы непреодолимая европеизация азиатских культур путем позитивной науки, технических и промышленных методов... дополнялась бы и компенсировалась систематическим заимствованием азиатского душевно-технического принципа европейско-американскими народами» [32, с. 148–149].

Дисбаланс между культурами знания Запада и Востока, одностороннее развитие Западом научно-технического знания в ущерб остальным, навязывание любыми средствами Западом демократических ценностей и собственных интересов народам всего мира представляет, по мнению Шелера, особую опасность. У Шелера как социолога культуры и философа были и другие опасения: не может ли этот вовне направленный процесс западной цивилизации, в котором цель овладения внешней и мертвой природы вытесняет ориентацию на *внутреннюю технику* жизни и души, на искусство завоевания внутренней власти над психофизической «жизнью», оказаться *опытом* с негодными средствами. А человек, ориентированный *только* на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом, без противовесов в виде техники власти над самим собой, как духовное существо станет абсолютно пустым, опустится до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами». «Его все больше и больше будет поработать тот самый естественный механизм, который он сам построил в природу как идеальный план своего активного вмешательства...» [цит. по: 23, с. 273], т.е. природу побеждаем, подчиняясь, или, подчиняемся природе, даже если хотим ее победить. Но человек как единственно известное в космосе живое существо, наделенное духом, благодаря которому он возвысился над природой, способен сказать «нет» естественному порыву. (Шелер назвал человека «протестантом жизни».) *Жизнь* и *дух* сущностно различны, но неразрывно связаны: дух пронизывает человеческую жизнь идеями и ценностями, без которых она не имела бы никакого смысла, в то время как жизнь предоставляет духу саму возможность деятельного проявления и самоосуществления. Дух и порыв Шелер рассматривал как два сущностных атрибута божественной первоосновы бытия, а всемирно-исторический процесс как постепенно возрастающее взаи-

мопроникновение двух атрибутов, т.е. реализацию сущностного содержания Абсолютного («первоосновы»). Возможность преодоления противоположностей духа и природы, духа и всеединой жизни, религии и науки, восточной и западной культур, мужского и женского начал в человеке Шелер видит в сотрудничестве Бога и человека [24, с. 970].

Проблемы человеческого бытия, культуры, условий совместного существования людей, возможности самой общечеловеческой истории – в центре внимания выдающегося немецко-американского мыслителя Ойгена Розенштока-Хюсси, одного из самых интересных и глубоких представителей так называемого *диалогического мышления*. Свою культурологическую концепцию он называл «социологией» и, подчеркивая ее особое положение между философией и технологией, отмечал, что она снимает характерный для новоевропейского мышления дуализм субъекта и объекта и не является ни знанием человека, ни знанием о человеке.

Основной принцип этой дисциплины – динамичная взаимосвязь людей в пространстве и во времени; и каждый человек в этом взаимодействии, испытывая своеобразное влияние силового поля, выступает то как субъект, то как объект в течение ограниченного времени. Более того, каждый человек представляет собой причудливое смешение характеристик субъекта и объекта, выступая одновременно и в качестве раба биологических инстинктов, и в качестве носителя творческих импульсов. «Тем самым, – констатирует исследователь творчества О. Розенштока-Хюсси А.И. Пигалев, – *диалогический принцип* вводится не в качестве банального “диалога двух сознаний”, принадлежащих, согласно классификации Розенштока-Хюсси, либо к философии, либо к теологии, а в качестве фундаментального принципа, лежащего в основе *подлинно человеческого существования*» [26, с. 582].

Представляют интерес *лингвистические* и *антропологические* исследования Розенштока-Хюсси. Языки он рассматривает как орудие одухотворения, средство разрушения биологической обособленности, превращения особи в родовое существо. Именно *язык* оказывается главным средством создания условий *совместного существования людей*, он обеспечивает общую для всех говорящих организацию пространства и времени, установление связи между поколениями. Язык делает мир целостным и одухотворенным. Как отмечает А.И. Пигалев,

«это означает, что язык не мог возникнуть в повседневной ситуации, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстатическое перенапряжение всех человеческих сил» [26, с. 583]. Все дохристианские культуры, согласно Розенштоку-Хюсси, возникают из диалогической ситуации и «представляют собой данный раз и навсегда ответ на вызовы надындивидуальных принуждающих сил» [26, с. 584]. Он выделяет четыре формы культуры, каждая из которых, являясь творением Бога, представляет собой специфический тип одухотворения, речевой ориентации, описывающей «диспозиции» господства и подчинения:

*первая форма* – род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается *смерть* культурного героя. Время рода – циклическое: род «смотрит» в прошлое;

*вторая форма* – «космическая империя» или «территориальное царство» (Древний Египет, Древняя Индия и т.п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости на обширной территории. Свернутое в кольцо время «территориального царства» застывшее: эта форма культуры «смотрит» в настоящее;

*третья форма* – древнееврейская культура, взоры ее направлены в будущее.

«Израиль, поставив субботу как точку абсолютного разрыва в конце недельного цикла и Иом Кипур как такую же точку внутри годового цикла, размыкает кольцо “вечного возвращения” родов и “территориальных царств” впервые создавая “линейное время”» [26, с. 591];

*четвертая форма* – древнегреческая культура, «очаговая», территория которой (общества и полисы) вызвала к жизни особые механизмы осуществления культурной идентичности, механизмы унификации локальных форм мифологии и философии в качестве технологии абстрактного (т.е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления.

Эта культура создает качественно новый тип времени – досуг, свободное время.

Древнегреческая культура решает задачу – самоидентичность в условиях плюрализма, и она живет в вневременье, отвлекаясь и от пространства, и от самого времени, «ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей» [27, с. 411].

Герметичность, взаимную непроницаемость дохристианских культур разрушает искупительный подвиг Христа, положивший начало новой культуре. Это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. «исход» из старого мира. Христианская культура позволяет части своих ценностей, идей, идеалов умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. «...Христианство, “проявив” смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с “его” миром и открывает путь к единству культур» [27, с. 412]. Розеншток-Хюсси называет Иисуса «царем веков»: он собирает все «века» (зоны), с его приходом все времена «заговорили», образуя всемирную историю.

В *постхристианскую эпоху*, в которую, считает Розеншток-Хюсси, мы переходим, образ жизни состоит в том, чтобы живя в соответствии с полной собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними.

Розеншток-Хюсси выражает это в формуле: *Respondeo etsi mutabor* («Отвечаю, хотя и должен буду измениться»). Эта формула приходит на смену декартовскому принципу: *Cogito ergo sum* («Мыслю, следовательно, существую») и девизу Ансельма Кентерберийского *Credo ut intellegam* («Верую, чтобы понимать»).

Идеи О. Розенштока-Хюсси, при его жизни остававшиеся невосребованными, в условиях современного культурного и религиозного кризиса переживают ренессанс.

Анализ проблем современной жизни, кризиса культуры, «проклятых вопросов» времени осуществляется в работах Г. Зиммеля, одним из первых совершившего поворот философии к *конкретным предметам*: он философствовал об актере, приключениях, руинах, моде, женской культуре.

В работах «Философия денег», «Понятие и трагедия культуры», «Кризис культуры», «Конфликт современной культуры» он дает культурно-философское обоснование *диагнозу времени*. Его культурологический анализ показал возможности преодоления кризиса, в котором оказалась современная ему культура. Дух времени и дух культуры нашли отражение в его исследованиях.

Современный человек, отмечает Г. Зиммель, находится в двусмысленном положении: он окружен бесчисленным количеством культурных элементов, плодами объективированного духа, ошелом-

ляющими его ощущениями недоступности и собственной беспомощности, завлекающими в отношения, всю совокупность которых он не в состоянии ассимилировать, но не может и избавиться от них, поскольку они потенциально принадлежат к сфере его культурного развития. Такие формообразования духа как искусство, мораль, наука, целесообразно созданные предметы, религия, право, техника, общественные нормы – все это этапы, через которые субъект должен пройти, чтобы приобрести особую самоценность, называющуюся его культурой. «Культура возникает тогда... когда встречаются два элемента, каждый из которых не содержит ее сам по себе: субъективная душа и объективное духовное производство» [7, с. 272].

Между *душой* и *миром* существует постоянное напряжение; жизнь *духа* состоит в постоянном движении вперед, а «душевная» – во все более глубоком уходе в себя. Причину трагедии культуры Зиммель видит в том, что мнимое внутреннее обогащение, обещаемое нам культурой, всегда связано со своего рода самоотчуждением.

Перегруженность нашей жизни излишествами побуждает нас не к собственному творчеству, но к простому познанию и наслаждению множеством вещей. Все это свидетельствует об эмансипации объективного духа, нарастании разрыва между ним и субъективным духом, утратившим способность сохранить в неприкосновенности свою форму.

Трагедия культуры оборачивается не чем иным, как фактом объективации культуры, ее отчуждением от непосредственного индивидуального существования.

Суть этой трагической ситуации Зиммель определяет следующим образом: «В самом моменте своего бытия культура скрывает ту самую форму своего содержания, которой предопределено, как бы по имманентной неизбежности, увести в сторону, исказить, сделать беспомощной и расколотой самую ее сущность: путь души от самой себя как несовершенной к самой же себе как совершенной» [7, с. 294]. Нарушается *порядок* внутреннего и внешнего бытия, темп развития *объективной культуры* все больше обгоняет развитие *субъективной культуры*, отдельные области культуры находятся во взаимном отчуждении, повторяя судьбу Вавилонской башни.

Зиммель далек от того, чтобы пытаться остановить ход культуры, повернуть колесо истории, но одновременно считает, что напряжение между этими двумя одинаково необходимыми и равноправными по-

люсами будет нарастать. Кассирер также полагает, что «нельзя ни уравновесить, ни примирить это отчуждение и вражду, установившиеся между *жизненным и творческим процессом* души, с одной стороны, и его содержанием и продуктами – с другой... Кажется, что здесь Зиммель говорит языком скептика, но на самом деле это язык мистики. В любой мистике кроется страстное желание полностью погрузиться в сущность собственного Я – с тем чтобы найти в ней сущность Бога» [11, с. 103]. Дух неустанно творит новые образы и имена, но в своем творчестве он не приближается, а отдаляется от божественного. «Мистике нужно отрицать все эти миры образов в культуре, ей нужно освободиться от “имени и образа”. Она требует от нас, чтобы мы отказались от всех символов и их разрушали» [11, с. 104]. Она делает это не в надежде, что мы таким образом сможем узнать суть божественного, а в стремлении отречься от всякой субстанциальности отдельного Я, тем самым сохраняя эту субстанциальность, понимая Я как нечто самоопределившееся, отстаивающее свою определенность, не растворяющуюся в мире.

Анализируя *кризис культуры*, состоящий в том, что прогресс продолжается лишь в одной сфере – материальной, а в духовной и этической наблюдается откат назад, Швейцер – великий гуманист XX в. – отмечает, что в условиях *машинизации* сохранение культуры становится трудной задачей: «Превратившись в сверхзанятое, неспособное сосредоточиться существо, современный человек потерял духовную независимость и стал жертвой поверхностных суждений, неверных оценок исторических фактов и событий, национализма, проистекающего из этих оценок, и, наконец, ужасного *оскудения* человеческих чувств» [33, с. 154]. Он говорит о необходимости возрождения культуры, обновления мышления, формирования *духовного отношения к миру*, возврата к мировоззрению, заключающему в себе идеалы истинной культуры – этическому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению.

А. Швейцер отвоевывает у пустыни бездуховности современного мира новый духовный оазис. Свое мирозерцание Швейцер называет *этической метафизикой*. Этика для него – движущая сила культуры, главный критерий прогресса человечества. В труде «Философия культуры» он определяет культуру «как духовный и материальный прогресс во всех сферах человеческой деятельности, сопровождаемый

этическим развитием каждого человека в отдельности и человечества в целом» [33, с. 154].

Рассматривая связь между *культурой* и *мировоззрением*, он возлагает вину за *упадок* культуры на философию XIX в., не сумевшую сохранить предрасположение к культуре, существовавшее в умах людей в век Просвещения. Эта философия, пишет Швейцер, «отбросила связь с естественным для человека *поиском мировоззрения* и превратилась в науку, занятую историей философии. Она выработала себе *мировоззрение* в виде некой комбинации истории и естественных наук. Однако такое мировоззрение оказалось безжизненным и не смогло удержать прежнее предрасположение к культуре» [33, с. 154].

Суть кризиса культуры, по Швейцеру, состоит в том, что стремление к прогрессу утратило этический характер, лишилось своей духовной составляющей. Главную причину того, что философия Нового времени не справилась со своей задачей, Швейцер видит в ее стремлении прийти к этике путем *познания мира*. Но связь с миром, полагает Швейцер, мы можем установить не через его познание, а через его *переживание*.

«*Благоговение* перед жизнью дает нам духовную связь с миром, которая не зависит от наших познаний о вселенной» [33, с. 156]. Через тенистую долину смирения, принятия мира таким, каков он есть, оно ведет нас путем внутренней необходимости к этическому миро- и жизнеутверждению. «Из мистического *переживания* таинственной связи своей жизни со всей жизнью, наполняющей вселенную, – переживания, которые Швейцер называет благоговением перед жизнью, – и рождается убежденность, что ко всякой жизни человек должен относиться так же, как к своей... Таким образом, – отмечает А. Чернявский, – *благоговение перед жизнью* – это этический принцип, основанный на подлинном и глубоком знании, но не о *мире*, который так и остается для нас загадкой, а на знании о *жизни*, проистекающей из внутреннего опыта» [31, с. 646–647].

Этика, порождаемая размышлением, налагает на человека *ответственность* за свою жизнь, лежащую в пределах его досягаемости, и вынуждает его «посвятить себя делу помощи этой жизни» [33, с. 181]. «Этика благоговения перед жизнью – это этика любви, расширенной до всемирных пределов» [33, с. 179].

Благоговение перед жизнью, отмечает в своем предисловии к книге А. Чернявский, – это самодостаточное религиозное мировоззрение, близкое к христианскому, но не тождественное ему и открывающее для христианства возможность вступить в новые взаимоотношения с мышлением, которое будет в большей мере содействовать развитию духовной жизни. И хотя философия благоговения перед жизнью вряд ли будет воспринята большей частью человечества как магистральный путь возрождения культуры, но можно не сомневаться, пишет А. Чернявский, что «тысячи родственных душ услышат Швейцера и найдут у него ответ на многие мучающие их вопросы» [31, с. 658].

Говоря о соотношении между христианской позицией Швейцера и его философией благоговения перед жизнью, А. Чернявский отмечает, что будучи независимым мировоззрением, благоговение перед жизнью представляет собой первую ступень религиозного отношения к миру, на которую каждый человек может подняться путем элементарного размышления. Но эта первая ступень дает духовную опору – чувство единства со всей жизнью вселенной, а деятельное служение ей одухотворяет и наполняет смыслом его собственную жизнь [31, с. 657].

В осмысление философского образа современного человека, человеческих *смыслов бытия* огромный вклад внес австрийский философ и социолог А. Шюц. Разработанный им понятийный аппарат успешно используется при анализе литературы, музыки, мифологии. На основе гуссерлевской *описательной феноменологии* Шюц стремится восстановить связи абстрактных научных категорий с «жизненным миром», понимаемым как мир непосредственной человеческой жизнедеятельности, мир культуры.

Понятие *жизненный мир* (Lebenswelt) – центральное в *феноменологическом подходе* к социальной жизни, оно воплощает опыт intersубъективности – личный опыт человеческого общения. Это философское понятие, сложившееся в феноменологии Гуссерля и затем развитое в философии экзистенциализма, социальной феноменологии, социальной философии в самом общем виде означает «не мир как таковой, а совокупность *представлений* человека о “действительном конкретном окружающем мире”, включая природу, предметный мир, совместное бытие людей, а также осмысление собственной жизни в ее целостности, многообразии ее проявлений и бытийной значимости»

[30, с. 643]. Иначе говоря, жизненный мир – это мир *человеческого* опыта, «универсум сущего». Человек является центром своего жизненного мира, тесно связанного с повседневным опытом.

Как отмечает Л.Г. Ионин, то, что на первом этапе творчества Шюца трактовалось как *жизненный мир*, позже стало анализироваться им с позиций учения о конечных областях значений, т.е. относительно изолированных сфер человеческого опыта: религии, художественного творчества, научного теоретизирования, игры, сна и т.п. [10, с. 1014–1015].

Говоря о *повседневности* – одной из конечных областей значений, Шюц трактует ее как *реальность* и как *обыденное сознание*, лежащее в основе всех других форм сознания; именует повседневность «верховой реальностью», обладающей наиболее полной типологической структурой, формой *восприятия мира*, соответствующей деятельной природе человека. Жизненный мир, созданный на основе повседневности, не исчерпывается ею, включает цели и ценности, духовно-нравственную деятельность, мотивы и проекты, социальный и культурные миры; данное в опыте жизненного мира практическое, дорефлексивное, «неявное» знание, почерпнутое из *естественной установки* сознания, служит предпосылкой социального знания [30, с. 645].

Как отмечает Л.Г. Ионин, анализ различных сфер опыта, данный Шюцем, «оказался анализом различных *культурных миров*, выявлением свойственного каждому из них когнитивного стиля, внутренних форм их организации» [10, с. 1015].

Для Э. Кассирера, исследование которого одухотворено поиском «первичной философии» (в аристотелевском понимании) как науки, изучающей бытие как таковое, или Действительность как таковую, культура представляет особую область действительности [17, с. 616]. По мере того как формировалась его философия, он все больше обращался к проблемам культуры. Кульминацией этого развития явилась «Философия символических форм», в третьем томе которой Кассирер соединяет результаты исследований двух предшествующих томов, конструируя феноменологию знания, в которой научное мышление рассматривается как продукт более ранних стадий мышления – мифического и чувственно-интуитивного. Важным понятием для него в этой работе ставится уже не «познание», а *дух*, отождествляемый с «духовной культурой» и «культурой» в целом в противоположность

природе. Средство, с помощью которого происходит оформление духа, Кассирер находит в знаке, символе, или «символической форме». «Функция символизации, означения представлена равным образом во всех формах духа – в словах и выражениях языка, в конструкциях мифического мышления, в притчах и аллегориях религии, в образах и метафорах искусства, в понятиях и формулах науки. При этом она, будучи всеобщей “средой” (medium), не покушается на специфическое своеобразие и автономность каждой отдельной сферы духа» [22, с. 727].

Для Кассирера каждая сфера культуры является потенциально символической формой, обладающей определенной логической структурой, и все символические формы – миф, язык, наука – присутствуют на каждой ступени сознания.

Как полагает Д.Ф. Верен, история свидетельствует о том, что «человек переходил от стадии мифологического мышления, в котором он интерпретировал свой опыт посредством образов и обрядов, к стадии, на которой он развивает логический характер языка, и достигает того, что может быть названо миром здравого смысла индивидуальных личностей и вещей, стадии научного мышления и техники, на которой человек получает способность сводить феномены к переменным величинам в системах формального обозначения» [5, с. 415].

Миф, язык, наука служат феноменологическими начальными пунктами в системе Кассирера – начальными пунктами в историческом понимании *человека*. Д.Ф. Верен полагает, что сознание в системе Кассирера развивается, переходя не от одной символической формы к другой, а «от одной *функции* к другой посредством преобразования ее отношения к объекту; символические формы рассматриваются как продукты, а не как средства этого процесса» [5, с. 415].

Подводя итог своему исследованию, Верен отмечает следующее:

- 1) число символических форм в системе Кассирера не ограничено;
- 2) каждая символическая форма представляет собой независимую целостность и может быть рассмотрена вне ее роли в общем развитии сознания;

- 3) все символические формы обладают одинаковым статусом в системе Кассирера и существуют на каждой ступени сознания [5, с. 415].

Человека Кассирер рассматривает как деятеля, спонтанно и автономно создающего; в формах его культуры проявляется природа человека, сущность человеческого сознания.

«Символическая функция» как фундаментальная функция сознания реализуется в трех основных типах – в «функции выражения», «функции изображения», «функции значения». Всякая «символическая форма», и слово в особенности, – средство и условие самосознания и сознания не-Я» [21, с. 340].

Смысл исторического процесса Кассирер видит в *самоосвобождении человека*, задачу же философии культуры – в выявлении инвариантных структур, остающихся неизменными в ходе исторического развития. «Философия символических форм», пишет А.Ф. Лосев, есть не что иное, как философия культуры, открывающая «за символами и знаками непосредственную полноту жизни, благодаря чему сама жизнь должна получить новую и подлинную форму. Жизнь выходит из своей природной наличности; и мы видим, как темная глубина ее, со всей бесконечностью своих внешних проявлений, возводится к одному *единству своей сущности*, продуцирующему из себя всю полноту жизненных проявлений» [21, с. 342].

В этом труде Кассирер, мастерски выполнив философскую интерпретацию культуры, завершил освоение области, недоступной для его предшественников.

Вслед за Германом Когеном, основателем марбургской школы, Кассирер, как полагает Х. Кун, выводил свою интерпретацию действительности из «Критики чистого разума» Канта. Но Д.Ф. Верен придерживается того взгляда, что «философия символических форм идет от Канта только в широком и производном смысле и что ее подлинной основой является философия Гегеля» [5, с. 405]. Кассирер сам считает «Феноменологию духа» Гегеля основой своей теории символических форм. Эта книга, согласно Верену, выходит за пределы марбургского неокантианства, и он ставит вопрос – не выходит ли она и за пределы кантовской философии.

Х. Кун также отмечает, что жизнь и дух в философии Кассирера близки к *мировому духу* у Гегеля, но элемент трансцендентности, сохраненный у Гегеля, здесь отвергается – философия Кассирера, по его мнению, чисто «имманентистская» [17, с. 627]. Символические формы Кассирера он рассматривает как независимые структуры, каждая из

которых оживляется имманентным, уникальным «направлением творчества». Но эта имманентность, независимость и статическая самодостаточность Формы окажется под вопросом, если будет акцентироваться динамическое начало. «Область, в которой разворачивается динамическая взаимосвязанность Символических форм, можно сказать, размах их упорядоченного объединения во всеохватывающую картину сотрудничества – эта область есть *разум* конкретного индивидуума, живущего своей собственной жизнью и одновременно участвующего в жизни цивилизации» [17, с. 634].

Для Кассирера жизнь, пишет Х. Кун, – это «жизнь, которая прожита» и никогда не «жизнь, как ее надо прожить». Он всегда дышит воздухом созерцательной отстраненности и сохраняет «спокойное совершенство мысли» [17, с. 635]. Но, констатирует Х. Кун, в кассиреровском анализе логики гуманитарных наук в главе «Трагедия культуры», полной глубоких мыслей, звучит мрачная нота. «Нас приглашают осмотреть широкую панораму, как ее открывает *критическая философия*. Одним взглядом мы охватываем Символические формы, торжественный массив структур, выделяющий бесконечные возможности творческого разума. Их строгая архитектура возвышается над элементом безграничной подвижности, вихрем непрерывного изменения: поток жизни во времени. В короткие моменты творчества этот поток останавливается. Он кристаллизуется в формы, которые временно наполняют бездонные сосуды реальностью жизни: *языки* становятся отчетливыми, *религии* ищут и находят веру, произведения *искусства* распространяют наслаждение, *философии* выражают истину. Но жизнь есть смена созиданий и разрушений. Творения человека, произведения культуры недолго нежатся в ясном свете истории, чтобы потом возвратиться туда, откуда они пришли. В этом, согласно Кассиреру, трагедия культуры» [17, с. 635].

В книге «Избранное. Опыт о человеке» (16), в которой кратко изложена философия символических форм, собраны исследования этого выдающегося мыслителя, обладающего широким культурологическим взглядом на проблему познания.

Кассирера не столько волнует традиционный для метафизика вопрос о *смысле бытия*, сколько вопрос о том, что делает возможным *осмысление бытия* (в тройном понимании категории «смысл» / «зна-

чение» – экспрессивно переживать, образно представлять и теоретически постигать).

В «Философии символических форм» он пишет: «Материалисты и спиритуалисты, реалисты и номиналисты, стремясь установить и удержать *смысл* понятий, всякий раз помещали его в какую-нибудь сферу *бытия*. Но именно поэтому они упускали более глубокое видение символического характера как языка, так и познания, заключающееся в том, чтобы любое бытие уловимо лишь посредством *смысла* и доступно через смысл. Тот, кто стремится *понять* (*begreifen*) само понятие, не должен пытаться *схватить* (*greifen*) его подобно какому-то предмету» [14, с. 244].

Кассирер трансформирует трансцендентальную философию как теорию познания в теорию *миропонимания* и *смысла*. В кассиреровской интерпретации проблема бытия смещается из области онтологии (теории бытия) в область семантики (смысла понятия бытия), где главным «действующим лицом» выступает смысл (значение). Как утверждает немецко-американский исследователь творчества Кассирера Дж. Кройс, «вместо фундаментальной онтологии Кассирер развивает *фундаментальную семиологию*» [34, с. 250]. На смену учению о бытии как онтологии рационального (логического) мышления приходят концепции, сосредоточившиеся на специфике *человеческого бытия в культуре*. «Мир культуры» – целостная «символическая Вселенная», включающая «множество различных бытийственных структур», «форм миропонимания» – мир, возникший вместе с формированием человека («*animal symbolicum*») и обязанный ему своим существованием, оказывается теперь в центре внимания философии и культурологии [18, с. 54–62].

## Примечания

\* Эпиграф серии «Книга света» относится ко всему комплексу проектов, в рамках которых осуществлялось становление культурологии, формулировались ее проблемы, определялся ее лексикон. Это серии – «Лики культуры», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Зерно вечности», «Humanitas», «Summa culturologiae», «Культурология. XX век».

## Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция / пер. В. Флеровой. – М.: Академический проект, 2019. – 320 с. – (Серия «Философские технологии»).
2. Бергсон А. Два источника морали и религии: пер. с фр. / посл. А.Б. Гофмана. – 2-е изд., испр. – М.: КДУ, 2010. – 288 с.
3. Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь / пер. И.И. Блауберг. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 400 с. – (Серия «Книга света»).
4. Блауберг И.И. Предисловие // Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь / пер. И.И. Блауберг. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 5–24.
5. Верен Д.Ф. Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 405–420.
6. Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 5–20.
7. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 269–294.
8. Зиммель Г. Кризис культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 307–311.
9. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 312–331.
10. Ионин Л.Г. Шюц // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 1014–1015.
11. Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 7–166.
12. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. – Т. 1: Язык. – 272 с. – (Серия «Книга света»).
13. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – Т. 2: Мифологическое мышление. – 288 с. – (Серия «Книга света»).
14. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – Т. 3: Феноменология познания. – 400 с. – (Серия «Книга света»).
15. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с. – (Серия «Книга света»).
16. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / сост. С.Я. Левит. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с. – (Серия «Лики культуры»).
17. Кун Х. Философия культуры Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 615–636. – (Серия «Книга света»).

18. Книжник О.В. Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером: Символическая и экзистенциальная трактовка бытия // Вестник ОГУ. – Оренбург, 2007. – № 2. – С. 54–62.
19. Левит С.Я. Гуманитарное знание: генезис, итоги и перспективы // Гуманитарное знание и вызовы времени / отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. – С. 7–42.
20. Левит С.Я. Философия культуры Г. Зиммеля // Звучащие смыслы: космос культуры: Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 77–99.
21. Лосев А.Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 337–365.
22. Малинкин А.Н. Эрнст Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – С. 724–729.
23. Малинкин А.Н. Философия социологии Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – С. 251–276.
24. Малинкин А.Н. Шелер // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 967–971.
25. Марсель Г. Люди против человеческого / сост., вступ. статья, пер. с фр. В.П. Визгина. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 208 с. – (Серия «Книга света»).
26. Пигалев А.И. Язык, культура и история в «диалогическом мышлении» Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси Ойген. Избранное: Язык рода человеческого. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 577–597.
27. Пигалев А.И. Розеншток-Хюсси // Культурология. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 409–413.
28. Рикёр П. Встрешенная проничательность // Марсель Г. Люди против человеческого / сост., вст. статья, пер. с фр. В.П. Визгина. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 198–203.
29. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого / сост. и пер. с англ. и нем. А.И. Пигалев. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с. – (Серия «Книга света»).
30. Фарман И.П. Жизненный мир // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 643–646.
31. Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцера А. Жизнь и мысль / сост., пер. с нем., послесл. А.Л. Чернявского. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 643–658. – (Серия «Книга света»).
32. Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. и послесл. А.Н. Малинкина. – М.: Институт гуманитарных исследований, 2011. – 320 с. – (Серия «Книга света»).
33. Швейцера А. Жизнь и мысли / сост., пер. с нем., послесл. А.Л. Чернявского. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 672 с. – (Серия «Книга света»).

34. *Krois J.M.* Why did Cassirer and Heidegger not debate in Davos? // Symbolic forms and cultural studies E. Cassirer's Theory of Culture. – N.Y.; L.: Sale univ. press, 2004. – P. 250.

## References

1. *Bergson A.* Tvorcheskaya evolyuciya / per. V. Flerovoj. – M.: Akademicheskij proekt, 2019. – 320 s. – (Seriya «Filosofskie tekhnologii»).
2. *Bergson A.* Dva istochnika morali i religii / per. s fr., posl. A.B. Gofmana. – 2-e izd., ispr. – M.: KDU, 2010. – 288 s.
3. *Bergson.* Izbrannoe. Soznanie i zhizn' / per. I.I. Blauberg. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – 400 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
4. *Blauberg I.I.* Predislovie // *Bergson A.* Izbrannoe. Soznanie i zhizn' / per. I.I. Blauberg. – 2-e izd. M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – S. 5–24.
5. *Veren D.F.* Kant, Gegel' i Kassirer. Proiskhozhdenie filosofii simvolicheskikh form // Kassirer E. Zhizn' i uchenie Kanta. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2013. – S. 405–420.
6. *Vizgin V.P.* Social'naya filosofiya Gabrielya Marselya // *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo. – M.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – S. 5–20.
7. *Zimmel' G.* Ponyatie i tragediya kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 269–294.
8. *Zimmel' G.* Krizis kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 307–311.
9. *Zimmel' G.* Konflikt sovremennoj kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 312–331.
10. *Inon L.G.* Shyuc // Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: V 2 t. / glav. red. i avtor proekta S. Ya. Levit. – M.; ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 1014–1015.
11. *Kassirer E.* Logika nauk o kul'ture // *Kassirer E.* Izbrannoe. Logika nauk o kul'ture / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – S. 7–166.
12. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 1. Yazyk. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2025. – 272 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
13. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 288 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
14. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 3. Fenomenologiya poznaniya. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 400 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
15. *Kassirer E.* Izbrannoe: Individ i kosmos / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 654 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
16. *Kassirer E.* Izbrannoe. Opyt o cheloveke / sost. S. Ya. Levit. – M., Gardarika, 1998. – 784 s. – (Seriya «Liki kul'tury»).
17. *Kun H.* Filosofiya kul'tury E. Kassirera // *Kassirer E.* Izbrannoe. Individ i kosmos. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 615–636. – (Seriya «Kniga sveta»).
18. *Knizhnik O.V.* Davosskaya diskussiya mezhdru E. Kassirerom i M. Hajdeggerom: Simvolicheskaya i ekzistencial'naya traktovka bytiya // Vestnik OGU. – Orenburg, 2007. – № 2. – S. 54–62.

19. *Levit S. Ya.* Gumanitarnoe znanie: genezis, itogi i perspektivy // Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni / otv. red. i sostavitel' toma S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ; Universitetskaya kniga, 2014. – S. 7–42.

20. *Levit S. Ya.* Filosofiya kul'tury G. Zimmelya // *Zvuchashchie smysly: kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah* / otv. red. i sost. S. Ya. Levit. M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2019. – S. 77–99.

21. *Losev A.F.* Teoriya mificheskogo myshleniya u E. Kassirera // *Kassirer E. Izbrannoe. Logika nauk o kul'ture* / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2016. – S. 7–166.

22. *Malinkin A.N.* Ernst Kassirer // *Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke.* – M.: Gardarika, 1998. – S. 724–729.

23. *Malinkin A.N.* Filosofiya sociologii Maksa Shelera // *Sheler M. Problemy sociologii znaniya.* – M.: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2011. – S. 251–276.

24. *Malinkin A.N.* Sheler // *Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: v 2 t. / glav. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.: ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 967–971.

25. *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo // sost., vstup. stat'ya, per. s fr. V.P. Vizgina. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 208 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

26. *Pigalev A.I.* Yazyk, kul'tura i istoriya v «dialogicheskom myshlenii» Ojgena Rozenshtoka-Hyussi // *Rozenshtok-Hyussi Ojgen. Izbrannoe: Yazyk roda chelovecheskogo.* – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 577–597.

27. *Pigalev A.I.* Rozenshtok-Hyussi // *Kul'turologiya. Enciklopediya: v 2 t. / gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.: ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 409–413.

28. *Rikyor.* Vstrevozhennaya pronicate'l'nost' // *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo / sost., vst. stat'ya, per. s fr. V.P. Vizgina. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – S. 198–203.

29. *Rozenshtok-Hyussi O.* Izbrannoe: Yazyk roda chelovecheskogo / sost. i per. v angl. i nem. A.I. Pigalev. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 608 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

30. *Farman I.P.* Zhiznennyj mir // *Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: v 2 t. / Gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.; ROSSPEN, 2007. – T. 1. – S. 643–646.

31. *Chernyavskij A.L.* Filosofiya i teologiya Al'berta Shvejcera // *Shvejcer A. Zhizn' i mysl'.* – 2-e izd. / sost., per. s nem., poslesl. A.L. Chernyavskogo. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

32. *Sheler M.* Problemy sociologii znaniya / per. i poslesl. A.N. Malinkina. – M.: Institut gumanitarnykh issledovaniy, 2011. – 320 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

33. *Shvejcer A.* Zhizn' i mysl'. – 2-e izd. / sost., per. s nem., poslesl. A.L. Chernyavskogo. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

34. *Krois J.M.* Why did Cassirer and Heidegger not debate in Davos? // *Symbolic forms and cultural studies E. Cassirer's Theory of Culture.* – N.Y.; L.: Sale univ. press, 2004. – P. 250.