

3. *Валицкая А. П.* Новая школа России: культуротворческая модель. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2005. 146 с.
4. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М.: Критерион, 2002. 2-е изд., исправл.: Т. I: От каменного века до Элевсинских мистерий. 424 с.
5. *Bagrow L.* History of Cartography / Под ред. R. A. Skelton. New Jersey: Transaction Publishers, 2009. Enlarged Second Edition. 312 с.
6. *Fairbairn D.* Rejecting Illusionism: Transforming Space into Maps and into Art // Cartography and Art. Lecture Notes in Geoinformation and Cartography. Berlin: Springer, 2009. P. 19–34.
7. *Gordon B. L.* Sacred Directions, Orientation, and the Top of the Map // History of Religions. № 3 (1971). Chicago: University of Chicago Press, 1971. Т. 10. № 3. P. 211–227.
8. *Horowitz W.* The Babylonian Map of the World // Iraq № 50 (1988). London: British Institute for the Study of Iraq. P. 147–165.
9. *Hutorowicz H. de, Adler B. F.* Maps of Primitive Peoples // Bulletin of the American Geographical Society № 9 (1911). V. 43. P. 669–679.
10. *Rappenglueck M. A.* Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? Wien: Peter Lang GmbH, 1999.
11. *Stooke P. J.* The International Atlas of Lunar Exploration. Cambridge University Press, 2007.
12. The Pyramid Texts, utterances 571–575 // The Pyramid Texts. Translation by Samuel A. B. Mercer, 1952. P. 231–237.

REFERENCES

1. *Bernal Dzh.* Nauka v istorii obshchestva. M.: Inostrannaja literatura, 1956. 724 s.
2. *Braun L. A.* Istorija geograficheskikh kart. M.: Tsentrpoligraf, 2006. 477 s.
3. *Valitskaja A. P.* Novaja shkola Rossii: kul'turotvorcheskaja model'. SPb.: Izd-vo RGPU im. A. I. Gertsena, 2005. 146 s.
4. *Eliade M.* Istorija very i religioznyh idej. M.: Kriterion, 2002. 2-e izd., ispravl.: T. I: Ot kamennogo veka do Elevsinskih misterij. 424 s.
5. *Bagrow L.* History of Cartography. New Jersey: Transaction Publishers, 2009. Enlarged Second Edition. 312 s.
6. *Fairbairn D.* Rejecting Illusionism: Transforming Space into Maps and into Art // Cartography and Art. Lecture Notes in Geoinformation and Cartography. Berlin: Springer, 2009. P. 19–34.
7. *Gordon B. L.* Sacred Directions, Orientation, and the Top of the Map // History of Religions №3 (1971). Chicago: University of Chicago Press. Т. 10. P. 211–227.
8. *Horowitz W.* The Babylonian Map of the World // Iraq № 50 (1988). London: British Institute for the Study of Iraq. P. 147–165.
9. *Hutorowicz H. de, Adler B. F.* Maps of Primitive Peoples // Bulletin of the American Geographical Society № 9 (1911). Т. 43. P. 669–679.
10. *Rappenglueck M. A.* Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? Wien: Peter Lang GmbH, 1999. 531 s.
11. *Stooke P. J.* The International Atlas of Lunar Exploration. Cambridge University Press, 2007. 440 s.
12. The Pyramid Texts, utterances 571–575 // The Pyramid Texts. Translation by Samuel A. B. Mercer, 1952. P. 231–237.

Васинева П. А.

Победитель конкурса поддержки публикационной активности молодых исследователей (проект 3.1.2, ПСР РГПУ им. А. И. Герцена)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНТРОПОЛОГИИ НЕМЕЦКОГО РОМАНТИЗМА

Статья подготовлена по результатам проекта РГНФ № 12-03-00411

Статья посвящена изучению ключевых аксиологических аспектов, характеризующих романтическую картину мира. Необходимость такого исследования связана с пере-

осмыслением романтических ценностей и осмыслением их в качестве важных духовных ориентиров в современном прагматическом мире. Автором определяется система основных аксиологических констант, описывающих ценностный мир немецкого романтизма в целом: индивидуальное, мистическое, эстетическое, волевое.

Ключевые слова: немецкий романтизм, аксиология, романтическая картина мира, аксиологическая константа, антропология романтизма.

P. Vasineva

Anthropology of German Romanticism in the Axiological Dimension

The article is dedicated to the key axiological features characterizing the romantic worldview. The need in such a study is related to the re-interpretation of romantic values and of recognizing them as an important moral and mental guidance for pragmatic world of today. This article defines the basic system of axiological constants that describe the value world of German Romanticism as it is: categories of unique, mystical, aesthetic and volitional.

Keywords: German romanticism, axiology, romantic worldview, axiological constant, anthropology of the romanticism.

Каждая историческая эпоха отличается от другой, помимо прочего, устойчивостью структуры утверждаемых ценностей. Ярким примером служит общеизвестный лозунг Великой французской революции *Liberté, Égalité, Fraternité*, ставший квинтэссенцией мысли и устремлений эпохи Просвещения, содержащий в себе основные просветительские ценности. В аксиологических константах эпохи имплицитно содержится информация о мировоззрении и направлении научной и социокультурной деятельности человека рассматриваемого периода. В связи с этим становится возможным описание эпохи через систему доминирующих ценностей.

Эпоха романтизма наиболее интересна с исследовательской позиции потому, что ценности *романтического* с ее завершением не потеряли своей актуальности, а, наоборот, получили свое развитие в истории философской мысли XIX–XX столетий и оказываются значимыми также и для современного человека. Прежде всего, имеются в виду такие направления, как экзистенциализм, философия жизни, философия любви, философия творчества.

Романтизм есть не только направление в культуре, не только историческая эпоха, это определенное мировосприятие и способ бытия человека. Немецких романтиков от мыслителей предшествующих эпох отличает невозможность обособленного от жизни, лишь теоретического существования их идей. Жизнетворчество у них оказывается романтическим по сути, а романтизм потому и имеет глубокое антропологически значимое измерение. Данная особенность дает возможность предположить, что именно поэтому романтическое как таковое живет и после самого романтизма, а влияние его идей прослеживается в культур-философских исканиях, начиная с XIX века и вплоть до наших дней.

Современный мир навязывает человеку прагматическую модель бытия в культуре и социуме, где ценность личности оказывается вторичной по отношению к достижению благ цивилизации. Прагматические ценности представляются более удобными, доступными и приспособленными к современности. Поэтому может создаться впечатление, что дух романтизма и романтические идеалы ослабели. Однако количественное преобладание прагматизма никак не гово-

рит о его качественном приоритете. Романтическое всегда оказывается сильнее за счет внутреннего стремления к Абсолюту, его связи с ним. Интенция человека романтического мировоззрения духовна по существу. В этом и выражается актуальность рассматриваемого вопроса, когда в эпоху утраты духовности* романтические ценности могут стать спасительными для человека, возвысить его над своей природностью через устремленность к идеалу.

Смена эпох характеризуется уточнением существующей картины мира** посредством научных открытий, изменения социокультурного контекста, вследствие чего происходит перестраивание аксиологической парадигмы за счет смены доминантных ценностей. Это несколько не означает, что происходит создание новых ценностей, просто конкретная эпоха обуславливает выбор приоритетных аксиологических ориентиров, по которым можно судить об аксиосфере определенного периода. Например, стремление к мистическому характерно как для романтизма, так и для средневековья, а творчество мыслилось антропологическим атрибутом не только романтиками, но и философами эпохи Возрождения.

Исследование романтической картины мира оказывается принципиально возможным через определение системы основных аксиологических констант, описывающих ценностный мир немецкого романтизма в целом.

Индивидуальное в романтизме рассматривается как противопоставление всеобщему.

В конце XVIII века романтизм поставил под сомнение то, что раньше не пытались оспаривать, что утверждала до того эпоха Просвещения: то есть всемогущество разума, его тотальность и всеохватность в познании. Данная революция в понимании роли разума и его познавательных начал была начата Кантом и его «Критикой чистого разума», где была обоснована ограниченность гносеологической способности. По сути дела, эта сломленность неоспори-

мого основания для прежней эпохи порождает возможность мыслить нестрого, отступая от принципов *ratio*. Таким образом, на момент господства идей Канта и Фихте стало возможным утверждать, что мышление основывается не только на положениях разума, но и исходит из иррационального начала. Это явилось теоретической основой для возникновения романтических идей. Из фихтевского Я романтики переносят акцент на индивидуальность как смыслообразующую форму: «Крайний индивидуализм и крайний субъективизм был характернейшей приметой многих европейских и, в частности, немецких романтиков. Их философскими учителями были не только Платон и Кант, не только Шеллинг, но и в некоторых отношениях Фихте. И Новалис, и Ф. Шлегель, и Тик, и сам Шеллинг, и другие романтики — не только немецкие — не остались без влияния фихтевской философии “Я”. Новалис недаром называл Фихте “Коперником и Ньютоном новейшей философии”» [3, с. 19].

Индивидуальное у романтиков есть собственно человеческое. Быть романтиком — не значит чувствовать и мыслить как все романтики. Этот индивидуализм формирует собственный внутренний мир, который и является отражением романтической картины мира. Потому, исходя из сущности романтического мировоззрения как такового, которое представляет собой утверждение индивидуально-особенного, понимание романтического у Новалиса и Тика с необходимостью разное: «Романтики воспринимали свое дело прежде всего как борьбу за право на индивидуальность. Не в состоянии осознать его глубочайшее метафизическое оправдание и определить свои ценности в терминах разума, они боролись за индивидуальность в терминах чувства, отказываясь от разума в пользу своих противников» [6, с. 106].

Мистическое в романтизме понимается как стремление ко всему иррациональному, скрытому, тайному. Как пишет Е. А. Май-

мин, из «романтического отрицания “мира сего” вытекает и стремление поэтов-романтиков ко всему необычайному и экзотическому — ко всему тому, что выходит и выводит за пределы отвергаемой каждодневной реальности. Романтиков влечет к себе не близкое, а отдаленное» [3, с. 9]. Отсюда — и увлеченность историей, сказками, Востоком, религией как воплощенностью в этом идеи лучшего мира. Действительность угнетает романтическое мировосприятие, мистическое чувство способно дать вдохновение. У романтиков несогласие с реальностью выражалось в своеобразном уходе от нее. Отсюда — тяга к сказкам как к реально-нереальному миру.

Из-за уже упомянутого отрицания действительности появляется интерес к инобытию в целом и к старине как к форме того же инобытия, к новым проявлениям иррационального жизненного начала. Совершенно не случайно поздние романтики обращаются к фольклорным сюжетам. Это не просто собирание древностей, это та же экзотика, переоценка, своего рода идеализация того отдаленного, недействительного, воплощение в нем своих стремлений и утверждение мистического.

Среди многочисленных фрагментов у Новалиса можно выделить философское учение о магическом идеализме, которое тесно связано с идеями о мифотворчестве, о роли поэта и основывается на философии Фихте. Согласно его романтическому мировоззрению, «поэт и жрец были вначале едины, и только позднейшие времена их разделили. Но истинный поэт всегда оставался жрецом так же, как и истинный жрец — поэтом <...> Поэт понимает природу лучше, чем какой-нибудь ученый» [4, с. 147, 152].

Принимая во внимание данные положения, можно говорить о том, что мистическому, которое, в свою очередь, сложно рассматривать в отрыве от эстетики романтизма, отводилась важная роль, связанная с сущностью романтизма в целом.

Эстетическое есть неотъемлемая аксиологическая характеристика романтической картины мира. Эстетика романтизма неразрывно связана с пониманием философии искусства у Шеллинга, с размышлениями о художнике и мифотворчестве, о природе генеральности.

Для романтиков инструментом познания выступает, прежде всего, эстетизм, а не логос. Чувства есть не что иное, как форма бытия романтического, а форма есть предмет эстетики. Эстетическое и мистическое в романтизме оказываются неразрывно связанными через иррациональное основание, через природу.

В немецком романтизме эстетическое есть не только инструмент мысли и творчества — сама жизнь романтика непосредственно являет собой чувственно-образное мировидение. Этот принципиальный момент отличает эстетику классицизма от романтизма, что справедливо подмечает Н. Я. Берковский: «Через романтиков традиция эстетики жизни побеждает традицию эстетики вещей, прочно еще державшуюся в XVIII веке в практике искусства и у теоретиков искусства» [1, с. 19].

Жизнь есть неиссякаемый источник романтической эстетики. Этим также подтверждается мысль о том, что романтизм — это мировоззрение, особый взгляд на мир и действие в нем, пример проживания идей, а не сухого умозрительного построения, имеющего мало общего с жизнью. Философия до Фихте, пытаясь понять, объяснить проблемы онтологии, гносеологии, не являлась при этом субъектоториентированной. Романтическая же мысль, исходя из учения Фихте о Я, впервые задается вопросом: как жить в этом мире со всем тем, что я знаю.

Научное познание не является для романтика подлинным, а потому эстетическое выступает и как гносеологическая категория, прежде всего через искусство, которое становится органом познания. Иллюстрацией данной мысли может служить разъяснение понятий «художник»,

«миф» и «произведение искусства»; это подробно излагает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма». Его сочинение важно для нас в связи с тем, что мысль молодого Шеллинга созрела в кружке йенских романтиков, где существовала практика симфилософии (*Symphilosophie*), что говорит о факте возможной интертекстуальности внутри «романтической школы»: «Вопрос о соотношении влияний и самостоятельности осложняется наличием своеобразной дружеской атмосферы бесед и переписки, при которой иногда невозможно бывает вскрыть, кто первый подал новую мысль. Некоторые теории романтиков зарождались в головах различных людей одновременно; авторы находили поддержку друг у друга» [5, с. 15].

Немаловажная заслуга Шеллинга состоит в том, что он оказался самым системным мыслителем из упомянутого романтического сообщества и что он смог в строго философском ключе концептуально выразить идеи о мифотворчестве, обсуждаемые в йенском кружке и существовавшие в форме романтических фрагментов у Новалиса и в «Разговоре о поэзии» («Речи о мифологии») у Ф. Шлегеля.

В концепции мифотворчества Шеллинга, до конца оформившейся к моменту написания «Философии откровения», целью познания является постижение Абсолюта. Это подвластно только художнику-творцу, который в произведение искусства вкладывает то, что он узрел в Боге. Таким образом, создание произведения искусства — это мистический акт, который совершается иррационально. Подлинная сущность бытия открывается художнику в процессе творения. Он выступает проводником между Абсолютом и произведением искусства, которое имеет общее с «продуктом свободы...то, что он (прим. автора: произведение искусства Шеллинг здесь называет продуктом) создан сознательно, с продуктом природы — что он создан бессознательно» [7, с. 472]. При этом у творца есть инструмент позна-

ния. Им является миф, который содержит в себе в свернутом виде структурные константы мироздания. Более того, «Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства...Она (мифология) есть мир и, так сказать, почва, на которой только и могут расцвести и произрасти произведения искусства» [8, с. 105].

Посредством мифа художник ретранслирует абсолютное знание в произведение искусства: «Художник как бы инстинктивно привносит в свое произведение, помимо того, что выражено не с явным намерением, некую бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок» [7, с. 478].

Эстетическое в мифе тесно связано с его мистической ролью, которая состоит также в духовной преемственности между народами и поколениями. Для немецких романтиков это оказывается важным для решения, помимо прочего, социальной проблемы, а именно — преодоления раздробленности Германии. Таким образом, миф выступает общекультурным основанием для возможности духовного единения народа. С этих позиций неудивительным оказывается стремление братьев Grimm к собиранию сказок. Ведь при несомненном их отличии от мифа сказка являет собой пример бытования мифологического в повседневности. И, стало быть, выступает инструментом прикосновения с сакральному через повседневное.

Волевое. Традиционно считается, что романтизм возникает как противопоставление Просвещению, в частности, как протест против рационализации жизни и своего рода монополии разума. Для романтизма как раз становится важным именно ощущение жизни, такой, какая она есть, для которой атрибуты воли и стихийности являются определяющими. Просветительский разум же ограничивает естество жизни, гасит ее пульсирующее начало, ограничивает свободу. Разум показал свою ограниченность в познании***, и потому-то романтическое

течение стремилось по-своему преодолеть эту ограниченность. Через непосредственную связь с природой романтизм постулирует волевое, стихийное, иррациональное начало.

Отводя романтизму новаторскую роль в развитии антропологических воззрений, нельзя забывать, что признание волевого начала в качестве движущей силы всего сущего характерно не только для мыслителей романтического направления. Свою онтологию Шопенгауэр выстраивает посредством категории воли, которая является основоположной в вопросе переходного этапа от классической к неклассической рациональности, который был неформально начат как раз романтической мыслью.

Возвращаясь к вопросу о ценности волевого в философии романтизма, находим необычное определение, которое дает уже упоминаемая нами А. Рэнд, где «романтизм — это эстетическая категория, основанная на признании того, что человек способен к волевому акту» [6, с. 100]. Таким образом, по ее мнению, воля — главная аксиологическая константа, отличающая романтизм от иных форм мировоззрения в целом. Чувства же являются лишь следствием, внешним

проявлением волевого акта, его эксплицитным состоянием.

Поздним Шлегелем в его антропологических воззрениях воля трактуется как духовная способность, в отличие от воображения, которое есть возможность души. Роль поэта при этом велика, он мыслится романтиками в категориях гениальности, романтическая поэзия при этом «бесконечна и свободна и признает своим первым законом, что воля поэта не терпит над собой никакого закона» [9, с. 295].

Рассматривая особенности формирования ценностных оснований немецкого романтизма, можно понять преимущество романтического мировоззрения перед преобладающим в современности прагматизмом, когда нивелируются ценности любви, семьи, духовности, долга — всего, что для романтика начала XIX века являлось неоспоримым содержанием его мировоззрения.

В заключение необходимо сказать, что обозначенные в статье аксиологические константы, являясь своего рода духовными ориентирами, формируют ценностные основания романтической картины мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Подробнее об этом см.: *Корольков А. А.* Духовное просвещение // *Органика культуры*. Бийск: Издательский дом «Бия», 2011. С. 94–107; *Корольков А. А.* У духовности есть альтернатива — бездуховность // Там же. С. 111–116.

** Под картиной мира понимается историко-философский и онто-гносеологический концепт, описывающий понимание мира как сущего для познающего субъекта. Подробнее об этом см.: *Хайдеггер М.* «Время картины мира».

*** Имеется в виду преобладающий в конце XVIII века контекст фундаментального исследования познавательных способностей разума, проделанного И. Кантом в «Критике чистого разума».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. 512 с.
2. *Корольков А. А.* Органика культуры. Бийск: Издательский дом «Бия», 2011. 332 с.
3. *Маймин Е. А.* О русском романтизме: Книга для учителя. М.: Просвещение, 1975. 240 с.
4. *Новалис.* Фрагменты // Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб.: Евразия, 1995. 240 с.

5. *Попов П. С.* Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга // Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 5–18.
6. *Рэнд А.* Романтический манифест: Философия литературы / Пер. с англ. М.: Альпина Паблишер, 2011. 199 с.
7. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.
8. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.
9. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. 479 с.

REFERENCES

1. *Berkovskij N. Ja.* Romantizm v Germanii. SPb.: Azbuka-klassika, 2001. 512 s.
2. *Korol'kov A. A.* Organika kul'tury. Bijsk: Izdatel'skij dom «Bija», 2011. 332 s.
3. *Majmin E. A.* O russkom romantizme: Kniga dlja uchitelja. M.: Prosveshcenie, 1975. 240 s.
4. *Novalis.* Fragmenty // Genrih fon Ofterdingen. Fragmenty. Ucheniki v Saise. SPb.: Evrazija, 1995. 240 s.
5. *Popov P. S.* Sostav i genezis «Filosofii iskusstva» Shellinga // Shelling F. Filosofija iskusstva. M.: Mysl', 1966. S. 5–18.
6. *Rjend A.* Romanticheskij manifest: Filosofija literatury / Per. s angl. M.: Al'pina Pablisher, 2011. 199 s.
7. *Shelling F. V. J.* Sistema transcendent'al'nogo idealizma // Soch.: V 2 t. M.: Mysl', 1987. T. 1. 637 s.
8. *Shelling F. V. J.* Filosofija iskusstva. M.: Mysl', 1966. 496 s.
9. *Shlegel' F.* Estetika. Filosofija. Kritika: V 2 t. M.: Iskusstvo, 1983. T. 1. 479 s.