

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ЛЬВОВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ

ФИЛОСОФСКАЯ ПРИРОДА МИРОВОЗЗРЕНИЯ:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Научная специальность 5.7.8.
Философская антропология, философия культуры

Диссертация
на соискание ученой степени доктора философских наук

Санкт-Петербург
2024

Оглавление

<i>Введение</i>	3
<i>Глава первая. Мироззрение как метаконцепт и предмет лингво-концептуального анализа</i>	42
1.1. Культурный солипсизм: обоснование проблемы	42
1.2. Мир как исток мироззрения	56
1.3. Морфология концепта	65
1.4. Мироззрение как метакультурный концепт.....	76
1.5. История философии как философская антропология	88
<i>Глава вторая. Современный аспект метаконцепта мироззрение</i>	103
2.1. Генеалогия понятий	103
2.1.1. Мироззрение в аспектах Weltanschauung и Weltansicht	103
2.1.2. Идеология.....	109
2.1.3. Картина мира	118
2.1.4. Обобщение	125
2.2. Парадигмальный анализ мироззрения	127
2.3. Констелляция мироззрения	152
2.4. Обобщение	197
<i>Глава третья. Исторический аспект метаконцепта мироззрение</i>	200
3.1. История концепта мироззрение	200
3.2. Концепт мироззрение в русскоязычном дискурсе	221
3.3. Было ли у греков мироззрение?	238
3.4. Обобщение	258
<i>Глава четвертая. Внутренний аспект метаконцепта мироззрение</i>	264
4.1. Мироззренческая проблематика как отражение слома эпох	264
4.2. Мир разворачивается в пространстве и времени	285
4.3. Структурное единство мира в свете теории основного мифа.....	313
4.4. Взгляд на человека с высоты культурной эволюции.....	323
4.5. Обобщение	341
<i>Заключение</i>	347
<i>Список литературы</i>	354

Введение

Актуальность темы диссертационного исследования. Современное информационное пространство полно апелляций к необходимости установить или определить конкретную идеологию, лежащую в основании тех или иных дискурсивных практик современности или политических, общественных, образовательных, культурных проектов. XX в. явил грандиозную историю противостояния идеологий либерализма, фашизма (в т.ч. в крайней форме национал-социализма) и коммунизма,¹ в результате которой политическая карта Европы и всего мира по сравнению с XIX столетием изменилась до неузнаваемости. Культурная, экономическая и политическая экспансия, которую сегодня можно наблюдать в ставшем глобальном мире, безусловно, имеет свои идеологические основы. Однако все чаще приходится слышать о том, что идеология может строиться на определенном мировоззренческом основании; необходимо обосновать то или иное мировоззрение; мировоззрение есть социо-политический конструкт; существует профессиональное мировоззрение определенной социальной группы т.п.² На различных политических и образовательных платформах проводятся конференции, посвященные мировоззрению.³ В то же время на интуитивном уровне понятно, что мировоззрение, в отличие от идеологии, отсылает, скорее, к чему-то индивидуальному, личностному, субъективному, мировоззрение не призывает человека или группу людей к действию, а отражает присущие

¹ Дугин А. Четвертая политическая теория. СПб., 2009.

² См.: Армер Е. В. Картина мира и картина социальной реальности: социально-конструктивистский подход // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 366. С. 24-27; Подшибякина Т. А.

Идеологические аспекты мировоззрения: методология исследования в политической науке // Журнал политических исследований. 2023. Т. 7. № 1. С. 38-49; Харичев А. Д., Шутов А. Ю., Полосин А. В., Соколова Е. Н. Восприятие базовых ценностей, факторов и структур социально-исторического развития России (по материалам исследований и апробаций) // Журнал политических исследований. 2022. Т. 6. № 3. С. 9-19;

Шакин Д. А. Профессиональное мировоззрение VS мировоззрение профессионала // Современные проблемы науки и образования. 2021. № 1. С. 26; Ibrahimov M. Historiosophy of Sport and Physical Culture as a Projection of Culturo-Ligical Meanings // Теория і методика фізичного виховання і спорту. 2012. Т. 2012. № 1. С. 107-115.

³ Например: «Научно-практической конференции по проблемам мировоззрения и общественных наук «ДНК России» (25—31 октября 2022 г., Сочи; “Rethinking Russia in the 21st Century: Challenges and Perspectives”, Белград, Сербия, 1—3 апреля 2022 г.

каждому из нас некое собственное представление о мире, в котором мы живем. Но одинаковы ли эти миры? Является ли мировоззрение лишь некоей теоретической основой для ориентации человека в мире и в этом смысле — ослабленной формой идеологии, требующей от человека конкретных действий? Индивидуально мировоззрение или коллективно? И не смешиваем ли мы понятия *мировоззрение* и *идеология* в угоду злобы дня? Очевидно, что в связи с возникающими подобного рода вопросами аналитика мировоззрения сегодня чрезвычайно востребована.

Многие из тех, кто изучал историю понятия *мировоззрение* в том или ином языке, зачастую сталкивались с анализом чисто филологического или историко-лингвистического материала. Тезис о том, что понятие *мировоззрение* является продуктом немецкого языка (*Weltanschauung*), а потому и немецкоязычной культуры в целом, представляет собой консенсус среди исследователей-гуманитариев: во всех исследованиях последних пятидесяти лет, посвященных тому или иному аспекту мировоззрения,⁴ принято в качестве исходного положения приводить классическую цитату из М. Хайдеггера о том, что *Weltanschauung* — «не перевод с греческого или, скажем, латинского. Нет такого выражения, как κοσμοθεορία. Напротив, это слово специфически немецкого чекана, и оно было отчеканено именно в философии».⁵ Таким образом, исходной исследовательской позицией оказывается то, у этого понятия сугубо новоевропейский характер, не имеющий никакого соответствия ни с античной, ни с иной неновоевропейской традицией. Вместе с тем, полнота и сложность концепта *мировоззрение*, обеспечивающая его мета-, или надкультурные (т.е. пересекающие границы какой-то одной конкретной языковой культуры) потенции, обнаруживаются на примере его употребления в различных национальных философских

⁴ Примерами тому служат обобщающие исследования: Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. Хабаровск, 2006; Meier H. G. “‘Weltanschauung’: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs.” Ph.D. diss., Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Münster, 1967; Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, 2002; Sire J. W. Naming the Elephant: Worldview as a Concept. Westmount, IL, 2004.

⁵ Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии. СПб, Высшая Религиозно-Философская Школа, 2001. С. 5.

культурах. Так, например, в контексте русской философской мысли это понятие и по сей день играет важную роль. Особенности русскоязычного узуса не только аккумулируют в концепте *мировоззрение* оригинальные, национально-языковые (т.е. связанные с универсалиями и концептами русской культуры) смыслы, но и выражают определенные устойчивые надкультурные связи, демонстрирующие универсальный характер философского мышления.

Понятие *мировоззрение* исторически пытались уточнить, предложив типологию мировоззрений. Достаточно вспомнить знаменитые типологии, предложенные В. Дильтеем, М. Шелером, К. Ясперсом, Г. Гомперцем и другими авторами начала XX в. В этом понятии как бы оказались слиты воедино наиболее явные и в этом смысле тенденциозные приметы логоцентрической западноевропейской культуры. С одной стороны, это связано с традиционной ориентированностью на историю и культуру Европы, которая так удачно существует в рамках школьной парадигмы преподавания гуманитарных дисциплин по крайней мере с XVI столетия. С другой стороны, всякая попытка отстоять оригинальность и самостоятельность тех или иных интеллектуальных движений на протяжении всей классической истории философии либо квалифицировалась как подрыв системности мышления, либо как нефилософские игры «туземного разума».

Распространенные типологии мировоззрений утверждают неоднородность самого феномена мировоззрения, трактуя его как комплексный и исторически определенный способ схватывать мир в его единстве. Вместе с тем такие типологии при большом их количестве, с одной стороны, а с другой стороны, при всегда субъективном принципе, положенном в их основу, не раскрывают философскую природу самого феномена мировоззрения. Скорее, они представляют собой мертвые схемы, шаблоны, которые уже в XX в. уступили место рассудочным описаниям мировоззрения и превратились лишь в перечисления, сформировав тем самым еще одно «общее место» в гуманитарном знании. С этими представлениями, составляющими школьное понимание сущности мировоззрения и

оформленными как устоявшаяся парадигма в учебниках и лекционных курсах, граничит опыт анализа концепта *мировоззрение* в связи со сложившимися его трактовками в национальных философских культурах. Тем не менее, философская природа этого концепта остается непроясненной и требует собственного исследования.

По-видимому, в понятии *мировоззрение*, зафиксированном в своей исходной немецкой форме (*Weltanschauung*) в текстах конца XVIII в.,⁶ нашло концептуальную завершенность то, что прежде существовало в сознании ученых и философов лишь как смутное представления о мире в его целостности. Это свидетельствует о том, что самый смысл, выраженный концептом *мировоззрение*, не может быть схвачен и передан одним-единственным понятием или строгим термином, не может отсылать к одному простому феномену. Скорее, концепт, будучи «сгустком смыслов», отсылает нас к целому ряду синонимических понятий: достаточно открыть любой словарь, например, современного русского языка, чтобы понять, что существует внушительная семья связанных с ним слов, таких как *миросозерцание*, *миропонимание*, *мировосприятие* и т.п. Кроме того, во взаимном отношении друг к другу мыслятся и употребляются такие понятия, как *мировоззрение* и *идеология*. Нередко в узусе современной философии они выступают в паре как концептуальные синонимы: в том случае, когда речь идет о коллективном субъекте — общественном классе, группе лиц и т.п. — зачастую применяется именно понятие *идеология*, хотя нередко с ним в обыденном словоупотреблении смешивается и *мировоззрение*. Такое отождествление объяснить нетрудно, поскольку изначально в среде французских философов-материалистов, революционно настроенных французских просветителей понятие *идеология* зародилось именно как обозначение особой «метатеории», охватывающей все возможное человеческое знание — но вбирает ли оно в таком случае в свой объем понятие *мировоззрение*?

⁶ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 10 (1954), Bd. XIV,I,I (1955), Sp. 1530, Z. 38.

К мировоззрению концептуально примыкает и понятие *картина мира*. Хотя общепринятой является трехчастная типология «мифологическое мировоззрение — религиозное мировоззрение — научное (философское) мировоззрение», не относящаяся, правда, ни к какому конкретному автору, а только зафиксированная в учебниках,⁷ актуальная картина мира современного (новоевропейского) человека все же не представляет собой гомогенное семантическое и аксиологическое пространство. Несомненно, что человечество на современном этапе его истории оснащено продвинутой наукой и исключительной техникой, проникло в тайны космоса и познало фундаментальные законы природы. Однако оно не осознает мир как единообразное полотно, но, скорее, всегда имеет дело с мозаикой мира, в которой с необходимостью присутствуют «серые зоны», восполняемые разнородными — мифологическими, религиозными, конспирологическими, научными и т.д. и т.п. — элементами. Иначе говоря, современные люди по-прежнему схватывают мир различными способами. Мир не тождественен по природе своей физической реальности, окружающей нас действительности, мир дается нам через концептуальный аппарат нашего языка, а значит восстановленная в нашем сознании целостность мира направлена на то, чтобы предстать его в качестве единой, ценностной и смыслообразующей системы, в которой мы способны ориентироваться. В этом смысле никогда не бывает достаточно мира самого по себе, как такового; мир всегда предстает перед человеком в качестве предлога к тому, чтобы вступить с ним в *событийность*.

Сказанное выше обосновывает необходимость предпринять исследование собственной философской природы мировоззрения, в котором были бы, во-первых, прояснены смыслы, присущие мировоззрению как концепту; во-вторых, обоснована или опровергнута сугубо новоевропейская сущность концепта *мировоззрение*; в-третьих, обозначены границы его применимости; в-четвертых, проанализировано отношение мировоззрения к

⁷ См., напр.: Марков Б. В. Философия. СПб., 2014; Миронов В.В. Философия. М., 2010; Спиркин А. Г. Философия: учебник для бакалавров. М., 2012.

миру как его истоку. Такое исследование позволило бы выявить присущие мировоззрению как концепты особенности узуса, продемонстрировать археологию мировоззрения как мета-, или надкультурного концепта, обладающими трансгрессивными характеристическими свойствами для описания концептуального схватывания мира, а также предложить критический взгляд на связь самого концепта мировоззрение с его синонимами (прежде всего, идеологией и картиной мира), показав области совпадения их друг с другом и определив точки их расхождения.

Степень разработанности проблемы. Понятие мировоззрение является одним из наиболее востребованных и часто употребляемых в современной отечественной и мировой литературе. Оно прочно входит в ряд понятий философии, политологии, культурологии, лингвистики, психологии, теологии и других исследовательских областей. О философии как мировоззренческой дисциплине хорошо известно по многочисленным учебным и учебно-методическим пособиям, которые издаются в России и за рубежом, о различных мировоззрениях принято говорить в связи с социальным, экономическим, культурным развитием тех или иных обществ и т.п. Следовало бы ожидать, что проблема мировоззрения изучена досконально, однако на поверку ситуация оказывается обратной: с чем большим количеством источников по теме мировоззрения сталкивается исследователь, тем более размытым и расплывчатым представляется ему объем этого понятия. Можно утверждать, что мировоззрение сегодня представляет собой «общее место» в гуманитарных науках: концептуальные границы его размываются, разные авторы вкладывают в объем этого понятия порой прямо противоположные, а иногда и просто произвольные смыслы, а достижения предшествующих эпох или парадигмальные особенности конкретных философских и национальных традиций не учитываются.

С одной стороны, это связано с тем, что мировоззрение — понятие распространенное и давно (по крайней мере, с середины XIX в.) получившее в новоевропейских языках право гражданства. Его можно услышать в

обыденной речи, но нестрогое употребление понятий в повседневности вовсе не означает, что специальные дисциплины не могут обусловить его последовательного применения как важного для них концепта и установить границы его объема. Поэтому, с другой стороны, мировоззрение нередко приватизируется средствами конкретных словарей политиков, психологов, культурологов, теологов и т.д., отрываясь от естественной, свойственной ему прагматики. Поэтому концептуальный анализ понятия мировоззрение оказывается важным методом по очищению его от привнесенных смыслов и коннотаторов и выявлению тех полей применения, на которых оно артикулируется в соответствии со присущей ему философской природой.

Методологическую базу нашего исследования составили работы авторов, раскрывающих специфику лингво-концептуального анализа Ю. А. Асояна, С. Ю. Бородая, А. Вежбицкой, С. Г. Проскурина, Ю. С. Степанова, а также высказанные в исследованиях Ж. Делёза и Ф. Гваттари мысли о природе и сущности концептов в философии. Важнейшими источниками по антропологическому подходу к изучению мировоззрения, мифов и концептуальному выражению смыслов через недискурсивные средства культуры (цвета, музыку и т.п.) стали работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова, Ф. И. Гиренка, И. Иттена, К. Леви-Стросса, Д. Левитина, Б. В. Маркова, М. Пастуро, Н. В. Серова, Дж. Дж. Фрэзера, М. Элиаде и др. Проблемы культурной эволюции и сам эволюционный подход к изучению человеческой культуры рассматриваются в работах Д. Деннета, Ф. Г. Добржанского, Р. Инглхарта, Л. С. Клейна, А. Месуди, Д. Л. Смейла, Э. Чейсона и др. Историко-научный материал, необходимый для понимания постановки проблемы культурой эволюции и трактовки универсалий в человеческих культурах изложен в работах Ф. Де Вааля, Р. Докинза, Г. С. Левита, Р. Дж. Ричардса, У. Хоссфельда, П. Экмана и др.

Оригинальные подходы к обоснованию мировоззрения как предмета философской рефлексии, а также типологии мировоззрения и их критику мы

находим в работах В. Дильтея, Г. Гомперца, Б. Грётуйзена, Э. Гуссерля, А. Рилья, М. Хайдеггера, М. Шелера, Ф. Э. Д. Шлейермахера, К. Ясперса.

Важный материал, как концептуальный, так и критический, необходимый для анализа мировоззрения и связанных с ним понятий (идеология, картина мира и т.п.) в различных областях гуманитарного знания дали работы Т. А. Акиндиновой, Л. Альтюссера, Дж. У. Андерхилла, М. П. Арутюнян, Дж. Ашмора, М. М. Бахтина, Р. Барта, Д. К. Богатырева (Бурлаки), С. С. Гогоцкого, В. фон Гумбольдта, Ж. Деррида, А.-Л.-К. Дестюта де Траси, Д. А. Леонтьева, Л. П. Лобановой, Х. Мейера, В. В. Миронова, Д. К. Ногеля, Т. И. Ойзермана, Дж. У. Сайера, Д. В. Шмони́на и др.

Существенное количество изученных источников по теме раскрывали специфику употребления понятий в связи с языковыми культурами или философскими традициями. Так, плодотворные походы к анализу слов и исторического смысла концептов (как в содержательном, так и в методологическом ключе) отражены в работах В. В. Виноградова, В. Клемперера, Р. Козеллека, П. Козловски, М. Х. Ковалевича, Е. И. Наумовой, О. Ю. Пленкова, Г. А. Тейхмюллера, Б. Унбегауна, М. Фасмера, Л. Февра, С. Хаффнера и др. Особенно нужно отметить исследования Дж. Глокера, Л. Я. Жмудя, А. И. Зайцева, В. Йегера, Р. Онианса, М. Поленца, Б. Фаррингтона, М. М. Шахнович, раскрывающие специфику употребления концепта *αἴρεσις* в античности и особенности его прагматики, а также понимания историко-научного и духовного контекста этой эпохи.

Историко-философскую источниковую базу составили работы Аристотеля, Ж. Бофре, Г. В. Ф. Гегеля, И. Канта, Т. Карлейля, Э. Б. Кондильяка, О. Конт, К. Маркса, Х. Ортеги-и-Гассета, Платона, Р. Сафрански, И. Г. Фихте, М. Фичино, М. Фуко, Ф. В. Й. Шеллинга, Ф. Энгельса. Важнейшими ресурсами по историко-философской и культурологической критике для диссертационного исследования стали работы Ф. Ч. Бейзера, Г. Блума, В. В. Васильева, О. А. Власовой, М. Габриеля, Н. А. Дмитриевой, Л. Катаны, А. А.

Кротова, П. Массона-Урселя, Ю. В. Перова, А. В. Перцева, С. Пильстрёма, К. А. Сергеева, А. В. Смирнова, М. Эрмарта.

Наконец, нельзя не отметить тех представителей русской философии, идеи которых сформировали или повлияли на исследовательские интуиции диссертационной работы — среди них сочинения Н. А. Бердяева, В. В. Биbihина, Э. В. Ильенков, А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, И. И. Мечникова, С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Н. Г. Чернышевского, Л. И. Шестова, П. Д. Юркевича и др.

Исходная гипотеза диссертационного исследования состоит в том, что мировоззрение выполняет адаптивную функцию в рамках подвижной и изменчивой человеческой культуры, которая воплощается в истории народов в своих конкретных формах. Проследить же изменения мировоззренческих форм означает дать слово языкам, развившимся в человеческой культуре и артикулирующих на концептуальном уровне единство мира; в этом смысле язык выступает в качестве энтелехии всякого конкретного мировоззрения. Таким образом **объектом исследования** выступает мировоззрение как метакультурный концепт в истории философии. **Предметом исследования** является концепт мировоззрение и его характеристические свойства и исторические формы, фиксирующие образ мира в конкретных философских традициях.

Целью диссертационного исследования является обосновать положение о том, что мировоззрение есть адаптация человека к миру в рамках культурной эволюции. Это обоснование возможно посредством лингво-концептуального анализа мировоззрения как метакультурного концепта (или метаконцепта).

Для достижения указанной цели необходимо последовательно решить следующие задачи:

1. обосновать феномен культурного солипсизма как особого вида солипсизма в рамках концепции культурной эволюции;

2. обосновать понятие метакультурного концепта (или метаконцепта) применительно к мировоззрению и продемонстрировать его продуктивность в свете лингво-концептуального анализа;

3. продемонстрировать, что историко-философские поиски и сам материал истории философии могут стать важными составляющими философско-антропологического исследования как отражение духа и специфики конкретной исторической эпохи или культуры в связи с ее интеллектуальными достижениями и течениями.

4. Определить и продемонстрировать специфику объемов понятий мировоззрение (в присущих ему аспектах *Weltanschauung* и *Weltansicht*), идеология, картина мира, а также установить их концептуальное родство;

5. провести парадигмальный анализ мировоззрения, т.е. показать то смысловое поле, в котором артикулируется концепт *мировоззрение* в современной гуманитарной науке;

6. провести компаративное исследование основных подходов к разработке концепта *мировоззрение* с целью установить смыслообразующую констелляцию его как понятия, позволяющую выявить формальные характеристические свойства мировоззрения как концепта, несмотря на специфику авторских интерпретаций самого понятия мировоззрение и задач учения о мировоззрении.

7. Проследить историю понятия *мировоззрение*: его возникновение в немецкоязычной философии и распространение в иные новоевропейский философские культуры, в т.ч. и в русскоязычную;

8. исходя из сформулированной констелляции концепта *мировоззрение*, продемонстрировать, что о мировоззрении как о концепте можно говорить не только в рамках новоевропейской, но и в неноевропейской философии. Эта задача решается на примере древнегреческой (эллинистической) философской культуры посредством выявления родного этой культуре концепта (*αἴρεσις*), отражающего формальное сходство с констелляцией концепта *мировоззрение* при культурном своеобразии самого это древнегреческого понятия;

9. изучить специфику мировоззренческих дискуссий в связи с конкретным историко-философским материалом: когда мировоззрение как концепт и явление духовной культуры становилось предметом философского интереса и в связи с чем учение о мировоззрении оказывалось востребованным;

10. раскрыть принципы понимания мира как того, что схватывается мировоззрением, в отношении представлений о пространстве и времени как фундаментальных способах ориентации человека в культуре;

11. продемонстрировать структурное единство мира как энтелехии мировоззрения (на материале теории основного мифа, разработанной Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым);

12. проанализировать образ современного человека как носителя особого типа мировоззрения, отражающего специфику техногенной цифровой культуры.

Задачи (1—3) решаются в первой главе диссертации и служат методологическим основанием для дальнейшего исследования; задачи (4—6) решаются во второй главе диссертационного исследования и раскрывают специфику современного аспекта мировоззрения как метаконцепта; задачи (7—8) решаются в третьей главе диссертационного исследования и раскрывают специфику исторического аспекта мировоззрения как метаконцепта; задачи (9—12) решаются в четвертой главе диссертационного исследования и раскрывают специфику неявного аспекта мировоззрения как метаконцепта.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в следующем:

1. определен новый вид солипсизма, а именно — культурный солипсизм, сущность которого состоит в том, что каждая конкретная культура замкнута на самоё себя, и базовые концепты, смыслы и ценности одной культуры не могут быть представлены с той же степенью точности и адекватности в рамках языкового пространства другой культуры;

2. обосновано понятие метакультурный концепт, или метаконцепт, который трактуется как смыслообразующая надкультурная трансгрессию концептов. Если концепты на формально-логическом уровне оформлены как элементарные семантические единицы и выражены словесно, то метаконцепт отсылает к межкультурному сгустку смыслов, которые можно уловить лишь анализируя смыслопорождающие функции языков различных культур;

3. продемонстрировано, что изучение метаконцептов позволяет содержательно проанализировать порядок диалога культур в рамках семиосферы (термин Ю. М. Лотмана), а также стать важным путем к преодолению культурного солипсизма и обоснованию универсальности человеческого мышления. Универсальность мышления, таким образом, состоит в способности к утверждению концептуального единообразия целокупности мира различными средствами конкретных и несводимых друг к другу культур;

4. выявлено, что сущностным ядром проблемы культурного солипсизма является выяснение философской природы мировоззрения как способа схватывания мира средствами конкретной культуры;

5. обоснована плодотворность лингво-концептуального подхода к изучению мировоззрения как метаконцепта. Выявлены и проанализированы структурные пласты концепта мировоззрение — современный, исторический и неявный, или скрытый;

6. показано, что с помощью анализа современного пласта в структуре концепта мировоззрение возможно составить констелляцию мировоззрения, которая отражает его формальные характеристические свойства как концепта. С помощью такой констелляции обнаружена неновевропейская форма концепта мировоззрение, а именно концепт *αἴρεσις* в древнегреческой (эллинистической) философской традиции. Тем самым доказано, что мировоззрение является метаконцептом, т.е. о нем можно говорить не только в рамках новоевропейской философии, а значит концептуальный подход к

обоснованию универсального характера философского мышления оказывается плодотворным;

7. установлено, что мировоззренческая проблематика оказывается востребованной в ситуациях катастрофы (когда старый мир разрушен, а новый еще не создан), а значит, мировоззрение проявляется как культурная адаптация человека к большой истории, что позволяет человеку осознать единство со «своими» на рациональном и эмоциональном уровне;

8. обоснован философско-антропологический характер историко-философских поисков.

Теоретическая и практическая значимость полученных в диссертационном исследовании результатов. Материалы диссертации и полученные результаты в теоретическом отношении дают общее представление о востребованности для современных общественных и гуманитарных наук такого концепта, как мировоззрение. Было показано, что мировоззрение как понятие существует сегодня в качестве «общего места» в гуманитарном знании, а тезис о принадлежности его дискурсу сугубо новоевропейской философии и принципы его типологии требуют пересмотра и тщательного анализа. Рассмотрение истории концепта *мировоззрение*, а также изучение возможностей артикуляции концепта мировоззрения на материале неновоевропейских культур обладает существенным эвристическим потенциалом. Концептуальный анализ помогает продемонстрировать, что всякое исторически конкретное мировоззрение оказывается логическим выражением субъектного восприятия происходящих в истории процессов. В этом отношении всякое конкретное мировоззрение можно рассматривать как особенное, специфически реализовавшее себя универсальное схватывание мира на смысловом и, следовательно, концептуальном уровне. Изменение наших знаний о мире влечет за собой изменение и того языка, на котором выражается для нас единство мира. Соответственно, проблема исследования философской природы мировоззрения как способа схватывания мира оборачивается вопросом о

концептуальных средствах для этого в конкретных культурах. Исследование таких концептуальных средств позволяет обосновать свободное, творческое, мифопоэтическое схватывание мира как предпосылки ко всякому систематическому способу мышления о мире, выраженному в мифологических, философских, религиозных, научных и иных дискурсивных практиках. Следовательно, постановка вопроса о философской природе мировоззрения предстает не только как частный вопрос в поле философии языка, но и как антропологическое исследование, ведь, как указывает А. В. Смирнов, единственное сущее, которое выступает условием усмотрения мира как целого — это человек, причем специфическим для человеческого способа существования является понимание речи и мышления в качестве разворачивающейся связности мира.⁸

Выводы, полученные в ходе нашего исследования, таким образом, позволяют обосновать тенденции по обращению к мировоззренческой проблематике, значимые не только для корпуса гуманитарных наук, но и во вновь складывающихся политических, идеологических, образовательных — прежде всего, связанных с университетской средой — процессах. Результаты диссертации могут быть применены как теоретически, так и практически в различных областях философского и социально-гуманитарного знания, а также быть использованы при подготовке лекционных курсов, семинарских и практических занятий по философской антропологии, социальной философии, истории философии, философии языка, культурологии, политологии, психологии и при составлении учебных пособий по указанным дисциплинам.

В диссертационном исследовании были применены следующие **методы**:

1. *метод лингво-концептуального анализа* — с его помощью была установлена прагматика артикуляции концепта *мировоззрение* в современном гуманитарном дискурсе, а также осуществлен структурный анализ концепта *мировоззрение* по модели, предложенной Ю. С. Степановым.⁹ С помощью

⁸ Смирнов А.В. Границы философии // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 15—28.

⁹ Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 44.

этого метода концепт представляется сложносоставным семантически нагруженным комплексом, прагматически раскрывающим разнообразные связи с прочими концептами конкретной культуры;

2. *генеалогический метод* — его специфика состоит в том, что была изучена специфика толкования концепта мировоззрение в различных философских и языковых традициях, как ново-, так и неноевропейских (в частности, к последним относится древнегреческая философская традиция в рамках эллинистической философии);

3. *компаративный (сравнительный) метод* — он был важен для применения выявленной констелляции формальных характеристик концепта мировоззрение к материалу эллинистической философии, а также при анализе смыслопорождающих средств различных философских культур показало, что позволяет связать проблематику различных учений о мировоззрении в перспективе проекта «вечной философии» (*philosophia perennis*);

4. *гипотетико-дедуктивный метод* — позволивший систематизировать изученный историко-философский материал, сформулировать исходную гипотезу исследования и организовать работу, обозначив цель исследования и задачи по ее достижению.

Степень достоверности и апробации результатов

Результаты исследования были представлены диссертантом виде докладов и выступлений на различных всероссийских и международных научно-теоретических конференциях, среди которых:

1. международная научная конференция “Rethinking Russia in the 21st Century: Challenges and Perspectives” в Белграде, Сербия, 1—3 апреля 2022 г.;

2. международная научной конференции «Потерянная гармония как тема наук о духе и культуре», 7-9 апреля 2022, Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург);

3. Россия и «анти-Россия»: историко-психологический аспект. LI Международная научная конференция по исторической психологии. Санкт-Петербург, 16 мая 2022 г.;

4. ежегодная международная конференция Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ «Субъект и ответственность: природа, общество, культура», 06-08 октября 2022 г.;

5. Всероссийская междисциплинарная молодежная научная конференция с международным участием «X Информационная школа молодого ученого», 19-22 сентября 2022 г., Екатеринбург;

6. XX Международная конференция молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук «Языки и смыслы», 25 – 27 октября 2022 г., Новосибирск;

7. «Научно-практическая конференция по проблемам мировоззрения и общественных наук «ДНК России» (25—31 октября 2022 г., Сочи);

8. XXVIII Международная научно-практическая конференция «Современная наука: актуальные вопросы, достижения и инновации», 10 декабря 2022 г. в г. Пенза;

9. International online-conference “Roman Ingarden and Our Times. An International Philosophical Congress”, Jagellonian University in Krakow, Poland, April 12—15, 2021;

10. International Warwick Continental Philosophy (online) Conference «Continental Philosophy and its Histories», University of Warwick, UK, March 25—27, 2021;

11. CFP: Ischia and Naples International Festival of Philosophy 2021 (23—26 September, 2021);

12. XIX Международная научная конференция молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований». Новосибирск, 11—13 октября 2021;

13. Вторые Стёпинские чтения «Реальность в цифровую эпоху» (9–10 ноября 2021 г.);

14. Первая международная конференция эллинистических исследований «Hellenic Political Philosophy and Contemporary Studies», организованной Центром эллинистических исследований (руководитель — Dr Filip Ivanovic, Center for Hellenic Studies в г. Подгорица, Черногория) в г. Херцег Нови, Черногория (29 сентября — 4 октября 2019 г.).

Результаты докторского исследования также были отражены в 52 публикациях, среди которых: 4 коллективных монографии (в которых соискателю принадлежат оригинальные статьи или главы), 48 статей (из которых 9 — в изданиях Web of Science Core Collection / Scopus; 19 — в изданиях ВАК РФ; 20 — в иных научных журналах, а также тезисы конференций). Все 52 публикации включены в РИНЦ.

Статьи, индексируемые в Web of Science Core Collection и Scopus:

1. Львов А.А., Осипов И.Д. Метафизика сердца как мировоззренческий сюжет в русской философии // Вопросы философии. — 2023. — № 11. — С. 104–113.
2. Львов А.А. Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. № 2. С. 261—273.
3. Lvov A. A. Did the Greeks Have a Worldview? A Comparative Study of Worldview's Genealogy // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2022. — Т. 38. — № 4. — С. 500—511.
4. Львов А. А. Специфика историко-философского исследования в гуманитарных науках // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. № 3. С. 449—463
5. Lvov A. A. Anthropological Turn in Worldview Studies: Theoretical and Practical Aspects // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2020. — Т. 36. — № 2. — С. 279—290.

6. Lvov A. A. The Burden of Freedom: The Doctrine of Subject in Thomas Carlyle's Works // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2018. — Т. 34. — № 4. — P. 534—542.
7. Lvov A. A. On the Possibility of Freedom Beside the Subject: Michel Foucault and the Attempt of Overcoming of the Teleology of Modern Historicism // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2017. — Т. 33. — № 3. — P. 316—325.
8. Полатайко С. В., Львов А. А. Экзистенциальное и героическое как предмет философской рефлексии. Размышления над книгой М. Пронина «Экзистенция: забытый Чернобыль» // Вопросы философии. — 2017. — № 5. — С. 45—54.
9. Львов А. Эстетическая политика как альтернатива и реквием по политическому эстетизму (Франклин Анкерсмит. Эстетическая политика) // Логос. — 2016. — Т. 26. — № 1 (110). — С. 142—148.

Статьи в ведущих научных журналах, входящих в список ВАК

1. Львов А. А. Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2023. — № 1 (38). — С. 22—27.
2. Львов А. А. Дегуманизация истории как антителеологический проект // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2022. — № 3 (36). — С. 25—29.
3. Львов А. А. Конфликтные обстоятельства историцизма: от телеологии истории к теологии современного человека // Конфликтология. — 2022. — Т. 17. — №4. — С. 115—130.
4. Львов А. А. Антропологический характер историко-философской аналитики мировоззрения // Личность. Культура. Общество. — 2021. — Т. 23. — № 4 (112). — С. 106—115.

5. Львов А. А. Идеал философии как строгой науки в дискуссии историков философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2021. — Т. 22. — № 4—1. — С. 11—23.
6. Львов А. А. Историки философии в ситуации гипертекста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2021. — Т. 21. — № 2. — С. 99—109.
7. Львов А. А. История философии как практика памяти // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2021. — № 2. — С. 155—164
8. Львов А. А., Крюкова К. В. «Учение о мировоззрении» Генриха Гомперца как итог философии эмпириокритицизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2021. — № 3 (41). — С. 37—46.
9. Львов А. А., Крюкова К. В. Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. — 2020. — Т. 15. — № 2. — С. 38—53.
10. Львов А. А. Место учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера // Личность. Культура. Общество. — 2020. — Т. 22. — № 3-4 (107-108). — С. 127—138.
11. Львов А. А. Современные концепции феномена мировоззрения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21. — № 2. — С. 11—23.
12. Львов А. А. Социально-политический и критический аспекты в современной истории философии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2019. — Т. 5 (71). — № 4. — С. 51—62.
13. Львов А. А. Экзистенциально-феноменологические основания психологии и психиатрии // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2019. — № 3. — С. 99—106.

14. Львов А. А. Позитивист с душой романтика: преодоление конфликта мировоззрений в антропологии И. И. Мечникова // Конфликтология. — 2019. — Т. 14. — № 2. — С. 96—114.
15. Львов А.А. Возможности межкультурного понимания в истории философии: современные позиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2018. — Т. 22. — № 3. — С. 365—376.
16. Власова О.А., Львов А.А. Концептуальный анализ экзистенциально-феноменологической традиции: основания и перспективы // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — № 2. — С. 94—102.
17. Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2017. — Т. 3 (69). — № 4. — С. 84—94.
18. Львов А. А. Методологические поиски в современной истории философии // Дискурс. — 2017. — № 5. — С. 10—16.
19. Львов А. А. Science-Art: информационные технологии в контексте современной эстетики // Вестник Санкт-Петербургского университета. — Серия 17. — Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2015. — № 3. — С. 59—67.

Монографии (в соавторстве):

1. Власова О. А., Дьяков А. В., Львов А. А., Колесников А. С., Туманян Т. Г. История философии в диалоге наук и культур. — СПб.: «Институт Мира и исследования конфликтов», 2022. — 128 с.
2. Дудник С.И., Осипов И.Д., Быстрова Я.В., Львов А.А., Крюкова К.В. Наука как социальный институт в проектах российской модернизации. Петербургский опыт. — СПб.: «Владимир Даль», 2021. — 259 с.
3. Львов А. А. Конкуренция мировоззрений в сфере образования // Философия образования. История и современность: Коллективная

монография. отв. ред. И. Д. Осипов, С. Н. Погодин. — СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2019. — С. 46—66.

4. Львов А. А. Эпоха COVID-19 в свете идеологии и научной картины мира // *Философия науки: история и современность. Монография* / Под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. — СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2020. — С. 329—355.

Прочие научные публикации:

1. Левит Г. С., Хоссфельд У., Львов А. А. «Типологическое мышление» и неоплатонизм в биологии XX века // *Философия истории философии. Сборник статей* / под ред. А. А. Иваненко. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2021. С. 35—55.
2. Львов А. А. Статус концептологии в исследованиях культурной эволюции //
3. *Вестник Российского философского общества*. 2021. № 3-4 (97-98). С. 203—220.
4. Львов А. А. Места памяти в истории философии (к эпистемологическому анализу концепции П. Нора) // *Парадигма: философско-культурологический альманах*. — 2021. — № 35. — С. 25—43.
5. Львов А. А. Русское Просвещение как феномен современности // *Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии*. — 2021. — № 2 (10). — С. 74—87.
6. Levit G. S., Hossfeld U., Lvov A. A. Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis // *Философия истории философии. Сборник научных статей* / отв. Ред. С. И. Дудник, А. А. Кротов, В. В. Миронов, И. Д. Осипов. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2020. — С. 241—257.
7. Львов А. А. От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи // *Парадигма: философско-культурологический альманах*. — 2020. — № 32. — С. 64—79.

8. Львов А. А. Универсализм французской философии в пост-глобальном мире (на примере концепта Просвещение) // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2020. — № 33. — С. 46—63.
9. Львов А. А. Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований // Философские науки. — 2019. — Т. 62. — № 10. — С. 55—67.
10. Львов А. А. Дискуссии о мировоззрении в немецкой философии в конце XIX — начале XX столетий // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2019. — № 31. — С. 67—85.
11. Львов А. А. Ниспровергатель мировоззрений: обоснование Алоизом Рилем задач ненаучной философии // Terra Aestheticae. — 2018. — № 2. — С. 163—178.
12. Львов А. А. Космополитизм Петровской эпохи как исторический этап российского самосознания // Россия и «анти-Россия»: историко-психологический аспект. Материалы LI Международной научной конференции. — СПб., 2022. — С. 24—30.
13. Львов А. А. Три пути деконструкции субъекта истории // X Информационная школа молодого ученого. Сборник научных трудов. Центральная научная библиотека УрО РАН. — Екатеринбург, 2022. — С. 295—302.
14. Львов А. А. В поисках «эволюционной ясности»: проблема концептуализации советского опыта // Международная конференция «Цивилизационные коды России» (к столетию «Философского парохода»). Материалы конференции. Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии. — СПб., 2022. — С. 530—532.
15. Львов А. А. Канон и традиция как эвристические ориентиры в работе историков философии // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований. материалы XIX Международной научной

- конференции молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук. — Новосибирск, 2021. — С. 108—110.
16. Львов А. А. Антидарвинизм Г. А. Тейхмюллера и его место в истории натурфилософии // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме. Труды III Всероссийской научной конференции. Русское общество истории и философии науки. — М., 2021. — С. 263—266.
17. Львов А. А. Ценностные принципы историко-философской работы // Политическое пространство и социальное время: система координат в меняющемся мире. Сборник научных трудов XXXV Международного Харакского форума / под ред. Т. А. Сенюшкиной, Д. Танчича. — 2019. С. 147—159.
18. Львов А. А. Методологическая коммуникация как междисциплинарный симбиоз (на примере экзистенциально-феноменологической традиции в философии психиатрии) // Коммуникативные стратегии информационного общества. Труды XI Международной научно-теоретической конференции. — СПб., 2019. — С. 72—73.
19. Львов А. А. Французская модель в философии: национальные особенности или диалог традиций? // Гуманитарное знание и духовная безопасность. Сборник материалов V Международной научно-практической конференции. 2018. — С. 194—199.
20. Полатайко С. В., Львов А. А. Философия и «природоподобный подход» в науке // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. — 2018. — Т. 12. — № 4. — С. 86—89.
21. Львов А. А. Субъект познания как субъект политический: мировоззрение VS идеология // Инновационные технологии: основные признаки и роль в развитии современного общества. Сборник статей международной научно-практической конференции / под общ. ред. А. В. Яковлевой. — СПб., 2016. — С. 133—136.

Структура диссертации. Диссертационное исследование состоит из Введения, четырех глав, восемнадцати параграфов, Заключения и списка литературы. Содержание диссертации изложено на 397 страницах. Список литературы включает в себя 488 источников, в том числе 129 на иностранных языках.

Основные научные результаты отражены в соответствующих опубликованных научных статьях, представленных диссертантом в списке публикаций и отраженных в списке используемой литературы. Они могут быть объединены в три основные группы: во-первых, результаты, касающиеся мировоззренческой проблематики; во-вторых, результаты, касающиеся методологической проблематики (раскрывающие положение о том, что историко-философское исследование можно понимать как исследование антропологическое); в-третьих, результаты, касающиеся выявления различных мировоззренческих, эпистемологических и историко-философских аспектов, необходимых для диссертационного исследования, в работах конкретных авторов или в исследовательских направлениях.

Первая группа: мировоззренческая проблематика

1. Критически проанализировано классическое положение М. Хайдеггера о том, что мировоззрение является преимущественно современным концептом и что этот концепт не может быть найден в античности. Используя методологию философской компаративистики, было продемонстрирована генеалогия понятия *мировоззрение* и обнаружены привязки к его проявлениям в эллинистической культуре и философии, а также в мысли раннего Нового времени. Концепт *мировоззрение* удалось представить не просто как лингвистический феномен, но как метаконцепт, артикулированный в неноевропейских контекстах и признанный «мировоззрением» на языке современной философии. В этом отношении были проведены семантические параллели между древнегреческим понятием *αἵρεσις* (в смысле «философской школы») и термином *Weltanschauung*, возникшим в контексте немецкой

классической философии и обладающим своими эпистемологическими особенностями и потенциями. Общие семантические особенности этих концептов могут быть обобщены в следующих характеристиках: 1) появление в «поворотные моменты» ключевых периодов истории; 2) артикуляция идеи целостности и связности Вселенной («мира»); 3) свободный выбор человека поддерживать конкретное учение или точку зрения на Вселенную, или мир в широком смысле слова, в связи с пониманием его устройства и своих моральных принципов.¹⁰

2. Исходя из проанализированных работ современных и классических исследователей обоснован оригинальный подход к гораздо более плодотворному в теоретическом отношении методу изучения феномена мировоззрения. Продемонстрирована продуктивность работы с понятием мировоззрения в смысле «как» (*quammitas*), а не «что» (*quidditas*). В антропологической перспективе удалось сформулировать три фундаментальные проблемы в связи с артикуляцией понятия мировоззрения: во-первых, проблема точность в описании и осмыслении мировоззрения как предмета философии; во-вторых, проблема типология мировоззрений, развитых в работах прежних и современных философов; в-третьих, проблема отказа от сложившейся дихотомии «наука—мировоззрение».¹¹
3. Проведено диахроническое исследование феномена мировоззрения средствами лингво-концептуального анализа, а также генеалогического метода. В ходе этого исследования удалось сопоставить культурно-лингвистические особенности мировоззренческой проблематики в немецкой, русской и англо-американской философских культурах; обнаружить дисциплинарные пересечения тех отраслей знания, в которых эти учения о мировоззрении оказываются востребованы;

¹⁰ Lvov A.A. Did the Greeks Have a Worldview? A Comparative Study of Worldview's Genealogy // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2022. T. 38. № 4. С. 500-511.

¹¹ Lvov A.A. Anthropological Turn in Worldview Studies: Theoretical and Practical Aspects // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2020. T. 36. № 2. С. 279-290.

сопоставить статус таких учений в современной философии с учетом преобладающих в немецко-, русско- и англоязычной традициях эпистемологических установок. Среди выявленных в указанных философских культурах единств: создание интегративной системы взглядов, включающей элементы как «научной», так и «ненаучной» философии; сочетание логической последовательности аргументации с творческой свободой исследования; переосмысление принципа заботы о себе посредством создания целостной концептуальной картины мира. Последняя включает в себя не только аксиологические и антропологические стратегии идентификации, но и обоснование исходных позиций, на которых эти картины мира выстраиваются. Также обнаружены различия, касающиеся дискурсивных практик, которые обосновывают эти картины мира: они могут быть естественно-научными, традиционными (в том числе религиозными), языковыми (в том числе коммуникативными), а также могут переплетаться. Анализ учений современных авторов о мировоззрении продемонстрировал, с одной стороны, актуальность и востребованность мировоззренческой проблематики в перспективе проекта «вечной философии», с другой стороны, — формирование программы критики современной культуры.¹²

4. Обобщены и проанализированы взгляды различных исследователей на тему метафизики сердца в русской философии и анализ концепта сердца в русской культуре. Продемонстрировано, что, поскольку истинам сердца русские философы придают всеобщий статус, концепт сердца в русской философии сущностно связан с мировоззренческой проблематикой и открывает новую перспективу рассмотрения острой дилеммы разума и сердца, обсуждаемой в современной философской антропологии и христианской философии. Мировоззренческая

¹² Львов А.А. Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. № 2. С. 261-273.

интерпретация сердца позволила раскрыть также и деятельностный аспект природы сердца, поскольку особенность мировоззрения как когнитивного феномена заключается в постоянной открытости личности Другому, что оборачивается примирением «разумного» и «сердечного» способов познания мира. Установлено, что подобная открытость позволяет вернуть человеку его личностную целостность и довести ее до космической полноты в восприятии мира. Тем самым обозначен путь раскрытия космичности личности в преодолении проблемы солипсизма и обосновании «соборного сознания» как особого способа надындивидуального мышления. Таким образом, сердце можно рассматривать в качестве мировоззренческого центра человека и объекта образовательной практики, а следовательно, мировоззрение как дело сердца может служить основанием для нравственного руководства в жизни.¹³ (Личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 70%.)

5. Продемонстрировано, что многочисленные подходы к феномену мировоззрения в современной исследовательской гуманитарной литературы можно объединить в два направления — антропологическое (к которым относятся психологический и лингвистический подходы) и педагогическое (к которым относятся философский и богословский подходы). На основании дескриптивного, компаративного и герменевтического анализа источников установлено, что интерес к феномену мировоззрения связан, во-первых, с его эвристическим потенциалом, во-вторых, с его семантической универсальностью и, в-третьих, с переосмыслением концепта классического новоевропейского субъекта через коммуникативные стратегии (в том числе диалог культур и практика перевода).¹⁴

¹³ Львов А.А., Осипов И.Д. Метафизика сердца как мировоззренческий сюжет в русской философии // Вопросы философии. 2023. № 11. С. 104-113.

¹⁴ Львов А.А. Современные концепции феномена мировоззрения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 2. С. 11-23.

Вторая группа: методологическая

1. Проанализированы два основных критерия проекта вечной философии: содержательный, связанный с систематизацией различных метафизических, этических и религиозных идей, и формальный, касающийся исследований истории понятий и идей. Обоснована интерпретация вечной философии на основе формального метода лингво-концептуального анализа, в соответствии с которым показано, что принципы выработки концептов различных культур носят универсальный характер, а, следовательно, можно выстроить работу по поиску первоконцепта, к которому генеалогически возводятся концепты, существующие ныне в различных культурах, или выявлять обстоятельства и условия, в соответствии с которыми такая генеалогия невозможна.¹⁵
2. Обоснован тезис о том, что понятие истории философии и область историко-философских исследований может быть истолковано в философско-антропологическом ключе. На примере анализа концепта *мировоззрение* удалось показать, что существуют такие феномены, в которых обнаруживаются такие важные элементы проблемного поля современной истории мысли, как историчность и духовный релятивизм философского поиска — при этом исторический способ рассмотрения конкретных проблем должен учитывать условия и контекст их возникновения. На основе изучения работ по метафилософской рефлексии отечественных и зарубежных мыслителей продемонстрировано, что современность в историко-философской перспективе предстает результатом (пере)осмысления классических установок, а историк философии сознает себя в ситуации говорящего здесь и сейчас. Обосновано, что «понимающая история философии» оказывается пропедевтикой для современных кросс-культурных

¹⁵ Львов А.А. Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2023. № 1 (38). С. 22-27.

исследований в рамках философской компаративистики, истории идей и истории понятий.¹⁶

3. Исследован вопрос о том, можно ли говорить о специфическом влиянии, оказываемом профессиональными историками философии на иные науки. В рамках гуманитарного знания было установлено, какие существуют направления в современном диалоге гуманитарных наук и историко-философских исследований, описан вклад, который вносят историки философии в область исторических наук, в различные направления политических исследований, антропологию, теологию и религиозную философию и иные дисциплины, а также в артикуляцию практического аспекта философии как образа жизни. Показано, что хотя история философии зачастую воспринимается как дисциплина вспомогательная, вклад историков философии в развитие смежных и не примыкающих непосредственно к философии гуманитарных наук существенен: с их помощью осуществляется реконструкция генеалогии смыслов, а концепты или идеи начинают проясняться по мере артикуляции родной для них культурной среды.¹⁷
4. Продемонстрировано, что становление и укрепление в рамках системы высшего образования и социо-гуманитарных исследований истории философии как академической дисциплины является оригинальным вариантом философии как строгой науки, предложенный историками мысли. Показано, что формы, в которые облекается философское мышление, можно представить как идеологии, формирующие свойственный эпохе язык, а значит и схемы, присущие носителям таких типов мышления. Произведен обзор характеристик, которые приобрела философия в ее историко-философском измерении, а также проанализирован критический аргумент М. Онфре об историко-

¹⁶ Львов А.А. Антропологический характер историко-философской аналитики мировоззрения // Личность. Культура. Общество. 2021. Т. 23. № 4 (112). С. 106-115.

¹⁷ Львов А.А. Специфика историко-философского исследования в гуманитарных науках // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. № 3. С. 449-463.

философской канонизации философского мышления, поддерживаемый и другими историками мысли.¹⁸

5. На основании сравнительного анализа эпистемологических установок истории идей и истории понятий установлены особенности этих двух подходов, точки совпадения и расхождения между ними, а также описаны важнейшие следствия из применения их историками философии в самостоятельных исследовательских дисциплинах (социальная антропология, литературоведение, лингвистика). Проанализирована практика канонизации форм мышления как эффективного способа идентификации человека с определенным «воображаемым сообществом», которое одновременно обуславливает образ мысли своего субъекта и поддерживается им. Проведенный анализ позволяет утверждать, что поиски историков философии способствуют формированию парадигмальности самой философии, а следовательно, идеологических форм ее репрезентации; методологический успех историков философии заключается в таких особенностях их эвристических стратегий, которые позволяют им иметь дело с подлинной генеалогией настоящего, в рамках которой современность обнаруживает свои основания.¹⁹
6. Продемонстрировано, что историография истории философии, будучи рефлексией третьего порядка, открывает новый ракурс классической проблемы, состоящей в том, что человек, мыслящий исторически, не столько обозначает проблемы современности стремлением ее переоценить, сколько поступком своей исторически обоснованной мысли на самом деле изменяет ее. Установлено, что историко-философские исследования позволяют зафиксировать становление и развитие потребности к самосознанию у региональных культур.

¹⁸ Львов А.А. Идеал философии как строгой науки в дискуссии историков философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 4-1. С. 11-23.

¹⁹ Львов А.А. Историки философии в ситуации гипертекста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т. 21. № 2. С. 99-109.

Обосновано, что историко-философский подход выполняет функцию инструмента понимания и выявления сходств и различий, что позволяет преодолеть присущий новоевропейской традиции европоцентризм. Показано, что история философии и историография мысли оказываются способами признания разнообразия в исследованиях парадигмальных особенностей и различий наряду с антропологией.²⁰

7. На основе изучения исследовательских подходов, характерных как для восточного, так и западного стилей философствования, а также тенденций к интеграции восточных и западных стилей философствования, последовательно поддерживаемых представителями компаративистики, межкультурной философии, философии языка, продемонстрировано, что историки мысли обладают эффективным инструментарием для того, чтобы обосновать возможность конструктивного диалога между различными культурами философствования. Обоснована функция историка философии, сходная с задачей селекционера, по выяснению того, способна ли та или иная философская культура на почве иной, неродной для себя философской традиции. Таким образом, продемонстрировано, что актуальные историко-философские дискуссии затрагивают целый комплекс вопросов, связанных с плодотворным, конструктивным диалогом культур, возможностью взаимного обогащения ценностями и идеями прежде разделявшихся школ, течений и направлений региональной философии.²¹
8. Исходя из анализа актуальных историко-философских дискуссий как среди зарубежных, так и отечественных историков философии, обоснован вывод о том, что радикальное переосмысление понятия метафизики и ее истории в ходе развития прежде всего аналитической

²⁰ Львов А.А. Социально-политический и критический аспекты в современной истории философии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2019. Т. 5 (71). № 4. С. 51-62.

²¹ Львов А.А. Возможность межкультурного понимания в истории философии: современные позиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 365-376.

традиции, а также прагматизма породило такое характерное для этих направлений явление, как антиисторизм. Сделано содержательное предположение о том, что в связи с отказом от традиционного континентального (а по существу — западноевропейского) понимания метафизики историческое основание философского дискурса также подверглось девальвации.²²

9. На основе изучения наиболее заметных историко-философских проектов XX—начала XXI вв., исследованы характерные методологические подходы к переосмыслению ремесла историка философии как философа, исследователя, ученого. Описаны наиболее существенные историко-философские подходы (компаративистика, история идей, доксография), актуализация которых позволила ведущим специалистам XX в. переосмыслить ценность и значимость истории философии как самостоятельного исследовательского пространства.²³

Третья группа: результаты, касающиеся изучения работ конкретных авторов или исследовательских направлений

1. На основе эпистемологического анализа идеи культурной эволюции установлено, что историю человечества возможно переосмыслить как историю человека, т. е. вида *homo sapiens sapiens*, и вписать ее в единый эволюционный процесс: космическая эволюция — биологическая эволюция — культурная эволюция (триада, предложенная впервые Ф. Г. Добржанским). Обосновано, что такая смена ракурса исторической перспективы обладает важными мировоззренческими свойствами, возвращает исследователей из полностью спекулятивной области социального проектирования метанарративов в область изучения

²² Львов А.А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2017. Т. 3 (69). № 4. С. 84-94.

²³ Львов А.А. Методологические поиски в современной истории философии // Дискурс. 2017. № 5. С. 10-16.

действительного и необходимого, каким оно дано в укрупненном масштабе всеобщего эволюционного процесса.²⁴

2. Продемонстрировано, что Т. Карлейль в своих работах применяет метод, в соответствии с которым старается показать, что историческое лицо («герой») является субъектом истории, следовательно, герой подчинен Провидению, или Природе. Анализ его аргументации позволил сформулировать «парадокс Карлейля»: хотя герой и занимает как бы пассивную позицию по отношению к своей судьбе, тем не менее он наделяется статусом оружия в руках Провидения. Обосновано, что такая точка зрения представляет собой продуманный подход к созданию качественного, или метафизического, описания человека (в отличие от характерного для естественных наук и положительной философии количественного подхода). Показано, что учение Карлейля о почитании героев понимается им как учение о свободе: быть свободным означает для него сознательно принять на себя бремя Провидения и реализовать его в качестве собственного жизненного проекта.²⁵
3. Проведенный историко-философский анализ «учения о мировоззрении» Г. Гомперца, позиционировавшего себя как завершителя идей Р. Авенариуса, позволил дополнить сложившиеся в эпистемологическом ключе представления об эмпириокритицизме и ввести имя этого австрийского философа в отечественную исследовательскую литературу.²⁶ (Личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 70%.)
4. Реконструировано учения о мировоззрении Макса Шелера, исходя из анализа и интерпретации основных положений его проекта философии человека, а также социологии знания. Продемонстрировано, что для М.

²⁴ Львов А.А. Дегуманизация истории как антитеологический проект // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2022. № 3 (36). С. 25-29.

²⁵ Lvov A.A. The Burden of Freedom: The Doctrine of Subject in Thomas Carlyle's Works // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2018. Т. 34. № 4. С. 534-542.

²⁶ Львов А.А., Крюкова К.В. «Учение о мировоззрении» Генриха Гомперца как итог философии эмпириокритицизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 3 (41). С. 37-46.

Шелера христианская любовь, которую он противопоставляет современному ему буржуазному обществу, выступает вовсе не только этическим, но и эпистемологическим принципом, реализация которого на различных уровнях знания приводит Шелера к необходимости обоснования философского мировоззрения как высшего уровня раскрытия этого принципа. Обосновано, что метафизика в свете такого принципа любви не считается космологией и метафизикой предмета и переосмысливается как метаантропология и метафизика действия, а человек возвращается к своему метафизически обоснованному идеалу микротеоса, или сотворца, соратника Бога в абсолютном творческом порыве не только теоретически, но и практически.²⁷

5. Исследованы понятия экзистенциального и героического как непреходящие проблемы современной философской рефлексии. Продемонстрировано, что опыт повседневности и опыт событийности раскрываются как социальные и онтологические константы, в рамках которых обсуждается возможность героической личности связать прошлое и настоящее. На основе конкретных историко-философских и антропологических материалов обобщен опыт художественного осмысления проблемы героя в критических экзистенциальных ситуациях.²⁸ (Личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 50%.)
6. Исследован проект М. Фуко противопоставления субъектной парадигме эпохи модерна «трансверсальной» философии истории с точки зрения итогов его «постмодернистского» проекта. Показано, что его оригинальная методологическая программа (археология знания) позволяет поставить под сомнение и переопределить эпистемологические границы самого субъекта познания. Описан

²⁷ Львов А.А. Место учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера // *Личность. Культура. Общество*. 2020. Т. 22. № 3-4 (107-108). С. 127-138.

²⁸ Полатайко С.В., Львов А.А. Экзистенциальное и героическое как предмет философской рефлексии. Размышления над книгой М. Пронина «Экзистенция: забытый Чернобыль» // *Вопросы философии*. 2017. № 5. С. 45-54.

процесс становления методологического детерминизма, идущего параллельно с возникновением докартезианского субъекта как такового. Продемонстрировано, что поиски Фуко альтернативной картезианскому проекту эпистемологической программы можно считать методологически успешными, а, следовательно, и его поиски возможности свободы вне субъекта удавшимися.²⁹

7. Проанализирована сущность актуальной глобально-сетевой политической репрезентации в контексте проекта Ф. Анкерсмита *эстетическая политика*, которая представляет оригинальную антропологическую характеристику современного политического субъекта. Обосновано, что проект эстетической политики прямо противоположен подлинно эстетическому подходу к политике и истории, характерному для авторов консервативной мировоззренческой ориентации, и оппозиция эта укоренена в перемене оснований — с органического, естественного, на логическое.³⁰

8. Обоснована и предложена новая интерпретация экзистенциально-феноменологической традиции как единого проблемного и прикладного поля на границе философии, психиатрии, психотерапии и психологии. Воссоздана история развития экзистенциально-феноменологической традиции как смена четырех парадигм: общегуманитарной, экзистенциально-феноменологической, социально-критической, междисциплинарной парадигмы философии психиатрии. Продемонстрировано фундаментальное значение экзистенциально-феноменологической традиции в свете этого процесса. Выделены ряды концептов экзистенциально-феноменологической философии, психологии, психиатрии и психотерапии: онтологические, методологические, антропологические, коммуникативные проясняется

²⁹ Lvov A.A. On the Possibility of Freedom Beside the Subject: Michel Foucault and the Attempt of Overcoming of the Teleology of Modern Historicism // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2017. Т. 33. № 3. С. 316-325.

³⁰ Львов А. Эстетическая политика как альтернатива и реквием по политическому эстетизму (Франклин Анкерсмит. Эстетическая политика) // Логос. 2016. Т. 26. № 1 (110). С. 142-148.

статус каждой концептуальной группы. Установлено, что концептуальным ядром традиции являются методологические концепты (феноменологические, герменевтические, проблемно-предметные), и они наиболее устойчивы при переходе от философского к прикладному полю.³¹ (Личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 50%.)

Положения, выносимые на защиту.

1. Философская антропология позволяет представить проблему непереводаемости в свете диалога различных культур, у каждой из которых уже сформирован свой язык, свои ценности и смыслы, имеющие фундаментальное значение внутри самих этих культур. Уникальность любой национальной, философской, традиционной или какой бы то ни было культуры заключается в ее собственных уникальных языковых практиках смыслополагания. Каждая конкретная культура в таком случае оказывается замкнутой на само себя, и базовые концепты, смыслы и ценности одной культуры не могут быть представлены с той же степенью точности и адекватности в рамках языкового пространства другой культуры. Этот эффект можно назвать культурным солипсизмом.

2. Каждый человек формируется в контексте нескольких культур (музыкальных, языковых, национальных, религиозных, этических и т.п.). Если существует возможность ухватить порядок смыслополагания иной культуры средствами культуры, которую человек воспринимает как родную, это означает, что проблема заключается не в принципиально невыразимых смыслах, а в раскрытии и обосновании возможностей выражения общего, единого смысла, демонстрируя точки схождения и расхождения своей и чужой для человека культур через рефлексию над формальными средствами выражения культуры как таковой.

³¹ Власова О.А., Львов А.А. Концептуальный анализ экзистенциально-феноменологической традиции: основания и перспективы // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 2. С. 94-102.

3. Проблема переводимости может рассматриваться в свете коммуникативной практики: создается пространство для диалога культур, в котором единые смыслы, образующие метакommunikативный уровень, схватываются и артикулируются разнородными семантическими средствами конкретных культур. Анализ диалога культур позволяет выявить универсальные метаконцепты, которые каждая культура специфически выражает присущими ей семантическими средствами. Следовательно, мы можем говорить об анализе метаконцептов как о философской работе по преодолению культурного солипсизма и обоснованию универсальности человеческого мышления. Универсальность мышления состоит в способности к утверждению концептуального единообразия целокупности мира различными средствами конкретных и несводимых друг к другу культур.

4. Выяснение философской природы мировоззрения как способа схватывания мира средствами конкретной культуры является сущностным ядром анализа путей преодоления культурного солипсизма. Постановка вопроса о философской природе мировоззрения предстает как антропологическое исследование, поскольку именно человек является единственным сущим, которое выступает условием усмотрения мира как целого и вступает в событийные с миром отношения посредством понятийного языка. Мировоззрение как метаконцепт не есть исключительная особенность новоевропейской философии, но в том или ином виде на концептуальном уровне присутствует в различных философских и духовных традициях.

5. В метаконцепте мировоззрение можно выделить три смысловых слоя, или пласта (по модели Ю. С. Степанова), характерных для любого концепта. Первый слой — современный, отражает семантическую специфику концепта *мировоззрение* в современной гуманитарной литературе и позволяет составить констелляцию его характеристических свойств как набор формальных признаков. Второй слой — исторический, отражает толкования смыслов, входящих в объем концепта *мировоззрение* в различные исторические периоды, и те формы, которые это понятие принимало в конкретных

философских традициях по мере его распространения в них. Третий слой — неявный, или внутренний, в котором концепт мировоззрение предстает как мифопоэтическая способность человека как члена коллективного субъекта, обнаруживающего точки пересечения субъективных образов жизненных миров (*Umwelt*'ов) каждого причастного к конкретному мировоззрению людей, формировать родовой взгляд на мир. Первые два аспекта касаются формальных определений мировоззрения как того, как схватывается мир, при этом третий аспект касается содержательного анализа мира, т.е. того, что схватывается мировоззрением в соответствующих культурах.

6. Лингво-концептуальный анализ позволяет продемонстрировать, что всякое исторически конкретное мировоззрение выступает в качестве логического выражения субъектного восприятия происходящих в истории процессов. В этом отношении человек предстает уже не как субъект познания или чистое трансцендентальное *ego*, но как носитель субъективного образа собственного жизненного мира (*Umwelt*). Следовательно, всякое конкретное мировоззрение можно рассматривать как особенное, специфически реализовавшее себя универсальное схватывание мира на уровне языка.

7. Язык есть энтелехия мировоззрения. Изменение наших знаний о мире влечет за собой изменение и языка, на котором выражается для нас единство мира в его целокупности. Изменения мировоззренческих форм позволяет говорить об изменении различных концептуальных языков, развившихся на этапе культурной эволюции человека и артикулирующих единство мира, благодаря присущим им средствам выразительности. Таким образом, с точки зрения культурной эволюции мировоззрение выполняет адаптивную функцию человека к миру в контексте большой истории.

8. Концептуальные связи между различными культурами могут быть артикулированы специфическими, родными для конкретной языковой среды способами и средствами. Это утверждение позволяет связать проблематику различных учений о мировоззрении, представленных в истории мысли, в перспективе проекта «вечной философии». Тем самым философское

мышление можно рассматривать как коллективное мышление человечества, обретающее специфические формы в конкретных духовных традициях или национальных философских культурах.

9. Мировоззренческие установки человека выражают его внутреннюю определенность в собственной творческой свободе. Это означает, что мировоззрение проявляется как культурная адаптация человека к большой истории, что позволяет человеку осознать единство со «своими» на рациональном и эмоциональном уровне. Поэтому мировоззренческая проблематика так востребована в ситуациях катастрофы, когда старый мир разрушен, а новый еще не создан.

10. Работа с материалом истории философии может рассматриваться как философско-антропологическое исследование. С помощью историко-философских методов работы становится возможным компаративное (сравнительное) изучение разнообразных систем мысли и интеллектуальных традиций различных народов. Такие подходы, как основанная на понимании духа времени герменевтика или философская компаративистика, позволяют историку философии работать как антропологу, изучающему особенности артикуляции смыслов и идей средствами неродной ему культуры. Необходимая для антропологического исследования дистанция достигается осознаваемым различием между смыслополагающими средствами, которыми пользуются исследователи и которые применяли для оформления своих идей мыслители прошлого.

Глава первая. Мировоззрение как метаконцепт и предмет лингво-концептуального анализа

1.1. Культурный солипсизм: обоснование проблемы

Одной из наиболее важных и сложных проблем в современной философии является проблема переводимости. Классическим образом она была поставлена уже У. В. О. Куайном, показавшим, что всякий перевод с одного языка на другой неизбежно сталкивается с семантической неопределенностью, характерной для смыслообразующих потенциалов любого языка.³² Однако современные исследователи идут в своих поисках дальше и задаются вопросом о том, можно ли средствами одной культуры выразить смыслы, которые свойственны дискурсивным практикам иной, принципиально отличной, выстроенной на иных основаниях по сравнению с ней культуры. В этом отношении оказывается интересен философско-антропологический подход, который позволяет представить проблему переводимости в свете диалога различных культур, у каждой из которых уже сформирован свой язык, свои ценности и смыслы, имеющие фундаментальное и определяющее значение внутри самих этих культур. При этом подходе востребованным оказываются важные данные, полученные в таких областях, как философия языка, эпистемология, логика, философия сознания (сюда же относятся активно проводимые сегодня экспериментальные когнитивные исследования) и т.д.

Если мы способны ухватить порядок смыслополагания иной культуры, это означает, что дело не в принципиально невыразимых *смыслах*, а в том, что необходимо поставить вопрос о *возможностях* выражения общего, *единого* смысла как средствами нашей, родной нам культуры, так и средствами чужой нам культуры. Обсуждая эту проблему, мы вступаем в область, которую А. В.

³² Куайн У. В. О. Слово и объект. М., 2000. С. 13 слл.; Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб., 2007. С. 338—340.

Смирнов предлагает называть *логикой смысла*.³³ Обращая внимание на недостаточность распространенного понимания языка и мышления как способности оперировать знаками, он утверждает, что универсальной способностью человека является артикуляции целостности и связности средствами различающихся между собой больших культур. При этом основания таких культур получают свое осмысление в соответствующих философских традициях.³⁴ Это означает, что в своем поиске мы обращаемся не к чему-то внешнему, свойственному только одной определенной культуре и несвойственному, а, возможно, и прямо противоположному всем остальным. Напротив, мы стремимся утвердить концептуальное единообразие целокупности мира различными средствами конкретных и несводимых друг к другу культур.

Оговоримся, что культуру мы понимаем в характерном для антропологов идеационном ключе. Мы согласны с А. Месуди, предложившим следующее обобщенное определение культуры: «[Э]то информация, приобретенная от других людей с помощью социальных механизмов передачи, таких как имитация, обучение или язык».³⁵ В этом смысле культуры могут быть разнообразны: от национальных и традиционных до лингвистических, философских и различных культур поведения. При этом разнообразные культурные нормы изменяются с течением времени, оказывают друг на друга взаимное влияние, некоторые из них усваиваются, а некоторые отбрасываются. Следовательно, человек как носитель различных культур с точки зрения современного эволюционизма понимается не только как физическое, но и как историческое существо. Оговоримся, что под эволюционизмом мы не имеем в виду характерный для XIX в. подход по применению единого лекала для определения уровня «цивилизованности» или «дикости» в изучении тех или

³³ Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001. С. 63—64.

³⁴ Смирнов А. В. Границы философии // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 15—28.

³⁵ Месуди А. Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую культуру и объединить социальные науки. М., 2019. С. 23. О критике такого подхода в определении культуры как информации см.: Lewens T. Cultural Evolution. Conceptual Challenges. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 44—60.

иных человеческих сообществ. Мы отталкиваемся от идей, сформулированных в рамках коэволюционного направления в изучении человека и его культуры, развивающегося в современной синтетической теории эволюции.³⁶ История здесь понимается двояко: с одной стороны, как «большая история», в которой человек выступает в качестве объекта, но одновременно, с другой стороны, и как субъект истории, формирующий конкретные формы культуры в определенные исторические эпохи.

Несмотря на то, что решающим моментом выхода человека на арену «большой истории» является появление языка, современные исследователи-когнитивисты отмечают комплексный и в этом смысле парадоксальный характер действия лингвопорождающих факторов: «Кирби, Дауман и Гриффитс характеризуют язык как равновесие врожденных способностей и культуры», и тем самым указывают на необходимость изучения биологической эволюции, индивидуального обучения и культурной передачи, уделяя особое внимание последней».³⁷ Парадокс состоит в том, что культурная передача, конечно, невозможна без уже имеющейся культуры — но при этом именно язык (наряду с когнитивной пластичностью, гарантирующей способность к обучению) является важнейшим условием для создания сложного социального поведения и, следовательно, культуры.³⁸ Среди прочего известно, что культурная эволюция разворачивается иными темпами, нежели чем эволюция биологическая (или, как ее еще называют (нео-)дарвинистская). Важную роль в ней играет эффект Болдуина, т.е. усвоение особью новой адаптивной способности, которую она передает по наследству потомкам. Д. Деннет назвал этот эффект «подъемным краном эволюции», имея в виду его ключевую особенность: способность как бы придавать эволюционному развитию направленность, т.е. обеспечивать наследование типов и моделей поведения

³⁶ Месуди А. Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую культуру и объединить социальные науки. М., 2019. С. 58—104; Клейн Л. С. История антропологических учений. СПб., 2014. С. 637—641.

³⁷ Shryock A., Smail D. L. et. al. Deep History. The Architecture of Past and Present. Berkeley, Los Angeles, London, 2011. P. 119.

³⁸ Hurford J. R. The Language Mosaic and Its Evolution // Christiansen M. H., Kirby S. (eds.) Language Evolution. Oxford, 2003. P. 40.

без их генетического закрепления.³⁹ Исследователи считают, что происхождению языка мы обязаны именно такому эволюционному механизму.⁴⁰

Исходя из сказанного, ясно, что на уровне любой социальной практики и культурного поведения должны в таком случае присутствовать определенные *ментальные связи*, позволяющие человеку как живущему стадным образом высшему примату все многообразие явлений, встречающихся в опыте и в повседневной практике, сводить воедино и выражать эти связи в процессе коммуникации (мы сознательно заостряем описание человека как существа, сочетающего в себе природное и культурное). Более того, сколь бы сложной не была система такой коммуникации, которая, безусловно, не сводится только к языку, она вполне органично вписывается в идею глобального эволюционного развития, поскольку представляет собой действие вполне конкретных эволюционных механизмов, направленных на выработку новых адаптаций. В первом приближении можно сказать, что такими ментальными связями, обеспечивающими единство человека и мира, или адаптирующими человека как биосоциальное существо к свойственной ему коммуникационной среде, являются мемы — единицы культурной информации, которые способствуют культурной адаптации человека. Понятие «мема» (*meme*, по аналогии с «геном» — *gene*) было предложено Р. Докинзом, описавшим его как «культурный репликатор», «единицу передачи культурного наследия» или «единицу имитации», возникшем в «бульоне человеческой культуры».⁴¹ Эту же идею важности роли мемов в формировании человеческой культуры поддерживает Д. Деннет.⁴²

Однако при более глубоком анализе картина усложняется. Как показали исследования Ю. М. Лотмана, человек живет в семиосфере, в сфере культуры и создаваемых в ее рамках смысловых связях.⁴³ Этот взгляд согласуется с

³⁹ Деннет Д. Опасная идея Дарвина: Эволюция и смысл жизни. М., 1995. С. 64 слл.

⁴⁰ Бурлак С. А. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М., 2019. С. 386–390.

⁴¹ Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 2013. С. 326 слл.

⁴² Деннет Д. Опасная идея Дарвина: Эволюция и смысл жизни. М., 1995. С. 120.

⁴³ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000.

современным эволюционным учением. Для представителей разных культур цвета, запахи, вкусовые ощущения, а также восприятие таких сложных феноменов, как война и мир, свобода, дружба, жизнь, смерть, любовь и проч. обуславливается в том числе и тем, что они всегда формулируют свое отношение к ним с помощью свойственных их коллективному мышлению концептуальных средств. Характерно, что человек способен выбирать между выразительными средствами различных языков, сознательно усложняя свое мышление о мире. Так, по свидетельству Ф. А. Степуна, В. И. Иванов «всякий раз, желая выразиться максимально ясно и точно, переходил на греческий».⁴⁴ Это означает, что концептуальные связи, доступные ему средствами древнегреческого языка, В. И. Иванов воспринимал как адекватные для описания и выражения своей мысли, хотя он и не был носителем этого языка. Точно так же обстоит дело и с художественным миром, который поэты, художники, композиторы создают в своих произведениях: порой описать сложившуюся ситуацию или какое-то событие можно точнее и полнее, обратившись к языку, образу или какому-то приему из определенного романа или отсылая к некой картине или музыкальному произведению. Здесь семиосфера, в которой существует человек, обнаруживает трансгрессивные связи между различными культурами, выстраивая интегрирующее, культурное мышление.⁴⁵ Так, звуки, выраженные нотам соль (G) или ми-бемоль (Es) первой октавы сами по себе не имеют никакой семантической нагрузки, но стоит их воспроизвести в определенной последовательности, с определенной длиной и в определенном темпе, как множество людей безошибочно опознают в этом звукоряде «тему судьбы», открывающую Пятую симфонию Л. ван Бетховена, — одну из наиболее миметичных тем в мировой музыке.

Связность мира, таким образом, обеспечивается как связность информационных единиц, которые человек воспринимает в рамках семиосферы. При этом семиосфера обладает признаками эволюционного

⁴⁴ Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб., 2012. С. 225.

⁴⁵ Ср.: Distin K. Cultural Evolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 82—83.

развития, поскольку описывается не только синхронично, но и диахронично.⁴⁶ Такую же динамическую природу имеют и описанные выше мемы. Однако Ю. М. Лотман (в отличие от Д. Деннета, для которого мем — в принципе любой феномен культурной жизни)⁴⁷ проводит важное различие между двумя уровнями организации смысла: индивидуальным и коллективным. Многообразие смыслов на уровне коллективного сознания понимается им как цепочка сегментов культурной информации, или текст, а на уровне индивидуальном — как знак. При этом на уровне как индивидуального, так и коллективного сознания можно выявить два типа формирования текстов:

[О]дин основан на механизме дискретности, другой континуален. Несмотря на то, что каждый из этих механизмов имманентен по своему устройству, между ними существует постоянный обмен текстами и сообщениями. Обмен этот совершается в форме семантического перевода. Однако любой точный перевод подразумевает, что между единицами каких-либо двух систем установлены взаимно-однозначные отношения, в результате чего возможно отображение одной системы на другую. Это позволяет текст одного языка адекватно выразить средствами другого. Однако в случае, когда соплагаются дискретные и недискретные тексты, это в принципе невозможно. Дискретной и точно обозначенной семантической единице одного текста в другом соответствует некоторое смысловое пятно с размытыми границами и постепенными переходами в область другого смысла. Если же там и имеется *sui generis* сегментация, то она не сопоставима с типом дискретных границ первого текста. В этих условиях возникает ситуация непереводимости, однако именно здесь попытки перевода осуществляются с особым упорством и дают наиболее ценные результаты. В этом случае возникает не точный перевод, а приближительная и обусловленная определенным общим для обеих систем культурно-психологическим и семиотическим контекстом эквивалентность. Подобный незакономерный и неточный, однако в определенном отношении эквивалентный перевод составляет один из существенных элементов всякого творческого мышления. Именно эти “незакономерные” сближения дают толчки для возникновения новых смысловых связей и принципиально новых текстов.⁴⁸

⁴⁶ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 543слл.

⁴⁷ Деннет Д. Опасная идея Дарвина: Эволюция и смысл жизни. М., 1995. С. 290.

⁴⁸ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 178.

Иными словами, проблема непереводимости понимается в заданном Ю. М. Лотманом ключе как проблема расширения концептуального репертуара, а значит, как осмысленная языковая деятельность человека в рамках гетерогенных культур.

То, как мы схватываем мир в его единстве, на языке философии называется *мировоззрением*. Однако о каком единстве мира можно говорить при существенных качественных различиях в подходах к его схватыванию? Говорим ли мы о схватывании одного и того же мира, если применяемые для этого способы радикально разнятся? Можно ли выстроить конструктивную коммуникацию в ситуации, когда собеседники изначально придерживаются различных образов реальности? Говорим ли мы о мировоззрении как об индивидуальном или коллективном схватывании мира? Исходя из признания своеобразных возможностей и способностей различных культур к выработке собственных мировоззрений или языковых картин, мы нацеливаемся на исследование и обнаружение чего-то имплицитного, до сих пор пребывающего в повседневном, а потому само собой разумеющемся, незаметном для носителя языка узусе — чего-то, что не обнаруживает себя в качестве самостоятельного, безусловного, разворачивающегося в различных исторических и языковых декорациях. Принятие идеи о концептуальной соразмерности языка и мира означает, что мир разворачивается для каждого носителя языка как представителя некоей конкретной языковой культуры. Исследование языковых культур, в свою очередь, предполагает выявление и анализ *констант культуры*, с помощью которых человек, будучи представителем конкретной культуры или нескольких конкретных культур, оказывается приспособленным, адаптированным к миру.

Таким образом, мы обнаруживаем новый аспект заявленной проблемы: каждая культура, обладая собственными уникальными языковыми практиками, оказывается замкнутой на самоё себя, и базовые концепты, смыслы и ценности одной культуры не могут быть представлены с той же

степенью точности и адекватности в рамках языкового пространства другой культуры. Этот эффект мы предлагаем называть *культурным солипсизмом*. Современные исследователи выделяют по крайней мере пять различных видов солипсизма, в самом общем смысле означающего теорию о том, что мир не существует без (или вне) сознания своего наблюдателя (*solus ipsum*). В соответствии с (1) *онтологической*, или *метафизической* его разновидностью мир есть то, что является моими мыслями о мире или зависит от моих мыслей о мире; в формулировке А. Шопенгауэра, мир есть «мое представление». Другой его тип, (2) *эпистемологический*, может означать либо то, что знать я могу только свой собственный мир (сильная версия), либо то, что всякое знание основывается на или выводится из знания только о моем мире (слабая версия). Третий вид солипсизма, (3) *семантический*, касается утверждения о моем языке как о единственном языке, в котором есть смысл; уточняя, можно сказать, что мой язык — это единственный язык, который описывает реальность и на котором можно высказывать истинные суждения. Четвертая позиция, или (4) *методологический* солипсизм указывает на то, что содержание моего сознания, опыта или ментальных состояний является единственным исходным пунктом всякого научного или философского исследования. Наконец, согласно (5) *этическому*, или *аксиологическому* солипсизму моя воля является единственной этически релевантной, а мой мир — единственным моральным миром, где все люди остаются лишь объектами, которые могут быть описаны, но не могут быть достигнуты.⁴⁹

Перечисленные версии солипсизма дают представление, о взаимосвязи их друг с другом в качестве различных аспектов одной и той же проблемы восприятия *мира как моего мира*, то есть позволяют говорить о солипсизме как о комплексной проблеме. Предложенное нами понятие *культурного* солипсизма хотя и коррелирует с вариантами (2) и (3), но не сводимо ни к одному ним, поскольку указывает не на индивидуальный, а на коллективный способ артикуляции мира: мир есть то, что может быть выражено средствами

⁴⁹ Pihlström S. Why Solipsism Matters. NY., 2020. P. 15—21.

нашей культуры. В этом смысле культурный солипсизм есть синтетический вариант типов (2) и (3), причем характерное для него осознание исключительности *нашего мира*, отраженного в конкретной человеческой культуре, заставляет исследователя обратиться к анализу принципов существования культуры как коммуникативного пространства, то есть к анализу семантических универсалий.

Замечательным примером такого типа солипсизма выступает восприятие цвета. Несмотря на все попытки физического и физиологического изучения и описания цвета, такой объективный подход никогда не бывает достаточен. Это касается такой, например, простой в методологическом отношении задачи, как дать определение цвету. В абсолютном большинстве случаев это можно сделать только исходя из уже существующих культурных стереотипов. Это позволяет исследователям расширять трактовки явления цвета, предлагая архетипическое понимание его смысла и значения.⁵⁰ Французский культуролог М. Пастуро обращает внимание на то, что невозможно редуцировать проблему восприятия цвета до уровня индивидуальной физиологии или психологии, и в этом видит корень того, почему так трудно достичь формализации нашего знания о цвете. Например, «красный» в западной культуре традиционно обозначал собственно цветной, что нашло отражение в различных словах, обозначающих красный цвет.⁵¹ Таким образом свет и тьма, выражающиеся белым и черным соответственно, являются только пределами, границами, задающими возможность разговора о цвете, создавая семантическое пространство «черно-белое — цветное».⁵² Заметим также, что сами концепты, обозначающие в различных языках цвета, могут смешиваться с собственно цветовым восприятием.⁵³ Несомненно одно: никакое внекультурное восприятие цвета не является полным, а потому и концепты, обозначающие те или иные цветовые явления, неизбежно должны свидетельствовать о связи

⁵⁰ См.: Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб., 2004.

⁵¹ Пастуро М. Красный. История цвета. М., 2019. С. 12—13.

⁵² Пастуро М. Черный. История цвета. М., 2019. С. 8—9; там же, с. 37.

⁵³ Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб., 2004. С. 508—516.

воспринимающего тот или иной цвет с тем (культурным) контекстом, в котором такое восприятие только и имеет смысл. На это же обратил внимание в своем исследовании цвета И. Иттен: он отмечает прежде всего символический смысл в том, как использовали цвета древние народы, и сравнивает многоаспектность смыслов цвета с не менее выдающимся изобретением магического сознания — иероглифом.⁵⁴

Иначе говоря, как бы мы не измеряли длину волны или не регистрировали реакции мозга на восприятие тех или иных цветовых явлений, это не приблизит исследователей к тайне природы цвета, над разгадкой которой бьются представители не только естественных, но и различных гуманитарных наук, для которых «цвет прежде всего явление социальное, а не особое вещество, или частица света, и тем более не ощущение. Именно общество, в большей степени, чем природа, пигмент, свет, чем глаз или мозг “производит” цвет, дает ему определение и наделяет смыслом, регламентирует его применение и его задачи, вырабатывает для него коды и ценности. Без общества, без культуры не будет и цветов, которым можно было бы дать определения, названия, классификацию, а только бесконечные переходы от оттенка к оттенку, сливающиеся в один неразличимый *континуум*».⁵⁵

Другим примером подобного рода культурного солипсизма является восприятие человеческих эмоций, мнимый универсализм которого в своих работах критикует лингвист А. Вежбицкая. В современном гуманитарном знании весьма влиятельную роль играют работы, предлагающие различные эмпирические подтверждения единообразного восприятия человеческих эмоций в самых разных типах и видах человеческих сообществ. В частности, большой популярностью пользуются исследования социального психолога П. Экмана, в которых в качестве базовых и универсальных заявлены такие эмоции, как: печаль, тоска, гнев, удивление, страх, отвращение, презрение, а

⁵⁴ Иттен И. Искусство цвета. М., 2015. С. 15.

⁵⁵ Пастуро М. Желтый. История цвета. М., 2022. С. 10.

также различные формы наслаждения.⁵⁶ Следствием из популярных гипотез такого рода, высказываемых различными лингвистами, психологами и антропологами, является тезис о том, что во всяких человеческих сообществах и культурах существуют «базовые эмоции», а, значит, их можно было бы обозначить вполне определенными словами конкретных языков. Отталкиваясь от этого тезиса, А. Вежбицкая показывает, что такое предположение — не более, чем свидетельство лингвоцентричности, которое исследователям по вполне понятным причинам трудно игнорировать в своей деятельности. Ею было, в частности, продемонстрировано, что слова, обозначающие в русском языке «гнев» или «печаль» имеют неидентичные смысловые контексты со словами «anger» и «sadness», являющимися на первый взгляд их полными англоязычными синонимами.⁵⁷

Не менее интересным и убедительным примером является музыка. Существует целая литература, посвященная философскому осмыслению музыки, но нам важно подчеркнуть, что изучение музыки разных народов и разных эпох позволяет нам говорить о том, что человек, принадлежащий к конкретному времени и конкретной культуре научается воспринимать определенные музыкальные структуры как такие, которые принадлежат *его* культуре. Несмотря на то, что мы можем измерить длину звуковой волны, мы, тем не менее, никак не сможем услышать высоту звука иначе, чем субъективно. Реципиент звука становится своего рода инструментом по интерпретации его как музыки (впрочем, как и осмысленных интонаций), и исследователи отмечают, что «с пяти лет у большинства людей развивается умение точно распознавать звуки, которые не попадают в ноту, и различать интонации обвинения и вопроса».⁵⁸ Кроме того, с антропологической точки зрения интересно, что понимание ритмического рисунка музыкального произведения,

⁵⁶ Eckman P. Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional life. NY., 2003. P. xvi.

⁵⁷ Wierzbicka A. “Sadness” and “anger” in Russian: The non-universality of the so-called “basic human emotions” // Athanasiadou A. et al. (eds.) Speaking of Emotions: Conceptualization and Expression. Berlin, New York, 1998. P. 3—28.

⁵⁸ Левитин Д. На музыке: Наука о человеческой одержимости звуком. М., 2023. С. 36.

организации звуоряда в нем и прочие формальные характеристики музыки, которую мы слышим, не тождественны физическим параметрам действующих на барабанную перепонку звуковых волн. Мы слышим музыку потому, что принадлежим определенной культуре, в которой эта музыка воспринимается всегда качественно, например, как принадлежащая нашей или чужой (иной) культуре. Д. Левитин отмечает, что «[о]пределенное расположение нот — гамма — может говорить о музыке определенной культуры, стиля, и то же делает и определенное сочетание ритмов. Пусть большинство из нас не сумеет с ходу воспроизвести сложный латиноамериканский ритм, но мы сразу же узнаем его, когда услышим, и определим, что он именно из латиноамериканской музыки, а не из китайской, арабской, индийской или русской».⁵⁹

Примечательно, что, говоря о музыке, мы говорим о ней в том числе и как о языке. В частности, это проявляется в том, что организация музыки сходна с теми признаками языка, которые сформулировал Ф. де Соссюр. Так, он выделил четыре основных свойства языка, отделив их от собственно речевой деятельности человека:

1. Язык есть нечто вполне определенное в разнородном множестве факторов речевой деятельности. Его можно локализовать в определенном отрезке <...> речевого акта, а именно там, где слуховой образ ассоциируется с понятием. <...> Язык существует только в силу своего рода договора, заключенного членами коллектива. <...> 2. Язык, отличный от речи, составляет предмет, доступный самостоятельному изучению. <...> 3. В то время как речевая деятельность в целом имеет характер разнородный, язык <...> есть явление по своей природе однородное — это система знаков, в которой единственно существенным является соединение смысла и акустического образа, причем оба эти компонента знака в равной мере психичны. 4. Язык не в меньшей степени, чем речь, конкретен по своей природе <...>. Языковые знаки, хотя и психичны по своей сущности, но вместе с тем они — не абстракции; ассоциации, скрепленные коллективным согласием и в своей совокупности составляющие язык, суть реальности, локализующиеся в мозгу.⁶⁰

⁵⁹ Там же, с. 90.

⁶⁰ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 52—53.

Нетрудно увидеть, что перечисленные свойства языка вполне применимы и к музыке; таким образом, расхожая метафора *музыки как языка* или же *языка музыки* перестает быть метафорой и обретает свой конкретный смысл в рамках структурного анализа.⁶¹ Более того, исследователи говорят также и о своеобразных понятиях, характерных для музыки как языка, что позволяет говорить о плодотворности концептуального осмысления музыкального произведения как способа организации нашего понимания мира.⁶²

Итак, говоря о способах артикуляции мира, мы не обязательно ведем речь именно о языке, хотя язык безусловно выступает одним из смыслообразующих средств культуры. Впрочем, как замечает в связи с этим сама А. Вежбицкая, «[м]ы может добраться до мысли только через слова (никто еще пока не изобрел другого способа)».⁶³ При этом каждый носитель культуры имеет в виду не столько чисто семантические свойства родного ему или ей языка — или, как в случаях с билингвами, родных ему или ей языков, — сколько то, каким образом родная культура формирует уникальные смыслы, теряющиеся при любом, даже адекватном переводе на другие языки. Это хорошо видно на примере того, как связаны друг с другом культурное восприятие цвета и понятия, которыми это восприятие выражается в конкретных языках. Также известны многочисленные примеры компаративного исследования основополагающих концептов различных неродственных друг другу и непересекающихся друг с другом культур.⁶⁴ В этой связи особый интерес представляют исследования, связанные с проведением параллелей между фундаментальными понятиями классической китайской и древнегреческой философии — таких, например, как «душа» и

⁶¹ Впрочем, существует и критика положения о том, что музыка является язык — см., например: Косилова Е.В. Онтология музыкального смысла // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 52—62.

⁶² Алкон Е. М. Антропология музыки и ладовые архетипы (к проблеме освоения универсалий музыкального языка) // Вестник кафедры ЮНЕСКО Музыкальное искусство и образование. 2018. № 3 (23). С. 101—119.

⁶³ Вежбицкая А. Понимание культуры через посредство ключевых слов // Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999. С. 293.

⁶⁴ Далее мы пользуемся примерами из: Львов А. А. Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. 55—67. С. 62—63.

«самость».⁶⁵ Несмотря на существенные нюансы артикуляции этих понятий в различных философских и культурных контекстах, исследователи показывают, что существуют принципиальные метаязыковые и метакультурные связи, с помощью которых было бы возможно поставить вопрос о плодотворном сравнении их «удельного веса» в контексте родных для них дискурсивных практик. Другой пример диалога культур мы находим также в анализе логических средств европейской и арабской философских традиций. Здесь попытка представителей каждой из традиций понять сущность другой и признание их равноправными в своих стратегиях требует определенного мастерства и усилия, сопоставимого с усилиями антрополога, исследующего чужую культуру.⁶⁶

Кроме того, существуют и важные отрицательные примеры. Так, американский антрополог Р. Вагнер попытался определить, имеется ли у живущей в Папуа Новой Гвинее народности дариби такое основополагающее для нас, новоевропейцев, понятие как «культура». Своей задачей Вагнер видел в том, чтобы описать аналогичный для дариби концепт, который мы, новоевропейцы, артикулируем как «культура», а не то, что он, будучи чужим, распознал в качестве культуры в результате включенного наблюдения. Другими словами, антрополог изначально должен был отказаться от распознавания конвенциональной системы действий и реакций, или собственно *культуры* в терминах представителей его родной культуры.⁶⁷ Результат получился отрицательным, поскольку стало понятно, что никакой строгой и структурированной дескрипции этого феномена для дариби предложить нельзя, ведь у самого этого народа не существует концепта, сопоставимого с новоевропейской «культурой». Впрочем, означает ли это, что никакой культуры у дариби *в действительности* нет?

⁶⁵ Yu J. Soul and Self: Comparing Chinese Philosophy and Greek Philosophy // Philosophy Compass. 2008. №3. Vol. 4. P. 604—618.

⁶⁶ См.: Васильев В. В. Арабский силлогизм и единство разума: о статье А. В. Смирнова // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 22—26

⁶⁷ Jensen C. B. New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2017. № 25. Vol. 4. P. 525—544. P. 529—530.

Хорошо известно, что отсутствие четкого и сформулированного понятия в языке еще не доказывает отсутствие того явления или смысла, которое бы выражалось через это понятие. Так, древние римляне не могли обнаружить у греков религии в подлинном латинском смысле этого слова; но означает ли это, что, хотя «[в] Древней Греции религия никогда не занимала доминирующего положения в жизни, сравнимого с ролью религии в древнейшем Риме, в Древнем Египте, в средневековой Европе или в ранних исламских государствах»,⁶⁸ древнегреческой религии не существовало? В этом смысле язык, которым как средством выражения пользуется та или иная культура, всегда обладает большим спектром семантических возможностей, а способность их анализировать позволяет эффективно достигать согласия между культурами, способствуя их диалогу и корректному взаимопониманию. В данном случае мы сталкиваемся с такой характерной для проведения антропологического исследования трудностью, как предзаданность параметров, причем эту трудность вполне можно оценить и в историко-философской работе. В компаративном исследовании сходств и различий концептов несходных между собою культур историк философии становится на позицию антрополога. В частности, те или иные явления, артикулированные в рамках самобытных неевропейских философских традиций, сегодня нередко толкуются, исходя из предзаданных критериев и принципов понимания того, как они сложились в методологическом аппарате западной философии.

1.2. Мир как исток мировоззрения

История возникновения понятий и их трансформации в различных национальных языках и философских культурах зачастую подменяет сущностный анализ того явления, которое этим понятием обозначается. Рассуждая в одной из своих лекций о том, что имеется в виду под понятием *цивилизация*, Ф. Гизо произнес: «В общепринятых терминах почти всегда

⁶⁸ Зайцев А.И. Миф: религия и поэтический вымысел // Зайцев А.И. Избранные статьи. Т.2. СПб., 2003. С. 451.

более истины, чем в самых точных, по виду самых строгих, научных определениях. Общепринятое значение слов вырабатывается здравым смыслом, а здравый смысл есть гений человечества». ⁶⁹ Подобное обращение к *sensus communis* распространено в гуманитарных и социальных науках и в настоящее время. Однако, следуя по пути здравого смысла, мы как бы ввязываемся в плотную тину обыденного, а значит неотрефлексированного словоупотребления, тем самым размывая четкие контуры объема того или иного понятия: уже Г. В. Ф. Гегель заметил, что здравый смысл потому и здравый, что по умолчанию присущ в равной степени всем людям и не имеет дело с опытом сознания, а ведь именно такой опыт только и делает сознание особенным. ⁷⁰ Как следствие, в гуманитарных и социальных науках плодятся «общие места», которые требуют тщательной ревизии, критического анализа. При этом такие «общие места», будучи плотно встроены в рамках тех или иных дисциплин, вполне могут выполнять функцию фундаментальных понятий или терминов, точный смысл которых, однако, ускользает от строгого определения, а зачастую не поддается даже предварительному пониманию. Именно таковым оказывается на поверку статус понятия *мировоззрение* в современном гуманитарном дискурсе. Философское же исследование не может довольствоваться только тем, что дано на уровне здравого рассудка, но идет дальше в своем разумном поиске прояснения концептов.

Понимание обуславливается и выражается средствами родной для всякого человека культуры. Соответственно, чистый трансцендентальный субъект, традиционно претендующий в новоевропейской философии на эпистемологическую всеобщность, не может выступать условием мира. Совершив очистительную процедуру феноменологической редукции до уровня трансцендентального *ego* (ἐποχή), мы никакого мира в этом *ego* мы найдем. Сам Э. Гуссерль признавал необязательность действительного мира для открытого им субъекта: «[С]мысл психологического исследования

⁶⁹ Гизо Ф. История цивилизации в Европе. М., 2007. С. 21—22.

⁷⁰ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2008. С. 124—125.

сознания отделен глубокой пропастью от смысла исследования трансцендентально-феноменологического, хотя описываемые с той и с другой стороны содержания могут согласоваться друг с другом. В одном случае мы имеем данные о мире, существование которого предполагается, и понимаем их при этом как составляющие душевной жизни человека, в другом, при параллельных, содержательно идентичных данных, об этом речь не идет, так как при феноменологической установке мир вообще не имеет значимости как действительность, но лишь как феномен действительности». ⁷¹ Полагая, что перед ним раскрывается весь мир в своей непосредственности (что означает: феноменально, причем по интерпретации М. Хайдеггера, *φαινόμενον* — «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное» и одновременно «кажущееся, видимость»), ⁷² Гуссерль натолкнулся лишь на границы индивидуального сознания. Мечтая об абсолютной познавательной свободе, трансцендентальный субъект феноменологии оказался заперт в черепной коробке самого феноменолога.

Однако является ли исследование такого мира, полностью совпадающего, по-видимому, с субъективным образом жизненного мира каждого отдельного человека (или, в терминологии Я. фон Иксюля, *Umwelt*), философским? Против такой постановки задачи восставали различные мыслители, и, в частности, М. Шелеру принадлежит тонкое различение образов тех миров, которые лежат как объекты исследования перед представителем эмпирической науки и перед философом:

Философское познание по своей сущности есть *асимволическое* познание. Оно ищет бытия, так, как оно есть в себе самом, а не так, как оно представляет себя в качестве голого момента исполнения заменяющего его символа. Таким образом, сама знаковая функция становится для него проблемой. Поэтому в своих исследованиях оно не имеет права принимать как предпосылку ни существование естественного языка и структуру его значений, ни существование какой-либо искусственной системы знаков. Его предмет — это не *мир в речи*

⁷¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2006. С. 95.

⁷² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011. С. 28—29.

[beredbare Welt], т.е. мир, уже обязанный допускать возможность однозначного взаимопонимания по его поводу, возможность однозначного определения его содержания в различных актах индивида или различными индивидами, это не содержание мира, которое уже отобрано и расчленено для достижения цели «общезначимой: познаваемости — но *само* данное, включая все его знаки. Безусловно, для достижения этой цели философия пользуется языком, как в эвристическом смысле, так и для изложения — однако не для того, чтобы с его помощью определить предмет, но лишь для того, чтобы дать *усмотреть* то, что не определимо никакими символами, поскольку оно уже определено в себе самом и через себя самое (курсив автора. — *А.Л.*).⁷³

Но здесь мы должны обратиться к нашему пониманию мира как проблемы: действительно, мир, данный нам в понятии и используемый просто, как говорит Шелер, «в речи» — это мир здравого смысла, или «естественного мировоззрения».⁷⁴ Вместе с тем рефлексия об условии мира как потенциального предмета познания имеет философскую природу. Более того, задаваясь вопросом об условии мира, приходя в ответе к человеку, философ всматривается глубже в то, какими именно структурами пользуется человек для того, чтобы мир состоялся. Ведь процесс осознания здесь сонаправлен: с одной стороны, как мы сказали, человек всегда обнаруживает себя в мире, но с другой, мир всегда воспроизводится и поддерживается человеком. Следовательно, постижение человека как условия мира есть постижение природы человека как смыслополагающего сущего, которое всегда конкретно как в отношении своего культурного происхождения, так и порядка артикуляции содержащихся в нем смыслов.

Вместе с тем ясно, что мир не состоит из какого-то определенного набора или списка вещей или фактов. Мир избегает онтической определенности. Связи с этим интересно рассмотреть точку зрения М. Габриеля, в соответствии с которой невозможно положить предел всему, что наполняет объем понятия

⁷³ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 235—236.

⁷⁴ Понятие «естественного мировоззрения» Шелер использует как синоним «естественной установки» Гуссерля — ср.: там же, с. 204—205.

«мир», поскольку всякий такой список уже будет требовать нового, чтобы включить всю совокупность отраженных в нем фактов и событий и так *ad infinitum*. Таким образом, вся совокупность вещей, событий, отношений к ним и проч. составляет бесконечные списки, которые, тем не менее, сами не являются миром. Критики такого подхода называют его «плоской онтологией», которая отказывается от выстраивания иерархического образа мира.⁷⁵ Однако М. Габриель полагает, что «мир» является психологически важным для нас концептом, использование которого обнаруживает наш страх перед бесконечной физической реальностью, Вселенной. Он указывает, что в действительности из этого тезиса о «несуществовании мира» следует, что нет никакой жесткой детерминации между различными явлениями и вещами, а есть только бесконечное количество связей между бесконечным множеством вещей. Вот почему, по его мнению, имеет смысл утверждать наличие не мира, а бесконечных полей смыслов, поворачивающиеся к человеку то одной, то другой стороной: «То, что мы сознательно (*kognitiv*) населяем только некоторые из этих полей смысла, позволяет нам вообще что-то познавать и претендовать на знание».⁷⁶ Соответственно, невозможно никак ухватить мир в его концептуальном единстве, поскольку этот концепт был бы логически пуст. В одном месте он прямо заявляет, что никакого научного мировоззрения, формируемого социально-политической или медийной повесткой, не может быть: «Я буду возражать против такого мировоззрения на том основании, что нельзя предложить никакой картины мира, потому что мира не существует. Все мировоззрения в равной степени ошибочны постольку, поскольку они укореняют наши убеждения в принятии мира вообще, который уже за нашей спиной ставит большие вопросы. Проблема в том, что у человека вообще есть мировоззрение».⁷⁷

⁷⁵ См.: Фролов А. В. Категориальные основания метафизики мира // Философия и общество. 2018. № 1 (86). С. 97—100. С. 99.

⁷⁶ Gabriel M. Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie. München, 2013. S. 382.

⁷⁷ Gabriel M. Why the World Does Not Exist. Cambridge, 2015. P. 13.

Однако, с другой стороны, *мир*, не являясь никакой вещью или наиболее полным сущим, которое вбирает в себя все многообразие вещей и событий, тем не менее является понятием. Несмотря на последовательное опровержение существования мира, М. Габриель утверждает также, что даже такие понятия как *единорог*, или *минотавр*, или *сферический конь в вакууме* (на правах дальнего потомка Аристотелева *козлооленья*) действительно существуют в соответствующем контексте: «Вопрос не просто в том, существует ли нечто, но всегда в том, *где* оно существует» (выделено автором. — *А.Л.*).⁷⁸ Такой подход к анализу концепта *мир* кажется нам необоснованным: уже Дж. Беркли и Э. Гуссерль в своих классических работах показали, что для нашего созерцания вещи и формирования к ней какого-то отношения никакой разницы между тем, дана ли эта вещь мне в непосредственном восприятии или же я лишь мыслю ее в своем сознании, нет. Нам хочется подчеркнуть, что речь идет именно о том, что происходит в нас самих по отношению к этой вещи, а вовсе не о ее существовании.

Наша рефлексия мира начинается не с того, что мы осознаем, что мир такое, но с того, что он *есть*. Этого факта нашего сознания достаточно, чтобы обратиться к самому сознанию с вопросом *о возможности* существования мира. Иначе говоря, мы вопрошаем не о том, *что* находится перед нами, но о том, *как* это что-то перед нами *есть*. Даже если мы рассматриваем проблему мира как проблему солипсическую — в случае крайнем, едва ли поддающемся теоретическому опровержению, — мы не можем не заметить, что вопрос об отношении к миру задается уже в мире; это означает, что я как часть этого мира своей рефлексией разрушаю его заранее полагаемую цельность и обращаюсь к нему как к тому, что без меня не может быть помыслено как целостность. Таким образом, мир всегда оказывается событийным, причем как в смысле моего со-бытия с миром, так и моего со-бытия со своими, для которых мир существует так же, как и для меня. Разумеется, мы не имеем в виду, что мир для некоего коллектива или сообщества одинаков — в этом отношении мы

⁷⁸ Ibid., p. 13—14.

должны различать мир как *Umwelt*, присущий чисто субъективному (отдельному, «моему») восприятию, и собственно *Welt*, присущий восприятию субъектному, данному в языке. Мы предлагаем иной взгляд на мир, нежели, например, феноменологический анализ мира, развитый М. Хайдеггером: для него аналитика *Dasein* связана с прояснением мира и экзистенциальным обнаружением себя-как-присутствующего в мире.⁷⁹ Эта «мирность мира», которую Хайдеггер обозначает как «образ бытия присутствия и никогда таковой наличности “в” мире сущего»,⁸⁰ имеет в связи с феноменологическим подходом, объективный характер, ибо мир предстает как феномен моего сознания; но объективность ничего не сообщает о мире как о том, что уже есть в смысле своего концептуального становления. Мир поэтому мы понимаем как то, что разворачивается в человеческой деятельности по интерпретации бытия теми средствами, которые доступны человеку в любом из возможных языков. Подчеркнем, что мы не возвращаемся к солипсической трактовке мира как субъективного переживания, итогом которого становится лишь допущение наличия сознания в другом. Напротив, мы говорим о разомкнутости мира как того образа реальности (физической действительности), который событийно восстанавливается во всей полноте в нашем мире как результате схватывания и осмысления реальности различными выработанными человеческой культурой языками. Такой подход, с нашей точки зрения, вполне связан с эволюционной парадигмой и, в частности, с идеей культурной эволюции: человек, с одной стороны, есть коллективное животное, но при этом, с другой стороны, он и больше чем животное, поскольку событийность его с миром делает его всегда членом коллектива и даже нескольких коллективов, разделяющих его мир с помощью языковых средств, выработанных человеческой культурой. Тем самым мы утверждаем не субъективность в восприятии и артикуляции мира (в смысле «моего мира», индивидуального существования), а субъектность в восприятии и артикуляции мира (в смысле

⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011. С. 63—113.

⁸⁰ Там же, с. 65.

«нашего мира»), или коллективного существования). Сходным образом мир трактует и А. В. Смирнов, применяя категорию понимания: «[М]ир, как он представлен нашему пониманию, не может считаться *совершенно* объективным; мир скорее — набор возможностей, которые реализуются нашим актом его понимания. Но любой акт следует *одной* из возможных логик смысла, и никакой — всем сразу. Это значит, что мир не схватывается в своей подлинной объективности никаким актом понимания».⁸¹

Разбирая диалектику логического и исторического в контексте исследования восхождения от абстрактному к конкретному в работах К. Маркса, Э. В. Ильенков показал, что логическое оказывается формой, в которую облекается историческая эпоха со всем своеобразием представленных в ней «слов и вещей», в результате чего возникает различимый и четко очерченный образ конкретной эпохи.⁸² История при этом понимается им как материал для самой себя, но самое себя она не может представить в готовых формах исторического. История становится только длительностью, абстрактной протяженностью в настоящее (именно, как «не до конца оформившееся настоящее»)⁸³, и без логического схватывания не может быть представлена во всей совокупности своих внутренних процессов и связей, т.е. как последовательность сменяющих друг друга конкретных исторических эпох. Среди прочего, Э. В. Ильенков решительно возражает Л. Альтюссеру, сделавший в своей работе «Читать “Капитал”» вывод о том, что в своих исследованиях истории следует ориентироваться не на историю самого предмета, но на то, как этот предмет артикулируется и теоретически воспроизводится в науке того или иного периода. С точки зрения Ильенкова концептуальная история не способна представить историю как единый и слитный внутри себя процесс, в котором «[и]сторически пройденные этапы

⁸¹ Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии культуры. М., 2001. С. 165. Ср.: там же, с. 206—207.

⁸² См.: Ильенков Э. В. Логическое и историческое // Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. Москва, 1960. С. 310—343; Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 276—293; Ильенков Э. В. Логическое и историческое // Там же, с. 294—308.

⁸³ Там же, с. 307.

<...> уже не кажутся лишь “ступенями вызревания настоящего” — в действительности же «они понимаются как фазы всеобщего исторического процесса, каждая из которых возникла на развалинах ей предшествующей, пережила эпоху своей молодости, своей зрелости и, наконец, пору заката, подготовив тем самым предпосылки и условия для рождения следующей исторически своеобразной эпохи с ее новыми, специфически присущими ей противоречиями». ⁸⁴

С таким взглядом можно согласиться, если говорить об истории как науке, а об историческом — как об объективном аспекте существования природы и человеческой культуры во времени. Безусловно, каждая эпоха своеобразна и уникальна, и четкое разграничение их возможно только в момент рефлексии над уже сложившимся историческим материалом. Так, например, Й. Хёйзинга показал, что поздняя средневековая культура XV в. уже несла в себе те зерна, которые проросли и актуализировались в эпоху Возрождения: «Те немногие, для кого были приемлемы гуманистические формы культуры во Франции XV в., еще не возвещали наступление Ренессанса. Ибо их настроение, их ориентация, в общем, определялись Средневековьем». ⁸⁵ В другом месте он говорит: «Самое примечательное, что новое приходит как некая внешняя форма до того, как оно становится действительно новым по духу». ⁸⁶ Речь здесь идет о том, что человеку в истории, живущему в конкретную эпоху, всегда приходится смотреть на разворачивающуюся последовательность прошлого, настоящего и будущего субъектно. Разумеется, мы можем отстраниться от своего времени и попытаться встать на рефлексивную позицию, но для живых людей, а не для субъектов познания, мир никогда не разворачивается как объективное, уже данное. Мы не наполняем мир готовыми формулами, а, скорее, осмысляем, обживаем его — и в этом смысле мир для нас всегда *Umwelt*, а не готовая *Weltbild*. Следовательно, для человека принципиально важно, что логическое

⁸⁴ Там же, с. 308.

⁸⁵ Хёйзинга Й. Осень Средневековья. СПб., 2018. С. 575.

⁸⁶ Там же, с. 556.

обусловливает историческое в его конкретности, но еще важнее то, каким порядком речи описывается мир, в котором этот человек живет — другими словами, какой язык лежит в основании мира, где человек обнаруживает себя.

1.3. Морфология концепта

Вопрос о переводимости сводится к тому, как возможно (и возможно ли) средствами одной культуры выразить смыслы, присущие дискурсивным практикам другой, принципиальной отличной, выстроенной на иных основаниях от нее культуры. Если мы способны ухватить порядок смыслополагания иной культуры, это ведь означает, что дело не в принципиально невыразимых *смыслах*, а в том, что необходимо поставить вопрос о *возможностях* выражения *единого* смысла как средствами нашей, родной нам культуры, так и средствами чужой культуры.⁸⁷ Наше исследование касается поэтому констант культуры, способных самобытно и самостийно выражать единый общекультурный — поскольку они артикулируют смыслы, адресующие нас к самой человеческой культуре как к одному из этапов универсального эволюционного развития,⁸⁸ или к семиосфере — смысл приспособленности человека к *миру*. Иначе говоря, тот способ, каким человек артикулирует мир средствами сформировавшей его самой культуры, свидетельствует о том, что имеет место особая способность к культурной адаптации.

Необходимо прояснить, как именно реализуется такая адаптация. Выше мы сказали, что мировоззрение есть то, как мы схватываем мир в его целостности. Несмотря на то, что мир может быть представлен средствами различных языков, мировоззрением мы называем именно тот способ (*то, как*) мир схватывается в концептуальном единстве, т.е. посредством понятий конкретного языка как основания речи и, в частности, национальных языков.

⁸⁷ Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии культуры. М., 2001. С. 63—64.

⁸⁸ См.: Dobzhansky T. Evolution, Genetics, and Man. NY., London, 1959. P. 1—8. Об идее Ф. Г. Добржанского о трех стадиях универсальной эволюции подробнее будет сказано в четвертой главе.

Мы сознательно дистанцируемся от обсуждения вопроса, можно ли, и если да, то в каком смысле говорить о, например, цветовом или музыкальном мировоззрении — хотя это и могло бы стать интересным предметом антропологического исследования; но совершенно очевидно, что любая рефлексия мира происходит понятийным образом. В этом смысле мировоззрение прочно связано с языком как средством понятийного общения, и мы в таком случае понимаем язык в том числе и как то, с помощью чего человек сознает свою причастность в мышлении к своему коллективу. Вообще, подлинное мышление едва ли является делом индивидуума: человек всегда мыслит теми способами, которые сформировались в *его* культуре. Мышление, следовательно, есть неперенное условие актуализации тех ментальных связей, которые делают язык способом культурной адаптации человека к действительности, а значит, и способом артикуляции мира. Таким образом, возвращаясь к прояснению понятия *мировоззрение*, мы можем сказать, что понятийный язык есть энтелехия мировоззрения. За счет чего в таком случае мировоззрение актуализируется через язык?

В своих поисках мы отталкиваемся от стратегии выявления и обоснования концептов культуры, разработанной отечественными и западными философами языка, лингвистами, лингвоантропологами и известной сегодня под названием *лингвокультурной концептологии*.⁸⁹ Эта сфера исследований сегодня представляет собой одну из важнейших областей знания наряду с другими в ансамбле наук о человеке. Ее можно представить и как перспективную исследовательскую область на стыке социокультурной антропологии, философии языка, а также как важную методологическую отрасль культурологии или философии культуры. Концептология развилась из исследований структуралистов, изучавших язык и проблемы глоттогенеза, а также мифологии и религиозные верования различные народов мира. Среди предшественников ее поэтому можно назвать Э. Бенвениста, Ж. Дюмезиля, В.

⁸⁹ Асоян Ю. А. Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантики понятий» // Культурология. 2008. № 1 (44). С. 5—26. С. 17 слл.; Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. Статьи «Концепт», «Константа».

Я. Проппа и др.; на оформление концептологии как метода исследования в современных гуманитарных науках повлияли работы таких исследователей, как А. Вежбицкая, Н. Д. Арутюнова, Ю. В. Степанов, С. Г. Проскурин и др.⁹⁰

Нам, в частности, близок подход Ю. С. Степанова, который выделяет в концепте три смысловых пласта («слоя», или «компонента»): во-первых, это основной, или актуальный признак; во-вторых, это неактуальные, «пассивные» признаки, являющиеся сегодня, скорее, историческим содержанием конкретного концепта, нежели сразу считываемым семантическим набором; в-третьих, это внутренняя форма концепта, которая хотя, как правило, и не осознается носителями языка, в котором этот концепт представлен, но всегда запечатлена во внешней, или словесной форме.⁹¹

Схожих взглядов на принципы артикуляции смыслов придерживается и А. Вежбицкая. Она утверждает: «Я считаю, что люди действительно обладают одинаковыми мыслительными возможностями, но думаю, что это связано с использованием языка и тем фактом, что все естественные языки, в принципе, обладают одинаковой выразительной силой. Я говорю “в принципе”, так как некоторые идеи на одних языках выразить легче, чем на других. Но если бы на каком-то языке не существовало возможности выразить понятия “весь”, “если” или “потому что”, его экспрессивные возможности в самом деле были бы ограничены».⁹² Может ли быть, что перечисленные выше концепты («весь», «если», «потому что») произвольны? Дело в том, что они морфологически (т.е. на уровне формы) связаны друг с другом — без одного невозможно конструирование, понимание и воспроизведение другого. Когда я говорю «весь», я прежде всего имею в виду холистическое единство сосуществующих элементов. Каково это единство, реализуется ли оно в пространстве или во времени — это можно обсуждать; однако если оно изначально не дано мне как концепт единого, которое как таковое больше просто набора составляющих его

⁹⁰ Воркачев С. Г. *Ex pluribus unum: лингвокультурный концепт как синтезное образование* // Вестник РУДН, серия Лингвистика. 2016. Т. 20. № 2. С. 17—30. С. 18.

⁹¹ Степанов Ю. С. *Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*. М., 1997. С. 44.

⁹² Вежбицкая А. *Семантические универсалии и «примитивное мышление»* // Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 54—90. С. 56.

элементов, то никаких взаимосвязей между событиями или явлениями я не смогу установить. Проблематизация мира, таким образом, выступает не только как онтологическая, но и как семантическая задача: концептуально *мир* всегда предстает как осмысленное целое во взаимосвязи своего содержания, позволяющее человеку мыслить гомогенность времени и пространства.

О неслучайности этого набора свидетельствует и сама А. Вежбицкая. Отталкиваясь от мысли Г. В. Лейбница об эмпирическом поиске основополагающих семантических единиц любого человеческого языка как о единственно верном, она утверждает: «[И]меется набор семантических примитивов, совпадающий с набором лексических универсалий, и это множество примитивов-универсалий лежит в основе человеческой коммуникации и мышления; а специфичные для языков конфигурации этих примитивов отражают разнообразие культур. <...> Более двух десятилетий интенсивных поисков с моей стороны и со стороны моих коллег позволили выявить набор из нескольких десятков понятий, получающих, по-видимому, лексическое воплощение во всех языках мира, которые могут рассматриваться как семантические примитивы, из коих строятся все остальные понятия. Этот список включает, среди прочего, такие метапредикаты, как “если”, “из-за”, “весь” и “не” и такие предикаты интеллектуальной деятельности, как “знать” и “думать”<...>».⁹³ Каждый представитель человечества, будучи носителем своего собственного родного языка (или языков), пользуется различными концептами в рамках представленных на Земле культур, но это вовсе не означает, что люди в принципе не способны артикулировать те или иные смыслы, договориться о них в процессе межкультурного диалога. Куда более справедливо следующее суждение: «Различные способы мышления не делают человеческие культуры взаимно непроницаемыми, если общими являются исходные понятийные ресурсы».⁹⁴

⁹³ Там же, с. 60.

⁹⁴ Там же, с. 74.

Интересно в данном пункте сопоставить предложенное понимание концепта культуры с производством концептов как задачей философского творчества. В известной работе «Что такое философия» Ж. Делёз и Ф. Гваттари предлагают именно такое понимание философской деятельности. Философ должен творить концепты, причем его философское творчество также должно подчиняться определенным правилам и приемам:

Философ — друг концепта, он находится в потенциальной зависимости от концепта. Это значит, что философия — не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты — это не обязательно формы, находки или продукты. Точнее будет сказать, что философия — дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов. Стало быть, друг оказывается другом своих собственных творений? Или же действительность концепта отсылает к потенциям друга, сливая в одно целое творца и его двойника? Творить все новые концепты — таков предмет философии. Поскольку концепт должен быть сотворен, он связан с философом как с человеком, который обладает им в потенции, у которого есть для этого потенция и мастерство.⁹⁵

В этом смысле мы видим, что их представление о концепте сродни представлениям о картине художника, о произведении искусства, которое должно всегда быть соотнесено с именем создавшего его мастера. Выходит тогда, что философское творчество — не только личное дело, но именно, *личностное*, связанное с активной творческой интенцией: «Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес. Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто».⁹⁶ В другом месте Ж. Делёз конкретизирует свою мысль в связи с авторским статусом философского творчества: «Если концепты — это предметы творения, то надо сказать, что эти концепты как бы подписаны. У них есть подпись; и не то чтобы подпись устанавливала связь между концептом и создавшим его философом; в гораздо большей степени

⁹⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 9.

⁹⁶ Там же, с. 10.

подписями являются сами концепты».⁹⁷ Здесь возникает идея прочного соответствия концепта и создания его философом, опыта его осмысления, переживания — короче, становления вновь созданного концепта фактом человеческой культуры как третьей фазы универсального эволюционного развития. В этом проявляется, раскрывается экзистенциальный смысл философского творчества. Так, в одной из своих лекций о Лейбнице Делёз также приводит в пример Аристотеля, который в одном месте говорит о том, что пора бы остановиться.⁹⁸ Однако Лейбниц не останавливается — Делёз рассматривает это на уровне субъективных причин, которые двигают философом. На самом же деле, речь здесь должна идти о том, что останавливаться некогда, негде и остановка еще не гарантирует окончательного описания, законченного распознавания концепта. Не следует ли такую разработку авторского статуса концепта сопоставить с хорошо известным опытом Гегеля? В известном письме Ф. И. Нитхаммеру от 13 октября 1806 года, когда Йена была занята французами, профессор тамошнего университета Г. В. Ф. Гегель вспоминает: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, *созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте*, восседая на коне охватывает весь мир и властвует над ним» (курсив мой. — *А.Л.*).⁹⁹ Это свидетельство, наполненное подробностями того, что было увидено Гегелем, указывает два важных момента. С одной стороны, Гегель здесь и сейчас удостоверяет высшую точку развития духа в конкретной форме; не будет, пожалуй, преувеличением сказать, что лежащий на поле Аустерлица и слышащий голос Наполеона Андрей Болконский — это делёзианский двойник Гегеля, «анти-Гегель». Но с другой стороны, именно в этом личном свидетельстве раскрывается то, чего сам император — «этот самый индивидуум», «сосредоточенный в этой точке» («<...> ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert

⁹⁷ Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М., 2015. С. 40.

⁹⁸ Там же, с. 26—27.

⁹⁹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. М., 1973. Т. 2. С. 255.

<...>),¹⁰⁰ — никак не мог видеть: именно в этот момент рефлексия о ходе всей мировой истории являет себя в конкретной позе конкретного человека — если Андрей Болконский в романе Л. Н. Толстого, видя обтянутые рейтузами жирные ляжки Наполеона, чувствует разочарование, то Гегель, наблюдавший эту ипостась мирового духа на коне, говорит об удивительном чувстве («eine wunderbare Empfindung»). В этом самом Наполеоне сосредоточивается в данный момент вся тотальность мира — точно так же, как вся тотальность мира сосредоточивается в удачно вброшенном философом концепте.¹⁰¹

Если подвести итог тому, как Делёз и Гваттари понимают суть и природу концепта, то можно будет выделить следующие его характеристические свойства:

- концепт имеет историю;
- однако концепт каким-то образом становится;
- при этом каждый концепт «должен, следовательно, рассматриваться как точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих»;
- концепт сложен;
- концепт всегда имеет автора;
- концепт нетелесен и не совпадает вполне с теми состояниями вещей, в которых осуществляется. Он «бесконечен в своем парящем полете, то есть в своей скорости, но конечен в том движении, которым описывает очертания своих составляющих»;
- концепт недискурсивен, он не есть пропозиция, он интенционален и сам есть событие.¹⁰²

¹⁰⁰ Цит. по: Schild W. Napoléon und Hegel // Europa nach Napoléon. Brill, 2018. S. 56.

¹⁰¹ Ср. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 13.

¹⁰² Там же, с. 23—31.

За исключением пунктов, связанных с авторством, можно сказать, пожалуй, что такое понимание концепта родственно и изложенным выше идеям лингвистов. Однако, с нашей точки зрения, нельзя все же говорить о том, что концепты *изобретаются* самими философами — скорее, философы *открывают* их. Говоря о проблемах коммуникации, которая осуществляется на разных уровнях и так же на разных уровнях сталкивается с определенными трудностями, Б. В. Марков замечает: «Очевидно, что общество, и тем более мировое сообщество, должно выработать какой-то универсальный язык, на котором представители разных культур могли бы договариваться друг с другом. Таким языком издавна была философия. Ее кажущиеся абстрактными понятия претендовали на описание мира с общечеловеческой точки зрения. Конечно, исторически сложилось так, что она отражала взгляд на мир в основном с точки зрения просвещенного европейца. Сегодня, когда взаимодействие культур приобрело более интенсивный характер, достигающий до противостояния, необходимо прикладывать дополнительные усилия по созданию новых кодов универсального общения».¹⁰³ Однако, в том случае, если конкретные философы примутся за создание таких кодов самостоятельно, произвольно, то есть, говоря словами Делёза и Гваттари, *изобретая* концепты, то нельзя будет миновать ловушки какого бы то ни было «центризма»: неизбежно мы будем вынуждены проектировать такой «универсальный» язык по знакомым нам как носителям языковым лекалам. В то же время мы можем попытаться открыть некие универсальные коды и посредством этого попытаться достичь до концептов, пригодных для описания универсальных явлений человеческой культуры как таковой (хотя и специфически выражающихся в конкретных языковых культурах).

Концепты в силу своей логической формы в определенные эпохи фиксируются как понятия того или иного национального языка или даже национальной традиции. С этими понятиями и работает философ, выводя их из статического состояния и раскрывая тем самым заложенный в них

¹⁰³ Марков Б. В. Люди и знаки. Антропология межличностной коммуникации. СПб. 2011. С. 21.

потенциал. Эффективность такого подхода можно оценить на примере такого проекта, как *история понятий (Begriffsgeschichte)*, получившей известность в связи с плодотворными историко-философскими изысканиями Р. Козеллека.¹⁰⁴ Добытые в ходе этих исследований результаты были успешно эксплицированы на социально-политические проблемы. Этот подход позволил Р. Козеллеку и его сотрудникам развить оригинальный проект, переосмысляющий ключевые понятия современного гуманитарного тезауруса, которые составили как бы терминологическую структуру новоевропейского политического пространства (ярким примером является реконструкция понятия *капитализм* и его культурно-философское обоснование).¹⁰⁵

Однако нельзя не отметить, что история понятий имеет и своего методологического предшественника, хотя и не оказавшего, по-видимому, непосредственного влияние на развитие мысли Р. Козеллека. Мы имеем в виду исследование истории понятий (*Studium zur Geschichte der Begriffe*) основателя Юрьевской школы философии Г. А. Тейхмюллера (1832—1888). Он стал подлинным пионером этой темы. Будучи по роду своей философской деятельности историком античной мысли, верным учеником знаменитого основателя университетской философии А. Тренделенбурга, Тейхмюллер много сделал в области исследований текстов досократиков и Аристотеля, и эти интенсивные занятия классической традицией не только составили ему первую славу, но и дали мощный концептуальный импульс к самостоятельному творческому поиску. Мы не станем распространяться здесь о его оригинальном неолейбницианстве (которое в общем рассмотрено

¹⁰⁴ Koselleck R. Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main, 2006.

¹⁰⁵ Наумова Е. И. Культурно-философское обоснования развития понятия «капитализм» // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 5 (25). С. 29—33.

отечественными историками философии)¹⁰⁶ и сосредоточимся сугубо на его проекте истории идей.¹⁰⁷

Согласно идее Тейхмюллера, история философии нередко оборачивается повествованием, полным неточностей, пересказов о влияниях, которые оказали друг на друга те или иные философы, то есть фактически — исторически-психологическим исследованием историков философии. Однако это далеко от задачи науки, ведь подлинная наука требует последовательности в рассматриваемых доводах и взвешенности в своих результатах. Следовательно, необходимо заняться именно тем, что производят философы и что является их подлинным делом (*Angelegenheit*), а это — понятия и, соответственно, история понятий. При этом он замечает, что основная работа ложится именно на историков классической философии, поскольку своими философскими понятиями европейская традиция целиком и полностью обязана мыслителям античности. В этом, кстати, он сам называет себя последователем А. Тренделенбурга.¹⁰⁸

Ученик Тейхмюллера А. А. Козлов в своей обзорной статье о творчестве своего учителя, уточняет различие между историей философии и историей понятий. История философии занимается именно системами, которые появляются в те или иные эпохи и служат источником возникновения и разработки понятий, в то время как история понятий рассматривает понятия в их становлении, развитии и их «путешествии» по различным системам: «Для истории понятий одну из важных задач представляет исследование, так сказать, *странствования понятия*, причем, оставаясь по существу одним и тем

¹⁰⁶ Бердникова А. Ю. «Назад к Канту» или «назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 2. С. 33—45; Ивлева М. И. Формирование спиритуалистической философской системы в трудах Г. Тейхмюллера // Право и практика. 2019. № 1. С. 325—328; Эзри Г. К. Философия Лотце и Тейхмюллера и русская религиозная философия «всеединства»: общность подходов в онтологии и антропологии // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2018. № 11—2. С. 122—126.

¹⁰⁷ О сущности историко-философских взглядов Г. А. Тейхмюллера и их места в истории мысли см.: Львов А. А. Идеал философии как строгой науки в дискуссиях историков философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 4-1. С. 11-23; Львов А. А. Историк философии в ситуации гипертекста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т. 21. № 2. С. 99-109.

¹⁰⁸ Teichmüller G. Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos. Gotha, 1876. S. v—vi.

же, оно, ради принорования к той среде, где оно прилагается, может принимать несколько *анормальный* и даже *фантастический* вид. <...> [О]дно и то же понятие может проходить в разных формах и образованиях через различные, с точки зрения, истории философии, системы и даже через совершенно различные области знания, каковы, например, философская и религиозная». ¹⁰⁹

Несмотря на то, что Р. Козеллек фактически работал в области истории, тем не менее, вопросы, которые он исследовал напрямую касаются социально-философской проблематики. Метод же, им применяемый, имеет достаточно сходных черт с проектом Г. А. Тейхмюллера: «[О]н полагает, что само понятие истории имело длительный период исторического развития, происходя от Геродота до Гиббона, до тех пор, пока оно не достигло концептуализации в качестве фундаментального способа человеческого существования в девятнадцатом веке. До того времени, разумеется, существовали разнообразные взгляды на “историю”, согласно которым она оказывалась методом поиска (“исследованием”), местом (“прошлым”), процессом (длительностью), практикой (увековечения, празднования, памяти), литературным или более точно — риторическим жанром (историческим сочинением) и даже выражением онтологической категории (человечеством)». ¹¹⁰ Такое понимание истории — это вызов позитивистскому взгляду на исследование событий прошлого как на рассказ о том, что было на самом деле (согласно известному афоризму Л. фон Ранке): учитывая ту легкость, с которой мы почти не задумываясь пользуемся понятиями *демократия*, *государство*, *свобода* и проч. в политическом, общественном, культурном, философском, повседневном дискурсе, необходимо осознать, когда же они сформировались, можно ли говорить об их непреходящем историческом смысле. Козеллек и его сотрудники вводят понятие «седловой

¹⁰⁹ Козлов А. А. С. Густав Тейхмюллер (Окончание) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 661—681. С. 662.

¹¹⁰ White H. Foreword // Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, 2002. P. IX—X. Ср. с противопоставлением самого Р. Козеллека *Geschichte* и *Historie*: Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, 2002. P. 3.

эпохи» (*saddle period, Sattelzeit*), когда многие классические, после Аристотеля использовавшиеся понятия как бы переродились в условиях современности — речь идет о столетии между 1750 и 1850 гг.¹¹¹ Замечательно при этом и то, что такого рода «приключения понятий» прослеживаются не только в контексте современных исторических поисков, ведь понятия обрастают всевозможными актуальными коннотаторами, проходя употребление в других областях знаний. Таким образом, изучение концептов делает историю настоящей эволюционной теорией диахронии человеческой культуры, при этом история перестает под таким углом зрения быть раз навсегда данным незыблемым пространством универсальных смыслов.

1.4. Мироззрение как метакультурный концепт

Совмещая и обобщая достижения указанных выше исследователей в области лингвистической концептологии, мы можем предложить следующую смыслопорождающую систему: взаимодействие лексических примитивов-универсалий обуславливает вариативность образований описанных метапредикатов — таких, как «если», «из-за», «весь» и т.д.; метапредикаты, в свою очередь, взаимодействуют с примитивами-универсалиями и порождают сложные, или композитные культурные концепты, которые, с одной стороны, отражают семантическое своеобразие каждой из культур, а с другой — представляют собой специфические способы организации семантических связей концептов между различными культурами. Следовательно, мы можем говорить не только о принципиальной непереводаемости концептов одного языка на другие, но также утверждать принципиальную возможность типологического анализа смыслопорождающих структур, обуславливающих существование и семантическое разнообразие концептов каждой культуры.

Непереводаемость на другие языки концептам сообщает их природа; она заключается в том, что концепт, по образному определению Ю. С. Степанова,

¹¹¹ Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, Stanford University Press, 2002. P. 5ff.

представляет собой «сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека».¹¹² Фактически это означает, что всякий перевод возможен тогда лишь с опорой на культурные концепты, в то время как сами они *переведены* быть не могут. В связи с этим удобно провести различие между концептом (культуры) — *conceptus*, и понятием (опыта) — *notio*. В этом различии мы отталкиваемся от работы, уже сделанной И. Кантом, по различению понятий разума и понятий рассудка: «Понятия разума служат для *концептуального постижения*, подобно тому, как рассудочные понятия — для *понимания* (восприятий)» (курсив Канта. — *А.Л.*).¹¹³ В нашем случае слово *conceptus* отражает именно те две особенности, что Кант в «Критике чистого разума» обнаруживает в понятиях разума (или, *идеях*): во-первых, они состоят из *notiones*, т.е. чистых понятий рассудка, во-вторых, это их способность выходить за пределы возможного опыта.¹¹⁴ Для концептов культуры, которые сами являются *concepti* не только по имени, но и по природе, подобная трансгрессия также характерна: только она и делает их по существу «сгустками смыслов», неотчетливыми в своих границах. Хорошо иллюстрирует сущность концепта (культуры) и его отличие от понятия (опыта) этимология: если первый происходит от *conscipere* («собирать, захватывать, брать, составлять, зачать» — собственно, от *capio*, «хватать, держать, владеть» с приставкой, указывающей на совместное действие), то второе — от *notare* («отмечать, обозначать, изображать знаками»). Об этом свидетельствуют и кальки с латинского *conceptus*, имеющиеся, например, в русском («понятие» от древнерусского «пояти» — «схватить, взять») и немецком (*Begriff* от *greifen* — «схватить») языках.

Концепт в его философском аспекте становится такой семантической единицей, которая обретает свой смысл, выходя за пределы какой-то одной парадигмы или одного проблемного поля. Суть его состоит именно в его способности к трансгрессии: он примиряет многообразие собственных

¹¹² Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 40.

¹¹³ Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. Критика чистого разума. М., 1994. С. 282.

¹¹⁴ Там же, с. 288.

интерпретаций превозмогая оформившиеся границы той или иной языковой культуры. Но ведь это не изобретение нового — скорее, мы имеем дело с актуализацией концептуальных возможностей, предлагаемых философским продумыванием имплицитно присутствующих в нем стратегий смыслополагания. Итак, философы вовсе не выдумывают, не изобретают, но открывают концепты: это вечно продолжающаяся работа, которая свидетельствует о мощи трансгрессивного движения и постановки вопроса о семантической определенности границ, которые оно преодолевает. Соответственно, в методологическом смысле мы можем утверждать: понятие (*notio*) — это определенная историко-культурная форма (μορφή), в то время как концепт (*conceptus*) — это содержательно наполняющая его материя (ὄλη), а значит можно и реконструировать его, перечислив (всегда неполный) ряд генеалогически связанных с ним понятий.

Изучение культурных констант, таким образом, позволяет нам лучше понять не только то, каким образом формируются языковые картины мира других народов или народа, к которому мы сами как носители языка принадлежим. Важнейшим следствием работы с материалом лингвокультурной концептологии является осознание существования единообразных или по крайней мере сопоставимых *принципов* схватывания различных аспектов мира и базовой способности выражения (отражения) их в языковой деятельности. Таким образом, человек предстает в качестве *скрепы мира* (*corula mundi*). Этот концепт был впервые предложен итальянским неоплатоником М. Фичино, который с его помощью развивал учение о человеке как микрокосме. С точки зрения Фичино, человек являет собой центр мира, или, как он сам говорит в трактате «Платоновская теология» (*Theologia platonica*), «смысл всего во Вселенной, продолжение цепи мира, обличье всех вещей и узел и скрепа мира (*corula mundi*)».¹¹⁵ Для итальянского гуманиста важно, что человек не обладает собственным местом в мире в том смысле, в каком мы говорим, что все имеет в мире свое место, применительно к вещам;

¹¹⁵ Цит. по: Howlett S. Marsilio Ficino and His World. New York, 2016. P. 103.

наоборот, человек своим существом, своей душой охватывает все многообразие мира так, что он как микрокосм является отражением всей сложности внешней Вселенной, макрокосма. Комментаторы указывают на эту деталь как на онтологическое основание человеческой души, опровергающее представления о ее статическом местоположении, ведь функция души состоит в том, чтобы осуществлять посредничество между божественной и материальной сферами космоса. Такая роль посредника предполагает безусловную предпосылку о том, что в самой душе существует нечто вроде двойственного отношения как к умопостигаемому, так и к материальному миру.¹¹⁶ Итак, человеческая душа, а в терминах современной философии — сознание, в качестве скрепы мира есть одновременно и отражение многообразия и сложности миропорядка, и единства его в конкретном сущем — в человеке.

Если же отойти от поэтических представлений итальянских неоплатоников, мы увидим, что само понятие *copula* имеет также и грамматический смысл связки предиката и субъекта в предложении. Известно, что проблемами связки субъекта и предиката занимались еще античные логики: так, Аристотель отмечал ее важность для мышления составляющих этой связки, т.е. как соотнесенность субъекта и предиката в высказывании, а также для установления истинности этой соотнесенности. Впоследствии проблемой связки заинтересовались грамматики и лингвисты, взгляды которых на эту проблему полярно изменялись: от необходимости признания грамматической функции такой связки в предложении, выраженной одним словом (в наиболее распространенном для индоевропейских языков случае — это глагол *быть*, а также его формы) до отрицания собственной чисто грамматической функции связки и признания важности лексической ее составляющей. Во многом отказ от признания статуса грамматической связки глагола *быть* можно отнести и на счет постепенного отказа от

¹¹⁶ Lauster J. Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism // Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 45—70. P. 48.

«европоцентризма» исследователей-гуманитариев: систематическое изучение неиндоевропейских языков и особенностей их грамматики позволило скорректировать и расширить представления лингвистов и философов, занимавшихся проблемами языка, о взаимосвязи грамматических и лексических значений различных членов предложения. Например, специалисты указывают, что такое характерное для всех индоевропейских языков понятие, как *бытие*, которое на протяжении столетий западной наукой естественно мыслится в качестве неперменного логического и грамматического элемента любого высказывания, в китайском языке отсутствует, а функцию связки реализуют разнообразные связочные глаголы.¹¹⁷ На эту же проблему специфического статуса *бытия* как основания западноевропейского стиля философствования указывает в своих исследованиях А. В. Смирнов.¹¹⁸ Рассуждая о принципиальной развилке, на которой оказалась западноевропейская мысль Нового времени, он замечает, что эта развилка заключается в необходимости сделать выбор между всегда составляющими оппозицию друг другу режимами сказывания — существования и деятельности. Так, например, Декарт, рассуждая на темы полагания *cogito*, всякий раз выбирал существование (положение *cogito ergo sum* трактуется именно как обоснование существования), хотя порядок проверки достоверности этого концепта сам по себе относится именно к деятельности. А. В. Смирнов утверждает:

Свернув на развилке существование/действие в сторону действия, сделав основополагающий выбор в его пользу, мы свернем на путь другого способа смыслополагания. Жизнь сознания, его разворачивание в формах картины мира, речи, логики, теоретических построений, будет целиком другой. Большая культура, сделавшая выбор в пользу действия – арабская (доисламская и исламская). Ее опыт бесценно не совпадает с европейским, а потому представляет собой сокровищницу разворачивания

¹¹⁷ См. Александрова М. Л. Проблема связки как организующего элемента предложения // Вестник Московского института лингвистики. 2012. № 1. С. 6—9. С. 9.

¹¹⁸ Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии культуры. М., 2001. С. 101—103.

cogito, которая требует тщательного исследования. Является ли развилка существование/действие единственной, на которой пути разворачивания cogito расходятся? Вряд ли. Можно предполагать, что опыт других больших культур может показать нам другие развилки, другие основополагающие смыслы, сопряженные так же, как сопряжены действие и существование. Будущее философии – за таким исследованием.¹¹⁹

Заметим, что формальное *выражение* функции связки в предложении является лишь специфическим явлением в рамках конкретной языковой среды. В самом деле, функция связки реализуется различными формальными способами, которые могут отличаться друг от друга и даже служить характеристическими свойствами своих собственных языков. В этом отношении, с нашей точки зрения, прослеживается четкое соответствие между, во-первых, языковыми средствами выражения единства связей членов предложения, во-вторых, единства логических структур и, в-третьих, единства мира, представленного в человеческом языке безотносительно его лингвистической специфики.

Таким образом, статус человека как скрепы мира заключается в его разумном способе выражения единства мира в языке, хотя это единство может осознаваться и выражаться самими носителями языка по-разному. В этом смысле, преодолеть культурный солипсизм — означает не вместить все семантическое многообразие живых культур в один-единственный формализованный мир, но, напротив, утвердить культурную уникальность разнообразных миров, выявляя при этом универсальный для всех культур порядок порождения смысла. Если мы говорим о языке, служащем, по выражению Ф. де Соссюра, «основанием для всех прочих проявлений речевой деятельности»,¹²⁰ то в этом нам могут помочь такие сложные образования, как *метакультурные концепты, или метаконцепты*. Обоснуем это предлагаемое нами понятие.

¹¹⁹ Смирнов А. В. «Большая культура» и cogito // Прагматика философского текста: материалы Всероссийской научной конференции XV Таврические философские чтения «Анахарсис» (Республика Крым, Судак, пос. Новый Свет, 16-19 сентября 2019 г.). С. 7—8. С. 8.

¹²⁰ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. — М., 1977. С. 47.

Понятие *метаконцепта* следует трактовать как смыслообразующую надкультурную трансгрессию концептов. Если концепты на формально-логическом уровне оформлены как элементарные семантические единицы и выражены словесно, то метаконцепт отсылает к межкультурному сгустку смыслов, которые можно уловить лишь анализируя смыслопорождающие функции языков различных культур. В сущности, изучение метаконцептов позволяет содержательно проанализировать порядок диалога культур в рамках семиосферы. На уровне культурной эволюции мы видим, что люди создали различные национальные традиции, культурные системы, но при этом всякий раз концепты их культур обуславливают рамки самих этих культур. Сущность разобранной выше проблемы культурного солипсизма выступает в свете гипотезы о языковой относительности. Известно, что существующие в каждой конкретной культуре фундаментальные понятия всегда переводятся на язык другой культуры с массой оговорок, допущений и комментариев. Обсуждая гипотезу языковой относительности, выдвинутую Б. Уорфом и Э. Сепиром и в настоящее время активно опровергаемую скорее философами (например, С. Пинкером), чем лингвистами, А. Вежбицкая обращает внимание на то, что концепт *libertas* не может быть адекватно понят вне контекста латинского языка, а следовательно, и римской культуры — точно так же, как концепты *свобода*, *freedom*, *Freiheit* или — добавим от себя — *ἐλευθερία* не могут быть адекватно поняты просто через перевод, безо всякого внимания к породившему их и насытившему смыслом культурному контексту.¹²¹ Иначе говоря, всякий концепт окрашен порой недоступными для понимания носителя языка нюансами и оттенками родной ему культуры как смыслопорождающей среды. Однако всякий концепт, будучи «сгустком смысла», подвижен, а потому может отсылать к таким безусловным и внекультурным семантическим полям, которые являются предметом исследования философии. Здесь человечество как бы выходит на качественно иной уровень обобщения и стремится на уровне философской рефлексии

¹²¹ Вежбицкая А. Семантические универсалии и описания языков. М., 1999. С. 271—272.

создать единое межкультурное смысловое пространство. Пространство философских проблем таково, что идеи Фалеса, Парменида, Лао Цзы или тексты Махабхараты оказываются актуально востребованными, и каждый конкретный современный автор стремится преодолеть условности своей языковой культуры, чтобы причаститься открытого космоса безусловных смыслов.

Мировоззрение — один из таких метаконцептов, и при этом он имеет свою генеалогию. Это не означает, что предшествующие концепты конкретных культур в точности совпадают в своем объеме с этим новоевропейским концептом (иначе он был бы сконструирован как результат рефлексии над явлением). Для прояснения сущности метаконцепта *мировоззрение* необходимо принять во внимание два обстоятельства. С одной стороны, существуют доноевропейские формы, а также (по-видимому) неноевропейские концепты, которые мы могли бы опознать как *мировоззрение*. Далее мы обоснуем это положение на примере исследования древнегреческого концепта αἵρεσις (философское учение, философская школа). С другой стороны, не только чисто спекулятивный, но и исторический анализ показывает трансгрессивный характер мировоззрения: концептуально оно тогда оказывается востребовано в истории мысли, когда культурно и исторически сложившийся мир начинает разваливаться на части и требуется духовное усилие собрать его воедино.

Если рассматривать *мировоззрение* в ключе лингво-концептуального анализа, то окажется, что в нем присутствуют все выделяемые Ю. С. Степановым элементы. Мы продемонстрируем, что *мировоззрение* обладает актуальной семантикой, которая не только воспроизводится в культуре (в том числе повседневной), но также образует семантические ряды с близкими по смыслу своему понятиями (такими, как *идеология*, *картина мира*, а для русского языка — и *миросозерцание*, *мироотношение*, *мировидение* и проч.). При этом для нас важно, что особенности артикуляции и узуса данного концепта характерны также и в иных языках, в которых само слово

адаптировалось или же было перенесено в качестве кальки с немецкого *Weltanschauung* (или в частных случаях *Weltansicht*). Именно поэтому мы говорим о, так сказать, метаконцептуальном статусе *мировоззрения*. Оно представляет собой не формально фиксированный термин, определение мира, но, скорее, способность к схватыванию мира как единства артикулируемых в конкретной философской культуре понятий.

Развивая этот подход, мы должны заметить, что мир *про-являет-ся* посредством языка, а значит несет на себе печать определенной эпохи. Однако лежащий перед нами текст мы всегда интерпретируем не только как свободную, ничем не обусловленную мысль, но как факт эпохи, который отражается в самом способе изложения выраженных в нем мыслей. Изучение подробной топологии говорит в том числе и о том, что мы имеем дело с топографией конкретной эпохи, которую составили в своей деятельности сформированные в рамках данной культуры люди, фиксируя очертания лежащих перед ними культурных материков и новых земель настолько ясно и точно, насколько это представлялось возможным. Однако здесь есть опасность расценить дело таким образом, как на это указывает М. Мерло-Понти в связи с записанным текстом: «Филологический анализ текстов ни к чему не приведет: в текстах мы находим лишь то, что сами в них вложили, а если философия востребовала наше толкование, то это уже история философии».¹²²

Действительно, не занимаемся ли мы только историографией, исследуя претворения концептов в понятия, тем самым лишь указывая на их мертвые формы? В связи со сказанным несомненно, что в объем самого концепта *мировоззрение* — поскольку он принимает и такую конкретную языковую форму для своего выражения — входят различные его исторические формы, которые в целом ряде классических и современных исследований рассматриваются в качестве типов самого мировоззрения. С нашей точки зрения, невозможно разложить мировоззрение как единый феномен ментальной и духовной жизни и деятельности различных народов,

¹²² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 6.

осмыслявших мир в различные исторические эпохи, на различные самостоятельные или хотя бы относительно дискретные типы, которые обособленно от иных типов мировоззрения существовали бы в различные периоды истории. Напротив, мировоззрение как способность человека культурного является понятием динамическим и должно рассматриваться в связи со своим становлением, а не анализироваться статичной типологией. Кроме того, упомянутую внутреннюю структуру необходимо также уметь отделять от различных понятий, составляющих единый семантический ряд с мировоззрением. Нередко, например, отождествляют мировоззрение и идеологию, в частности, в немецком (*Weltanschauung / Ideologie*) или английском (*worldview / ideology*) языке. Этого различения можно достичь, следуя двумя путями: с одной стороны, восстанавливая историю понятия мировоззрения (с учетом развития этого понятия в иных языках, да и происхождения самого слова), с другой же стороны, проводя критику исторически сложившихся типологий мировоззрения. При этом критика непосредственно связана с важнейшей интегративной задачей нашего исследования, а именно: выявления «идеальной констелляции» концепта *мировоззрение*. Этого можно достичь, имея в виду наиболее подробно разработанные подходы к авторским опытам осмысления понятия *мировоззрение* в сопоставимый исторический период. В этом и проявится герменевтическая составляющая историко-философского подхода в антропологическом исследовании.

Наконец, выявление внутренней формы концепта, который для носителей конкретной культуры неререфлектируем, но который находит, тем не менее, отражение в словесной форме — названии — самого концепта, возможно ближайшим образом при уже упомянутом изучении формирования и становления понятия в соответствующем языке. Однако, если речь идет об обосновании мировоззрения как константы конкретной культуры, то необходимо все же показать, что даже помимо узнаваемой и привычной для нас как носителей новоевропейских языков словоформы существовали и иные

способы ее выражения. Здесь мы вступаем на почву не столько историко-философского (компаративного), но в большей степени антропологического исследования. Таким образом, возникает задача раскрыть внутреннее содержание понятия *мировоззрение* как метакультурного концепта, или метаконцепта, т.е. как вневременного «пучка смыслов», артикулируемого в иных, неноевропейских дискурсах и культурах. Этому может помочь упоминавшееся ранее выявление «идеальной констелляции» понятия мировоззрения, поскольку исторически интерес к мировоззренческим штудиям возникал в определенные периоды, ознаменованные сходными событиями и требующими сопоставимых по своей эвристике теоретических построений. Реконструируя концепт, сопоставимый с ноевропейским *мировоззрением* в контексте древнегреческой культуры переходного периода от классической античности к эпохе эллинизма, мы выполняем именно антропологическую работу, поскольку стремимся выявить единые смысловые ступки в контекстах различных культур. Тем самым мы следуем логике идеи *диалога культур*, в соответствии с которой мы можем достигнуть взаимопонимания только при наличии концептуальных точек соприкосновения между различными культурными контекстами.

В этом, с нашей точки зрения, и заключается преодоление культурного солипсизма посредством концептуального анализа культур. Фактически здесь мы имеем дело с классической идеей самопознания, когда вопрошающий начинает лучше понимать самого себя, обращаясь к фигуре Другого. Интересно, что существуют и важные методологические разработки темы диалога культур в контексте практики самопознания. Например, характеризуя в своих исследованиях особенности поэтики Ф. М. Достоевского стремление его героев утвердить другого своим «проникновением», обнаружить и раскрыть в чужом я субъект, а не бесстрастный объект, М. М. Бахтин отталкивался от идей, высказанных поэтом и мыслителем В.И. Ивановым, который резюмировал такую установку на преодоление солипсизма формулой

«ты еси».¹²³ Заметим, что сама эта формула фигурирует у Иванова в программном стихотворении «Человек», где представляется как развернутое осмысление Дельфийской надписи «Е» как «εἶ», т.е. «ты есть/еси», раскрывающей внутренний диалог просителя и Бога-прорицателя.¹²⁴ В небольшой статье «Ты еси», где Иванов специально разбирает этот вопрос, среди прочего проводится идея о тождестве в религиозном сознании микро- и макрокосма — тождества, которого представитель современного индивидуалистического общества лишен: «Когда современная душа снова обретет “Ты” в своем “я”, как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны, — что мир внешний дан человеку лишь для того, чтобы он учился имени “Ты” и в недоступном ближнем, и в недоступном Боге — что мир есть раскрытие его микрокосма. Ибо то, что религиозная мысль называет первобытным раем, есть нормальное отношение макрокосма и микрокосма, — ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно сущих вместе внутри и вне человека, сына Божия <...>».¹²⁵

Отметим, что такие понятия, как *мир, природа, действительность* суть не научные понятия, ведь положительная наука не ставит своей задачей их прояснение. Прояснение понятий — дело философии. Как наблюдение за охлаждением воды и последующим ее нагреванием показывает, что лед, вода и пар суть три состояния одного вещества, а не три отдельных субстанции, так и философское исследование стремится упорядочить отдельные познанные элементы реальности до уровня мира или природы. Иначе говоря, само существование философии как упорядочивающей интеллектуальной деятельности человека служит подтверждением сильной формулировки антропного принципа: Вселенная или мир таковы, какими их видит человек. Видеть в этом смысле означает одновременно интерпретировать средствами

¹²³ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 294—295; см.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. М., 2002. Т. 6, с. 15.

¹²⁴ Биbihин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 16—20.

¹²⁵ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 94—95.

различных языков – будь то язык музыкальный, цветовой или национальный, выраженной в конкретной речевой деятельности. Непротиворечивость этого утверждения может быть обоснована только в том смысле, что именно человеческий взгляд наполняет смыслом концепты *Вселенная* или *мир*, воссоздает их как единый космос из всего многообразия элементов. Иными словами, онтологическая проблематика мира оборачивается проблемой онтологии человека, и в этом смысле — философско-антропологической проблемой.

1.5. История философии как философская антропология

Материал для философско-антропологического исследования могут предоставить не только результаты полевой работы с первобытными народами или археологические данные. Важной областью в этом отношении оказывается история философии, с помощью методов которой становится возможным компаративное (сравнительное) изучение разнообразных систем мысли и интеллектуальных традиций различных народов. Примечательно, что историко-философские исследования возникают примерно тогда же, когда и антропология оформляется в качестве дисциплины. Первым *современным* (*modern*, собственно, новоевропейским) историком философии нередко называют немецкого священника И. Я. Брукера, поскольку именно он применил адекватную методологию в своей историко-философской работе.¹²⁶ Таким образом, появление академически признанной истории философии можно отнести к XVIII в.;¹²⁷ хотя, например, известное многотомное исследование, посвященное «всеобщему развитию философской мысли во времени», под редакцией Дж. Сантинелло, начинается в эпоху Возрождения.¹²⁸

¹²⁶ Подробное исследование творчества И. Я. Брукера см.: Catana L. The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Leiden and Boston, 2008.

¹²⁷ Львов А. А. Историк философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2017. — Т. 3 (69). — № 4. — С. 84—94. — С. 86.

¹²⁸ Piaia G., Santinello G. (eds.) Models of the History of Philosophy. New York, 2011. P. vii. См. тж.: Львов А.А. Методологические поиски в современной истории философии // Дискурс. 2017. № 5. С. 10—16.

Отметим, что и антропология как понятие, относящееся к научному исследованию, впервые фигурирует в названии сочинения ренессансного ученого из Лейпцига Магнуса Хундта «*Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humnani corporis etc. de spiritu humano etc. de anima humana et ipsius appendiciis*» («Антропология, касающаяся достоинства человека, природы и свойств, элементов, частей и членов человеческого тела и т.д., человеческого духа и т.д., человеческой души, и прибавления к ней»), изданном в 1501 г.¹²⁹ С другой стороны, история философии как дисциплина оформляется почти вынужденно и достаточно долго воспринимается именно как «галерея заблуждений» (по выражению Гегеля), то есть как сугубое перечисление того, что тот или иной мыслитель в силу объективных исторических обстоятельств думал в передаче некоего транслятора, который сам является представителем конкретной эпохи и конкретной культуры. Известно, что первую «наиболее раннюю, по определенному плану построенную, неразрывно связывающую изложение с критикой» историю философии создал Аристотель,¹³⁰ к его же «Никомаховой этике» возводится и само слово «антропология» (*ανθρωπολογία*), означавшее, впрочем, знание о духовной природе человека.

Известно, что в рамках классической науки был сформулирован запрет на методологический синкретизм; в историко-философских исследованиях он особенно заметен в силу пресловутого европейского логоцентризма — идеи, сторонники которой по умолчанию признают философским только такое исследование, которое происходит в рамках интеллектуального пространства Западной Европы. Подобное отношение к иным, помимо греческой традиции, формам рефлексии было сформулировано Гегелем и поддержано последователями немецкой духа в философии XX столетия: «Именно у греков и только у них она [философия. — *А.Л.*] таковой и была, чтобы остаться таковой для тех, кто еще пьет из греческого источника, но не для других. Не

¹²⁹ Hoßfeld U. *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit.* Stuttgart, 2016. S. 37—38.

¹³⁰ Аристотель. *Метафизика.* М., 2006. С. 428 (примечания к кн. А).

существует, скажет Хайдеггер, ни китайской, ни индийской философии. Не потому, что китайцы или индусы воздерживались от мышления. Они не мыслили философским способом, то есть отталкиваясь от греков». ¹³¹ Выходит, что индийская или китайская традиции (как древние, так и современные) не рассматриваются в курсе истории классической философии, а если и рассматриваются, то как примеры дофилософских форм рефлексии — поэтической или религиозной. ¹³²

Такая позиция классической философии представляется для философского антрополога весьма ценной: изучение языковых универсалий и констант различных культур, которые они обуславливают, оказывается перспективным подходом к плодотворной, неидеологической критике пресловутого европоцентризма. Мы не должны отказываться от самоопределения себя как новоевропейцев только потому, что некогда в новоевропейской мысли возникли претензии на универсальность. В известном смысле — это блистательная догадка о том, что универсальность мышления может быть достигнута *через* язык (язык новоевропейской или иной, неноевропейской философии или культуры), т.е. дойти до нее можно уже по ту сторону всякого конкретного языка. Но ведь для этого необходимо отталкиваться от уже имеющихся языковых культур, которые каким-то образом сложились — и в этом помогает историко-философский материал.

История философия как самостоятельная дисциплина, а не только доксография, входит в ансамбль философских наук и активно развивается, по-видимому, с середины XIX столетия. В течение этого периода можно выделить три важнейших фазы: ¹³³ *первая* (условно 1800—1830-х гг.) была ознаменована творчеством создателей систем — И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и особенно Г. В. Ф. Гегеля. Для них история мысли, как и история всего человечества, представляла собой в том числе и материал для проверки и обоснования

¹³¹ Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Греческая философия. Спб., 2007. С. 235—236.

¹³² См. Львов А.А. Возможность межкультурного понимания в истории философии: современные позиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 365—376.

¹³³ См. тж.: Львов А.А. Антропологический характер историко-философской аналитики мировоззрения // Личность. Культура. Общество. 2021. Т. 23. № 4 (112). С. 106—115. С. 109—111.

собственных всемирно-исторических построений. Так, в рамках грандиозной концептуальной системы философии Гегеля история философии предстала в качестве отражения процесса самопознания абсолютным духом самого себя, а проект самого Гегеля стал завершающим этапом этого движения. Сходные взгляды развивал и Шеллинг: его лекции по истории новой философии, прочитанные в Мюнхене, были построены как рассмотрение предшествующих его натурфилософии учений, и к тому же привел к необходимости вопроса о том, существует ли философия у иных современных европейских народов, кроме немцев.¹³⁴

Во *второй фазе* (середина – вторая половина XIX в.) история философии во многом под влиянием Ф. А. Тренделенбурга, неогегельянцев и неокантианцев сложилась как самостоятельная исследовательская дисциплина. Основной точкой зрения в истории мысли становится рассудочно-позитивистская, во многом инспирированная и обоснованная господством строгого математизированного естественнонаучного взгляда на мир. В фокус исследовательского интереса историков философии попадали причины и обстоятельства разверстки истории мысли. С одной стороны, такой подход противостоял гегелевскому проекту раскрытия истории философии, заявленному как «выход и восхождение, переход и возвращение к самому себе “творческого субъекта”, познающего себя в основных исторических моментах раскрытия истины бытия-как-сознания»;¹³⁵ но, с другой стороны, он не мог удовлетворить притязания разума на исследование внутреннего движения мысли в своей истории, воплотившейся в конкретных системах и взглядах исторических фигур. Г. Шнедельбах в работе, посвященной обзору и анализу истории немецкой философии за 1831—1933 гг., высказал весьма плодотворную идею о том, что именно в этот период времени она переживала кризис самоидентификации.¹³⁶ Тот же феномен красноречиво описан в одной

¹³⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 554.

¹³⁵ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 2006. С. 58.

¹³⁶ Schnaedelbach H. *Philosophy in Germany 1831—1933*. Cambridge, 1984. P. 5.

из книг американского историка немецкой философской традиции XIX столетия Ф. Бейзера:

Шнедельбах утверждает, что после смерти Гегеля в 1831 году философы стремились определить цель и сущность философии как таковой. Упадок метафизики, крушение спекулятивных систем и стремительный рост эмпирических наук — после этого философам оставалось лишь недоумевать, что им следует теперь предпринять. <...> Философия дала рождение всем наукам; однако теперь, когда ее дети выросли, казалось, что никакой цели у нее не осталось. Это затруднительное положение было хорошо описано Вильгельмом Виндельбандом около пятидесяти лет назад: «Философия — как король Лир: та, которая поделила все свое добро между детьми, была выброшена, как бродяга, на улицу».¹³⁷

В это время философия, оказавшись свергнутой со своего пьедестала высшей умозрительной дисциплины и дискредитированной в способности к созиданию теоретических систем, была понижена в ранге, и единственная функция, которую ей удалось удержать за собой, оказалась функция анализа разнообразных, но неупорядоченных достижений отдельно взятых наук.¹³⁸ А синтетической функцией образования единого образа мира наделялась одна только положительная наука, и именно ей вверялось в том числе и производство ценностей и моральных норм. Говоря более предметно, истинная философия, по задумке О. Конта, должна объединить воедино все сферы и проявления частного и социального человеческого существования на основании проведенного исследования и анализа его основных характеристик — мысли, чувства и действия. Поняв до сих пор двигавшуюся самопроизвольно эволюцию человека как общественного животного, мы сможем дать ему точную оценку, а это в свою очередь предоставит нам возможность «мудрого вмешательства» в ее ход.¹³⁹ Укажем на два характерных примера. В первом случае Конт утверждает всеобщий характер позитивизма как обоснования науки о нравственности: «<...> позитивное направление

¹³⁷ Beiser F. C. *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford, 2013. P. 23.

¹³⁸ Кротов А. А. Позитивизм и философская компаративистика // *Вестник ВГУ*. 2006. №2. С. 38—46. С. 45.

¹³⁹ Конт О. *Общий обзор позитивизма*. М., 2012. С. 54.

лучше всякого другого всегда будет считать главным источником действительной нравственности прямой подъем, одновременно самопроизвольный и систематический, социального чувства, которое оно постарается по возможности развивать даже с самого нежного возраста, пользуясь всеми приемами, могущими быть указанными здравою философией».¹⁴⁰ В другом месте он утверждает, что возникновение положительного учения о нравственности является закономерным идеалом и достойным завершением позитивной философии, которая стремится подчинить своему инструментарию все многообразие окружающей действительности: «Указание высших социальных свойств, характеризующих положительное мышление, было бы еще недостаточно законченным, если бы не дополнялось краткой оценкой естественно ему присущей способности систематизировать, наконец, человеческую мораль, что будет составлять всегда главное применение истинной теории о человечестве».¹⁴¹ Примечательно, что и Конт не придавал большого значения никаким историко-философским исследованиям, поскольку, во-первых, не нуждался в дополнительной научной составляющей своего проекта позитивной философии (которая и без того мыслилась как вполне научная, вспомогательная, методологическая дисциплина), во-вторых, он относился к истории мысли не иначе, как к галереи заблуждений исследователей предшествующих веков, «давно выполнив[их] свое назначение, а то и заводящ[их] в тупик».¹⁴² Последователям позитивистской философии было даже свойственно редуцировать историю мысли к психологическому исследованию характера того или иного философа и условий, в которых развивалась его мысль (например, такого рода анализ нередко проводит в своих работах И. Тэн).¹⁴³

¹⁴⁰ Там же, с. 118.

¹⁴¹ Конт О. Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении. М., 2012. С. 47.

¹⁴² Кротов А. А. Огюст Конт и генезис позитивистской концепции историко-философского процесса // Философские науки. 2016. №9. С. 7—20. С. 7.

¹⁴³ Там же, с. 17 слл.

Таким образом, уже к середине XIX столетия разворачивается обширная картина, нарисованная духом позитивистской философии, на которой отчетливо выступает объективная зависимость нравственных, общественных и — в перспективе — ценностных ориентиров от успехов положительной науки и лежащих в ее основании эпистемологических установок положительной философии. С одной стороны, такое положение дел не могло не вызвать к жизни столь характерную приметку времени, как нигилизм — и в естественно-научной области, и в области морали. С другой же стороны, именно историкам философии принадлежат содержательные реплики в развязавшейся мировоззренческой дискуссии о задачах и целях философии.

Во многом подобное восприятие истории философии было обусловлено реакцией профессуры 1830-х гг. на гегельянство и его родоначальника. Например, ученик и последователь Г. А. Тейхмюллера Е. А. Бобров (1867—1933) связывал рост интереса к занятиям собственно историей мысли отчасти с неспособностью самих профессоров, пришедших на смену классикам немецкой философии, к системообразующему творчеству, отчасти — с поисками строгости в философских исследованиях. Вот что он пишет об оказавшем влияние на его учителя Ф. А. Тренделенбурге (1802—1872): «<...> он был замечательным знатоком философской литературы и по справедливости должен считаться одним из основателей нынешней точной историко-философской методы <...>. Если принять во внимание, что в Германии, да и в других странах среди представителей философии ныне господствует пристрастие к занятиям историей философии предпочтительно перед философским оригинальным творчеством в противоположность системным увлечениям философов <...>, то нам станет явно, какую большую роль играл в этом перевороте интересов философского исследования Тренделенбург, сменивший на берлинской влиятельной кафедре и Гегеля, и Шеллинга».¹⁴⁴ Современный исследователь также отмечает, что влияние

¹⁴⁴ Бобров Е. А. Воспоминание о Тейхмюллере // Философия в России: материалы, исследования, заметки. Выпуск 1. Казань, 1899. С. 25—48. С. 27—28.

Тренделенбурга помимо прочего оказало существенное влияние на формирование привычной и в наши дни верификации идей академических философов посредством обращения к работам предшественников, апелляции к предшественникам, их грамотного цитирования: «Эта процедура во многом способствовала расцвету историко-философских исследований и превращению истории философии в одну из главных философских дисциплин».¹⁴⁵ В отношении собственно историко-философского проекта А. Тренделенбурга можно сказать, что он стал одним из ключевых (помимо логического и онтологического) пунктов решительного преодоления гегелевской гегемонии в академической философии середины XIX столетия. Ему важно было показать строгую историческую составляющую мысли того или иного философа, предложить осмысление его идей, исходя из объективно обусловивших его исторических и лингвистических обстоятельств. Подобно тому, как в логике и в своих мировоззренческих установках берлинский профессор обращался к Аристотелю и Платону, так и в своих историко-философских штудиях он стремился к строгому и точному пониманию текстов как современных ему авторов, так и мыслителей прошлого. Вследствие того, что целью Тренделенбурга было прежде всего выявить неповторимую индивидуальность конкретного философа, он оказал влияние на В. Дильтея, Р. Ойкена и Ф. Brentano, став непосредственным предшественником их метафизических и одновременной мировоззренческих проектов.¹⁴⁶ Разумеется, здесь мы имеем дело не только с абстрактными заключениями, но располагаем и документальными свидетельствами осознания такого рода духовной преемственности: например, В. Дильтей в речи по случаю своего семидесятилетия, произнесенной им 19 ноября 1903 г., упомянул, что среди прочих преподавателей Берлинского университета, оказавших на него влияние, он хотел бы упомянуть именно Ф. А. Тренделенбурга. При этом Дильтей искренне сожалел о том, что это имя уже в начале XX столетия

¹⁴⁵ Демин М. Р. Адольф Тренделенбург: философия как теория науки // Эпистемология и философия науки. 2010. №2 (24). С. 195—200. С.198.

¹⁴⁶ Beiser F. C. Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze. Oxford, 2013. P. 13.

оказалось забытым, и более молодой тогда публике непонятно было, насколько поколение родоначальника *Lebensphilosophie* было обязано этому берлинскому ученому.¹⁴⁷

По-видимому, именно В. Дильтей в своих исторических реконструкциях мировоззрения раннего Нового времени одним из первых обнаружил взаимосвязь между историко-философским и антропологическим исследованием. Его последователь и ученик Б. Грётуйзен (1880—1946) предложил более подробную разработку этой проблемы, что позволило ему обосновать оригинальный проект философской антропологии. Согласно Грётуйзену, философская антропология, наряду с социологией знания и типологией мировоззрения, представляют собой фундаментальную метадисциплину. Утверждение историографического подхода в антропологических исследованиях делает само проблемное поле антропологии сходной с тем, что мы теперь бы назвали «критической метаисторией» или «культурной герменевтикой».¹⁴⁸ Как бы человек не обозначал самого себя, какие бы ярлыки, грамматические конструкции и проч. к себе не применял, он все равно обречен на поиски ответа на вопрос о своей собственной сущности, он обречен на самопознание. В своей «Философской антропологии» философ утверждал, что это новое исследовательское поле является новым только по видимости, и на самом деле оно — не что иное, как самая последняя версия древнего вектора развития мысли, внутренней диалектики, происходящей в глубин «себя», между «Я живу» (*vivo*) и «Я мыслю» (*cogito*), однако переделанное и расширенное до открытого диалога между людьми, эпохами и культурами.¹⁴⁹ В этом смысле человек стремится к познанию самого себя различными средствами и методами, ищет ответа на вопрос о своей сущности в искусстве, в религии, в философии, в самой жизни — но нельзя представить себе, чтобы такое многогранное сущее, как человек,

¹⁴⁷ Ibid., p. 11.

¹⁴⁸ Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673—705. P. 686.

¹⁴⁹ Ibid., p. 687—688.

мог бы быть раскрыт только посредством одного из указанных подходов. Необходим интегративный инструмент, который бы позволил синтезировать все многообразие направлений поисков человека ответа на вопрос о самом себе. Таким инструментом оказывается философская антропология, и вполне закономерно, что «[и]стинной задачей философской антропологии было бы посредством этого богатства данных найти путь, по которому идет размышление человека о себе».¹⁵⁰

Соединение антропологии с герменевтикой позволяет осуществлять плодотворный анализ текстов как свидетельств конкретных эпох и определенных жизненных ситуаций их авторов, поскольку ставит под сомнение предзаданность и предопределенность тех понятий, которые остаются за рамками уже сложившихся исследовательских подходов, в частности, интеллектуальной истории. Философская антропология утверждает, следовательно, рефлексию третьего порядка над первоначальной рефлексией языковой практики человека и историко-философской рефлексией второго порядка (притом, что рефлексией первого порядка выступает сама философия). Уже в ранних своих исследованиях Б. Грётуйзен показал, что в процессе понимания устанавливается додискурсивная и дорефлективная дистанция между человеком и его собственной ситуацией себя говорящего. Язык, коммуникация посредством диалога и рефлексия в нем — все это стремится распространить глубокий импульс само-дистанцирования, которое имплицитно присутствует в самом человеческом существовании. Самосознание человека, который вступает в коммуникацию с Другим, первоначально проявляется в опосредствовании его как говорящего, сознающего самого себя как носителя языка. Такого рода рефлексивная практика должна привести к лучшему пониманию на уровне знаковой и даже довербальной системы общения, чем развернутые дискурсивные практики, а сама философская антропология мыслится тогда как дисциплина двойной

¹⁵⁰ Groethuysen B. *Anthropologie philosophique*. Paris, 2014. P. 12.

рефлексии.¹⁵¹ Иными словами, философская антропология предстает в качестве онтологии человеческого, поскольку человек всегда укоренен в коммуникативной, языковой, культурной и исторически определенной ситуации, а значит, герменевтические подходы, открытые В. Дильтеем, могут и должны распространяться и на него как на особый предмет философского исследования.

Нельзя не упомянуть и о конкретном применении этих идей Грётуйзенем в его работах о становлении буржуазного мировоззрения во Франции XVIII столетия. Он рассматривает процесс освобождения человека среднего класса, экономически независимого от идеологической власти церкви горожанина. Предпосылки к тому складывались достаточно долго, но именно в классическую эпоху буржуа обрел свое мировоззрение как осмысленный на понятном ему языке порядок понятного ему мира; следствием такого мировоззренческого сдвига стало ощущение чуждости священнослужителей как иной, на другом языке говорящей социальной группы.¹⁵² Грётуйзен стремится уловить тот *Zeitgeist*, характерное присутствие которого осознавал В. Дильтей, и в соответствии с исполненным субъективизмом методом своего учителя, он стремится «прин[ять] в расчет все имеющиеся свидетельства и превра[тить] их во внутренне единый и согласный с человеческой природой рассказ».¹⁵³ Исследование Грётуйзена наполнено показаниями свидетелей эпохи: он буквально дает читателю услышать прямую речь героев этого исторического периода, тем самым вводя его в самую гущу языка каждого из действующих персонажей. Подобный ход дает представление о том, насколько коммуникативные средства одних отличаются от тезауруса и образа мысли других. В этом сказывается эпистемологическая установка Грётуйзена, который не признавал заключение философской антропологии в рамки одной только области исследования или применения в ней унифицированного

¹⁵¹ Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673—705. P. 684—685.

¹⁵² Groethuysen B. The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France. New York, 1968. P. 19—20.

¹⁵³ Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959. С. 109.

метода.¹⁵⁴ Он как бы сплавляет воедино антропологическую и историко-философскую проблематику, не только показывая то, как протекал процесс формирования нового социального класса, но и выявляя качественные критерии отличий буржуа от иных антропологических типов. Очевидно, что коммуникативная проблематика, на которую мы здесь выходим, не может не обрести свои конкретные формы в отношениях с Другим.

Работы В. Дильтея и его последователей и современников, названных выше, следует отнести к *третьей фазе*, в которой обнаруживаются попытки преодолеть характерные для второй половины XIX в. сциентизм и позитивизм. Вплоть до Первой мировой войны (а в отдельных случаях и позже) на передний край философского интереса выходит мировоззренческая проблематика, которая прямо или косвенно способствовала оформлению таких важных аспектов новейшей философии, как аксиологический, антропологический и лингвистический. На рубеже XIX–XX столетий ось историко-философского внимания ведущих мыслителей смещается в сторону мировоззренческой философии, и именно историко-философская рефлексия, движущаяся в русле указанной проблематики, оказывается методологически конструктивной, не замыкающейся только в пределах рассудочной рефлексии дисциплиной.

Стремление разглядеть за историко-культурными процессами дух времени (*Zeitgeist*) каждой конкретной исторической эпохи оказало важное пропедевтическое влияние на становление *понимающей истории философии*, которая является столь актуальной для кросскультурных исследований в современной философской компаративистике.¹⁵⁵ Основатель сравнительной философии П. Массон-Урсель, сам ученик антрополога Л. Леви-Брюля, рассматривал различные сценарии развития гуманитарного знания от простых и нередко декларативных положений до уровня научных фактов и доктрин на примерах учения о нравственности, лингвистике, антропологии и этнологии и

¹⁵⁴ Groethuysen V. *Anthropologie philosophique*. Paris, 2014. P. 11.

¹⁵⁵ Колесников А. С. История современной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 3. С. 77–93.

даже сравнительной психологии.¹⁵⁶ С его точки зрения считать, что, философия является будто бы исключительно греческим изобретением, неверно, и, более того, подобный взгляд представляет собой упрощение такого же порядка, что и те идеальные образы, с которыми она до сих пор работает: «Эта философия, которая и будет сравнительной, не должна в качестве своего предмета брать человека или человеческий разум, но разные человеческие типы или типы разума <...> Мы берем в качестве человека как такового, человека *suī generis*, возможно, греко-римского мудреца, или искренне верующего представителя средневековья, или ренессансного гуманиста, или естественного человека Руссо, или же, опять, человека 1789 г., или же новоевропейца; так много отдельно взятых представителей одной и той же семьи — последовательные ответвления одного общего ствола».¹⁵⁷ Однако по настоящему достоверное знание начинается тогда, когда мы стремимся выяснить, каковы принципы синхронного развития идей в самых разных культурах и традициях. Компаративистский подход предполагает широкое применение такого важного инструмента, как аналогия, поскольку для исследователя-компаративиста важно показать не что думал некий конкретный мыслитель по тому или иному поводу в то или иное время (тогда его суждения окажутся предопределены средой, в которой он сформировался), но попытаться составить пропорции аналогий. Например, в свете этого подхода имеет смысл рассмотреть и сравнить отношение Сократа к софистам в Афинах V в. до н.э. и Конфуция к китайским софистам, его современникам. Подобный подход придаст нашему исследованию определенного историко-философского явления большей объективности, а следовательно, приблизит философское исследование к научному.¹⁵⁸ Таким образом, *история философии, историография* — это способ признания разнообразия в исследованиях

¹⁵⁶ Masson-Oursel P. Comparative philosophy. London, 1926. P. 32ff.

¹⁵⁷ Ibid., p. 33—34.

¹⁵⁸ Ibid., p. 45—50.

*парадигмальных особенностей и различий наряду с культурной антропологией.*¹⁵⁹

Здесь мы также касаемся темы мировоззрения, поскольку одной из мишеней, на которую и был нацелен проект сравнительной философии, был уже описанный выше европоцентризм. Европоцентрические установки стали одним из вызовов на пути преодоления сложившейся в XIX в. тенденции к системотворчеству, и преодолеть его пытались многие авторы XX столетия. Восприятие европейской традиции в качестве не только образца, мерил аутентичности философских поисков, но и вообще единственно возможной философской традицией укоренилось в сознании настолько, что еще, например, Ж. Деррида в конце XX в. видел одним из резонов своей философской деятельности ниспровержение такого отношения к миру и истории.¹⁶⁰ В целом же возникновение мировоззренческой проблематики было предопределено первоначально интуитивным, а впоследствии все более отчетливо формулируемым запросом времени на разработку теории ценностей и переосмысление статуса человека в мире. Интересным примером подобной сознательной борьбы с кумирами новоевропейского метанарратива является рефлексия канона современности. Действительно, в философском и околотитературном пространстве мы постоянно сталкиваемся с каноническими списками, которыми обуславливаются и утверждаются образы и границы тех или иных традиций. Попытки обоснования или критического исследования такого «западноевропейского канона» мы находим в работах Р. Рорти, Дж. Б. Шнеевинда, Дж. Пассмора, а также известного сторонника традиционализма Г. Блума. Несмотря на то, что последний не занимался историей философии в строгом смысле слова, его исследование европейского литературного и культурного канона, возглавляемого фигурой Шекспира,

¹³⁷ Львов А. А. Социально-политический и критический аспекты в современной истории философии // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2019. — Т. 5 (71). — № 4. — С. 51—62. — С. 56.

¹⁶⁰ Интересно отметить, что перекликающиеся с проектом сравнительной философии идеи Ж. Деррида проговаривает в лекции «Философия и философский национализм», см.: Деррида Ж. Позиции. М., 2007. С. 131 слл.

очень показательно в связи с принципами парадигмы европейскости. Тем самым он пришел к выводу о наличии продуктивного влияния в поэзии, которое и сообщает произведению подлинную эстетическую ценность.¹⁶¹ Однако именно в этом аспекте продуктивного взаимного влияния мы обычно и рассматриваем любую каноническую констелляцию авторов, например, применительно к истории философии Нового времени. При этом, конечно, здесь не избежать и такого «неклассического» критерия, как «они просто были лучшими».¹⁶² Канонизация оказывает существенное влияние на диспозицию мировоззрения, и благодаря ему в свою очередь становится возможен сам канон. В этом пункте мы видим всю значительность направления историко-философских поисков на анализ мировоззрения — фактически, это делает возможным осмыслить историю философии как философскую антропологию современности.

¹⁶¹ См.: Bloom H. *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford, New York, 1997.

¹⁶² Kuklick B. *Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibnitz; Locke, Berkeley, Hume; Kant // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, 1984. P. 125–140.

Современный аспект метаконцепта *мировоззрение*

2.1. Генеалогия понятий

2.1.1. Мировоззрение в аспектах *Weltanschauung* и *Weltansicht*

Дело в том, что русскоязычная традиция не заботилась о концептуальной чистоте после того, как возникла и упрочилась русскоязычная калька с общепринятого немецкого слова *Weltanschauung*. Не заботились об этой чистоте и сами немецкие авторы при переводе на немецкий, например, таких нетождественных для носителя русского языка понятий, как «миросозерцание», «образ мыслей» и проч. *Weltanschauung* на протяжении всего XIX в. и далее в начале уже XX столетий будет иметь важный смысл в разных областях гуманитарного знания (от лингвистики и психологии до богословия и философии). В частности, в конце XIX в. в связи со становлением неокантианства и одновременно с ним позитивистской философии науки стало актуальным различение двух типов философии — научной и ненаучной (*wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*), причем под ненаучной философией имелись в виду попытки философии создать особые мировоззрения (даже появилось понятие «мировоззренческая философия» — *die weltanschauungliche Philosophie*).

С одной стороны, очевидно, что мы имеем дело с калькированием одного понятия с немецкого на русский. Эта точка зрения обосновывается также историей перевода этого понятия в иных западноевропейских, в том числе и славянских языках.¹⁶³ С другой стороны, эти синонимы в национальном дискурсе, да и просто обыденном узусе обретают свою концептуальную самостоятельность, когда за дело берутся философы и предлагают различные типологии мировоззрения. Ярким примером тому является идея М. П.

¹⁶³ Kowalewicz M. H. Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“ // Archiv für Begriffsgeschichte. 2013. Vol. 55. P. 237—249; Underhill J. W. Humboldt, Worldview and Language. Edinburgh, 2011. P. 15—19.

Арутюнян о том, что задачу упорядочивания «первичного хаоса бытия» мировоззрение решает при помощи своих функционалов — мироощущения, мировосприятия, миропонимания, миропреобразования и других — и многообразия своих форм, таких, как миф, идеал, картина мира, утопия, идеология, легенда и прочие. Такие функционалы и формы мировоззрения позволяют внешний мир трансформировать «в мир внутренний, открываясь образами, смыслами и ценностями, экзистенциально значимыми для человека».¹⁶⁴ Подобный подход активно дискутируется в современной теоретической лингвистике и философии языка;¹⁶⁵ например, Дж. Андерхилл внес вклад в прояснение распространенной путаницы в связи с английским понятием *worldview*. Он указал на то, что в этом понятии по разным причинам оказались слиты воедино немецкие понятия *Weltanschauung* и *Weltansicht*. В частности, это произошло из-за вольного употребления прижившегося в английском языке слова *Weltanschauung* в контексте лингвистики Б. Л. Уорфом. Однако эти понятия, имеющие свой собственный смысл и концептуализацию в немецком узусе, при переводе на английский утратили самостоятельность.¹⁶⁶

Андерхилл предложил проанализировать *worldview* в связи с интеграцией в нем указанных немецких понятий как смысловых оттенков единого концепта. Для этого им была разработана система определений, которую можно представить как порядок соположенных семантических областей, составляющих концептуальное единство. В центре такой системы, изображаемой в виде пяти кругов от меньшего к большему, находится как бы ядро — ощущение мира (*world perceiving*), далее идет область восприятия мира (*world conceiving*), затем — зона менталитета (*cultural mindset*), далее — личного мира (*personal world*) и, наконец, собственно мировоззрение (*perspective*). Первые две области раскрывают смысл *worldview-as-Weltansicht*, вторые три — *worldview-as-Weltanschauung*. При этом следует заметить, что

¹⁶⁴ Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. Хабаровск, 2006. С. 98—99.

¹⁶⁵ Chabrolle-Cerretini A.-M. La vision du monde de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique, - Lyon, ENS Éditions, 2007; Trabant J. Traditionen Humboldts. Frankfurt a. M., 1990.

¹⁶⁶ Underhill J. W. Humboldt, Worldview and Language. Edinburgh, 2011. P. 14—15.

этот опыт прояснения *worldview* не является попыткой классификации понятий; это именно тематизация слитых воедино смыслов в рамках объема определенного синтетического понятия.¹⁶⁷ Заметим, кстати, что прояснение сложившегося понятия *worldview* потребовало от исследователя не просто предложить синонимичные понятия или слова для каждого заключенного в нем смысла, но именно развернуть *worldview* как некоторую интегративную семантическую формулу.

В качестве самостоятельного понятия *Weltanschauung* прижилось во французском постструктурализме. По-видимому, это связано с неомарксистской критикой, представленной тогда Л. Альтюссером и его кругом, из которого вышли также и некоторые выдающиеся представители французского постструктурализма,¹⁶⁸ а также Франкфуртской школой и движением «новых левых». Как бы то ни было, мы видим, что от по сути это понятие обозначает некоторую историческую совокупность взглядов на действительность, окружающий мир. Так, М. Фуко под *Weltanschauung* понимал определенную диспозицию знания, которая характерна для данной эпистемы. Как известно, под «эпистемой» у Фуко имеется в виду «особая конфигурация “слов”, “вещей” и “представлений”, задающая условия возможности точек зрения, знаний и наук, характерных для определенной исторической эпохи».¹⁶⁹ Таким «мировоззрением», характерным для ренессансной эпистемы является, по Фуко, категория микрокосма — поскольку, с одной стороны, она выступает как категория мышления, а с другой, выражает соответствие высшего постижимого порядка («высоких сфер») низшему («глубинам земли»)¹⁷⁰ В том же смысле особой практики знания и как следствие дисциплинарной практики употребляет это понятие и

¹⁶⁷ Ibid., p. 134—135; ibid., p. 145.

¹⁶⁸ Ср. взгляд Л. Альтюссера на практический аспект философии К. Маркса: Lvov A. A. On the Possibility of Freedom Beside the Subject: Michel Foucault and the Attempt of Overcoming of the Teleology of Modern Historicism // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2017. — Т. 33. — № 3. — P. 316—325. — P. 320—321.

¹⁶⁹ Колесников А. С. Мишель Фуко и его «Археология знания» // Фуко М. Археология знания. СПб., 2012. С. 13.

¹⁷⁰ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 67.

Ж. Делез в своем разборе фукольдианского метода.¹⁷¹ В расширительном смысле по сравнению с прежними двумя случаями трактует это понятие Ж. Деррида, хотя и он придерживается той точки зрения, что *Weltanschauung* непосредственно связано с определенной исторической формой, которую принимает то или иное знание: «[И]сторичность вообще была бы невозможна без истории философии, а последняя была бы в свою очередь невозможна, если бы существовала только, с одной стороны, гипербола, а с другой — одни лишь определенные исторические структуры, *Weltanschauungen*. Собственная историчность философии получает место и конституируется в этом переходе, в этом диалоге между гиперболой и некоей конечной структурой, между превосхождением тотальности и ее закрытостью, в самом различии истории и историчности <...>».¹⁷² Неомарксизм оказывается здесь показательным концептуальным пространством, поскольку в нем само понятие *Weltanschauung* (как и «мировоззрение» в русскоязычной культуре) прочно связывается с понятием *идеология* в его интерпретации К. Марксом. Таким образом, мы обнаруживаем, что идеология примыкает к понятию *мировоззрение* в аспекте его исторической определенности, законченности, формальной завершенности, которую в *Weltanschauung* отмечал и Хайдеггер.

Weltansicht — понятие гораздо более специфического применения, нежели *Weltanschauung*. В частности, именно его употребляет И. Г. Фихте в своих размышлениях о различных рефлексивных способах восприятия мира уже переставшего быть простым (*einfach*). Таковых перспектив мира Фихте в своем сочинении «Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии» насчитывает пять, а именно: мир, данный внешним чувствам, считающийся подлинным; мир как закон порядка («равного права в системе разумных существ»); воззрение на мир с точки зрения истинной и совершенной нравственности; воззрение на мир с точки зрения религии; воззрение на мир с точки зрения единой, абсолютной и законченной в себе

¹⁷¹ Делез Ж. Новый архивариус // // Фуко М. Археология знания. СПб., 2012. С. 392.

¹⁷² Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007. С. 97.

науки.¹⁷³ Иными словами, для созерцателя в каждой из этих перспектив мир раскрывается как определенное единство, как уже данная упорядоченность, которую само созерцатель готов воспринять, находясь как бы на определенном уровне своего развития.

Кроме того, это понятие представляется одним из ключевых для философии языка В. фон Гумбольдта. Исследователи замечают, что под *Weltansicht* он понимал то, каким образом язык формирует взгляд носителей этого языка на мир и постижение мира. Сознательно или бессознательно, но мы все постоянно действуем, используя такие мировоззренческие схемы, точно так же, как мы воспроизводим их в языке.¹⁷⁴ Гумбольдт утверждал, что «<...> языкам, достигшим высоких степеней совершенства, свойственны собственные мировоззрения (*Weltansichten*)».¹⁷⁵ Об этом же схватывании языка как мира и мировоззрения (а именно так переводит *Weltansicht* В. В. Библихин) вопрошает в своей известной статье «Путь к языку» М. Хайдеггер.¹⁷⁶ Здесь мы находим исток той идеи, которая позволила квалифицировать гумбольдтовское изучение языка как лингвистическую антропологию: вопрос о сущности языка для него оказывается проводником не только к тому внешнему, что он охватывает как мыслимое, но и внутреннему, к той «духовной силе нации», которая вырабатывает язык, решают особую задачу по его формированию.¹⁷⁷

Правда не все исследователи согласны с таким переводом *Weltansicht*: так, учитывая гумбольдтовский понятийный аппарат, Л. П. Лобанова склонна переводить этот термин как «картина мира». Она указывает, что Гумбольдт вводит понятие *grammatische Sprachansicht*, которое она предлагает переводить словосочетанием «грамматическая картина языка», имея в виду, что под *Ansicht* (что по существу можно перевести как «взгляд»), причем и в

¹⁷³ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 647—648.

¹⁷⁴ Underhill J. W. Humboldt, Worldview and Language. Edinburgh, 2011. P. 17.

¹⁷⁵ Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 322.

¹⁷⁶ Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 364—365. Ср.: Heidegger M. Der Weg zur Sprache // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1985. B. 12. S. 237—238.

¹⁷⁷ Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 47.

прямом, и в переносном смысле) понимается некий перспективный взгляд на что-то еще в философии Лейбница.¹⁷⁸ Примечательно, что того же мнения она придерживается и в отношении упомянутого термина у Фихте.¹⁷⁹ Подробный разбор немецкоязычного словоупотребления выходит за пределы нашей задачи; тем не менее, мы можем заметить, что к концепту *мировоззрение* понятие *картина мира* примыкает в аспекте тотальности охвата мыслимого мира, его собирания и удержания в единстве. Так, лингвисты в связи с феноменом мировоззрения также обращают внимание на субъект языка. Как и психологи, они обращают говорят о взаимосвязи понятий *мировоззрение* и *картина мира* — например, И. Ванкова подчеркивает фундаментальную связь между картиной мира и культурными аспектами родного языка для его носителя.¹⁸⁰ В этом, несомненно, проявляется один из принципов, заложенных в работах В. фон Гумбольдта, — связь мышления индивидуального и мышления общественного.¹⁸¹

В первой половине XX в. неогумбольдтианцы (прежде всего, Й. Л. Вайсгербер) возвращаются к идеям В. фон Гумбольдта о двоякой функции человека как носителя языка: человек мыслится как член языкового сообщества, но при этом и как личность, через речевую деятельность являющая свои духовные особенности.¹⁸² С их поисками возвращается интерес к таким концептам, отражающим различные аспекты «языковой картины мира», как *Weltansicht*, *Weltgestaltung*, *Weltbild*.¹⁸³ Итак, перейдем от связи проанализированных аспектов *Weltanschauung* и *Weltansicht* единого концепта мировоззрения к ассоциированным с ними понятиями *идеология* и *картина мира* соответственно.

¹⁷⁸ Лобанова Л. П. Грамматическая картина языка, мышление и духовное развитие народа в концепции В. фон Гумбольдта // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2014. № 4. С. 75—89. С. 75—76.

¹⁷⁹ Лобанова Л. П. Этические основания картины мира в философской концепции И. Г. Фихте // Бизнес. Общество. Власть. 2013. № 16. С. 2—10.

¹⁸⁰ Underhill J. W. *Creating Worldviews: Metaphor, Ideology and Language*. Edinburgh, 2011. P. 77.

¹⁸¹ Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 51.

¹⁸² Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа. М., 2004. С. 142 слл.

¹⁸³ Бородай С. Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм. М., 2020. С. 37—39.

2.1.2. Идеология

Традиционно возникновение самого понятия *идеология* связано с именем А. Дестюта де Траси. Он находился под влиянием Э. Б. Кондильяка и П. Ж. Ж. Кабаниса, заложивших основы философского материализма XIX века; вслед за Кондильяком, строившего с помощью характерного для его философии метода единую систему знаний о мире на основе строгих принципов эмпиризма,¹⁸⁴ он стремился создать «науку наук», взаимосвязанную систему представлений об окружающей действительности. Под *идеологией* он понимал исследование того, как возникают идеи, как работает сознание человека и каковы объективные принципы истинного знания: «<...> коль скоро достигнута определенность относительно происхождения наших идей, то и все, что мы скажем впоследствии о способе выражать эти идеи, их комбинировать, им обучать, управлять нашими чувствами и действиями и руководить чувствами и действиями других, будет ничем иным как следствиями этих первоначальных истин, построенных на устойчивых и неизменных основаниях, почерпнутых в самой природе нашего бытия. Ведь эти первоначала образуют то, что называется идеологией в собственном смысле слова».¹⁸⁵ Программа идеологов противопоставлялась программе рационалистического исследования, покоившейся на дедуктивной логике истинности исходных принципов. Кроме того, идеология, самим Дестютом де Траси понимаемая как «часть зоологии»,¹⁸⁶ оказалась по характеру своему вполне синтетическим проектом, стремящимся привести к эпистемологическому единству самые разные дисциплины и отрасли знания эпохи Просвещения.¹⁸⁷ Эмпирически настроенные идеологи были чрезвычайно популярны в революционной Франции, чему также

¹⁸⁴ См.: Богуславский В. М. Кондильяк. М., 1984. С. 110—111. У самого Кондильяка основанием такой системы является эмпирическое исследование природы, см.: Кондильяк Э. Б. Трактат о системах // Кондильяк Э. Б. Сочинения: В 3-х т. М., 1982. 2 т., с. 9—10.

¹⁸⁵ Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. М., 2013. С. 171—172.

¹⁸⁶ Там же, с. 26.

¹⁸⁷ Ланин Д. А. Предисловие переводчика // Там же, с. 12.

способствовала и педагогическая направленность их деятельности. С. С. Гогоцкий в своем «Философском лексиконе» сообщает, что «[в] эту эпоху (Просвещения. — А. Л.) идеология была везде, даже на театре и в романах, хотя школа идеологов еще не получила определенного развития. Идеология, в смысле школы, является только вместе с французской революцией, вместе с нею действует и вместе усиливается. Тогда как революция отстаивает политическую свободу, идеология собирает плоды умственной свободы».¹⁸⁸

После падения империи Наполеона слава идеологов и их учения пошла на спад. Однако важнейшим следствием их деятельности оказалось введение самого понятия *идеология* в философский тезаурус со всеми сопутствующими ему коннотациями. Уже К. Маркс и Ф. Энгельс в сочинении 1846 года «Немецкая идеология» резко противопоставляют различные *идеологии* науке *истории*, как если бы речь шла об исторически минувших мировоззренческих типах или частных и ошибочных взглядах: «<...> мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития <...>».¹⁸⁹ В этой работе авторы вообще красноречиво пользуются понятием *идеология*, применяя его для политико-общественного анализа коллективных воззрений конкретной социальной группы на процессы, происходящие в обществе и — шире — во всей истории человечества. Собственно, в марксистском понимании идеология как раз и производит тот обобщающий, систематизирующий эффект, который имели в виду французские материалисты. Как мы видели, в сходном смысле склонны были понимать *Weltanschauung* французские постструктуралисты. Таким образом, *идеология* и *мировоззрение* концептуально сближаются, выстраивая тем самым особые дискурсивные связи не столько с гуманитарными науками, сколько с различными проявлениями реальной политики (как показывает анализ

¹⁸⁸ Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Киев, 1857. 2 т., с. 770.

¹⁸⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М., 2010. С. 403.

дисциплинарных практик тюрьмы, клиники, сумасшедшего дома М. Фуко или оригинальные исследования письма и логоцентризма Ж. Деррида).

Дело в том, что всеобщая история (бывшая для молодого Маркса единственной наукой: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории»)¹⁹⁰ делится, согласно автору «Экономическо-философских рукописей 1844 года», на две взаимосвязанные части: историю природы и историю людей. Собственно, в этом пункте Маркс, как наследник Просвещения, продолжает развивать идею предшественника французских идеологов Э. Кондильяка, полагавшего, что никакой иной науки, кроме как истории природы не существует (хотя французский философ и предлагал иное, чем Маркс деление этой науки).¹⁹¹ Историей природы занимается естествознание, в то время как «<...> почти вся идеология сводится либо к превратному понимаю это истории [т. е. истории людей. — А. Л.], либо к полному отвлечению от нее».¹⁹² «Сама история является *действительной частью истории природы, становления природы человеком*», — утверждал философ в своем раннем произведении.¹⁹³ Таким образом, под идеологией молодой Маркс понимает абстрактные в гегелевском смысле положения и фразы, которые присущи ангажированным выразителям соответствующих классовых интересов. При этом, будучи достаточно свободными, нестрогими в словоупотреблении, эти идеологии выполняют функцию интегративных дискурсивных практик, выражающих всю полноту картины мира данного коллективного субъекта.

Это историко-философского замечание проясняет вопрос о том, почему именно *идеология* оказывается гораздо более разработанным и исследованным понятием. Ключом к решению этого вопроса оказывается интересный методологический ход, вполне характерный для гуманитарной науки, который встречается уже у Платона. Во второй книге «Государства» Сократ предлагает

¹⁹⁰ Там же, с. 391 (прим.)

¹⁹¹ Кондильяк Э. Б. Об искусстве рассуждения // Кондильяк Э. Б. Сочинения: В 3-х т. М., 1983. 3 т., с. 6 слл.

¹⁹² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М., 2010. С. 391—392, прим.

¹⁹³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Там же, с. 355.

исследование вопроса о справедливости перенести на какой-нибудь конкретный пример, на котором бы без дополнительного напряжения ума были бы видны все присущие справедливости характеристики (368d).¹⁹⁴ Сократ уподобляет такой метод написанию крупным шрифтом, что позволяет вначале без труда прочесть написанное, а потом уже перейти к более мелким словам, если только они равнозначны. Подобный методологический ход вполне можно было бы расценить как уловку, если бы для него не было предложено антропологического основания, которое обнаруживают отечественные исследователи философии раннего Маркса К. Н. Любутин и А. А. Коряковцев в его теории отчуждения. С их точки зрения, из-за разделения труда возникают общественные классы, которые несвободны от меж- и внутриклассовых противоречий, а классовые и групповые цели и интересы выражают различные идеологии.¹⁹⁵ При этом понятно, что раз человек является неотъемлемой и логически необходимой формой в процессе разворачивания истории природы, то наука о человеке не только возможна, но эта наука может и должна быть столько же точной, сколь и иные естественные науки. Это вполне выражается мировоззренческим постулатом из «Немецкой идеологии»: «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание».¹⁹⁶ Следовательно, именно идеологии суть ни что иное, как отражения истинных, объективно существующих формаций в материалистически понимаемой науке истории, и именно эти идеологии имеют преходящий характер по сравнению с точным и строгим всеобъемлющим знанием. Примечательно, что советские философы-марксисты утверждали, что можно создать *научную идеологию*, которая представляла бы собой «высшее достижение научного исследования общественно-исторического процесса». При этом сами К. Маркс и Ф. Энгельс провозглашались творцами «научной философии и научного мировоззрения, содержание которого не исчерпывается философией».¹⁹⁷

¹⁹⁴ Платон. Государство // Платон. Диалоги. Книга вторая. М., 2008. С.144.

¹⁹⁵ Любутин К. Н., Коряковцев А. А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М., 2010. С. 759—760.

¹⁹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Там же, с. 403.

¹⁹⁷ Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 244.

Очевидно, что, как и в случае с понятием *мировоззрение* (далее мы увидим, что это справедливо и для *картины мира*), предикат *научный* выполняет функцию политически значимого коннотатора. Дело в том, что процитированный нами текст Т. И. Ойзермана внутри себя также скрывает определенную противоречивость. С одной стороны, научное мировоззрение, под рубрикой которого проходит марксизм, объявляется наукой (и даже «научной идеологией»), — однако это для автора не то же самое, что идеология в Марксовом понимании:

Отрицание философии как мировоззрения оказывается весьма противоречивой теоретической позицией. <...> Всякая философия — мировоззрение, хотя мировоззрение не обязательно философия: существуют религиозное мировоззрение, атеистическое мировоззрение и т.д. <...> Мы говорим о феодальном, буржуазном, коммунистическом мировоззрениях. Марксизм в целом есть определенное мировоззрение <...>. В зависимости от характера убеждений <...> различаются типы мировоззрений <...>. Ориентирующая функция мировоззрения возможна благодаря его интегрирующей функции, т.е. такого рода обобщению знания, опыта, потребностей, которое позволяет наметить сравнительно отдаленные цели, обосновывать определенные общественно-политические, нравственные, научные идеалы, критерии и т.д.¹⁹⁸

На первый взгляд, кажется, что здесь предлагается трактовать марксистское мировоззрение как метапозицию, т. е. такой дистанцированный от преходящих исторических условий взгляд, которые всегда отстаивает единые и неизменные принципы (в науке, этике, экономических или политических отношениях и т.п.). Однако очевидно, что любые принципы, артикулированные в науке, несут на себе печать времени и определенных мировоззренческих установок, в атмосфере которых они были получены. С другой стороны, можно сказать, что, называя марксизм мировоззрением, мы имеем в виду избавление общества от классов, которые, как известно, и являются носителями идеологии как своего «коллективного сознания». Но и

¹⁹⁸ Там же, с. 139—140.

здесь возникает противоречие, поскольку марксизм понимается как единственно правильное научное мировоззрение, однако, противопоставляющее себя немарксистской (или, что в данном случае одно и то же, несоветской) науке. Означает ли это, что здесь важна та пресловутая политическая составляющая руководящей роли партии и правительства в вопросах языкознания и генетики — или же следует, как указывают исследователи Маркса, понимать смысл коммунизма прежде всего не в политическом, а в экономическом ключе?¹⁹⁹ Если мы говорим о политическом смысле коммунизма, то мы с неизбежностью сталкиваемся с борьбой политических групп и носителей определенного группового сознания, т.е. идеологии, но если мы понимаем его прежде всего в экономическом ключе, то тогда возникает возможность отстранить марксистский взгляд от конкретных экономических формаций, обосновывая его как научную позицию.

Иначе говоря, коннотатор «научный» при понятии «мировоззрение» или «идеология» безусловно свидетельствует только о том, что мы имеем дело с политическим конструктом, а остальные смыслы являются предметом дискуссии. Впоследствии феномен идеологических смыслов, порождающих многочисленные коннотаторы, и создающие свои собственные миры с особыми знаковыми системами («мифологии») исследовал в своих работах Р. Барт. Он указывал, что миф является универсальной формой, в которой могут быть поданы любые идеи или учения.²⁰⁰ Схожие взгляды выражал также М. Элиаде, связывая развитие общества потребления с его бесконечными рекламными образами с мифотворческой деятельностью. Так, он усматривал кровную связь «полуфилософских идеологий и фантазий» новоевропейских философов веков XII—XIX, которые те или иные предлагали троякую схему развития истории и общества (он рассматривает этапы этого влияния от Джоаккино да Фьоре до Лессинга и через него — до сенсимонистов, Конта, немецких классиков и Д. С. Мережковского), с вариациями на тему мифа о

¹⁹⁹ Любутин К. Н., Коряковцев А. А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М., 2010. С. 766.

²⁰⁰ Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 72.

всеобщем обновлении.²⁰¹ Ему же принадлежит анализ различных идеологий тоталитарных государств и культуры общества потребления с позиции анализа скрытых в них мифологических установок. Исходя из того, что «[н]екоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую самого человеческого существа»,²⁰² Элиаде анализирует сюжеты «возврата к истокам», «благородного происхождения» и мифа о благородном герое, которые в XIX—XX вв. на идеологическом уровне развили представители и теоретики самых разных политических систем. Кроме того, он обнаруживает проявление мифологического мышления и в практиках современного общества потребления — от рекламы и СМИ до актуального искусства. Современник и свидетель становления тоталитарных режимов в Европе философ Б. Рассел также склонен был сравнивать распространение политических идеологий и сопутствующую им нетерпимость с тем, как некогда распространялись религиозные вероучения.²⁰³ Н. А. Бердяев образно называет появившиеся в начале XX в. в Европе и различные по своему содержанию и природе политические идеологии «диктатурами мирозерцания» и связывает их успешную пропаганду с технологизацией жизни общественных масс.²⁰⁴ Примечательно, что современные ему техногенные идеологии Бердяев противопоставляет естественному мирозерцанию Средневековья, и в таком противопоставлении обнаруживается концептуальная оппозиция тотальной научности современности с ее выражением в машинной технике и творческой религиозной мистике христианства.

Появление идеологических трактовок не только философии или науки, но и религии вовсе не случайно: так, Л. Стевенсон указывает на сходство марксизма и христианства с той точки зрения, что ценности и принципы этих

²⁰¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 178—179.

²⁰² Там же, с. 180 слл.

²⁰³ Russell B. *New Hopes for a Changing World*. London, 1951. P. 125—126.

²⁰⁴ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 333.

учений выражаются в общественных институтах и образе жизни крупных социальных групп. Сюда же он относит и политические доктрины:

Некоторые из этих воззрений, как это было с христианством и марксизмом, находят выражение в человеческих сообществах и институтах. В этом случае они оказываются не просто интеллектуальными теориями, но и образом жизни, подверженным изменению, развитию и упадку. Система представлений о человеческой природе, которую разделяет определенная группа людей в качестве основы своего образа жизни, обычно называется идеологией. Христианство и марксизм в этом смысле, несомненно, являются идеологиями; и даже субъективизм ценностей может, как отмечалось ранее, создавать идеологическую основу для политического либерализма. Таким образом, идеология — это больше, чем теория, но она включает в себя некую теоретическую концепцию человеческой природы.²⁰⁵

Заметим, что об этом же говорит и другой источник (с ссылкой на Т. Гейгера), в котором также отмечается важность и значительное влияние Марксова взгляда на идеологию: «Все метафизические и теологические понятия, в которых метафизическое или религиозное изначальное чувство облекается в (неадекватную) форму познавательного высказывания, являются с самого начала “идеологическими”».²⁰⁶ Близость религии к идеологии в когнитивно-практическом отношении к миру отмечают и некоторые отечественные исследователи.²⁰⁷

Нельзя не отметить, что в последние десятилетия и в зарубежной, и в отечественной литературе все большее развитие принимает исследование истории политических языков, разработанный впервые в рамках «кембриджского метода» в изучении истории идей.²⁰⁸ Основываясь на трудах Р. Козеллека, П. Козловски и А. О. Лавджоя,²⁰⁹ К. Скиннер, Дж. Покок, М.

²⁰⁵ Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. М., 2004. С. 20.

²⁰⁶ Философский словарь. М., 1961. С. 243.

²⁰⁷ Богатырев Д. К. Религии и идеологии. СПб., 2019. С. 71.

²⁰⁸ Атнашев Т., Велижев М. Кембриджская школа: история и метод // Атнашев Т., Велижев М. (сост.), Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018. С. 7. См. тж.: Львов А. А. Специфика историко-философского исследования в гуманитарных науках // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. № 3. С. 449—463. С. 453—454.

²⁰⁹ О развитии метода основных понятий истории (Geschichtliche Grundbegriffe) см.: Richter M. Opening a Dialogue and Recognizing an Achievement: A Washington Conference on the „Geschichtliche Grundbegriffe“ // Archiv für Begriffsgeschichte. 1996. Vol. 39. P. 19—26.

Рихтер, Дж. Талли и др. стремятся обосновать и продемонстрировать при помощи историко-философского подхода, каким образом идеология легитимируется в текстах соответствующей эпохи. В этой связи само понятие *идеология* они трактуют как особую форму языковой практики. Своей задачей названные историки идей видят в том, чтобы прояснить природу дискурсивных практик, конституирующих сложившиеся в истории конкретные формы властных отношений. По их мнению подобный подход позволяет показать, что «даже в рамках философской традиции осознали, что политическое общество, изученное предметно (*in the concrete*), было светским, и следовательно временным явлением».²¹⁰ Отметим, что в свете такой методологии само понятие *идеология* лишается какой бы то ни было оценочной характеристики и по сути своей означает установившийся, разделяемый и практикуемый большинством конкретных авторов в данную эпоху язык. Впрочем, на целом ряде историко-философских примеров было показано, что различные практики знания могут складываться в том числе и испытывая влияние определенных политических идеологий: так, в истории русской философии знание формировалось не столько вследствие систематического изучения западноевропейской традиции, сколько (и в большей степени) в полемике идейных течений в связи с их отношением к идеологическим проблемам.²¹¹

Таким образом, ясно, что понятие *идеология* связано с понятием *мировоззрение* в том аспекте, что, как и *мировоззрение*, оно также претендует на всеохватность и выражение знания о мире в его единстве. Однако если *мировоззрение* всегда указывает на своего носителя, т.е. по природе своей субъектно, то *идеология* всегда ориентирована на человека как на объект и, соответственно, не нуждается в субъектной роли своего носителя. В случае с идеологией мы имеем дело прежде всего с превращением всей окружающей

²¹⁰ Pocock J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton NJ, 1975. P. 9.

²¹¹ Быстров В. Ю., Камнев В. М. Историки философии и идеология: русский опыт // *Studia Culturae*. 2019. № 41. С. 18–30.

действительности в мир вещей, мир объектов и инстанций, и такое превращение всегда связано с историческими условиями существования той или иной социальной группы или общества в целом. Впрочем, это вовсе не исключает и эмоциональной составляющей: как отмечает Э. Джентиле, «[и]деология — это не только некие логические, рациональные выкладки, похожие на философскую систему или научную теорию. В любой идеологии есть эмоции, есть нечто мифологическое, а также нормативное и сугубо логическое; любая идеология имеет практическое, а не только теоретическое значение; каждая идеология задает определенную модель поведения, а не предлагает метод познания».²¹² В этом смысле мы видим, что как идеология, так и мировоззрение направлены на определенный способ артикуляции мира, хотя направления их действий и происходит разновекторно.

2.1.3. Картина мира

Понятие *картина мира* было осмыслено на рубеже XIX—XX в. в рамках естественных наук. Его автором считается физик Г. Герц, который под этим термином понимал «совокупность внутренних образов внешних предметов, из которых логическим путем можно получать сведения относительно поведения этих предметов».²¹³ В дальнейшем активное участие в его разработке было принято А. Эйнштейном, М. Планком и другими учеными, стремившимися на основании своих исследований выработать и предложить единую, даже всеобщую картину мира, которая бы непротиворечиво охватывала все представления о физическом универсуме. Так, М. Планк в своей речи при вступлении им в должность ректора Берлинского университета 15 октября 1913 г. говорил о том, что в основании всякого честного и трудоемкого поиска истины природы по необходимости должна лежать крепкая вера в ее

²¹² Джентиле Э. Фашизм. История и истолкование. СПб., 2022. С. 147.

²¹³ Ярцева К. В. Понятие «картина мира». Адаптивная функция картины мира // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2010. № 4. С. 87—90. С. 87.

постижимость, в то, что человек способен постичь законы мироздания и точно описать их. Пока мы не в состоянии дать всеобъемлющую картину мира, которая отражала бы все существующие представления об устройстве Вселенной, нам следует «заполнять эту пустоту», в которую пока не проникла наука, при помощи «практического разума»: «Мирозерцание, которое можно назвать научным, можно построить так, что оно будет в состоянии непоколебимо выдержать всякий натиск, пока [о]но не содержит внутренних противоречий и согласуется с опытными данными». ²¹⁴

Впоследствии понятие *картина мира* распространился и в гуманитарных науках. Этому очень поспособствовала деятельность В. Дильтея, которому в заслугу ставят закрепление этого понятия в философском словаре. Именно он полагал, что метафизика в качестве догматического учения о трансцендентных сущностях способствует формированию единого образа мира: «Под метафизикой мы понимаем форму философии, которая рассматривает мировое целое, определенное в отношении к жизненной стихии [человека], так, как если бы оно было объективностью, независимой от этой жизненной стихии. <...> Заключенные в картине мира сопряжение единства, взаимосвязи, субстанции с ее акциденциями, сущности в случайной множественности рассматриваются так, как будто эти понятия суть совершенно ясные выражения объективных отношений». ²¹⁵

В целом же под этим понятием как правило имеют в виду широкий и конвенциональный контекст неких объективно сложившихся воззрений, по отношению к которому индивид выступает в качестве активного субъекта — реципиента. Однако воспринимает он именно то, что было независимо от него аккумулировано; именно поэтому картина мира представляется как бы такой сферой неподвижных звезд, которую мыслили себе древние в качестве границы между подлунным и надлунным мирами. Она должна отражать сложившиеся представления о действительности, при этом такое отражение

²¹⁴ Планк М. Новые пути физического познания // Под знаменем марксизма. 1923. №1. С. 72—82. С. 81.

²¹⁵ Цит. по: Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 185.

следует воспринимать наподобие постоянно меняющихся образов в калейдоскопе, которые, однако, однажды выпав, составляют определенное единство своих опредмеченных (а потому и узнаваемых) форм. Конечно, мы не можем не упомянуть и попытки отграничить понятие *картина мира* от понятия *мировоззрение*. В частности, в качестве наиболее важного отличия назвалось то, что *картина мира* «представляет собой совокупность мировоззренческих знаний о мире, “совокупность предметного содержания, которым обладает человек” (Ясперс). Можно выделить чувственно-пространственную картину мира, духовно-культурную, метафизическую. Говорят также о физической, биологической, философской картинах мира».²¹⁶ Мировоззрение мыслилось как нечто более личное, индивидуальное, психологически укорененное во внутреннем мире человека.

В этом пункте мы приближаемся к антропологическому измерению понятия *картина мира*, на которое указал М. Хайдеггер. В своей известной статье «Время картины мира» он связывает господство новоевропейской науки с возникновением представлений о соразмерности человека раскрывающемуся перед ним миру: «Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины. Слово “картина” означает теперь: конструкт опредмечивающего представления. Человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму».²¹⁷ Употребляемое Хайдеггером слово «сущее» (*Seiende*) в отношении и к человеку, и к тому, что составляет мир, указывает на особый способ бытия новоевропейского человека. С одной стороны, он прозревает мир как перспективный порядок, как раскрывающуюся перед ним как наблюдателем вычисляемую соположенность вещей; так же действует и художник, начиная с эпохи Ренессанса творить, воссоздавая мир, упорядоченный при помощи математических принципов перспективы. С другой стороны, он сам становится неотъемлемой частью этого мира, будучи как сущее подчинен

²¹⁶ Философский словарь. М., 1961. С. 278.

²¹⁷ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 72.

упорядочивающему мир принципу. Этот принцип отлично проявляется, когда мы говорим о разнообразии *картин мира* — особенно, пожалуй, в отношении человека он заметен, когда речь идет о биологической (или естественной) картине мира, репрезентированной грандиозной классификацией живых существ Линнея и Ламарка. Об этом же стремлении овладеть природой и утвердить свое господство над ней писал в своей работе 1926 года «Познание и труд» Макс Шелер. Он связывал господство человека над природой с уверенностью человека в его положении в мире как месте действия неподвластных ему стихий и процессов: «Вследствие направленности нашего жизненного процесса мы можем желать овладеть природой лишь настолько глубоко, насколько она определяет это в ходе своего развития с помощью непосредственно практически уловимой *causa efficiens*. И пока ее нет, мы должны только ждать, что произойдет...».²¹⁸ Здесь мы приближаемся к важной догадке о том, что целостная картина мира выступает как определенная эпистемологическая утопия, которая обретается в жизненном мире человека. Проекция свода законов природы как эпистемологической определенности на постоянно движимый и движущийся мир делает его не только предсказуемым, но и онтологически безопасным. Именно в метафизическом забвении языка, в отказе от движения по его следу Хайдеггер видел нехватку риска в поиске истины.²¹⁹

Примечательно, что *картина мира* как термин приобрел специфические коннотации и чисто языковую семантику в лингвистике.²²⁰ Как было сказано выше, во многом это понятие стали соотносить с понятием *мировоззрение* после работ В. фон Гумбольдта, а затем — через активное и некритическое использование понятия *Weltanschauung* Б. Л. Уорфом. Учитывая специфику употребления самим Гумбольдтом понятия *Ansicht*, его рассуждения о грамматической картине языка следует признать теоретической разработкой

²¹⁸ Цит. по: Философский энциклопедический словарь. М., 2003. С. 365.

²¹⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 304—305.

²²⁰ См. напр.: Валеева Д. Р. Понятия «картина мира», «концептуальная картина мира» и «языковая картина мира» в концептологических исследованиях // Филологический аспект. 2018. № 3 (35). С. 63—69.

его тезиса о том, что в языке во всей полноте проявляется национальный характер и сущность того или иного народа. Так, он утверждает, что грамматика в языке

обеспечивает чисто интеллектуальному стремлению твердую основу благодаря образованному в нем и обозначенному им разделению понятий в различии их категорий и их превращений внутри каждой из них. Оно способствует живому подъему поэтических сил посредством присущего ему способа символизации и посредством многообразия и свободы выражения для всякого рода соединения мыслей. Оно воздействует, наконец, на музыкальное чувство посредством точного определения долготы и ударения, посредством размерности связной и ритма несвязной речи.²²¹

Все те особенности, которые мы связываем с языковыми средствами выразительности, с семантическим и эстетическим своеобразием языков, обуславливаются грамматическим строем, который формирует мышление носителей языка, а, следовательно, и развивает духовные и интеллектуальные силы той или иной нации. К этому необходимо добавить, что грамматика, по Гумбольдту, выступает также в функции «орган[а], посредством которого язык достигает своих высочайших целей не просто в обозначении понятий, но также в сопровождении связной мысли в ее движении, в мгновенной смене ее направления и во всех ее поворотах, чтобы обеспечивать ее структурированность, ее потребности в соотносительном подчинении понятий».²²² Поэтому в грамматических исследованиях так важно исследование синтаксиса, ведь именно с его помощью достигается развитие творческого применения языковых средств, а значит, и совершенства духовного развития народа.

Интересно сопоставить эти лингвистические штудии с тем, как разворачивалась философско-антропологическая мысль в XX веке. Развитие

²²¹ Цит. по: Лобанова Л. П. Грамматическая картина языка, мышление и духовное развитие народа в концепции В. фон Гумбольдта // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2014. № 4. С. 75—89. С. 77.

²²² Там же, с. 82.

идеи об универсализме и партикуляризме как методах исследования культур и духовной жизни народов дал в этом отношении интересные плоды. Вслед за В. Дильтеем положение о том, что партикуляризм является важной методологической установкой в историческом исследовании, развивал Э. Ротхаккер. Суть этого взгляда состоит в признании истории средством, с помощью которого дух познает самого себя в отдельных своих проявлениях (например, в истории конкретной страны, народа или национальной культуры). Принято говорить о том, что такой подход по сути своей основывается на позиции историцизма; действительно, Э. Ротхаккер связывал историцизм и метод индивидуации — в связи с этим П. Козловски замечает: «Поэтому “жизнь” и “история” имеют нечто общее: и в той, и в другой утверждаются не общие идеалы, но особенные идеалы: идеалы, которые относятся ко времени, которые относятся к конкретным живущим массам... Глубочайший корень историцизма находится не в его воле практиковать только историю, но в его озарении, что особенные творческие реализации человеческой практики должны быть “индивидуальными”, то есть что они всегда и с необходимостью должны относиться к конкретным задачам конкретных сообществ».²²³ Несмотря на то, что такая точка зрения приводит в конце концов к релятивизму культур, это вовсе не следует расценивать как отрицательный побочный эффект. Напротив, развитие народного духа (*Volksgeist*) в определенных исторических обстоятельствах (*Zeitgeist*), собственно, и является индивидуализацией конкретной культуры. Таким образом возникают особые исторически-конкретные всеобщности, или тотальности, каждая из которых обладает своим собственным окружающим миром, средой (*Umwelt*).

Человек оказывается одновременно и носителем такой тотальности, и создателем ее — точно так же, как это происходит и в лингвистической антропологии Гумбольдта. Поэтому справедливо говорить об особой историцистской (что означало бы также и культурной) картине мира, где

²²³ Цит. по: Koslowski P. A Philosophy of a Historical School: Erich Rothacker's Theory of the Geisteswissenschaften (Human Sciences) // Methodology of the Social Sciences, Ethics and Economics in the Newer Historical School. Berlin, Heidelberg, New York, 1997. P. 517—518.

конкретная культура в ее исторических условиях играет роль парадигмы, в соответствии с которой человек осуществляет свою духовную и практическую деятельность. При этом собственно картина мира — язык ли это, историко-культурная формация или определенные естественно-научные воззрения — выполняет ту же роль, что в «Тимее» Платона выполняет первообраз (παράδειγμα) в работе демиурга. Правда, демиург пользуется только совершенным и неизменяющимся во времени первообразом при создании мира (28a—b),²²⁴ но ведь такова его божественная сущность; сущность человеческая, как по отношению к культуре, так и к языку, изначально оказывается детерминированной историей и особенностями национального характера. В этом, кстати, обнаруживается важная точка соприкосновения взглядов Гумбольдта с историцизмом Ротхаккера: «[Я]зык есть орган внутреннего бытия, даже само это бытие, насколько оно шаг за шагом добывается внутренней ясности и внешнего воплощения. Он всеми тончайшими нитями своих корней сросся поэтому с силой национального духа, и чем сильнее воздействие духа на язык, тем закономерней и богаче развитие последнего. Во всем своем стройном сплетении он есть лишь продукт языкового сознания нации, и поэтому на главные вопросы о началах и внутренней жизни языка <...>. Вообще нельзя должным образом ответить, не поднявшись до точки зрения духовной силы и национальной самобытности».²²⁵

Таким образом, понятие *картина мира* отсылает нас к эпистемологически важной парадигмальной функции наших познавательных способностей. Оно также связано с нашей способностью ориентироваться в мире и в истории, играя роль универсального образца, в соответствии с которым человек действует и мыслит как субъект конкретных исторических, культурных, лингвистических, естественных условий. По своей сути *картина мира* делает нас современными (этот темпоральный аспект был нами

²²⁴ Платон. Тимей // Платон. Диалоги. Книга вторая. М., 2008. С. 469.

²²⁵ Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 47.

подчеркнут в связи с рассуждениями о перспективах мира у Фихте), поскольку отсылает к историко-культурной конкретности; именно в этом смысле мы говорим о преимущественно новоевропейской природе ее возникновения.

2.1.4. Обобщение

Мы рассмотрели логическое своеобразие понятий, ассоциируемых с концептом *мировоззрение*. Хотя мы не преследуем цели жестко отграничить одно понятие от другого и допускаем, что в определенных контекстах они могут пересекаться или быть взаимозаменяемы, тем не менее, нам важно указать на те точки соприкосновения, что вообще делают эти понятия сопоставимыми.

Во-первых, этот ряд понятий утверждает необходимость субъекта в качестве носителя или же реципиента мировоззрения. Вне зависимости от того, каковы семантические особенности указанных понятий, они так или иначе связываются с определенным пропонентом, реализующим их в своей практике. Интересно, что эти понятия и в самом деле могут быть взаимозаменяемы. Так, например, еще Гегель в курсе лекций по эстетике говорил о разнообразных мировоззрениях как о художественном, творческом своеобразии того или иного автора.²²⁶ Л. Альтюссер уже связывает творческие поиски с идеологическим контекстом, который автор (художник или драматург) восстанавливает в своем произведении.²²⁷ Но в любом случае необходим субъект, который оказывается носителем этих мировоззренческих или идеологических установок, или который разделяет ту или иную картину мира.

Во-вторых, каждое из корпуса этих понятий стремится представить тот или иной способ схватывания мира воедино как некоторого до сих пор разрозненного многообразия. При этом *мировоззрение* может быть связано с

²²⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. СПб., 2007. Т. I. С. 609—614.

²²⁷ См.: Альтюссер Л. Об искусстве. М., 2019. С. 68—96.

творческими побуждениями или с психологическими свойствами ориентации человека в действительности; *идеология* может быть коллективным способом отношения к данной действительности, субъектом выражения которого выступает класс или определенный коллектив; *картина мира* является важным для того, кто принимает ее, исходя из признания истинности принципов ее построения — и в этом смысле можно говорить о плюрализме картин мира. Однако во всех этих случаях субъект оказывается вовлеченным в удерживание этого единства мира, он принимает деятельное участие в удержании его целостности.

В-третьих, и *мировоззрение*, и *идеология*, и *картина мира* подразумевают концептуальное равенство своих субъектов. Погрузившись в историю понятия *мировоззрение*, мы увидим, что оно уже в начале XIX в. предполагало идентификацию своих пропонентов друг с другом. Те, кто отстаивал или провозглашал соответствующие мировоззренческие или идеологические утверждения, высказывался постольку, поскольку мог быть услышан и понят своими единомышленниками. Это не означает, что в определенный момент времени некоторая группа людей мыслила совершенно одинаково; скорее, речь идет о том способе интерпретации тех или иных высказываний, который позволял распознать в говорящем своего или чужого. Это важное замечание, поскольку оно проблематизирует представление о том, что означает разделять конкретное мировоззрение, идеологию или картину мира, на антропологическом уровне — а это, в свою очередь, выводит концепт *мировоззрение* за узкие рамки новоевропейской философской культуры.

В-четвертых, признается, что всякое мировоззрение, как и всякая идеология, а после научных революций XVI—XVIII вв. — и картина мира, имеют ярко выраженный исторический характер. По существу, нет внеисторических мировоззрений или идеологий; нет эпистемологически удовлетворительных картин мира, которые раз навсегда утвердились бы и не претерпели впоследствии никаких изменений. Это связано, с одной стороны, с развивающимися положительными науками, с тем, что корпус наших знаний

постоянно изменяется, но, с другой стороны, также важным фактором становится наша интерпретация окружающего нас мира. В этом пункте наше исследование сближается с проектом теории интерпретации, предложенный Д. Дэвидсоном и оригинально развитый Р. Рорти. В соответствии с этим проектом всякий язык, будь то естественный человеческий язык или язык науки, является искусственным и относительным. За высказываниями на разных языках не стоит ничего, кроме тех соответствий, которые выстраивают сами говорящие в конкретных ситуациях.²²⁸ Следуя такой теории можно сказать, что интенция новоевропейского человека на господство над природой, о которой говорили (помимо прочих) Шелер и Хайдеггер, заставляет его постоянно пересобирать мир вокруг исторически и культурно обусловленных смысловых структур.

2.2. Парадигмальный анализ мировоззрения

Для обыденного представления история философии нередко либо отождествляется с философией, поскольку именно так преподавали философию в высшей школе, либо признается собственно научной ипостасью философии. Тем не менее, такой взгляд — это сравнительно недавнее приобретение нашей образовательной системы. Еще Ф. В. Й. Шеллинг в «Лекциях о методе университетского образования» главную задачу преподавания философии видел в том, чтобы раскрывать перед своими слушателями «органическое Целое науки» и определять внутреннее стремление и направленность своего познания как ученого, занятого особенной дисциплиной, на «тотальность познания».²²⁹ Кроме того, с точки зрения Шеллинга преподавание философии должно укрепить нравственность и государственность, чему противодействует обыденный рассудок, который «посредством ложной и поверхностной культуры выродился в выхолощенное, пустое резонерство и который считает себя, однако, абсолютно

²²⁸ См.: Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб., 2007. С. 354—355.

²²⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования. СПб., 2009. С. 6.

образованным».²³⁰ При этом, однако, философское исследование противоположно всякой толкотне и шаблонным представлениям, и потому философ является противником всякой охлократии и безнравственного поведения, чем способствует сближению людей, а при максимальном успехе — объединению нации (о чем мечтал еще Фихте). В XX в. плодотворную критику структур высшего образования в связи с задачами современной философии мы находим, в частности, у Х. Ортеги-и-Гассета, опровергавшего расхожие представления о том, что гуманитарные науки нужны только для формирования «общей культуры» у специалистов узкопрофессиональной подготовки. Он утверждал, что представления о культуре со времен средневековых университетов существенно изменились — теперь университеты ориентированы на исследование, и в этом отношении их миссия следует переосмыслить. Он полагал, что «преподавание культуры» должно быть понято как передача «системы жизненных идей, которыми располагает время. Это — главная задача университета».²³¹

А что же сейчас? При проведении анализа вновь вышедших учебных пособий по философии сегодня в России выясняется, что в отечественной литературе укрепилось представление о парадигмальной неоднородности философии. Иначе говоря, различные авторы утверждают, что она не обладает оформленным статусом науки, а распадается на некоторые отдельные интеллектуальные направления и концептуальные стратегии. Также отмечается, что опубликованные в последнее время пособия для высших учебных заведений имеют еще один существенный недостаток: «Учебник по философии должен давать ответы на главные мировоззренческие вопросы. Дело даже не в том, что позиция авторов противоречит данным современной науки, а в том, что в учебнике должна быть выражена и обоснована

²³⁰ Там же, с. 46.

²³¹ Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Мн., 2005. С. 34. См. тж.: Полатайко С. В., Львов А. А. Философия и «природоподобный подход» в науке // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2018. Т. 12. № 4. С. 86—89.

определенная позиция».²³² Особое внимание следует обратить на традиционно представленную со всей обстоятельностью и полнотой в учебниках по философии историко-философскую составляющую.²³³ Не кроется ли здесь принципиальный парадокс, связанный с тем, что отказ от определенно выраженной ценностной позиции авторов пособий связан с попыткой избежать любых нежелательных идеологических установок, постоянно держа в памяти опыт советской учебной литературы?

Важной задачей является описать сложившийся к настоящему времени *парадигмальный образ мировоззрения*. Под *парадигмальным анализом* мы имеем в виду исследование тех основных черт, из которых складывается наиболее популярный образ той или иной проблемы или явления в рамках «нормальной науки». Здесь мы отсылаем к принципам составления парадигмы, как его описывает Т. Кун. Известно, что тремя наиболее важными источниками, которые и позволяют парадигме обрести свои конвенциональные черты, являются учебники, популярная литература, и философия. Кун говорит: «Все три вида информации описывают установившиеся достижения прошлых революций и таким образом раскрывают основу современной традиции нормальной науки. Для выполнения своей функции они не нуждаются в достоверных сведениях о том способе, которым эти основания были впервые найдены и затем приняты учеными-профессионалами».²³⁴ В этом отношении парадигмальный анализ современного состояния мировоззрения в гуманитарных науках поможет нам не столько прояснить историю его возникновения (поскольку она несводима к истории концепта *мировоззрение*), сколько укажет нам характерные, типические признаки этого «общего места» в науках об обществе и человеке — как отечественных, так и зарубежных.

²³² Горюнов В. П., Гура В. А. Современные учебники по философии: попытка сравнительного анализа // Труды СПбГТУ. 2011. №513. С. 48—52. С. 50.

²³³ Там же, с. 49

²³⁴ Кун Т. Структура научных революций. М., 2003. С. 180.

Оговоримся, что, называя те или иные имена, мы вовсе не хотим указать на авторский характер тех положений или аргументов, которые излагаются. В рамках парадигмального анализа мы имеем дело в основном с учебниками и энциклопедическими изданиями, которые составляют конкретные специалисты — однако предполагается, что излагаются там конвенциональные, и в этом смысле безличностные тезисы. Важным элементом в таком анализе оказывается исследование авторских обобщений, которые, однако, не могут отражать точку зрения какого бы то ни было автора. Поэтому парадигмальный анализ на предполагает содержательной дискуссии; его задача в том, чтобы определить типичные особенности понимания и трактовки тех или иных прочно вошедших в дисциплинарный тезаурус понятий.

Одной из основополагающих проблем является обсуждение отношения философии к мировоззрению и дальнейшая тематизация понятия *мировоззрение*. Так, В. В. Миронов полагает, что философия является одной из форм мировоззрения, возникшей из потребности человека познать мир и свое место в нем.²³⁵ При этом тут же указывается, что существуют три формы мировоззрения — мифологическое, религиозное и философское, — а также обыденное, как бы «нулевое» мировоззрение.²³⁶ Заметим, что такая обыденная форма не является предметом философского исследования. Скорее, мы в здесь сталкиваемся с психологической способностью восприятия мира, которая присуща всякому человеку безотносительно его исторических или культурных условий существования. Заметим, что это положение о наличии первоначального, дорефлексивного уровня в типологии мировоззрений весьма характерно и может быть прослежено как методологический прием уже в контексте немецкой классической философии, например, в рассуждениях И. Г. Фихте о раздваивании знания через самое себя и свою природу, или «раскалывании единого мира».²³⁷ Позднее эту мысль воспримет и

²³⁵ Миронов В. В. Философия. М., 2010. С. 11.

²³⁶ Там же, с. 11—16.

²³⁷ Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 640—641.

экзистенциальная философия через идею С. Киркегора о мире обывателей, или, как назовет это М. Хайдеггер, *das Man*.

А. С. Кармин и Г. Г. Бернацкий, хотя и признают, что мировоззрению как понятию трудно дать четкое определение, тем не менее предлагает выделить следующие его основные характеристики:

- во-первых, в него входит определенная совокупность общих взглядов человека на мир и свое место в нем;
- во-вторых, эти взгляды являются не просто знания о действительности, но представляют собой сложившиеся убеждения;
- в-третьих, мировоззрением определяется направленность личности, а также ее жизненные позиции, цель и смысл жизни.

Мировоззрение проявляется в поведении личности.

Тут же авторы уточняют, что имеют место разнообразные виды и варианты мировоззрений, в которых указанные характеристики выступают по-разному, а также в качестве примера называются мифологический, религиозный, атеистический, развивающийся в борьбе с религиозным, и научный их виды.²³⁸

Кроме того, они заявляют, что существует также «стихийно сложившееся мировоззрение», которым они обозначают то же, что выше было квалифицировано как «обыденное». Этот вид также лишен какой бы то ни было рефлексии, или, как сказано в нашем источнике, его содержание не становится предметом философских раздумий. К этому добавляется следующая мысль: «*[М]ировоззренческая функция философии состоит в том, что философия выступает как средство выражения, систематизации и обоснования мировоззрения, как теория решения мировоззренческих вопросов.* Мировоззрение человека, не знающего философии и не способного к самостоятельному философскому мышлению, носит неглубокий и

²³⁸ Кармин А. С., Бернацкий Г. Г. Философия. СПб., 2009. С. 24.

несистематизированный характер» (курсив авторов. — А.Л.).²³⁹ Таким образом, мы видим, что мировоззрение, с одной стороны, неоднородно и существуют различные его виды, с другой, — что эти виды получаются вследствие применения философии к порядку жизни того или иного человека. Следовательно, тем самым авторы наделяют философию мировоззренческой функций — но при этом не конкретное философское учение или опыт жизни или мысли конкретного философа, а именно философию как один из видов культурной деятельности человека, одну из теоретических дисциплин. Конечно, это может породить вопросы о том, например, можно ли говорить о такой же функции применительно к истории или биологии, вообще — к наукам или любым иным теоретическим системам. Эти вопросы мы разберем в отдельном параграфе.

Следует отметить, что философия не всегда понимается как теоретический инструмент по возделыванию мировоззрения, но парадигмальным является признание ее, по выражению, А. Г. Спиркина, *теоретическим ядром* мировоззрения, «вокруг которого образовалось своего рода духовное облако обобщенных обыденных взглядов житейской мудрости, что составляет жизненно важный уровень мировоззрения. Но мировоззрение имеет и высший уровень — обобщение достижений науки, искусства, основные принципы религиозных взглядов и опыта, а также тончайшая сфера нравственной жизни общества. В целом можно было бы дать следующее определение: *мировоззрение — это обобщенная система взглядов человека (и общества) на мир в целом, на свое собственное место в нем, понимание и оценка человеком смысла своей жизни и деятельности, судеб человечества; совокупности обобщенных научных, философских, социально-политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических, ценностных ориентаций, верований, убеждений и идеалов людей*» (курсив автора. — А.Л.).²⁴⁰

²³⁹ Там же, с. 26.

²⁴⁰ Спиркин А. Г. Философия: учебник для бакалавров. М., 2012. С. 13—14.

При этом квалифицировать тот или иной вид мировоззрения автор считает возможным в зависимости от ответа на основной вопрос философии, причем в его формулировке, предложенной Ф. Энгельсом.²⁴¹ Соответственно, автор предлагает две пары коррелирующих между собой мировоззрений: идеалистического и материалистического, религиозного или атеистического. Но при этом цельность предложенного разделения не выдерживается, и автор устанавливает, что отличие философии от мировоззрения заключается в более широком объеме понятия мировоззрения: сюда входит также и обыденный его вид, в то время как философия по определению теоретична.²⁴² Интересно, что в другом месте А. Г. Спиркин утверждает, что «[с]уществуют три основных типа мировоззрения — житейское (обыденное), религиозное и философское».²⁴³ При этом основание для такой типологии он не приводит.

Б. В. Марков в своем авторском учебнике также называет несомненными мировоззренческую и методологическую функцию философии и утверждает, что именно философии следует играть роль коммуникативного посредника для различных оторванных друг от друга в мире узкоспециализированного знания дисциплин.²⁴⁴ Вместе с тем он задается вопросом о сущности философии в ее мировоззренческом аспекте: «Что такое философия сегодня: теоретическая форма современного *мировоззрения*; *идеология*, оправдывающая интересы правящего класса; *методология* научного познания; форма *мудрости*, дополняющая религию или конкурирующую с нею? <...> Ответы на эти вопросы требуют переосмысления сложившегося еще в XIX века образа философии, выполняющую критическую функцию в отношении религии и идеологии» (курсив автора. — *А.Л.*).²⁴⁵ Заметим, что здесь автор обращается к историческим примерам понимания сущности философии в различных философских направлениях: так, о философии как теоретической форме современного мировоззрения говорили представители философии жизни и

²⁴¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. М., 1989. С. 31.

²⁴² Спиркин А. Г. Философия: учебник для бакалавров. М., 2012. С. 14.

²⁴³ Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 367.

²⁴⁴ Марков Б. В. Философия. СПб., 2014. С. 9

²⁴⁵ Там же, с. 11.

некоторые неокантианцы; об идеологическом ее статусе писали К. Маркс и его последователи; в методологическом отношении философию рассматривали позитивисты; наконец, в статусе мудрости, соперничающей или сотрудничающей с религией, философия предстает на протяжении всей истории мысли, начиная с философствования Сократа. Применяя те подходы к тематизации нашего концепта, с которыми мы встречались в иных случаях, мы могли бы сказать, что и здесь под мировоззрением понимается некоторая форма рефлексии человека над своей жизнью, над тем потоком времени, в котором он находится от рождения и до самой смерти.

Важную особенность мировоззрения также отмечает Т. И. Ойзерман:

Всякое мировоззрение складывается из убеждений. <...> Убеждения характеризуются прежде всего той энергией, настойчивостью, решительностью, с которыми они высказываются, обосновываются, защищаются, противопоставляются другим убеждениям. С этой точки зрения, убеждение не совпадает просто с высказыванием относительно того, что считается истинным, полезным и т.д. Это — активная позиция за или против каких-то других убеждений. <...> Эти убеждения характеризуют 1) сущность природных и социальных явлений; 2) заинтересованные отношения людей к определенным явлениям; 3) обобщения, которые по своему значению выходят за пределы специальной области научных знаний.²⁴⁶

Здесь важно указать на особую аксиологическую и этическую доминанту мировоззренческой установки, которая проявляется не только в том, каким отдельный человек видит мир, но и в том, что он готов и может принять иную мировоззренческую установку. Кроме того, всякое мировоззрение оказывается как бы основанием для научного или специального дисциплинарного истолкования мира или его части; помимо строго научного знания, здесь соседствуют и допущения, уверенность в том, что (пока) не нашло своих убедительных доказательств и тому подобное. В

²⁴⁶ Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] — URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH010896462d320b6dff553108?p.s=TextQuery> (Дата обращения: 05.05.2023)

целом такого рода этический аспект мировоззренческой установки можно сопоставить с представлениями о психологической сущности мировоззрения, которые развивал К. Ясперс. Он утверждал, что мировоззрение всегда является собой некоторую универсальную целостность, а если речь идет о знании, то оно представляет собой не отдельное, частное знание, а в космическом, всеобщем смысле: «Ведь мировоззрение — не просто знание, оно проявляется в оценках, в порядке предпочтения ценностей».²⁴⁷

Если обобщить достижения отечественных обществоведов, то на первый план выходит следующий список наиболее характерных черт, или элементов мировоззрения: во-первых, *гносеологический* (то есть относящийся к принципам познания мира и его законов); во-вторых, *аксиологический* (или ценностный, позволяющий различать добро и зло и оценивать деяния в соответствии с нормами), в-третьих, *морально-волевой* (имеющий отношение к установкам и побуждения личности к действию); в-четвертых, *праксиологический* (он же поведенческий — определяющий поведение личности в соответствии с ее взглядами).²⁴⁸ Примечательно, что данная структура мировоззрения лишена психологизма и носит даже подчеркнуто эпистемологический характер. Это показывает, что современные постсоветские исследователи все чаще видят в мировоззрении эвристический потенциал и связывают с ним дальнейшее развитие ценностных установок и принципов, в том числе и в образовательной среде.²⁴⁹

Одно из наиболее содержательных исследований мировоззрения в философском ключе было предложено М. П. Арутюнян.²⁵⁰ С одной стороны,

²⁴⁷ Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919. S. 1.

²⁴⁸ Акинин М. А., Павлова В. В. Проблема философии как мировоззрения в современном обществе // *Общество: философия, история, культура*. 2019. № 10 (66). С. 21—26. С. 22.

²⁴⁹ См.: Коськов С. Н., Серегина Т. В. Принципы мировоззрения — принципы бытия // *Вестник Тверского государственного университета*. Серия: Философия. 2019. № 1 (47). С. 57—69; Ряков Е. Е. Проблемы формирования гуманистического мировоззрения обучающихся в современной школе // *Образование в XXI веке* Материалы Международной научно-практической конференции. Международный институт профессионального развития педагога; Иркутский государственный университет; под редакцией О. М. Коломиец, М. Г. Голубчиковой, И. И. Капалыгиной, Р. К. Кыякбаевой. 2019. С. 617—620.

²⁵⁰ Дальнейшее обсуждение авторов в этом параграфе представляет собой развитие краткого обзора, данного в статье: Львов А. А. Современные концепции феномена мировоззрения // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2020. — Т. 21. — № 2. — С. 11—23. — С. 14—21.

это классическое онтологическое исследование, учитывающее наиболее заметные концепции в основном зарубежных, но также и отечественных предшественников (хотя и рассмотрены они преимущественно в жанре доксографии).²⁵¹ С другой стороны, в книге «Феномен мировоззрения», а также в ряде других публикаций автор разрабатывает практический, или педагогический аспект феномена мировоззрения. Таким образом, он интерпретируется в онтологическом (субъективно-феноменологическом) и образовательном (объективно-социальном) ключе, что позволяет говорить о концептуальной симметрии исследования.

Позиция М. П. Арутюнян основывается на том, что мировоззрение как духовно-практический конструкт позволяет эффективно ориентироваться в мире с помощью многообразных форм своего выражения (таких, как миф, идеал, картина мира, утопия, идеология, легенда и проч.),²⁵² и вместе с тем — адаптировать к внутреннему миру человека мир внешний в практике. Мировоззрение поэтому предлагается рассматривать как феномен человеческого сознания, что объясняет сходие с психологическими формулировки различных «мировоззренческих функционалов» (мироощущения, мировосприятия, миропонимания, миропреобразования и проч.). Применяя феноменологический метод, М. П. Арутюнян выявляет следующие сущностные характеристики мировоззрения:

1. оно онтологически представляет собой формирующееся и самовоспроизводящееся единство духовного и практического аспектов жизни и деятельности человека;
2. оно оказывается эффективным инструментом адаптации человека к внешнему миру;
3. его онтологическая природа амбивалентна и позволяет охватить целостности в их противоположностях (например,

²⁵¹ См. главу 1.2 «Историческое становление и трансформация смыслов понятия “мировоззрение”» в: Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. Хабаровск, 2006.

²⁵² Там же, с. 98—99.

ментальное—визуальное, рациональное—внерациональное, научное—вненаучное и т.п.);

4. его природа полифонична по своим типам и формам и характеризуется многообразием взглядов, которое эффективно проявляется в диалоге культур (в этом видится сближение с концепцией диалога культур В. С. Библера);²⁵³

5. оно аксиологично — мировоззренческое познание никогда не бывает завершенным, всегда динамично, подвержено интерпретации и творческому переосмыслению;

6. в нем сталкиваются и сочетаются трансцендентные и повседневные «реалии бытия и мысли», что позволяет ему осуществлять саморегулятивную и самоорганизационную функцию субъекта к обществу;

7. в нем находится единство практических и теоретических установок жизнедеятельности, познания и упорядочивания человеком мира.²⁵⁴

В целом ряде работ М. П. Арутюнян развивает и обсуждает проблему мировоззрения преимущественно в образовательном ключе.²⁵⁵ Здесь сходятся две важные тенденции ее исследования: первая связана с собственно практическим аспектом мировоззрения, а вторая проявляется в характеристике современности как периода глубокого мировоззренческого кризиса, который «состоит в очевидности того, что ни одно из существующих мировоззрений не соответствует вызовам современности, возросшим темпам и ритмам социальных трансформаций, глобализации общественной жизни, обострению

²⁵³ Там же, с. 36—37.

²⁵⁴ Арутюнян М. П. Понятие мировоззрения: феноменологический подход // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2008, № 3 (19). С. 11—21. С. 20—21.

²⁵⁵ Арутюнян М. П. Идея «корпоративного духа» в образовании: методологический подход // Высшее образование в России. 2006. № 2. С. 78—82; Арутюнян М. П. Мировоззрение и образование: становление новой парадигмы // Высш. образование в России. 2004. № 12. С. 32—37; Арутюнян М. П. Мировоззрение: онтологические основы «пайдейи» // Высшее образование в России. 2006. № 12. С. 66—71; Арутюнян М. П. Мировоззренческие проблемы гуманизации школы. Учитель – ученик: приглашение к размышлению. Хабаровск, 1998.

ключевых противоречий эпохи, грозящих человечеству гибелью».²⁵⁶ В итоге осложняется самоидентификация членов различных сообществ и адаптация человека в мире, а значит возрастает и отчуждение человека.²⁵⁷ Подобный тезис характерен для работ, осмысляющих качественное изменение мира и обличающих девальвацию в нем прежнего положения человека. Начатая как критика буржуазного общества и образа мысли К. Марксом и М. Штирнером, эта тенденция развивалась непрерывно и была подхвачена многими философами и социологами второй половины XX—начала XXI в. — П. Бурдьё, М. Кастельс, Д. Бэлл, Ж. Бодрийяр, А. Бадью и др.

М. П. Арутюнян, обсуждая практический аспект мировоззрения в образовании, указывает на парадоксальный характер, который приобретает в нем субъект образования:

Этот парадокс заявляет о себе с достаточной очевидностью именно в настоящем, хотя истоками своими он уходит в далекую историю, характеризуя Путь и сложившиеся состояния бытия человека. В этом плане парадокс мировоззрения в условиях современности можно сформулировать так: *в образовании человека формируется мировоззрение, вписывающее его в мир, однако, в реальных формах бытия образование не задействует его (мировоззрения) сущностного потенциала* (курсив автора. — А.Л.).²⁵⁸

Иначе говоря, характеристики мировоззрения, полученные в ходе феноменологического исследования, оказываются на периферии внимания современного общества потребления—производства. Мировоззрение формирует микрокосм в человеке, а человек в свою очередь обретает себя в макрокосме окружающего его мира. Но творческий и внутренне целостный человек, формирование которого является целью образования (понимаемого как практика «пайдейи»),²⁵⁹ не востребован. Трагедия современности, таким образом, состоит в том, что «[в] условиях современности рушатся

²⁵⁶ Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. Хабаровск, 2006. С. 146.

²⁵⁷ Там же, с. 147.

²⁵⁸ Там же, с. 133.

²⁵⁹ Арутюнян М. П. Мировоззрение: онтологические основы «пайдейи» // Высшее образование в России. 2006. № 12. С. 66–71.

сложившиеся традиции, культурно-исторические механизмы адаптации к изменчивому миру, “рассыпаются” устоявшиеся ценности, смыслы и жизненные ориентиры человека», а «[ф]ункционирующие формы мироотношения оказываются неспособными удержать сущностное предназначение мировоззрения человека — упорядочивания и гармонизации миров его бытия».²⁶⁰

Следует сказать, что подобные представления о мировоззрении и его образовательном потенциале достаточно распространены в отечественной (и отчасти зарубежной) философской и публицистической литературе;²⁶¹ именно поэтому проект феноменологического анализа мировоззрения М. П. Арутюнян представляется нам в известном смысле квинтэссенцией представлений о мировоззрении в отечественной гуманитарной литературе. Добавим, что философский интерес к феномену мировоззрения также находит отражение в историко-философских исследованиях, которые вырабатывают ценный материал для концептуальных исследований.

В середине XX в. в западноевропейской традиции, как англо-американской, так и континентальной, также складывается парадигмальный взгляд на мировоззрение. Это видно прежде всего по тем источникам, которые стремятся обобщить информацию по данной теме и представить мировоззрение в концептуальном свете. Здесь также присутствуют исторические экскурсы в понимание мировоззрения у того или иного автора, но при этом контрапунктом выступает интегративное, как бы синтетическое представление мировоззрения в гуманитарной науке. Показательным примером тому является замечательное по тематическому охвату и учтенной литературе исследование понятия *мировоззрение* Дэвида Кита Ногеля (David Keith Naugle).²⁶² Эта книга является одной из наиболее представительной и

²⁶⁰ Арутюнян М. П. Понятие мировоззрения: феноменологический подход // «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке», 2008, № 3 (19). С. 11—21. С. 11.

²⁶¹ Критику их см.: Львов А. А. Конкуренция мировоззрений в сфере образования // Философия образования. История и современность: Коллективная монография. отв. ред. И. Д. Осипов, С. Н. Погодин. Санкт-Петербург, 2019. С. 46—66.

²⁶² Naugle D. K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, 2002.

цитируемой работ, отражающей богословский подход к изучению мировоззрения; в нем мы находим не только изложение конфессионального взгляда на феномен мировоззрения, но и богатое фактическое рассмотрение различных историко-культурных, научных и философских обстоятельств существования этого понятия. В его монографии есть особая глава о филологической истории мировоззрения, в которой обсуждаются различные мнения о происхождении самого слова, а также о том, какой смысл в него вкладывали те или иные «отцы-основатели» и каковы особенности его употребления в немецком и англо-американском дискурсивных пространствах.²⁶³

В своем исследовании концепта *мировоззрение* Д. Ногель констатирует: вопрос о том, является ли мировоззрением христианство, не умаляет ли, не обедняет ли такое понятие, как христианское мировоззрение, сущность евангельского вероучения, по-прежнему остается дискуссионным в протестантской среде. С его же точки зрения, мы вполне можем говорить о том, что христианское мировоззрение существует, не опроцая при этом догматических положений самого христианства. Для этого он предлагает «натурализовать» понятие мировоззрения на почве евангельской истины; для этого вводится основополагающий концепт сердца, которое следует понимать как «необходимую способность сознания человека к основной духовной ориентации и взгляду на реальность, определяющую способ существования человека в мире».²⁶⁴ Вообще же именно сердце, понимаемое в западном христианстве как вместилище жизни, куда жизнь входит и откуда она исходит, представляется Ногелю аналогом новоевропейского концепта *мировоззрение*:

С духовной точки зрения <...> сердце отвечает за то, как мужчина или женщина смотрит на мир. В самом деле, то, что входит в сердце из внешнего мира в конечном итоге формирует его основные особенности и предопределяет то, что исходит из него в качестве источники

²⁶³ Ibid., p. 55—67.

²⁶⁴ Ibid., p. 290.

жизни (the springs of life). Следовательно, сердце определяет основные установки жизни и его следует заботливо охранять, поскольку оно оказывает решающее влияние на жизнь.²⁶⁵

Такая интерпретация служит примером весьма распространенной в христианском богословии метафоры сердца как «укромного угла внутреннего дома».²⁶⁶ Подобные примеры мы можем привести и в контексте русской религиозной философии; наиболее ярким (но ни в коем случае не единственным) из них является, без сомнения, учение П. Д. Юркевича о сердце как средоточии жизненной и нравственной силы христианина. Раскрывая этот тезис, Юркевич обращает внимание на то, что христианское начала нравственности «во-первых, <...> связано тесно с библейски учением о сердце, а во-вторых, потому, что нужды современной практической философии слишком велики, и мы думаем, что ей необходимо выяснить дух и характер христианского вероучения».²⁶⁷ Таким образом восстанавливается евангельский принцип, утвержденный Христом, в соответствии с которым «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Однако необходимо заметить, что мировоззрение как дело сердца (а такой тезис можно признать общим местом в христианском богословии вне зависимости от конфессиональной специфики) оказывается прочным основанием для нравственного руководства в жизни. Именно *Weltanschauung*, трактуемое как внутренняя духовная определенность, способствует самосовершенствованию человека и его раскрытию как *imago Dei* — образа Божия.²⁶⁸ На этом же настаивают сторонники современного отечественного проекта теологии образования, согласно которой «[х]ристианская παιδεία и, шире, христианская (схоластическая) образовательная парадигма органично вписывается в контекст рациональной теологии, одним из основоположений

²⁶⁵ Ibid., p. 272.

²⁶⁶ Августин. Исповедь. М., 1991. С. 203; Naugle D. K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, 2002. P. 272ff.

²⁶⁷ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П. Д. Сочинения. М., 1990. С. 102.

²⁶⁸ Naugle D. K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, 2002. P. 343.

которой является принцип творения человека по образу и подобию Божию (εἰκόνα Θεοῦ)».²⁶⁹

В этом моменте мы приближаемся к собственно педагогической составляющей феномена мировоззрения. Д. Ногель не уделяет этому никакого внимания, кроме как в связи с нравственным совершенствованием верующего; это можно объяснить его исходной позицией либерального протестантского исследователя, который большее внимание уделяет экзистенциальной ситуации личности, нежели личности как члену духовной традиции. Тем не менее такие «традиционалистские» концепции существуют, и примером здесь может выступить отечественный проект теологии образования, опирающийся на библейскую догматику и традицию русского православия и учитывающий современные педагогические практики; это способствует «формировани[ю] собственной — исследовательской и оценочной — позиции Православной церкви».²⁷⁰ То, что вера человека в Бога, стремление к познанию божественной мудрости и истины Откровения реализуются также и в педагогической практике, — об этом писал еще Аврелий Августин;²⁷¹ однако важно заметить, что для этого необходим некий «сокровенный субъект», говоря словами апостола Павла «внутренний человек», который находит удовольствие в законе Божьем (Рим. 7:22).

Следовательно, духовное воспитание этого «внутреннего человека» через познание Священного Писания нужно понимать как нравственную и душеполезную практику, которая в конечном счете подразумевает и педагогические установки на ответственное и осознанное исповедание веры. Мировоззрение при этом выступает как смысловое ядро внутренней самоорганизации верующего, именно оно отражает духовную сущность человека. Точно также можно понимать и типологию мировоззрений — т.е. как реакцию сознания верующего (в мировоззренческом типе теизма,

²⁶⁹ Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021. С. 59.

²⁷⁰ Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 4. С. 206—221. С. 218.

²⁷¹ Шмонин Д. В. Мудрость философа и христианская идея образования // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2019. № 3. С. 7—17.

противоположном атеизму) на исторические формы рационального познания действительности, представленные в таких видах, как идеализм, материализм, иррационализм (объединяемые в мировоззренческий тип гностицизма) и позитивизм (составляющий мировоззренческий тип агностицизма).²⁷²

Вполне конвенционально толкование мировоззрения представлено в следующем определении: «Мировоззрение — совокупность результатов метафизического мышления и исследований, причем метафизика понимается как наука, которая объединяет в единое целое в формы познания мира: во-первых, различные “естественные” виды мировоззрения, связываемые по традиции с эпохой, народом, расой и т.п.; во-вторых, философию, стремящуюся к априорному знанию (то есть знанию, не зависящему от количества индуктивных исследований) во всех областях, и, в-третьих, результаты конкретных наук».²⁷³ Здесь же мы видим в качестве комментария замечание Х. Мейера²⁷⁴ о том, что «мировоззрение скрывает в себе философию», то есть, с одной стороны, стремится к цельному и универсальному знанию о космосе, но с другой стороны, включает в себя также и различные аксиологические установки. Как мы видим, здесь важную роль играет не только онтология, но и аксиология, которую активно применял в дискуссии о мировоззрении М. Шелер. Но при этом же следует добавить, что само по себе мировоззрение является достоянием отдельного человека, частной личности; если мы говорим о философской системе или о каком-то коллективном и общеобязательном с эпистемологической точки зрения феномене, необходимо иметь в виду также такую форму, как учение о мировоззрении (*Weltanschauungslehre*). В немецкоязычном пространстве это вполне привычное понятие, особенно после значительных обсуждений в начале XX столетия, хотя его становление предвосхитили работы позитивистов, в частности, Е. Дюринга. «Учение о мировоззрении» можно

²⁷² Бурлака Д. К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб., 2011. С. 335—338.

²⁷³ Философский словарь. М., 1961. С. 368.

²⁷⁴ Имеется в виду источник: Meyer H. Geschichte der abendländischen Weltbild, 5 Bde. Würzburg, 1947—1949.

определить как «такую науку (*Wissenschaft*), которая предназначена создавать беспрекословные связи всем этим (логическим. — *А.Л.*) взглядам и которая поэтому может быть использована для перехода от отдельных наук и практической жизни к воссозданию действительности».²⁷⁵ То есть помимо сугубо теоретического, в мировоззрении потенциально предполагается наличие также и практического аспекта, который актуально раскрывается с помощью особой науки, как бы «науки наук», и тем самым переводит наши знания о мире в наше отношение к нему и действие в нем.

К сказанному следует добавить и те результаты, к которым пришел американский исследователь Дж. Ашмор. Резюмируя многие работы, посвященные нашей теме, и вместе с тем формулируя свой собственный к ней подход, он предлагает выделить три аспекта, с помощью которых можно было бы охватить самые разнообразные проявления мировоззрения. Сам термин *мировоззрение* он понимает как взгляд и интерпретацию вселенной и происходящих в ней событий принятым образом отдельным человеком или группой лиц. Это вполне конвенциональный подход к нашему понятию, то же самое толкование мы встречаем в самых разных источниках. Вообще же Ашмор считает, что мировоззрение невозможно описать в точных терминах, что оно эластично и является, скорее, «непроизвольным осадком, кристаллизовавшемся в уме отдельно взятого человека или же в общественном взгляде некоторой группы, как в случае с эллинистической Грецией или средневековой Европой».²⁷⁶ В этом смысле он предлагает выделить три аспекта мировоззрения: во-первых, это относительный аспект, во-вторых — категориальный, и, в-третьих — феноменологический. Впрочем, он оговаривается, что такое трехчастное деление не носит исчерпывающего характера.²⁷⁷

²⁷⁵ Grimm J., Grimm W. Deutsches Woerterbuch. Leipzig, 1955. B. 28, S. 1538.

²⁷⁶ Ashmore J. Three Aspects of Weltanschauung // The Sociological Quarterly, Vol. 7, No. 2 (Spring, 1966), pp. 215—228. P. 215.

²⁷⁷ Ibid., p. 227.

К первому аспекту принадлежат все те проявления, которые мы могли бы, пожалуй, охарактеризовать как обыденное мировоззрение, или мировоззрение в социологическом или культурологическом смысле. Это именно то, что позволяет людям как представителям определенной географической или культурной (в широком смысле) общности ориентироваться в мире, используя при этом исторически сложившиеся поведенческие и коммуникативные стратегии. Дж. Ашмор выделяет две главных группы факторов, обуславливающих такое поведение — внешние, или устойчивые, которые не поддаются изменениям (к ним относятся раса, местность, климат и природные ресурсы, которые обеспечивают жизнь и деятельность человека или общества) и внутренние, или изменяющиеся (к ним относятся образ мыслей, или менталитет, а также язык). Первую группу также можно назвать группой физических факторов, а вторую — психических.²⁷⁸

Например, тот факт, что обширностью территории можно объяснить грамотность населения, находит подтверждение применительно к США или Китаю (речь идет, заметим, о 1950-х гг.), где в процентном соотношении довольно много неграмотных или малограмотных людей, и Дании или Швейцарии с высочайшими процентами грамотного населения. Тем не менее, из этого правила есть и исключения: например, в СССР, занимавшем первое место в мире по площади своей территории, процент малограмотных или неграмотных людей был ничтожно мал, в то время как в Гватемале, наоборот, очень невысок процент грамотного населения.²⁷⁹ Здесь, правда, надежнее увидеть не столько теоретический принцип, сколько эмпирическую закономерность, корреляцию, которую нельзя возводить в статус закона. Примером пользования языка как психологического фактора можно считать многообразие лингвистических и коммуникативных средств и форм, существующих на Земле. Каждый народ, пользующийся своим языком, видит собственную картину мира (это положение вполне повторяет одну из

²⁷⁸ Ibid., p. 216—218.

²⁷⁹ Ibid., p. 217.

интерпретаций гипотезы Сепира-Уорфа). Замечательно лаконичным и в то же время прерогативным резюме этого положения можно считать фразу Ч. Пирса о том, что если бы Аристотель был мексиканцем, его логика была бы другой.²⁸⁰

Что же касается двух других аспектов мировоззрения, то они вытекают из ответа на вопрос об отношении человеческого «Я» к миру. В одном случае мы имеем «интеграцию внутреннего состояния человека и чего-то из внешнего состояния вселенной» и эти взаимные отношения человека и мира лишены какого бы то ни было доминирования и заранее предустановленного результата взаимной коммуникации. В другом случае мы имеем нечто подчиненное структуре, существующей независимо от «Я».²⁸¹ Примером первого случая являются разработанные учения о категориях Аристотеля и Канта, примером второго — феноменология Гегеля.

И Аристотель, и Кант понимают категории как наиболее общие понятия, что они имеют отношения к созерцанию мира (как *Weltanschauung* передается в русском переводе «Критики способности суждения») и что они комплементарны по отношению к некоторому индивидуальному опыту.²⁸² Однако функции категорий у них различны. Аристотель полагал, что любой порядок речи, в котором также выражается и мировоззрение человека, может быть проанализирован логически и этот анализ осуществим при помощи таких наиболее общих понятий, которыми можно охватить все многообразие человеческого опыта. Кант же считал, что категории Аристотеля эмпиричны по своему происхождению и произвольны, а на самом деле они должны быть выведены a priori. Полученные таким образом, они категории смогу объяснить принцип действия рассудка, а следовательно, и порядок образования суждения, а ведь мировоззрение может найти выражение только в форме суждения.²⁸³

²⁸⁰ Ibid., p. 220.

²⁸¹ Ibid., p. 223.

²⁸² Ibid., p. 225.

²⁸³ Ibid., p. 225.

Что же до феноменологического аспекта, то здесь наиболее впечатляющим примером оказывается диалектического исследование, которое осуществляет в своих работах Гегель. Последовательное прохождение сознанием ступеней своего развития — от чувственных данных через самосознание к высшим формам духа, от одной стадии к противоположной и снятию возникшего просторечия — как раз и выражает детальное освещение мировоззрения отдельного сознания, которое стремится к всеохватывающей и абсолютной идее. Нельзя не заметить, что наиболее полное и композиционно единое сочинение Гегеля, отражающее такое приключение сознания в его борьбе с самим собой и самопознании, — это его «Феноменология духа». Ашмор в связи с этим говорит: «Гегелевская диалектика — это логика, но не абстрактных понятий, а человеческих убеждений: познавательных, этических, социальных, эстетических и религиозных. Немногие, если вообще кто-то, станут обращаться к сочинениям Гегеля как к трактатам по мировоззрению. И все же весь курс его диалектики — это демонстрация мировоззрения».²⁸⁴

Мы могли бы возразить на предложенные Дж. Ашмором аспекты мировоззрения в том же духе, что Кант возражал на категории Аристотеля: аспекты эти носят эмпирический и достаточно случайный характер. Нет никакой необходимости говорить только о трех таковых аспектах мировоззрения, в чем признается и сам автор. Казалось бы, что же тогда в его изложении мы можем считать парадигмальным, то есть общепринятым? Указанная случайность оборачивается концептуальной незавершенностью: выходит, что мировоззрение как таковое, хотя и не определенное четко как понятие, не может быть ухвачено предложенными аспектами, и объем его варьируется в зависимости от тех критериев, которые мы предлагаем для анализа. Следовательно, оно оказывается просто *естественной установкой* для успешной жизнедеятельности человека в данном конкретном сообществе, инструментом, который выражает нашу сложную познавательную организацию языка или сознания, или же всеобщим взглядом на сложившийся

²⁸⁴ Ibid., p. 227.

закономерный порядок вещей, постигаемый в его целокупности. Оказывается, что первый аспект так или иначе присущ всякому человеку или даже сообществу, но можно ли сказать так о втором или третьем, критическом или феноменологическом аспекте? А ведь они выступают как результаты рефлексии над нашей естественной установкой обыденного мировоззрения, что, как мы видели, является характерным условием для всякой типологии мировоззрений.

При этом важной особенностью изучения мировоззрения сегодня является то, что такой предмет исследования требует по-настоящему междисциплинарного подхода. Эта особенность ярко проявляется, когда мировоззрение рассматривается как человеческая способность задавать вопросы о предельных основаниях бытия, о смысле жизни, о причинах возникновения и целях существования вселенной; в этом аспекте оно становится предметом интереса не только богословов, но и вполне позитивистски настроенных психологов-эволюционистов, которые квалифицируют мировоззрение как одну из адаптивных способностей человеческой психики.²⁸⁵ Схожие представления о мировоззрении разделяют и философы, трактующие его, с одной стороны, как практику самоанализа, а с другой, как теоретическую основу модели определения «свой—чужой».²⁸⁶

Показательных результатов в разработке феномена мировоззрения в контексте психологии достигла исследовательская группа под руководством Д. А. Леонтьева (НИУ ВШЭ, Москва). В своих исследованиях они учитывают достижения предшественников, уже пытавшихся конкретизировать и осмыслить феномен мировоззрения в психологическом ключе.²⁸⁷ Поэтому публикации этой группы можно рассматривать как в определенном смысле резюме классических позиций и вместе с тем как оригинальный проект.

²⁸⁵ Taves A., Asprem E., Ihm E. Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion // *Psychology of Religion and Spirituality*. Special issue: Atheism, Agnosticism, and Nonreligious Worldviews. 2018. Vol. 10 (3). P. 207—217.

²⁸⁶ Sire J. W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Westmount, IL, 2004.

²⁸⁷ Леонтьев Д. А., Моспан А.Н. Картина мира, мировоззрение и определение неопределенного // *Мир психологии*. 2017. № 2 (90). С. 12—19. С. 13—16.

Мировоззрение ими определяется как «более или менее связная система обобщенных представлений человека об общих закономерностях, которым подчиняются мир, общество и человек, а также о характеристиках идеального, совершенного мира, общества и человека».²⁸⁸ При этом на развитие мировоззрения влияют как знания его субъекта об окружающем мире, так и «социокультурные схематизмы», особенности используемого им языка, иные смыслопорождающие знаковые системы; не последнюю роль в становлении мировоззрения играют личностные смыслы субъекта, а потому реальное положение вещей в его мировоззрении может искажаться. Следовательно, мировоззрение «всегда несет на себе своеобразный отпечаток индивидуально-личностных особенностей, знания о мире образуют в нем сплав с убеждениями, не всегда отчетливыми представлениями и бессознательными схематизмами и стереотипами».²⁸⁹

В мировоззрении выделяются четыре аспекта: содержательный (характеризуется постулатами, выражающими для субъекта мировые закономерности), ценностный (субъективная система идеалов), структурный (отражает внутреннюю организацию мировоззрения как единства элементов), функциональный (соотнесенность мировоззренческих структур с практической деятельностью человека). В качестве реализации методического принципа исследования мировоззрения, Д. А. Леонтьев также предложил *методику предельных смыслов*, способствующую психологической диагностике личностных структур посредством проекции их в индивидуальном мировоззрении. Эта методика заключается в реконструкции системы личных убеждений о целях и смыслах человеческой жизни, причем эпистемологическим ее основанием выступает структурный анализ, феноменологический анализ, а также контент-анализ.²⁹⁰

²⁸⁸ Леонтьев Д. А. Мировоззрение // Сибирский психологический журнал. 2003. № 18. С. 152.

²⁸⁹ Там же.

²⁹⁰ Leontiev D. Approaching Worldview Structure with Ultimate Meanings Technique // Journal of Humanistic Psychology. 2007. 47(2). P. 243—266.

Для исследователя-психолога важно, что мировоззрение не является сугубо личностным феноменом, но непосредственно связано с тем, как человек взаимодействует с окружающими его людьми, как он вступает с ними в коммуникацию. Поэтому основными структурными составляющими его мировоззрения выступают генерализации, или «обобщенные суждения, распространяющиеся на класс объектов. Генерализации имеют отношение не только к знаниям, сформулированным самим человеком в виде обобщений индивидуального опыта, но и к обобщениям, заимствованным из культуры и от других людей в готовом виде. <...> Частным случаем генерализаций являются пословицы — мировоззренческие обобщения, сформулированные этнокультурной общностью в ходе истории ее развития».²⁹¹

Заметим, что мировоззрение выполняет такую функцию, поскольку является ядром образа, или картины мира личности; однако если с самим мировоззрением связываются упомянутые выше генерализации (обобщения), то к картине мира относятся вообще все знания и представления личности о мире. Благодаря тому, что субъект проецирует на картину мира самого себя со своими уникальными мировоззренческими установками, то особенности изучения мировоззрения способствуют пониманию личности.²⁹²

Также нужно обратить внимание на то, что психологи выделяют две основных формы мировоззрения — миф и внутренняя деятельность. В зависимости от того, насколько активную позицию занимает индивид по отношению к выработке мировоззрения, он или пассивно усваивает его в готовом виде, аксиоматически (как миф), или же активно перерабатывает свой собственный опыт с помощью рефлексии, мысля в рамках своей картины мира и критически относясь к собственным постулатам (как внутренняя

²⁹¹ Леонтьев Д. А. Тарвид Е. В. Выбор пословиц как мировоззренческая проекция // Известия ТРТУ. 2005. № 7 (51). С. 70—72. С. 70—71.

²⁹² Леонтьев Д. А., Моспан А.Н. Картина мира, мировоззрение и определение неопределенного // Мир психологии. 2017. № 2 (90). С. 12—19. С. 17.

деятельность). При этом продуктом мировоззренческой активности оказывается субъективная определенность по отношению к картине мира.²⁹³

Учитывая задачи нашего исследования, мы не станем углубляться в дальнейшее рассмотрение психологического контекста интерпретации феномена мировоззрения. На данном этапе уже можно заметить два важных его аспекта. Во-первых, мировоззрение трактуется как структурообразующее начало личности человека, а потому его анализ приобретает большой эвристический смысл. Во-вторых, мировоззрение связано не только с психической жизнью индивида, но в гораздо большей степени оно раскрывается в своем функциональном смысле в процессе взаимодействия индивидов друг с другом, позволяя им сопоставлять свои картины мира. Таким образом, психологический подход здесь соприкасается с коммуникативным измерением человеческого существования, обсуждавшегося уже в рамках экзистенциально-феноменологического проекта.²⁹⁴

Однако этот пример именно в силу того, что он совершенно типичен по в своей эпистемологической основе, открывает для нас дальнейшие возможности критики мировоззрения и как предмета типологии, и как понятия. В самом деле, можно ли такими эссенциалистскими по своему существу приемами удержать эпистемологическое многообразие понятия *мировоззрение*? Не является ли оно, скорее, динамическим, нежели статическим концептом, который не поддается осмыслению *per se*, а может быть проанализирован только во взаимодействии с чем-то внешним по отношению к себе, с чем-то, что заставляет его проявлять себя в специфических формах? Мы далее попытаемся провести такую критику и показать, что типологический принятый подход к мировоззрению не раскрывает его подлинной сущности, а, скорее, формализует и обедняет его содержание.

²⁹³ Там же, с. 17—18.

²⁹⁴ Власова О.А., Львов А.А. Концептуальный анализ экзистенциально-феноменологической традиции: основания и перспективы // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 2. С. 94—102; Львов А. А. Экзистенциально-феноменологические основания психологии и психиатрии // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2019. № 3. С. 99—106.

Подводя итог парадигмальному анализу мировоззрения, мы должны сказать следующее. Современное обществознание успело обогатиться многими «общими местами», которые составляют существенное содержание пособий по наукам о человеке и обществе. Одним из таких мест является мировоззрение и различные его трактовки. Например, хрестоматийной типологией мировоззрения, предлагаемой авторами многих учебников для высшей школы, является тройственное деление. Принято считать, что мировоззрение включает в себя *мифологический, религиозный и научный* тип (или виды), особо выделяется также *обыденное* мировоззрение как «нулевой», или стартовый дорефлективный его вид. Однако сам объем понятия мировоззрения трактуется нередко произвольно и эмпирически — это означает, что под мировоззрением понимается вообще любая ценностная позиция человека или группы людей по отношению к определенному образу мира. Тогда говорят об идеалистическом, атеистическом, материалистическом, механистическом или любом ином мировоззрении, не конкретизируя основание такой типологии. Впрочем, как правило, такие «классификации» мировоззрения безлики, они не носят авторского характера и не могут обсуждаться наравне с некогда предложенными представителями различных философских школ и направлений типологическими проектами. Всякий автор ведь предполагает необходимость тех критериев, которыми он пользуется для обоснования собственной точки зрения — в случае с мировоззрением мы оказываемся на зыбкой почве естественной, дорефлективной установки по отношению к самому мировоззрению как феномену, а потому говорим не о живых смыслопорождающих его проявлениях, но только о рассудочно постигаемом понятии.

2.3. Конstellляция мировоззрения

Можно выделить четыре узловые точки, которые раскрывают характеристические свойства мировоззрения как феномена человеческой

культуры и обуславливают констелляцию его дискурсивного пространства как метаконцепта.

А. Мироззрение имеет гетерогенную структуру, которая поддается типологизации. Это означает, что существует определенный тип мироззрения, который является наилучшим или самым совершенным на настоящий момент.

Важнейшей особенностью этого характеристического свойства является то, что каждый из философов или аналитиков мироззрения предлагает свои варианты такого типа, а если даже как понятия эти ответы совпадают, то не совпадает то, что вкладывает в них каждый конкретный автор. При этом утверждается, что такой наилучший тип мироззрения либо возник исторически, либо его можно сконструировать умозрительно. Это положение обосновывали по-разному, предлагая для него то или иное теоретические основание. Так, В. Дильтей в своих исследованиях поднимался до такого уровня обобщений, как закон образования мироззрений. Он исходит из того, что мироззрение не монолитно внутри себя, и единого мироззрения у всех людей быть не может. Хотя существует определенный *дух времени*, т. е. витающие в воздухе идеи, которые формируют коллективное мироззрение на почве присущего всему человечеству опыта, мироззрение является глубоко личной составляющей внутреннего мира и экзистенциальных ориентиров для каждого конкретного человека. Общий закон мироззрения Дильтея заключается в объяснении непонятого при помощи данного более ясного, так что настроения, бесчисленное множество оттенков в отношении людей к миру образуют подпочву развивающихся на их основе мироззрений.²⁹⁵

²⁹⁵ Дильтей В. Типы мироззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 219—220.

Все мировоззрения, поскольку они пытаются дать полное разрешение загадки жизни, как правило, построены одинаково: они представляют собой единую стройную систему, в которой на основе единственной картины мира (понятие, с которым Дильтей и связывает мировоззрение) формулируются решения вопросов о значении и смысле мира: «Всякое проявление жизни развивается в одно целое, в котором структурно связаны одни и те же отношения к миру. Так и мировоззрения представляют собой регулярные системы, в которых проявляется это строение нашей душевной жизни. Основа их есть всегда некоторая картина мира, которая возникает в результате закономерной последовательной работы нашего познания».²⁹⁶ Отметим здесь, что мировоззрения (именно во множественном числе, поскольку Дильтей выделяет *религиозный, поэтический и метафизический* его типы) являются результатами мыслительной деятельности. Правда, исследователи отмечают парадоксальный характер такой типологии мировоззрений. В самом деле, отношение Дильтея к проблеме мировоззрения не была однозначной на протяжении всей его творческой деятельности, и многие высказанные им однажды положения он сам впоследствии пересматривал и уточнял. Н. С. Плотников указывает: «Тексты Дильтея, посвященные типологии мировоззрений, появились в эпоху, когда со всех сторон раздавались призывы к “возрождению метафизики», которая после долгого периода научно-критического философствования сможет наконец удовлетворить “жажду цельного мировоззрения”. “После эпохи сознательного воздержания и отвлечения от метафизических и религиозных проблем мы вновь осмеливаемся приблизиться к вопросам, которые, так уж получилось, лежат на сердце и которыми всегда занималось человечество и его глубочайшие мыслители”».²⁹⁷ Вместе с тем он констатирует, что идеи Дильтея о мировоззрении «с трудом поддаются непротиворечивой интерпретации»,²⁹⁸ хотя и справедливо трактовать их как попытку определить и выявить особый

²⁹⁶ Там же, с. 220.

²⁹⁷ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 184.

²⁹⁸ Там же, с. 188.

«"мета-дискурс" по отношению к философии, в рамках которого устанавливаются принципы того, что в философской теории вообще следует считать аргументом, принципом и методом. Мировоззрение включает в себе ряд допущений относительно того, как должна выглядеть философская теория».²⁹⁹

Сочетание метафизической и социологической проблематики в подходе М. Шелера к исследованию проблемы человека расширял границы предшествующих попыток представителей философии жизни разработать философию мировоззрения прежде всего как философию мировоззренческих типов. Дело в том, что в существовавших на тот момент теоретических исследованиях были проанализированы только те культурные достижения и процессы, которые имели место или непосредственно формировались уже в рамках новоевропейской культуры. Кроме того, Шелер не поддерживал распространенный среди своих коллег философский релятивизм:

Основные постулаты философии мировоззрений (*Weltanschauungsphilosophie*) в той форме, в которой ее разработал Дильтей и — в разных вариантах — другие немецкие мыслители, такие как Макс Вебер, Карл Ясперс, Густав Радбрух и Карл Маннгейм, таковы: 1. существует ограниченное количество мировоззрений, которые сформировали основу всех философий и интеллектуальных систем; 2. эти основные подходы к пониманию действительности происходят из темперамента мыслителя и из его *жизненного опыта*, и философия, которую разрабатывает каждый мыслитель, можно понять только если рассматривать ее как *выражение* (сознательное или бессознательное) одного из основных мировоззрений; 3. никакая из философий не является абсолютно истинной, но каждая — истинной в отношении к жизненному опыту (*Erlebnis*) ее автора. Самая суть философии мировоззрений в таком случае заключалась в систематизации философского релятивизма и обосновании себя как самостоятельной философии.³⁰⁰

Действительно, Шелер не разделял подобного релятивизма в философском ключе, поскольку был убежден в том, что истина едина, а всякий

²⁹⁹ Там же, с. 190.

³⁰⁰ Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. London, 1967. P.154.

исторический или социологический анализ (где и возможен такой релятивизм) является комплементарным по отношению к философии. И тем не менее, в ряде его работ встречается идея о том, что высший современная метафизика, выводящая человека на позиции философского мировоззрения, не может более считаться космологией и метафизикой предмета — она становится метаантропологией и метафизикой действия. Достичь такой ступени можно лишь последовательно освоив три вида знания: 1) знание ради господства или достижений, в котором достигается господство над природой; 2) сущностное, или образовательное, в котором возникает осознание собственно человеческой сущности; 3) метафизическое, или знание ради спасения, в котором бытие человека понимается как микротеос и именно через него человеку дается первый подступ к Богу.³⁰¹

На примере проекта учения о мировоззрении (*Weltanschauungslehre*) Г. Гомперца удобно проследить логику построения типологии мировоззрений. Гомперц как представитель эмпириокритицизма выделяет всего пять стадий, или пять мировоззренческих установок, и при этом указывает, что современная космология (*Kosmotheorie* — понятие, равнозначное для него мировоззрению), составляющая пятую, или панэмпирическую стадию, последовательно прошла анимистическую, метафизическую, идеологическую и критицистскую формы. Эти стадии рассматриваются в их отношении к основным понятиям учения о мировоззрении, каковыми Гомперц считает субстанцию, тождество, отношение, форму. Так, в восприятии субстанции, как и любого иного выделенного понятия, *анимистическое* мировоззрение выступает в качестве исходного пункта, являя собой естественную установку. Для носителя подобного мировоззрения все вещи в мире одушевлены, все полно богов и все так или иначе является живым. Тела и вещи понимаются как живые существа, однако с возникновением естествознания в поле зрения пытливого взора попадают также и мертвые формы, а именно неодушевленные

³⁰¹ Подробная реконструкция учения о мировоззрении у М. Шелера см.: Львов А. А. Место учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера // *Личность. Культура. Общество*. 2020. Т. 22. № 3-4 (107-108). С. 127—138.

«группы единичных случаев»,³⁰² которые более не связаны с единичными проявлениями. Именно в этом пункте и наступает противоречие, которое преодолевается на следующей стадии — *метафизической*, которая такова, что космологик (как называется субъект познания) обнаруживает в мире различные субстанции, сопровождающиеся акциденциями (§13). Вследствие этого возникает представление о двоякого рода субстанциях — идеальных и материальных. Отсюда вырастает и представление о том, что мир разделен надвое, так что на этом уровне господствуют дуалистические воззрения. Однако опровержением метафизических позиций оказывается психология, которая «исходя из предпосылки, что знание может состоять лишь в представлениях вещей, и показывая, что представления всегда обусловлены чувственными восприятиями, приходит к тому, чтобы выставить требование, согласно которому наше знание единства и постоянства вещи тоже должно покоиться на чувственно воспринимаемых элементах».³⁰³ Соответственно, психология постулирует понятие чувственно постигаемой вещи, то есть понятие эмпирического, что порождает противоречие и заставляет космологические понятия субстанции и вещи перейти на следующий, *идеологический* уровень.

Отметим, что под идеологией Гомперц понимает прежнюю дисциплину или науку о возникновении идей в духе французских сенсуалистов. На этой стадии формируется идея вещи, которая «вовсе не содержит в себе особенного субстанциального элемента, а представляет собой только комплекс качеств, и ее единство и постоянство, согласно этому, тоже исчерпывается относительно постоянным соединением этих качеств».³⁰⁴ Таким образом, здесь мы имеем дело с идеей вещи, которая складывается из преодоления «субстанциального и атрибутивного» образа схематизированной действительности. Однако и этот мировоззренческий уровень оказывается неустойчив; на этом уровне возникает противоречие с практикой, поскольку практическая деятельность

³⁰² Гомперц Г. Учение о мировоззрении. Т.1. СПб., 1912. С. 83.

³⁰³ Там же, с. 116—117.

³⁰⁴ Там же, с. 143.

сталкивается с исходящим из психики идеализмом. На *критической* стадии оказывается, что многие имеющиеся в предмете качества человеческий ум подводит под единое понятие субстанции и мыслит их как качества единой и постоянной вещи. Субстанция же тогда понимается как «субъективный прибавок к качествам»,³⁰⁵ и в этом выражается принципиальное преодоление прежней строго онтологической ступени. В самом деле, если теперь мы не мыслим субстанцию как обладающую собственным бытием, посредством которого мы могли бы объяснить бытие остального окружающего нас действительного мира, то никак иначе, кроме как к внутреннему субъективному переживанию к такому понятию субстанции отнести нельзя. Следовательно, мы переносим на мир уже не законодательный догматический взгляд, но, напротив, стараемся отнести к нему критически, понимая его сугубо субъективистский принцип, лежащий внутри самих нас, этот мир наблюдающих. Выявив противоречие между критикой принципов и порядком их возникновения в субъекте созерцания мира, мировоззренческая система развивается далее до современного (для Гомперца) уровня патэмпиризма, на котором нам открывается, что тот «субъективный прибавок» который представляет из себя субстанция, обнаруживается в чувстве, и его можно продемонстрировать, указать на него: «<...> это — то чувственное впечатление целого <...>, которое предшествует представлению отдельных качеств и лишь в них дифференцируется, но которое объединяет их также и после этой дифференциации, так как оно и их продолжает обволакивать».³⁰⁶ Далее развитие мировоззрения не идет, и мы имеем теперь налицо то представление о порядке и принципе созерцания мира, каковым оно сложилось к началу XX века в философии эмпириокритицизма. Заметим, что в этой финальной *патэмпирической космологии* мы обнаруживаем моменты и всех предшествующих ступеней развития: анимистической, метафизической, идеологической и критической (§15). Таким образом, мировоззрение для

³⁰⁵ Там же, с. 157.

³⁰⁶ Там же, с. 168.

Гомперца — это не совокупность данных или знаний, которые выстроены наподобие единой классификационной системы, имеют замкнутый и завершённый характер и им можно обучить другого; мировоззрение — это попытка показать, что единство нашего знания о мире, строящееся на упорядочивании и анализе данных позитивных дисциплин, всегда будет либо неполно, либо непрочно.

Однако существуют и критические взгляды на такого рода типологии. Так, например, М. Хайдеггер мыслит мировоззрение как новую форму мифологии, которая только и направлена на то, чтобы создать некоторую абстрактно-историческую точку зрения, на которой бы ещё зиждилась наука со своими успехами измерения и точности исследования. Эта форма мифологии — худшая из исторических форм: она только является некоторым «рассказом о прошлом» (*Historie*), историографией, а вовсе не тем самым историческим поиском, вереницей со-бытий, присущей хайдеггеровскому пониманию *Seynsgeschichte*, и отзвук которого слышится к Геродотовой *ιστορία*.³⁰⁷ Мировоззрение поэтому оказывается попыткой втиснуть весь мир в изначально заданные рамки картины мира, а поскольку рамки эти всегда предзаданы, то и никакого динамического разворачивания мира быть не может. Необходимо лишь довольствоваться позитивностью наблюдаемой картины, как если бы мы были только воспринимающими субъектами, но не вопрошали бы о своем бытии: «Каждая эпоха философии имеет свою собственную необходимость. Мы должны просто признать, что философия такова, какова она есть. Тем не менее, мы не можем предпочесть одну эпоху другой, как это возможно в отношении различных мировоззрений».³⁰⁸ Иными словами, Хайдеггер призывает к философской самостоятельности, которая позволила бы сделать само событие человеческой мысли эпохальным (в смысле феноменологической *ἐποχή*), значимой и необходимой самой по себе. Но никакое мировоззрение и никакая мировоззренческая философия этого не

³⁰⁷ О различии *Historie* и *Geschichte* у Хайдеггера см.: Inwood M. A Heidegger Dictionary. Oxford, 1999. P. 90—92.

³⁰⁸ Heidegger M. Zur Sache des Denkens // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 2007. B. 14, S. 70.

смогут обеспечить — в их существовании не заключено необходимости, они более или менее случайны, но скорее ведут своего носителя к забвению, а ведь именно путем мысли человек может прийти к осознанию самого себя как наличному, вот-бытию. В этом случае мы действительно имеем дело с необходимостью — того же порядка, какую утверждает Платон в мифе о пещере: эта некоторая божественная необходимость, когда узника освобождают от оков, и шанс его свободы тогда будет заключаться в осознанности выхода из пещеры и осознанном же впоследствии возвращении. Тогда *освобожденный* человек станет человеком *освободившимся* — а в этом, конечно, никакой уже случайности быть не может. Интересно отметить, что впоследствии ученик Хайдеггера Г. Маркузе в работе «Одномерный человек» укажет на одну из качественных способностей цивилизационного процесса превращать рациональное мышление в мифологическое состояние,³⁰⁹ а М. Элиаде проанализирует возникновение и функционирование мифологических конструкций в рамках общества массовой информации.³¹⁰

Современные исследователи замечают, что для Хайдеггера мировоззрение связано с наукой, с образованием *картины мира* — «конструктом опредмечивающего представления».³¹¹ Наука, и свою очередь, связана с особым типом мышления — калькулирующим, тогда как философия опирается на осмысляющее мышление.³¹² Хайдеггер же указывает, что философия сама по себе выделяется как форма из мировоззрения, а потому имеет отношение к любому мировоззрению; она может очертить то, что составляет определенное мировоззрение, но сформировать его, учредить новое она не может. Хайдеггер даже связывает само понятие мировоззрения с проповедью, почти идеологией, которая присуща новоевропейской мысли от Декарта до Ницше. Мировоззрение воспрянуло, распустило свои до тех пор сдерживаемые метафизикой крылья и, полагает Хайдеггер, тем самым

³⁰⁹ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2009. С. 250 слл.

³¹⁰ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 182—189.

³¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 72.

³¹² Некрасова Н. А., Некрасов С. И. Мировоззрение как объект философской рефлексии. // Современные наукоемкие технологии. 2005. №6. С. 20—23. С. 21.

ознаменовало становление европейского нигилизма. Примечательно, что власть мировоззрения, по Хайдеггеру, тотальна, и связывается оно как понятие со становлением новоевропейской картины мира.³¹³

Интересно отметить, что идеи Хайдеггера перекликаются с идеями его предшественников — В. Дильтеем и А. Рилем. Влияние первого можно усмотреть в том, что мировоззрение для Хайдеггера теснейшим образом связано с понимаем *картина мира*, точнее говоря — с миром, который разворачивается перед нами как картина. Под картиной в данном случае имеется в виду создание опредмечивающего представления; человек здесь занимает такую точку зрения, оказывается на такой позиции, которая всему сущему задает меру и предписывает норму.³¹⁴ Что же касается влияния второго, то в «Основных понятиях метафизики» Хайдеггер называет мировоззрение «личным убеждением отдельного мыслителя», влияние которого распространяется на его последователей.³¹⁵ Это вполне согласуется с представлениями А. Рилья, считавшего, что единственным возможным мировоззрением, претендующим на всю полноту охвата действительности, может быть и поэтому должен быть механицизм.³¹⁶ В своей статье «Время картины мира» Хайдеггер вновь обращает внимание на характеристическое свойство всеобщности и одновременно — дискретности мировоззрения. Объективность картины мира означает, что она является представителю новоевропейской цивилизации как особый процесс покорения разворачивающегося перед ним мира. По мере совершенствования математического естествознания и неограниченной ничем мощи всеобщего расчета, планирования и организации, техника обступает человека и начинает над ним властвовать; по мере того, как моторами заглушают бытие и прежний греческий космос рушится под натиском второй природы, которую можно измерить и которой возможно задать необходимые параметры — также в

³¹³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. СПб., 2007. С. 234.

³¹⁴ Там же, с. 72.

³¹⁵ Там же, с. 452.

³¹⁶ Риль А. *Научная и ненаучная философия*. СПб., 1901. С. 6.

новоевропейском мире происходит борьба мировоззрений, которые поглотили метафизику. И неслучайно поэтому набатом звучат в статье зловещие слова «гигантизм» и «американизм», прочно связанные для М. Хайдеггера как с кризисом, так и со стремлением к полноте новоевропейского субъекта.³¹⁷

а. Кроме того, А. Риль полагал, что мировоззрение есть проповедь схоларха, которому внимает публика, и поэтому всегда в такой форме ненаучной философии сохраняется много от самого учителя.³¹⁸ В связи с этим тезисом мы подходим к *следствию* из указанного характеристического свойства мировоззрения, а именно, к тому, что мировоззрение связывается с критерием партийности в философии. Действительно, то или иное мировоззрение всегда носит личностные черты: можно говорить о том, что эти установки связаны с продуманной жизненной стратегией конкретного человека, а можно выбрать уже существующие установки, которые были разработаны мыслителями разных эпох и культур. В любом случае мы сталкиваемся здесь с ситуацией некоего обращения, увещания, зазывания (*протрєлтκός*) с целью присоединиться к какой-то уже существующей группе, выработавшую узнаваемую программу действий в связи со своими целостными взглядами на мир. Оригинальным образом этот критерий осмысляется в контексте русской философии. В частности, Н. Г. Чернышевский развивает хорошо известный «принцип партийности» в философии, который по существу своему сводится к обсуждению взаимосвязи учений тех или иных авторов от их политических взглядов. Указанный принцип и определяется следующим образом: «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над

³¹⁷ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 72—73; там же, с. 86.

³¹⁸ См. Риль А. Научная и ненаучная философия. СПб., 1901. С. 9.

обществом, к которому принадлежал философ».³¹⁹ Вспомним, что К. Маркс в XIX в. предложил такую взаимосвязь обозначать понятием *идеология*. Против этого расхожего — даже вульгарного³²⁰ — представления о зависимости мыслителя от эпохи восставал Л. Шестов, яростно сражавшийся с любым мировоззрением как проявлением лояльности к тому или иному философскому или литературному лагерю или же как законченной системой взглядов:

[Т]еперь, когда все так ясно сознали его бессилие, когда даже метафизики взялись за естественные науки и ни на минуту не спускают глаз с теории познания — неужели и теперь имеет смысл считаться с потребностями разума?! Не наоборот ли? Не является ли главной задачей нашего времени научиться искусству обходить (а то и разрушать) все те многочисленные заставы, которые под разными предлогами выстраивались в старину могущественными феодалами духа и лишь в силу вечного консерватизма трусливой и близорукой человеческой природы и доньше продолжают еще считаться непреодолимыми, даже «естественными» преградами для движения нашей мысли? Зачем кончать? Зачем последнее слово? Зачем мировоззрение?.. Разумеется, я говорю о философии и о философах, о людях, стремящихся как можно более увидеть, узнать, испытать в жизни. Для обыкновенной житейской практики законченность по-прежнему останется неизменным догматом. Дом без крыши, точно, никуда не годится... Но незаконченные, беспорядочные, хаотические, не ведущие к заранее поставленной разумом цели, противоречивые, как сама жизнь, размышления -- разве они не ближе нашей душе, нежели системы, хотя бы и великие системы, творцы которых не столько заботились о том, чтоб узнать действительность, сколько о том, чтоб «понять ее»?³²¹

Художественность в жизни и творчестве, к которым так тяготел Л. Шестов, не имела отношения к такой завершенности, казавшейся ему уделом кабинетных профессоров или создателей мертвых схоластических доктрин, но никак не свободной философской мысли. Только толпа, усредненный человек безо всяких своих помыслов и духовных стремлений требует мировоззрения

³¹⁹ Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2-х т. М., 1987. Т.2, с. 147.

³²⁰ Так, позицию самого Чернышевского В. В. Зеньковский аттестовал как «упрощенный биологизм» — см. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2., с. 135.

³²¹ Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 454.

как законченной, раз навсегда предписанной программы действий. Следование этой программе избавит человека толпы от необходимости сомневаться и страдать, а вместе с тем — созидать и размышлять. Занимаются составлением таких проектов люди-«нанятая совесть»: «Хвалить самого себя считается предосудительной нескромностью, хвалить свою партию, свою философию, свое мирозерцание — почитается чуть ли не. высшим долгом».³²² Конечно, о «своем» здесь сказано с иронией, если не презрительно. Мирозерцание (которое он также понимает как некую, кем-то извне данную идеологию) оказывается всегда чьим-то *за-мыслом*, мышлением-вслед-за-кем-то; но это неподлинное, несвободное мышление, с которым необходимо бороться — как это делают герои экзистенциальной аналитики Шестова: Шекспир, Достоевский, Лев Толстой, Киркегор и др. В этом пункте мы подходим к следующей характерной особенности мирозерцания, а именно к связи его с ненаучной философией.

В. Мирозерцание принадлежит к области ненаучной философии.

На рубеже XIX—XX вв. сложилось четкое понимание того, что философия бывает научной и ненаучной; это разделение могло быть сформулировано по-разному, но суть его заключается в противопоставлении естественнонаучной картины мира и ценностного образа мира. Естественнонаучная картина мира в основном учитывает достижения положительного знания о мире и выстраивается как результат успешного освоения действительности методами положительных наук; при этом философским поискам отводится только эпистемологическая функция систематизации или интерпретации достижений научного и технического прогресса. Важным отличительным признаком этой картины мира является то, что исследователи всеми силами стремятся представить ее как объективное (и в этом смысле достоверное), полное и завершенное отражение окружающей

³²² Там же, с. 472.

действительности. Соответственно, здесь мы имеем дело с теоретической картиной мира. В отличие от нее ценностный образ мира не предполагает завершенности — напротив, будучи противопоставлен естественнонаучной картине мира как субъективный образ, он указывает практическую самостоятельность субъекта в конструировании этого образа. Как проект ценностный образ мира открыт, и каждый волен независимо ни от кого выбирать свои приоритеты и установки на воспроизведение этого мира в его целостности и полноте. Как мы увидим, это характеристическое свойство логически примыкает к предыдущему следствию.

Современные исследователи отмечают, что понятие *мировоззренческой философии* впервые было введено в оборот Э. Кассирером, опиравшимся на кантовское различие школьной и мировой (всемирной) философии и доказывавшим, что последнюю Кант понимал именно как мировоззренческую, что и послужило основанием для различения научной и мировоззренческой философии.³²³ Кассирер также полагал, что предшествующее развитие науки XIX столетия было сосредоточено вокруг одной важнейшей гипотезы: обоснования единства и единообразия природы человека. В конце концов объяснительная сила положительного знания превзошла способности метафизики, однако возник парадокс, связанный с наметившимся в то же время кризисом философского самопознания.³²⁴ Сходных взглядов придерживался и уже упомянутый выше А. Риль. В своих публичных лекциях он изначально оговаривал, что со уже с середины XIX в. философия была потеснена с прежде считавшегося законным места положительными науками и интерес к ней стал интересом к «историческому воспоминанию».³²⁵ С его точки зрения философия может иметь статус либо научной, либо ненаучной — при этом первая выступает тогда критическим исследованием оснований нашего познания, а вторая претворяет в жизнь мировоззренческий проект и

³²³ Некрасова Н. А., Некрасов С. И. Мировоззрение как объект философской рефлексии. // Современные наукоемкие технологии. 2005. №6. С. 20—23. С. 21.

³²⁴ Залевский А. В. Философия человека: мировоззренческий сдвиг в понимании природы человека // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2008. №4. С. 191—196. С. 195.

³²⁵ Риль А. Введение в современную философию. СПб., 1904. С. 1.

разрабатывает теорию ценностей (аксиологию), должного и недолжного (этику), вообще, реализует идеи, характерные для лейбницевого проекта *вечной философии* (*philosophia perennis*). Что же до истории философии, то А. Риль полагал, что она является историей «развития и превращений понятия истории философии». ³²⁶ Другой важной задачей истории философии является изучение тех исторических форм, которые философия принимала в ходе своего развития как наука. Например, древнегреческая философия была наукой в собственном смысле слова, и Аристотель ее никак иначе и не квалифицировал, кроме как ἐπιστήμη. ³²⁷ Однако после успехов Коперника и Галилея, после открытий И. Ньютона и Р. фон Мейера уже нельзя допустить, чтобы философия участвовала в формировании нашей картины мира. Вслед за Кантом он ограничивает сферу деятельности разума человека вселенной опыта, в границах которой формирование достоверного знания занимают естественные науки, а философия исполняет функцию по их методологическому обоснованию, им же уступая свои привычные притязания на разработку цельного знания о мире. Поэтому мы можем говорить о том, что философия как наука оборачивается *философией науки*, и отходит на второй план в роли вспомогательной методологической области по отношению к выдвинувшемуся в первый ряд естествознанию. ³²⁸

Большое внимание А. Риль уделял обоснованию строгого соответствия естественных наук и философских методов исследования. С одной стороны, он как мог дистанцировался от спекулятивной метафизики и натурфилософии, представленных в учениях немецких идеалистов: он требует, чтобы любая система принимала во внимание и строго учитывала достижение экспериментальных исследований и испытаний природы. В этой строгости и тщательности синтетического способа познания мира (методами

³²⁶ Там же, с. 4.

³²⁷ См., например, *Метафизика*, кн. α, 993 b: «ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας» — «Правильно также и то, что философия называется наукой об истине» (пер. А. В. Кубицкого) — Аристотель. *Метафизика*. М., 2006. С. 41.

³²⁸ Riehl A. *The Vocation of Philosophy at the Present Day // Lectures delivered in Connection with the dedication of the Graduate College of Princeton University in October 1913*. Princeton, 1914. P. 58—59.

положительных наук — с одной стороны, и силами трансцендентального критического метода — с другой) Риль и видел успех науки. Поэтому и философию он считал наукой, и требовал от нее научности, правильного применения ее категорий и строгой последовательности в выводах. Однако философия обладает и другой ипостасью, *ненаучной*; ей в качестве главной задачи отводится целостное объяснение мира. Когда греков впервые начали занимать вопросы о природе и законах окружающего мира, а натурфилософы только предпринимали робкие попытки теоретического познания вселенной, тогда философия, с точки зрения Рилья, начала играть именно ту роль, которая теперь, в Новое время, отведена науке. Как известно, именно ранние натурфилософы стимулировали наблюдение за протекающими в окружающем мире процессами, хотя из дошедших до нас сочинений видно, что придать своим изысканиям характер эмпирического исследования они не стремились. Соответственно мы можем говорить о греческой философии не только (да и по меркам новоевропейского знания, не столько) как о науке, но и как о такой области исследования, которая выражала свойственные античным интеллектуалам *мировоззренческие* установки.

При создании всеобщей картины природы и осмыслении в ней места человека ограничивались лишь теми объяснениями мира, которые были доступны с чисто теоретических позиций, и поэтому всякая философия оказывалась результатом творчества единственного человека, за которым и следовало большее или меньшее число приверженцев. Дело в том, что в философских системах мировоззрение, то есть система мироздания, которая основана на принципах соположенности всех элементов и их взаимосвязанности в единое целое, всегда предпосылается самому исследованию окружающей действительности, и не является следствием поисков истины. В основании такой системы поэтому всегда положен произвол ее автора, причем фигуру самого создателя философского учения, как каменный замок в арочной конструкции *чертова моста*, невозможно устранить из созданной им системы. Таким образом, случайность, благодаря

которой мировоззрение было создано, служит надежным показателем не научного его характера, а художественного, и в этом смысле многие философы могут быть квалифицированы и как поэты, эстетические поиски которых вызывали к жизни целые миры.

М. Шелер полагал, что именно мировоззрение составляет некую естественную сетку понятий и ценностей, которой обладает каждый народ и каждый представитель этого народа, и которые формируются различным историческим и социальным опытом этих народов. Все остальное (искусство, наука, политика т.п.) суть лишь интеллектуальные проявления (*Bildungsweltanschauungen*) изначально единого и целостного конгломерата естественного мировоззрения. Исследователи мысли Шелера указывают на синтетический характер его антропологического проекта: «Философия Шелера предлагает повернуться к античным поискам самопознания и созерцания бытия. А также она служит примером объединения западного и восточного подходов с глубокой заботой и вниманием к миру помимо людей. С помощью его метода можно черпать знания из науки, феноменологии и посредством раскрытия и культивации солидарности, то есть, усматривая связи и отношения с собой, с другими и с остальным органическим и неорганическим миром».³²⁹ Такой всеобъемлющий замысел, требовавший практических экспликаций некогда заявленных теоретических (этических, аксиологических, антропологических) оснований заставил философа обратиться к анализу особого, философского мировоззрения. В отличие от М. Вебера, считавшего, что философия должна быть подчинена науке, а задачей ее является каталогизация и упорядочивание различных мировоззрений, Шелер был убежден в том, что именно философия должна заниматься мировоззренческой проблематикой как своей творческой задачей: «Посредством метафизики, способной утвердить нормы, которыми оцениваются мировоззрения, философ не только мог бы описать различные

³²⁹ McCune T. J. The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature // Ethics and the Environment. 2014. Vol. 19, No. 1. P. 49—71. P. 66.

мировоззрения с точки зрения взаимного пересечения их идеальных содержаний; он мог бы также определить их объективную ценность как знания, выявляя как ошибки их, так и открытия».³³⁰

В частности, в статье «Философское мировоззрение» М. Шелер указывает на то, что по мере своего развития академическая немецкая философия не принимала участия в построении мировоззрений: «Десятилетиями она ограничивалась тем, чтобы быть лишь служанкой позитивных наук, проверяя их предпосылки, методы и цели. Так, философия последней трети XIX в. почти целиком сводилась к учению о познании и душевном опыте. Но точно так же, как философия не может быть служанкой церковной веры, она не может быть и простой служанкой наук».³³¹ Далее, описывая поражения позитивизма, неокантианства и историцизма, в связи с их отрицанием метафизики, Шелер стремится обосновать особое философское мировоззрение, связанное с выходом в трансцендентное. Он подчеркивает, что у человека нет выбора, формировать ли или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство — т.е. идею о том, что именно в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека.

Иными словами, философским мировоззрением Шелер называет способность ориентироваться в мире, наблюдая и исследуя метафизическое его обоснование: «Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей».³³² Именно такая мировоззренческая установка и приближает человека к обретению знания о спасении. Также и для В. Дильтея

³³⁰ Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. London, 1967. P. 156—157.

³³¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 3.

³³² Там же, с. 5.

различные типы мировоззрения не возникают из одной лишь воли к познанию — они суть производные занятой в жизни позиции, жизненного опыта, всей структуры нашего психического целого.³³³ Развитие мировоззрения определяется волей к устойчивости картины мира, оценки жизни, работе воли, вытекающего из ряда ступеней психического развития.³³⁴

β. Следствием из указанного характеристического свойства является то, что мировоззрение как исследовательская проблема может быть описана и решена в области не теоретической, а практической философии. Этот переход обозначился уже в работах представителей неокантианства. Как известно, в среде неокантианцев мировоззрение считалась ложной и ненаучной проблемой, разработка которой не поощрялась. Проводимая ими исследовательская программа была направлена прежде всего на освобождение философии от каких бы то ни было духовных или субъективных установок, провести так называемую секуляризацию философии, и связывалась с задачей обосновать научный статус философии. Н. А. Дмитриева в связи с этим замечает: «<...> именно в независимости философии от мировоззренческих установок видели неокантианцы условие объективности и вообще научности философского знания. Реализация этой задачи для русских неокантианцев была тем более важной, что для их оппонентов — русских религиозных мыслителей — философия по преимуществу представлялась именно “мировоззрением”». ³³⁵ Однако, если мировоззренческие принципы неокантианцы полагали недостаточным основанием для научной философии, то в практическом применении разработка мировоззрения была для них вполне понятным и плодотворным делом. Это касалось в том числе и политических решений и симпатий, и вообще участия в общественной и политической

³³³ См. тж.: Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Буржуазная философия середины XIX — начала XX века. М., 1988. [Электронный ресурс] — URL: http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/sotov_burjuasnaja/09.aspx (дата обращения: 05.05.2023).

³³⁴ Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 220; там же, с. 224.

³³⁵ Дмитриева Н. А. Философия как наука и мировоззрение: к вопросу о пацифизме в немецком и русском неокантианстве // Логос. 2013. № 2 (92). С. 138—154. С. 141.

деятельности, где в основании лежала когеновская идея разработки этического принципа: «Как известно, в намерения Когена входило распространить трансцендентальный метод на все виды знания, в том числе и на этику, ориентируясь на “факт права”. <...> Но для его реализации Коген сформулировал важную этическую задачу: достижение “единства человека” в рамках единого человечества, поскольку только в человечестве отдельный человек выступает автономно как “цель сама по себе”».³³⁶

Примечательно, что и молодой Хайдеггер употребляет понятие «мировоззрение» в широком смысле, близкому к обыденному употреблению — т. е. как общее отношение субъекта к предмету его внимания, исходя из его «естественной установки». Так, например, в одной из работ 1915 года он говорит о *субстанции средневекового мировоззрения* как о факторе стабильности клерикального католического мира.³³⁷ Этот смысл естественной установки (или, как бы назвал это М. Шелер «относительно естественное мировоззрение»)³³⁸ достаточно плотно ассоциируется как с теоретическим, так и с практическим аспектом. Заметим, что и для самого молодого Хайдеггера понятие «мировоззрение» было связано с католицизмом; так, уже в юности он считал, что только католическую неосхоластику можно назвать истинным мировоззрением и защищал свою точку зрения в личной переписке.³³⁹ Впоследствии, в работах 1930-х гг. и в более поздних, Хайдеггер строго разграничивал онтологию и мировоззрение, причем подчеркивал, что онтология как «”изначальная наука” может дать лишь формальное содержание, то есть в религиозном смысле нестрогое и поэтому не ограниченное в своем онтическом применении к отдельной позитивной области христианского опыта».³⁴⁰ Однако в своих исследованиях он сосредоточивается почти исключительно на теоретическом аспекте понятия *Weltanschauung*, как оно

³³⁶ Там же, с. 143.

³³⁷ Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1986. В. 1. S. 225—226.

³³⁸ См. Шелер М. Проблемы социологии знания. М., 2011. С. 62.

³³⁹ Van Buren J. The Earliest Heidegger: A New Field of Research // A Companion to Heidegger. Oxford, 2005. P. 20; *ibid.*, p. 25.

³⁴⁰ *Ibid.*

складывается в истории метафизики Нового времени. Очень красноречивыми представляются слова современного исследователя, детально и последовательно восстанавливающего сдвоенный практико-теоретический смысл, присущий этому понятию:

Вообще, определение мировоззрения безотносительно к побудительным мотивам действия оказывается неполным. Я ограничусь одним примером: определение Майкла Инвуда: «Weltanschauung — это в основе своей “взгляд на жизнь”, взгляд наше место (position) в мире и как на следует поступать». Отметим заключительные слова в предложении: как нам следует поступать. Довольно интересно, что цитата взята из работы, объясняющей технические термины философии Хайдеггера, которая предполагает, что эта функция относится не только к общественным движениям, но также применима к миру построения теорий. Мы не ошибемся, если скажем, что утверждаем тем самым взаимную зависимость между обществом, наукой и философией.³⁴¹

Иными словами, речь идет о том, что Хайдеггер осмысленно отходит на позиции теоретического усмотрения, отказываясь от всякого рода практической философии. Но этот отказ означает одновременно и признание того, от чего отказываешь: не является ли это попыткой скрыться в тех самых Сиракузах, о посещении которых зло и остроумно спрашивали Хайдеггера в памятном 1934 году?³⁴²

В рассуждениях Хайдеггера 1938—39 гг. имеется небольшой этюд «Мировоззрение и метафизика», который можно рассматривать в качестве подготовительных набросков к лекции, воплотившейся впоследствии в текст «Времени картины мира». Помимо перечисления различных аспектов, характерных для становления мировоззрения, Хайдеггер также формулирует примечательный афоризм: «Мировоззрение — это достижение подтверждения власти безусловного бездумия в эпоху совершенной бессмысленности».³⁴³ В общем, именно так и выглядит в концентрированном виде его понимание

³⁴¹ Griffioen S. On Worldviews // *Philosophia Reformata*. 2012. Vol. 77, No. 1. P. 19—56.

³⁴² Бибихин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 5.

³⁴³ Heidegger M. *Besinnung* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M., 1997. B. 66, S. 402.

отношение человека к машинному, механицистскому миру новоевропейской науки, которая, как известно, не мыслит и не связана с мышлением никакими мостами.³⁴⁴ Не является ли такое игнорирование практического аспекта симптоматичным? Ведь современники Хайдеггера — В. Дильтей, М. Шелер, К. Мангейм и др. — рассматривали мировоззрение прежде всего в ключе действия, а вовсе не особой эпистемологической установки.

Так же рассматривал мировоззрение и К. Ясперс. В своей «Философской автобиографии» он указывает на то, какую задачу ставил себе при работе над трудом по психологии мировоззрений: «Самое существенное, говорилось в книге, — это самостоятельный жизненный выбор личности, автор же дает только некоторые пояснения, способствующие постижению самого себя, открывающие возможности для такого постижения. Книга апеллировала к неотъемлемой ответственности каждого за свой выбор и предлагала помощь в ориентации, но не пыталась научить жить».³⁴⁵ На вопрос о том, что такое мировоззрение, Ясперс дает следующий ответ: «Во всяком случае, что-то целое и что-то универсальное. Когда, например, речь идет о знании, это значит — не отдельное знание, а знание как целостное, как космос. Ведь мировоззрение — не просто знание, оно проявляется в оценках, в порядке предпочтения ценностей».³⁴⁶ И в самом деле, в своем труде он с образцовой систематичностью и искусной структурированностью дает образчики различных картин мира, свойственных различным типам личностей, а также впервые прописывает четыре вида *частных пограничных ситуаций* на конкретных примерах в ситуациях борьбы, смерти, случайности (*Zufall*) и вины. Ясперс подчеркивает, что ни одна из этих ситуаций не может существовать без другой, что выражает также единство и собранность внутреннего мира человека, наиболее отчетливо выявляющееся в данных

³⁴⁴ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 137—138.

³⁴⁵ Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А. В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб., 2012. С. 232.

³⁴⁶ Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919. S. 1.

конкретных психологически экстремальных положениях. Именно в этих условиях эмпирического мира дает о себе знать человеческая экзистенция.³⁴⁷

Известно, что книга Ясперса, ознаменовавшая его переход в лагерь философов, снискала противоречивую славу. В самом деле, работа молодого доктора психологии более походила на проповедь, нежели на скрупулезное теоретическое исследование, которого от него многие ждали. Так, острую критическую статью о ней опубликовал учитель Хайдеггера Г. Риккерт.³⁴⁸ Сам Хайдеггер также не разделял предложенный Ясперсом анализ психологии мировоззрений. Главное возражение его состояло в следующем: средствами никакой положительной науки нельзя даже надеяться приблизиться к пониманию того, что Ясперс в своей работе называет «пограничными ситуациями» (эту позицию разбирали многие авторы, писавшие как о Хайдеггере, так и о Ясперсе).³⁴⁹ Тем не менее Хайдеггер считал, что анализ пограничных ситуаций — это наиболее сильная черта работы; впоследствии в «Бытии и времени» он обратится не столько к предложенной Ясперсом типологии мировоззрений, сколько именно к его идеи границы и пограничных ситуаций.³⁵⁰ Психология мировоззрения, исходя из позитивных оснований, не приближается к собственно *Dasein*-проблематике, а в этом случае такая психология лишь стремится стать учением о жизни, вновь и вновь обращаясь к одномерному лишенному наукой свойств субъекту, которого побуждает занять определенную позицию по отношению к объективному миру.³⁵¹ Хайдеггер не признает за психологией мировоззрений никаких оснований стать или становиться таким учением о жизни — скорее, она должна прояснить принципы и средства самосозерцания.³⁵²

³⁴⁷ Ibid., S. 227—228.

³⁴⁸ Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А. В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб., 2012. С. 235.

³⁴⁹ См., напр.: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005; Власова О. А. Карл Ясперс: Путь философа. СПб., 2018.

³⁵⁰ Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, 2002. P. 179 ff.

³⁵¹ Отметим, что в конце 1920-х—30-х гг. появляется целая вереница работ, сосредоточивающихся на проблеме неразумности современного общества и деградации его субъекта — см.: Mulligan K. Foolishness, Stupidity, and Cognitive Values // The Monist. 2014. Vol. 97. No. 1. P. 66—85. P. 68 ff.

³⁵² Heidegger M. Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1976. B. 9, S. 9.

Важный вывод из критики Хайдеггером проекта Ясперса позволит нам перейти к следующему характеристическому свойству. Известно, что Хайдеггер требовал от философского поиска возможности проложить путь к динамическому схватыванию сущности бытия как процесса, как постоянного движения к тем горизонтам, которые делают бытие осмысленным. Мироззрение тогда оказывается лишь статичной конструкцией, абстракцией, выхваченная из движения к истине мира. Множественность форм мироззрения тоже говорит против него; значит речь здесь идет вовсе не о том мире, который схватывается в экзистирующем субъекте, в *Dasein*, а о чем-то принципиально ином, нефилософском, даже чуждом философии: «Мироззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не просто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-бытье».³⁵³ Косвенно тем самым подтверждается и то, что положительные науки дают неудовлетворительный ответ на вопрос о возможности мироззрения, то есть они представляют субъект познания как некоторую функцию от мира (собственно, как субъект по отношению к объекту). В подлинной философии, которую как программу и намечает в своей рецензии Хайдеггер, присутствует возможность и условие сборки субъекта вокруг собственного существования и через это его «рассубъективация», снятие навязанной естествознанием субъект-объектной оппозиции. Человек преобразуется в творца, а самого себя раскрывает как мир, но вовсе не как картину, а как проблему, вопрос, динамичное отношение к бытию. Активная позиция, которую приглашал занять своих читателей Ясперс, для Хайдеггера, по сути, означала прямой путь к забвению бытия и усреднению, то есть становление пресловутым *das Man*. В этом пункте мы переходим к следующей отличительной особенности мироззрения, связанной с его антропологической проблематикой.

³⁵³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 6.

Г. Учение о мировоззрении (Weltanschauungslehre) есть комплексный проект или интегративная дисциплина. Она охватывает не только собственно философские дисциплины, такие как этика, эстетика, аксиология, онтология и эпистемология и т.п., но также и смежные, такие как социология знания, психология, лингвистика и др.

Успехи положительных наук и рост авторитета положительной философии к началу XX в. обусловили более резкое разграничение сфер влияния философии и науки. Философствующие естествоиспытатели стремились силами науки решить важнейшие философские проблемы: очень ярким примером тому являются размышления И. И. Мечникова о преодолении дисгармонии человеческой природы, избавления человека от страха смерти и, как следствие, решительном пересмотре существующих общественных институтов и законодательства.³⁵⁴ В то же время Р. Авенариус отказывается от прежних метафизических задач, которые традиционно ставила перед собой философия. Вместо спекулятивных проблем он предлагает сосредоточиться на решении загадок природы позитивными науками, но вместе с тем он признает и необходимость некоей интегративной дисциплины, которая вполне смогла бы объединить, подвести под единый знаменатель все многообразие достижений позитивных исследований:

Где же мышление, обращенное к целому, нашло свое научное развитие? Понятно, что мы не можем искать его в тех дисциплинах, которые имеют дело с отдельными частями, областями или сторонами данного в опыте. Напротив, следует ожидать, что существует особое научное мышление, считающее своей задачей — в противоположность наукам в тесном смысле слова — научное понимание целого. Следовательно, такое научное мышление должно отличаться от частных наук объемом понятия о своем объекте по содержанию же этого понятия — должно стоять в самой тесной связи с ним. Ибо

³⁵⁴ Более подробно см.: Львов А. А. Позитивист с душой романтика: преодоление конфликта мировоззрений в антропологии И. И. Мечникова // Конфликтология. 2019. Т. 14. № 2. С. 96—114.

содержание это встречается нам по частям в объектах отдельных наук, хотя бы и в самой неопределенной форме; как наивысшее понятие, оно должно возвысить частное понимание наук до самого всеобщего понимания.³⁵⁵

Заметим, что в следующем же параграфе он признается, что такой наукой («по свидетельству истории», как он говорит) является философия. В этом пункте ему вторит Г. Гомперц, утверждая, что «философия для решения своей задачи нуждается в обособлении и развитии частных наук, то наше исследование ставит ее в конец ряда наук».³⁵⁶ Кроме того, он вполне соглашается с Авенариусом и в том, что «[ф]илософ по мере своих сил занимается и специальными науками».³⁵⁷ При этом философ по мере усложнения знаний в специальных дисциплинах должен уступить место специалистам, а сам постепенно отойти на позиции созерцателя целого, основанного на данных отдельных наук как частей этого всеобщего знания. Однако взгляды их на судьбу философии разнятся: если Авенариус предлагает лишить философию всякого рода «случайных» дисциплин — логики, этики, эстетики и проч., поскольку они могут считаться только вспомогательными философскими дисциплинами и не могут подвинуть философию на пути к постижению целого, то Гомперц предлагает подвести все многообразие частных философских наук под три фундаментальных начала (о которых мы скажем дальше): ноологию, онтологию, космологию. Но и для него философия ценна прежде всего в связи с ее эпистемологической функцией: «Философскую дисциплину, которую теперь называют то метафизикой, то теорией познания, а иногда подразделяют на метафизику и теорию познания, мы в следующем будем называть учением о мировоззрении, или космологией».³⁵⁸

Среди немецких исследователей взаимосвязей между сознанием и обществом первой половины XX века возникло стремление предложить

³⁵⁵ Авенариус Р. Философия как мышление о мире. М., 2007. С. 17—18.

³⁵⁶ Там же, с. 18.

³⁵⁷ Там же, с. 19.

³⁵⁸ Гомперц Г. Учение о мировоззрении. Т.1. СПб., 1912. С. 15.

«третий путь», который составил бы некий срединный вариант по отношению к идеалистическому (гегельянскому) и материалистическому — марксистскому или позитивистскому. Так, например, М. Вебер и Э. Трёльч попытались миновать Сциллу и Харибду идеализма и материализма, выдвинув идею о том, что возникновение религиозных норм и идеалов независимо от общественных условий, и большую роль в этом процессе играют исторические обстоятельства, в которых люди стремятся применить эти идеалы к любому социальному устройству.³⁵⁹ Одним из таких гуманитариев был М. Шелер; он попытался разработать оригинальную социологию знания, которая стала бы таким «третьим путем» и, как надеялся на это сам автор, положит основание всей культурной политики.³⁶⁰ Введенное Шелером понятие *относительно естественное мировоззрение* получило широкое освещение прежде всего в работах немецких социологов. Одним из наиболее известных исследователей, занимавшейся проблематикой относительно естественного мировоззрения являлся А. Шюц. Более того, именно с *философским* мировоззрением — в отличие от иных возможных мировоззренческих форм — непосредственно связано развитие учения Шелера об инстинктах, присущих живым существам. Это учение, многие положения которого М. Шелер основывал на виталистической натурфилософии своего учителя, биолога Х. Дриша, стало важным пунктом в разработке философского учения о человеке как метафизической системы. И хотя сам проект остался незаконченным, оборвавшись скоропостижной смертью философа, тем не менее можно и нужно говорить о внутренней взаимосвязи тех идей, которые он продумывал, начиная, по крайней мере с 1920-х годов. Собственно, анализ мировоззрения неслучайно оказывается таким важным для Шелера предприятием. Он искренне верил, что для преодоления каких бы то ни было культурных разногласий и идеологических конфликтов, правительство должно прибегать к помощи специалистов по анализу мировоззрений (*Weltanschauungsanalysis*),

³⁵⁹ Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. London, 1967. P. 163—164.

³⁶⁰ См. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* // *Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Köln*. Vol. II. München und Leipzig, 1924/2013. S. 4.

и именно такие специалисты смогут научить политиков, как избежать односторонности и классовой предубежденности в своей деятельности. Он даже был склонен рассматривать *Weltanschauungsphilosophie* в качестве особого философского дополнения к парламентской деятельности в Германии.³⁶¹

Проект философской антропологии М. Шелера был устремлен на преодоление многих противоречий и проблем, которые оказались артикулированы в предшествующих ему философских школах, прежде всего неокантианства и феноменологии. Его незаконченная философская система поэтому действительно становится важным этапом на пути к становлению не только новой этики, аксиологии, но и представляет яркий пример единства философского взгляда на комплексную проблему человека как такового. Однако его учение о мировоззрении сочетались с очевидно метафизической направленностью его антропологических и этических исследований, в то время как учение о мировоззрении также разрабатывали многие авторы, вполне далекие от метафизики — уже упомянутые М. Вебер и К. Мангейм, Г. Радбрух и др. Оригинальным примером тому является книга датского историка и культуролога Ф. Трельс-Лунда «Небо и мировоззрение в круговороте времен», в которой он пишет о том, что своей задачей считает «[...] выяснить, как смотрели на жизнь люди той эпохи [XVI в. – А.Л.], каким колоритом были окрашены в те времена человеческие отношения и сама человеческая деятельность».³⁶² По-видимому, здесь следует говорить о влиянии историко-мировоззренческих штудий В. Дильтея. Вообще же, несмотря на критику современников и потомков, исследования Дильтея позволили обосновать антропологическое измерение в истории культуры, поставив вопрос о понимании того или иного исторического периода времени с точки зрения отношения человека к миру, проявлении в конкретной эпохе человеческих переживаний. Тем самым, с одной стороны, получил импульс к развитию

³⁶¹ Straude J. Max Scheler: An Intellectual Portrait. London., 1967. P. 153 ff.

³⁶² Лунд Т. Ф. Небо и мировоззрение в круговороте времен. Одесса, 1912. С. 1.

интересный антропологический аспект историко-философской деятельности,³⁶³ а с другой — интересующий нас философский анализ мировоззрения. Едва ли можно говорить о том, что учение о мировоззрении было сформулировано Дильтеем как особое исследовательское направление — но то, что его исследования повлияли на становление, а также в некоторых моментах (например, задав типологическую тенденцию) предопределили развитие самой проблематики философского учения о мировоззрении, на наш взгляд, несомненно.

Кроме того, именно разработка Дильтеем философского учения о мировоззрении в историко-философском аспекте служит важным этапом в обосновании антропологического аспекта этой проблематики; другими словами, получил импульс к развитию и антропологический аспект историко-философской деятельности.³⁶⁴ Наиболее оригинальное восприятие дильтеевского метода «"переживания" исторического человека»³⁶⁵ предложил его ученик и редактор собрания сочинений Дильтея Б. Грётуйзен, обосновав историко-философскую интерпретацию проблемного поля философской антропологии. Напомним, что Грётуйзен утверждает две основные точки зрения, или перспективы, из которых человек разворачивается перед самим собой. Этими двумя исходными позициями являются жизнь и знание о жизни, или *vivo* и *cogito*. С одной стороны, всякий человек узнает себя в том, как он живет и действует, и эта подлинная философия жизни находит свое отражение в искусстве и в религии, в которой заключено «господство жизни над жизнью»,³⁶⁶ или представления о трансцендентном мире, выходящем за границы мира повседневной жизни. С другой стороны, философия отступает от человека, от его жизни и ищет опору вне мира. Дистанция, которую предполагает философия по отношению к человеку, позволяет взглянуть на него как бы со стороны, но одновременно и в целостности, что приводит к

³⁶³ Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673—705.

³⁶⁴ Ibid., p. 673—705.

³⁶⁵ Бибихин В. В. История современной философии (единство философской мысли). СПб., 2014. С. 243.

³⁶⁶ Groethuysen B. Anthropologie philosophique. Paris, 2014. P. 9.

вопросу о том, что он из себя представляет безотносительно его личной заинтересованности, или, как говорит Грётуйзен, его «личного эгоизма» по отношению к своей собственной жизни. Иными словами, перед нами — диалектика, присущая философской науке о человеке, которая заключается в противопоставлении жизни знанию.³⁶⁷

Таким образом, антропология мыслится как онтология человеческого, поскольку человек всегда укоренен в коммуникативной, языковой, культурной и исторически определенной ситуации, а потому здесь вполне уместны герменевтические приемы. Грётуйзен обращается к ситуации, которую он склонен трактовать как различие «Я» и того, как используется язык каждым конкретным человеком на уровне «Я—Ты».

γ. В этом пункте мы подходим к *следствию* из указанного характеристического свойства, а именно к тому, что предлагаемые учения о мировоззрении, да и сами мировоззренческие проекты, которые в их рамках формулируются, свидетельствуют в большей степени о тех изменениях, которые произошли с самими представлениями о мире. Это означает, что такого рода учения о мировоззрении являются важными показателями того, как мы сами как субъекты мировоззрения изменяемся в конкретных историко-культурных обстоятельствах. Наиболее ярким маркером указанного следствия, безусловно, является средство выражения наших идей и желаний — используемый нами язык. Этот язык оказывается таким дискурсивным пространством, в котором субъект определенного мировоззрения раскрывает и обосновывает свой жизненный мир. В своей диссертации о сочувствии (*Das Mitgefühl*) Б. Грётуйзен проанализировал, как человеческое понимание влечет за собой установление предшествующей всякой дискурсивной и рефлексивной дистанции между человеком и его собственной ситуацией.³⁶⁸ «Я», входящее в

³⁶⁷ Идеи о мировоззрении Б. Грётуйзена и его предшественников также обсуждались в: Lvov A. A. Anthropological Turn in Worldview Studies: Theoretical and Practical Aspects // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2020. — Т. 36. — № 2. — P. 279—290. — P. 283—285.

³⁶⁸ Große Kracht K. Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen: (1880–1946). Eine intellektuelle Biographie. Tübingen, 2002. S. 26.

понимание «Я–Ты» никогда не происходит в обход неявной дистанции между самим субъектом и его языком, даже перед его противостоянием странному или непокорному Другому. Язык, коммуникация в диалоге и рефлексия – все это стремится распространить глубокий импульс само-дистанцирования, которое неявно присутствует в самом человеческом существовании. Философская антропология утверждает рефлексивность второго порядка над первоначальной рефлексией. Такая рефлексивная практика должна привести к лучшему пониманию на уровне знаковой и даже довербальной системы общения, чем развернутые дискурсивные практики. Философскую антропологию Грётуйзен понимает как фундаментальную метадисциплину наряду с социологией знания и типологией мировоззрения. Именно утверждение историографического подхода в антропологических исследованиях делает антропологию сходной с тем, что мы теперь назвали бы критической метаисторией или культурной герменевтикой.³⁶⁹ Вообще говоря, такого рода рефлексивная практика должна привести к лучшему пониманию (*besser-verstehen* — слово, взятое по следам мысли Дильтея) на уровне знаковой и даже довербальной системы общения, чем развернутые дискурсивные практики.³⁷⁰ Таким образом, междисциплинарность мировоззренческой проблематики замыкается в способе выражения представляющего перед нами порядка мира.

Впрочем, были и те, кто считал, что дильтеевский исторический релятивизм оказал дурное влияние на становление и развитие философии как строгой науки. Среди них особое место занимает Э. Гуссерль, отстаивавший своей проект науки о явлениях сознания: «Основной аргумент его критики заключался в том, что историцизм, подобно натуралистическому психологизму, растворяет идеальную значимость в фактической данности. <...> Вопрос об установлении значимости культурных феноменов сводится историцизмом к вопросу их фактического происхождения и

³⁶⁹ Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 684.

³⁷⁰ Ibid., p. 685.

функционирования в относительном историческом контексте».³⁷¹ Соответственно ни о какой систематической и строго описательной методологии здесь речи быть не может, ведь историцизм стремится укоренить необходимые феноменологии общезначимые феномены в их исторической фактичности. Иными словами, вне действительно произошедшего нет никакой объективной значимости того или иного явления — с чем Гуссерль, конечно, не мог согласиться.

Рассуждения самого Гуссерля выстраиваются вокруг вопроса о мировоззрении как особого результата познавательной деятельности человека эпохи модерна и, как следствие, изменения жизненного мира новоевропейца. Этот вопрос Гуссерль формулирует следующим образом: «Не должно ли нечто подобное быть возможным и в отношении конкретного мира вообще? Если уже благодаря ренессансному обращению назад, к древней философии, мы, подобно Галилею, твердо убеждены в возможности философии, эпистемы, создающей объективную науку о мире, и если уже было показано, что чистая математика в ее применении к природе полностью удовлетворяет постулату эпистемы в своей гештальтной сфере, то не была ли тут для Галилея предпочерчена и идея природы, тем же способом конструктивно определимой во всех остальных своих сторонах?»³⁷² Современная систематизация мира началась с проекта математического естествознания, и важным условием для этого было эпистемологическое тождество рационального основания самого мира и лежащего в основе этой системы рационального метода, позволяющего осмыслить философию как строгую науку. Таким образом, в этой *на первый взгляд* запоздалой рефлексии *с-казывается* существенное положение: задача построения, формирования мировоззрения была поставлена одновременно с задачей по построению систематической философии, которая являлась эпистемологическим идеалом новоевропейской метафизики.

³⁷¹ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 162.

³⁷² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 53

Не случайно поэтому, что именно в своем докладе «Философия как строгая наука» Гуссерль указал на источник такого рода мировоззренческих дискуссий: с его точки зрения гегелевское учение радикально ослабило все потуги философии стать наукой, поскольку в нем впервые с такой убедительностью прозвучала мысль об «относительной истинности всякой философии для своего времени».³⁷³ Следствием такого положения стал отказ от поисков каких бы то ни было абсолютных оснований истины и неприятие самой идеи внеисторической формы философии. Не больше, не меньше Гуссерль предъявляет Гегелю обвинение в историзме, релятивизме, а в дальнейшем и в усугублении скептицизма: «Благодаря превращению метафизической философии истории Гегеля в скептический историцизм определилось в существенном возникновение новой “философии мировоззрения”, которая именно в наши дни, по-видимому, быстро распространяется и в общем, со своей по большей части антинатуралистической и иногда даже антиисторической полемикой, хочет быть именно скептической. А поскольку она оказывается свободной от того радикального стремления к научному учению, которое составляло великое свойство новой философии вплоть до Канта, постольку все сказанное выше об ослаблении философско-научных стремлений относилось к ней».³⁷⁴

Гуссерль здесь, по-видимому, имеет в виду пассаж из Предисловия к «Философии права» Гегеля, в котором говорится о вечном несоответствии задачи философии с конечными ее формами выражения.³⁷⁵ Речь в этом отрывке идет главным образом о том, что всякий мыслитель обусловлен своим историческим моментом, ибо сама философия — это эпоха, схваченная в понятии. Но ведь Гуссерль имеет в виду прежде всего попытку обосновать такое философское знание, которое бы не зависело ни от какой исторической эпохи, не было бы обусловлено никакими внешними, временными и в этом смысле случайными обстоятельствами. В решении мировоззренческих задач

³⁷³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 190.

³⁷⁴ Там же, с. 190—191

³⁷⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

Гуссерль поэтому закономерно усматривал влияние историцизма, распространившегося в философии уже после смерти Гегеля — именно, в философской программе В. Дильтея. Его фундаментальный феноменологический проект был направлен как раз на достижение строгости в философии, и в этом отношении, в отличие от рассуждений Дильтея, утверждал общезначимость науки и философии.³⁷⁶ Несмотря на то, что впоследствии основоположник феноменологии признал поспешность своей критики проекта Дильтея, мы не можем не заметить: в известном смысле именно Гуссерль в своей речи о философии как строгой науке выразил то, о чем многие его современники лишь думали. Это видно на примере позитивистов, которые отрицали какую бы то ни было эвристическую ценность философии, оставляя за ней право только на выполнение эпистемологических функций — классификации, анализа, обоснования и т. п. — по отношению к полученному в ходе экспериментов колоссальному объему фактического материала.

Δ. Субъект мировоззрения с необходимостью интерпретирует свой собственный жизненный мир.

И мировоззрение как феномен, и сами учения о мировоззрении как опыты рефлексии над культурными обстоятельствами исторического бытия человека всегда предполагают определенный субъект. При этом субъект этот всегда оказывается связан с ситуацией своего собственного уникального жизненного мира, который органично входит в событийность жизненного мира иных субъектов. В этом смысле закономерной является разработка вопроса о человеке как предмете философского знания.

Если мы вновь обратимся к взглядам А. Рилья, то увидим, что человека он рассматривает с двух позиций: во-первых, с внешней, или объективной, в этом случае человек понимается как один из предметов исследования

³⁷⁶ См. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 13.

средствами естествознания и физиологии. Во-вторых же, с позиции внутренней, или субъективной. Именно на ней возникает субстанция, наделяющее философское исследование собственным предметом, ведь человек является единственным живым существом, которое обладает целеполаганием. Современное естествознание, неотделимое от основоположений эволюционного учения, как известно, отрицает телеологию в природе. Говоря об этом в конце XIX в., Риль вспоминает хорошо известную формулу Э. Дюбуа-Реймона «Ignoramibus!»,³⁷⁷ тем самым возвращаясь к кантовскому ограничению человеческой способности познания. Помимо этой телеологической идеи человек также обладает и нравственным чувством, которым и должна заняться философия в традиционном смысле (как, например, *жизненная философия*, истолкованная в духе античного принципа γυῶθι σεαυτόν), в то время как собственно научная философия должна решительно ограничиться рамками теории познания.³⁷⁸

Интересно, что сходная эвристическая развилка характерна также и для баденской неокантианской школы. Поскольку единство философии и ставшего для нее традиционным трехчастного канона истины, добра и красоты конституируется в практическом разуме, граница между теорией ценностей (как истолковывали философию баденцы) и отдельными положительными науками, с познавательным материалом которых работает теоретический разум, оказывается непреодолимой. В связи с этим Т. А. Акиндинова отмечает: «Возникшая тенденция к иррационализму усугублялась попытками, обойдя вопрос о генезисе ценностей, обосновать их “общезначимость”. Последователями Виндельбанда и Риккерта она усматривается в “психофизиологической реальности” субъекта — в “стремлении” (Кон), “влечении” (Христиансен). Но это означало натурализацию самой природы ценности, ее редукции от собственно человеческой формы активности субъекта (“практического разума”) к психической способности желания и,

³⁷⁷ См. Геккель Э. Мировые загадки. М., 1935. С. 224—226.

³⁷⁸ Риль А. Научная и ненаучная философия. СПб., 1901. С. 24.

следовательно, полностью шло вразрез с кантовским разделением “общих способностей души” и “трансцендентальных способностей”, становясь таким образом вариантом шопенгауэровской трактовки Канта: “ядром” субъекта, определяющим все формы его деятельности, оказалась уже не нравственная воля, а бессознательное желание». ³⁷⁹ Нам хотелось бы подчеркнуть, что проблему мировоззрения как проекта по созданию системы знаний А. Риль решает именно в эстетическом ключе. Уже в его принстонской речи о призвании философии высказывалась мысль о необходимости признания ценностей и аксиологических систем, и задачу философии он видел в том, чтобы сформулировать их по-картезиански ясно и отчетливо, тем самым достигая гармонии духовных устремлений в жизни человека: «Именно это призвание философия прошлого исполнила в гораздо большей мере, чем всякое научное свое предназначение, и то же самое двойственное предназначение является ее миссией сегодня». ³⁸⁰ Хотя нам не следует переоценивать возможности философии как дисциплины, которая обеспечивает мировоззренческое единство, тем не менее мы не должны также и забывать, что помимо нее такое единство в отношении ценностей не способна предоставить человеку ни одна другая наука.

Согласно учению Р. Авенариуса существует естественное человеческое понятие о мире, которое впоследствии варьируется под действием философских теорий. Это естественное понятие мира заключается в том, что окружающая человека среда и высказывания и действия по отношению к ней и друг у другу людей вполне адекватны, и в том числе адекватны поведению этого человека — как по отношению к людям, так и к среде. Такое отношение к миру возможно благодаря нашему опыту, который может быть проанализирован, так что содержания высказываний человека о мире будут соответствовать эмпирически данной системе мира. Вследствие производимой

³⁷⁹ Акиндинова Т. А. Проблема целостности мировоззрения в немецкой философии и эстетике XIX-XX веков: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03, 09.00.04 / С.-Петербургский технологический ин-т холодильной промышленности. — СПб., 1991. С. 124.

³⁸⁰ Riehl A. The Vocation of Philosophy at the Present Day // Lectures delivered in Connection with the dedication of the Graduate College of Princeton University in October 1913. Princeton, 1914. P. 63.

человеком интроспекции (т.е. различения мира внешнего и внутреннего в отношении всякой вещи, впоследствии и вообще всякого рода удвоения мира), мир варьируется. Задачей же философии (а вообще говоря, именно психологии)³⁸¹ является исследование этой интроспекции посредством критики опыта, а, следовательно, и разрешение загадки мира путем восстановления естественного понятия мира, которое сам Авенариус трактовал как «чистое универсальное понятие».³⁸² Несмотря на то, что собственно философская точка зрения на человека для него не отличается от физической антропологии, тем не менее, критика опыта должна позволить нам подойти к разрешению мира как проблемы — таков ведь классический ход в истории философии: от Я к миру.

В. Дильтей источником мировоззрения более определенно называл саму жизнь. В своей работе «Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах» он указывает, что жизнь каждого индивидуума творит сама из себя свой собственный мир.³⁸³ Из размышлений над жизнью возникает жизненный опыт; то же, экстраполируя, можно сказать и обо всех людях на свете — в «неразрывно связанной цепи индивидуумов возникает общий жизненный опыт».³⁸⁴ Необходимо отметить, что в область жизненного опыта входит также и строго определенная система отношений, в которой наше «я» связано с другими людьми и предметами внешнего мира. Характерно, что Дильтей не обходит вниманием сформулированную им же *загадку жизни*, которая заключается в том, что мышление, направленное на общее и целое, сталкивается в данных опыта с противоречивым образом жизни. (Заметим в скобках, что само понятие «загадка жизни» стало популярным на рубеже веков и встречается даже в среде естествоиспытателей:

³⁸¹ См.: Авенариус Р. Философия как мышление о мире. М., 2007. С. VI—VII.

³⁸² Гомперц Г. Учение о мировоззрении. Т.1. СПб., 1912. С. 104.

³⁸³ Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 216.

³⁸⁴ Там же.

так, например, для мониста Э. Геккеля оно означало лишь проблему субстанции).³⁸⁵

д. Обобщая рассмотренные подходы, мы можем сказать, что мир-как-целое предстает для философов рубежа XIX—XX вв. подлинной проблемой. В сущности, мы сталкиваемся с последствиями усугубленного формализмом естественных наук кантовского разграничения двух миров, природы и свободы. Жизнь, которая проявляется в человеке как разворачивающийся проект, предстает в качестве загадочного, таинственного эпифеномена фактического человеческого существования. Здесь мы возвращаемся к заявленному нами в начале тезису о холистичности мира. *Следствием* из указанного характеристического свойства является то, что мировоззрение как основание для философской практики предполагает признание Другого и единство с Ним. Таким образом достигается признание солипсизма как теоретического ограничения мира и попытка его практического преодоления. При этом Другой может пониматься личностно, а может полагаться и неличностно.

Хорошо известны попытки Э. Гуссерля избежать солипсизма с помощью введения и обоснования аппрезентации (или «апперцепции по аналогии», т.е. проясняющего восприятия по аналогии) и интерсубъективности. В пятом и наиболее проблемном картезианском размышлении он напрямую указывает, что мир чистые трансцендентальные *ego* не образуют сами по себе, но всегда только как констелляцию «других» по отношению ко «я». Таким образом, «конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в коечном счете, некое сообщество монад, а именно как такое сообщество, которое (посредством своей сообща-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь они в объективирующей апперцепции наделены смыслом “люди”, т.е.

³⁸⁵ См. Геккель Э. Мировые загадки. М., 1925. С. 79.

психофизические люди как объекты мира».³⁸⁶ Замечательно, что это не те самые люди из плоти и крови, по отношению к которым возникает подлинное наше переживание (любовь, ненависть, тревога и проч.) — эти шаги сделают уже такие оригинально мыслящие последователи Гуссерля, как М. Хайдеггер и М. Мерло-Понти. Нам важно заметить, что Гуссерль спасает свою стерильную конструкцию чистого феноменологического исследования с помощью признания того, что всякое *ego* точно такое же, как и я сам. Мир не сосредоточивается только в пределах моей черепной коробки, но он раскрывается в результате математической операции сложения всех *ego*, представленных вокруг меня и узанных мною. В одном из заключительных параграфов Гуссерль сам резюмирует эту мысль:

Мое *ego*, аподиктически данное мне самому, — единственное, что может с абсолютной аподиктичностью полагаться мной как сущее, — априори может быть *ego*, воспринимающим мир в опыте, только находясь в сообществе с подобными ему другими *ego*, как член сообщества монад, данного как ориентированное вокруг него самого. В силу того, что объективный мир опыта удостоверяет себя непротиворечиво, другие монады непротиворечиво удостоверяют себя как сущие. И наоборот, никакое множество монад не мыслимо для меня иначе как эксплицитным или имплицитным образом организованное в сообщество; отсюда следует, что это множество конституирует в себе объективный мир и — в качестве множества психофизических и, в частности, человеческих существ — приобретает в этом мире пространственную и временную форму и реализует себя в нем.³⁸⁷

Далее Гуссерль вводит понятие совместного бытия (*Mit-sein*), описывая заложенные в Я структуры, которые воспринимают совместное сосуществование других монад. Именно отсюда будут впоследствии отталкиваться философы, ищущие основания для экзистенциальной аналитики. Однако важно, что уже в мысли основателя феноменологии мы видим драматическую попытку выйти за пределы им же самим установленной методологической ловушки: попытки проинтерпретировать

³⁸⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2006. С. 211.

³⁸⁷ Там же, с. 264.

трансцендентального субъекта как источника мира с неизбежностью оборачиваются проблемным статусом других *ego*.³⁸⁸ Заметим, что ход обнаружения в себе всеобщего и необходимого принципа мира — вполне закономерный для классической философии ход. Так, например, А. Шопенгауэр провозглашал «истинную природу своего подлинного бытия» как открытие «истины просто, истины чего угодно»: «Весь мир, всё в мире, в целом и по отдельности, имеет своей истиной то же, что и я».³⁸⁹ Однако для Гуссерля признание другого *ego*, внеположенного Я, означало признать нежизнеспособность мира как такого только в границах моего трансцендентального *ego*. М. Маяцкий обобщает его взгляды на человека следующим образом: «Для Гуссерля человек — не вполне человек, а субъект, свободный от слишком человеческого. Это солипсист, наделенный сложнейшим аппаратом самоописания и практически не вступающий в речевой обмен с другими, но силой эмпатии и априорной аналогии выводящий структуру другого из собственной <...>».³⁹⁰ Этот момент и стал важной отправной точкой для последователей его феноменологии, в частности — для тех, кто развивал проект философской антропологии.

Исследователи отмечают, что для М. Шелера «трансцендирование за пределы “жизни” является одним из наиболее существенных признаков человеческого бытия».³⁹¹ В его проекте философской антропологии человек оказывается устремленным к реализации своей уникальной и одновременно универсальной онтологической самости, в измерениях которого божественное смыкается с человеческим. Бог, понимаемый в контексте этой философской перспективы как личность, обретает в отдельном человеке и всем человечестве становление, а сам человек воспринимается не как «Божья тварь», но как «соавтор», «со-творец» в процессе грандиозного синтеза фундаментальных онтологических сил. Истинную сущность того, что человеческий дух способен

³⁸⁸ Pihlström S. *Why Solipsism Matters*. London, 2020. P. 95—96.

³⁸⁹ Бибихин В. В. *История современной философии (единство философской мысли)*. СПб., 2014. С. 223.

³⁹⁰ Маяцкий М. *Ad hominem и обратно*. М., 2020. С. 119.

³⁹¹ Чухина Л. *Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения*. М., 1994. С. 396.

дистанцироваться от реальности, Шелер обнаруживает в актах «идеирующей абстракции» (здесь он применяет вполне феноменологическое понятие), при помощи которых дух восходит до царства чистых сущностей и проникает в предельные основания бытия.³⁹² Поэтому суть учения Шелера можно представить как переосмысление антропоцентрического концепта эпохи Возрождения *микрокосма в макрокосме* — однако если мыслители Ренессанса полагали, что человек равен Богу в своей творческой силе, то Шелер утверждает принципиальное сотворчество человека с Богом, в котором и достигается высший философский синтез и возможность обоснования философского мировоззрения. Он также отмечает, что раскрытию сущности человека до сих пор не были посвящены ни религиозные, ни философские учения, поскольку они, стремясь проследить антропогенез, игнорировали сущностный *кантовский вопрос*. Поэтому возникла, даже назрела *историческая* необходимость разработать всеобщее, философское учение о человеке, которая смогло бы справиться со специфической его особенностью — его многомерностью, с тем, что человека принципиально невозможно охватить единым понятием.

Свой проект философской антропологии М. Шелер обосновывал именно как посредника между метафизикой пограничных проблем позитивных наук и метафизикой абсолютного. Выше мы уже упоминали, что современная метафизика, с точки зрения немецкого мыслителя, не может более считаться космологией и метафизикой предмета — она становится метаантропологией и метафизикой действия. Бытие человека понимается как первый подступ к Богу, а потому духовная «личность» (кавычки Шелера) человека — не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно вобрать себя в личность — она понимается как «монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа,

³⁹² См. также: там же, с. 395.

в котором коренится сущностная структура объективного мира».³⁹³ Человек в этом смысле возвращается к своему метафизически обоснованному идеалу сотворца Бога, его соратника в абсолютном творческом порыве также и *практически*.

Таким образом, человек оказывается как бы на перекрестке двух миров. С одной стороны, он является чем-то витальным, по сущности своей возвышающимся над каким-то определенным таксоном органического мира. С другой стороны, человек как цель самого себя в познании и в реализации принадлежит особой сфере образования, сфере духа, которая может быть освоена только совместно с членами того сообщества, из которого он вышел и к которому принадлежит. Однако этот дуализм — вовсе не кантовского рода, который так много критиковал Шелер: в данном случае человек, как и всякое живое существо, воспринимается не как предмет, а как «последний вид категориальных единств».³⁹⁴ Следовательно, он как органическое существо никогда не числился по разряду «вещей». Сущность его такова, что человек оказывается тождественным миру, поскольку вбирает в себя и содержит в себе все те бытийные основания, которые характерны для универсума. Шелер вслед за католическими мыслителями — Августином Блаженным, Фомой Аквинским и Николаем Кузанским, — а также представителями пантеизма Нового времени, утверждает, что в человеке «целое мира содержится как в одной из частей мира целиком»,³⁹⁵ несмотря на нетождественность наличного бытия человека и мира. Как мы уже отчасти видели, Шелера стремится проследить, как именно эта идея находит свое развитие в учении о творческом союзе человека и Бога; Михаэль Габель удачно подытоживает эти две идеи об общественном характере бытия человека: «Человек — это такая сущность, которая в своей конечности может существовать лишь в солидарном сосуществовании, причем не только с другими конечными личностями, но,

³⁹³ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 13.

³⁹⁴ Там же, с. 305.

³⁹⁵ Там же, с. 21.

прежде всего, с личностным Богом».³⁹⁶ Сейчас скажем, что именно ценностный аспект деятельного бытия человека оказывается тем общим, что делает человека как феномен мира *в сущности своей* его носителем.

Высшее бытие постигается на основании своих атрибутов: во-первых, сам образующий идеи разум, который сам одновременно формирует сущностную структуру мира и самого человека, и, во-вторых, полагающий иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие («образы», как называет их Шелер) иррациональный порыв, который выражает все многообразие и становление жизни во всех ее различных формах. Каким именно способом это происходит должна показать натурфилософия неорганической и органической природы. Изначально, увеличивающееся взаимодействие указанных атрибутов высшего бытия в этом сообщает наполняет смыслом привычный нам мир, что в свою очередь одухотворяет творческий порыв изначально безответным идеям и высшим ценностям, или, как формулирует этот процесс М. Шелер, обнаруживаются «растущие власть и сила первоначально бессильного, лишь проектирующего идеи бесконечного духа».³⁹⁷ Здесь уже перед нами разворачивается попытка примирения позиций представителей классической немецкой философии, которые связывали мировоззрение с натурфилософским постижением мира (у Шеллинга) и, с другой стороны, с диалектическим развитием самосознания (как это мы встречаем в философии Г. В. Ф. Гегеля). Именно на основании такого примирения, или мы можем сказать *соединения* данных позитивной науки и результатов аксиологических дисциплин, М. Шелер переходит непосредственно к метафизическому, или священному знанию.

Развитии этой темы «Я—Другой» посвящены многие работы виднейших философов XX в. Этические проекты «Я и Ты» М. Бубера, «Я и Другой» Э. Левинаса уже предстают перед нами впитавшими в себя продуманные стратегии по преодолению наложенных на автономное и

³⁹⁶ Гобель М. Человек — движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М., 2007. С. 62.

³⁹⁷ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 10.

самодостаточное Я ограничений. Ценой такой трансгрессии из Я в Другого достигается единство мира. Этот же взгляд был присущ и размышлениям С. Л. Франка, указывавшего на трансрациональное триединство Я, Бога и мира как безликой фактической целокупности всего. Я тогда понимается как подлинный ключ, «отпирающий вход в тайну отношения между Богом и миром», когда наряду с богочеловечность проявляется также и теокосмизм мира. Таким образом мир раскрывается как потенция, доведенная полнотой божественного присутствия и человеческой к ней готовности, решимости до всеобщей духовной актуальности, до «для-себя-сущего всеединства», до «священного “мы”». ³⁹⁸ Подобные идеи коммуникативного, даже интер-активного единства мира было продумано как предвосхищения мира уже в античности.

Вяч. И. Иванов, как мы видели выше, резюмирует эту установку на преодоление солипсизма формулой «ты еси», характерного традиционного признания присутствия бога для носителя религиозного сознания. ³⁹⁹ Интересно, что в своем исследовании особенностей поэтики Достоевского М. М. Бахтин отталкивается от этого тезиса Вяч. И. Иванова, указывая на то, что у героев романов Достоевского проявляется стремление утвердить другого своим «проникновением», обнаружить и раскрыть в чужом Я субъект, а не бесстрастный объект. Обратим внимание на то, что полифоничность Бахтин характеризует как особое свойство мировоззрения, в то время как монологичности присуща идеологии как его противоположности. Идеолог — это тот (такой герой), который провозглашает идеи, который говорит, чтобы его услышали и его заметили, тот кто становится, осуществляется через речь. Несмотря на то, что слово, а через него и идея характеризуются по природе своей как диалогические, новоевропейская культура создала особый, рационально обоснованный идеал монологического идеологизма, покоящийся на принципе о единстве бытия и сознания: «Все истинное вмещается в пределы одного сознания, и если не вмещается фактически, то лишь по

³⁹⁸ Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 527—528.

³⁹⁹ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 294—295; см.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. М., 2002. Т. 6, с. 15.

соображениям случайным и посторонним самой истине. В идеале одно сознание и одни уста совершенно достаточны для всей полноты познания; во множестве сознаний нет нужды и для него нет основы».⁴⁰⁰ Носитель такого принципа не ошибается, и через него всегда говорит истина, но истина эта носит временный и ограниченный характер. Напротив, именно лежащий в основе идеи диалогический характер позволил великому художнику Достоевскому раскрыть многоголосие (полифонию) истины, и это позволяет его художественному мировоззрению изобразить идею «[и]менно как такое живое событие, разыгрывающееся между сознаниями-голосами».⁴⁰¹

Совсем не случайно здесь появляется слово «событие»: полифония как принцип сочетания различных голосов-мотивов в единой, но тем не менее сложной романной форме, позволяет художнику не воспроизводить идеи из областей абстрактных философских построений, но предвосхищать, предугадывать лейтмотивы философских поисков (как это произошло, например, с понятием историчности, которое романисты восемнадцатого столетия освоили гораздо раньше философов).⁴⁰² Событийность также задает интенсивное переживание пространства и времени (хронотопа), заостряет осознание здесь и сейчас, и это становится возможно благодаря переживанию, а точнее — проживанию Другого в своем опыте общения с ним. Событийность — это диалогическое возвращение к себе, и в этом заключается его смысл как преодоления солипсизма. Здесь мысль, инспирированная идеей Бахтина, встречается в диалоге с размышлениями М. Хайдеггера о сущности языка как *с-каза*.⁴⁰³ В связи с этим, мы должны дополнить выявленное нами *следствие* из четвертого характеристического свойства мировоззрения положением о концептуальном оформлении жизненного мира в языке его субъекта (см. п. 2.4).

⁴⁰⁰ Там же, с. 92.

⁴⁰¹ Там же, с. 100.

⁴⁰² The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy. London and New York, 2005. P. 85.

⁴⁰³ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 376—377.

2.4. Обобщение

Если опустить теперь всю предложенную нами историко-философскую аргументацию, то констелляция мировоззрения в сухом остатке может быть представлена в виде следующей таблицы.

Таблица 1

Аспект	Следствие
1.1. Мировоззрение имеет гетерогенную структуру, которая поддается типологизации. Это предполагает существование определенного типа мировоззрения, который является наилучшим или самым совершенным на настоящий момент.	1.2. Мировоззрение связывается с критерием партийности в философии. Та или иная историческая форма мировоззрения носит личностные черты: либо эти установки связаны с продуманной жизненной стратегией конкретного человека, либо выбираются из уже существующих установок, разработанных мыслителями разных эпох и культур.
2.1. Мировоззрение принадлежит к области ненаучной философии и, хотя и претендует на схватывание реальности как целого, не может считаться объективной системой.	2.2. Мировоззрение как исследовательская проблема может быть описана и решена в области не теоретической, а практической философии.

Продолжение таблицы 1

Аспект	Следствие
<p>3.1. Учение о мировоззрении является комплексным проектом, или интегративной дисциплиной. Она охватывает не только собственно философские дисциплины, такие как этика, эстетика, аксиология, онтология и эпистемология и т.п., но также и смежные, так как социология знания, психология, лингвистика и др.</p>	<p>3.2. Учения о мировоззрении и существующие в их рамках мировоззренческие проекты свидетельствуют в большей степени о тех изменениях, которые произошли с самими представлениями о мире. Учения о мировоззрении тем самым демонстрируют нашу изменчивость как субъектов мировоззрения в конкретных историко-культурных обстоятельствах, которая выражается в постоянной концептуализации нашего языка.</p>
<p>4.1. Субъект мировоззрения интерпретирует свой собственный жизненный мир, который выражается в концептуализации его языка.</p>	<p>4.2. Мировоззрение как основание для философской практики предполагает признание Другого и единство с Другим. Таким образом достигается признание солипсизма как теоретического ограничения мира и попытка его практического преодоления.</p>

Проанализировав эти утверждения и связанные с ними следствия, мы увидим, что, во-первых, каждое следующий тезис хотя напрямую и не вытекает из предшествующего следствия, но связан с ним или же им обуславливается. С другой стороны, мы видим, что следствие 4.2. своеобразно закольцовывает констелляцию мировоззрения с тезисом 1.1.: многообразие

миров, признание которых характерных для преодоления солипсизма через признание Другого, предполагает типологию взглядов на мир, отражающую базисное антропологическое отношение «свой — чужой». Таким образом, исходным пунктом существования мировоззрения оказывается коммуникация со «своими».

Обобщая, мы можем представить перечисленные характеристики концепта *мировоззрение* в качестве определения. Итак: мировоззрение — это актуальный образ жизненного мира человека, артикулируемый им в качестве этической, эстетической и аксиологической системы взглядов посредством диалога с Другим, выступающим в функции «своего», в конкретных историко-культурных обстоятельствах.

Из сказанного следует, что *мировоззрение* как концепт демонстрирует свойство к культурной трансгрессии: несмотря на то, что человек всегда существует в определенных исторических и культурных обстоятельствах, он способен, во-первых, схватывать окружающую его действительность творчески (и в этом отношении деятельностно), а во-вторых, преодолевать свою историческую фактичность, соотносясь со своим пониманием носителей иных культурный, языковых, цивилизационных кодов. Конечно, такое понимание носит отчетливый субъективный, а значит ненаучный характер. Однако именно это позволяет воссоздать диалогическую (а не идеологическую) среду между сколь угодно отдаленными друг от друга (по времени, культуре, языку и т.п.) субъектами понимания. В действительности всякая типология мировоззрения выделяется искусственно, и такие типы, если мы не имеем дело с идеологическим или политическим дискурсом, могут стать хорошим примером предрассудка, от которого в процессе коммуникации удобно отталкиваться, но который бесперспективно утверждать и сохранять.

Глава третья. Исторический аспект метаконцепта *мировоззрение*

3.1. История концепта *мировоззрение*

В гуманитарной науке (это зафиксировано в том числе и в лексиконах) стало общепринятой та точка зрения, что как понятие *мировоззрение* (*Weltanschauung*) впервые появляется только у И. Канта, о чем говорит в цитированной работе и сам Хайдеггер; имеется в виду следующее место из §26 «Критики способности суждения», посвященное аналитике математически возвышенного:

Бесконечное велико абсолютно (не только сравнительно). В сравнении с ним все остальное (из величин того же рода) мало. Но – и это самое главное – даже только возможность мыслить его как *целое* (*ein Ganzes*) свидетельствует о такой способности души, которая превосходит все масштабы чувств. Ибо для этого потребовалось бы соединение, которое предоставляло бы в качестве единицы масштаб, имеющий определенное, выраженное в числах отношение к бесконечному, что невозможно. Для того, чтобы суметь *хотя бы мыслить* без противоречия бесконечное, человеческой душе требуется способность, которая сама должна быть сверхчувственной. Ибо только посредством такой способности и ее идеи ноумена, который сам не допускает созерцания (*Anschauung*), но положен в основу созерцания мира (*Weltanschauung*) как явления (*als bloßer Erscheinung*) в качестве субстрата, бесконечное чувственного мира целиком охватывается в чистом интеллектуальном определении величины *под* понятием, хотя и в математическом определении *посредством числовых понятий* оно никогда не может мыслиться целиком. Даже способность мыслить бесконечное сверхчувственного созерцания как данное (в его интеллигибельном субстрате) превосходит все масштабы чувственности и велико даже по сравнению со способностью математического определения; конечно, не в теоретическом отношении для познавательной способности, но в качестве расширения души, ощущающей себя способной выйти за пределы чувственности в другом (практическом) отношении (курсив автора, немецкие вставки мои. — *А.Л.*).⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.5. Критика способности суждения. М., 1994. С. 93. Ср.: Kant I. Kritik der Urteilskraft. Stuttgart, 2004. S. 176—177.

Как видно, в этом фрагменте «созерцание мира» связывается со способностью мыслить мир как целое и соотносится не только с теоретическим осознанием бесконечности мира, но и с подготовкой души к переходу в область практического. В возвышенном обнаруживается безграничность всякого объекта, его внешнее превосходство над человеком, которое порождает парадоксальную природу самого возвышенного. Бесконечное представляется великим абсолютно, в сравнении с ним все остальное из величин того же рода мало. Для того, чтобы мыслить бесконечное как целое необходима сверхчувственная способность души. Парадокс заключается в том, что само бесконечное не есть предмет созерцания, поскольку всякое созерцание имеет отношение к чувственности, но при этом само оно, будучи *понятием*, положено в основание созерцания мира (*Weltanschauung*) как *явления* в качестве его подлежащего. Заданная Кантом перспектива впоследствии оказала существенное влияние на представителей немецкой классической философии, и понятие *мировоззрение* мы уже находим в дискуссиях Фихте (в смысле *Weltansicht*), Шеллинга и Гегеля.

Связь понятия мировоззрение с практической деятельностью, как мы видели, имеет парадигмальный характер. Тот же Хайдеггер говорит о том, что мировоззрение всегда направлено на определенную деятельность, что объясняется его фактичностью и исторической определенностью:

Всякое мировоззрение и жизненное воззрение полагающе, т. е. суще соотносится с сущим. Оно полагает сущее, оно позитивно. Мировоззрение принадлежит каждому Dasein и, как и Dasein, всякий раз определено фактично и исторично. <...> Поскольку существу мировоззрения и, тем самым, существу его формирования принадлежит вообще эта позитивность, т. е. соотнесенность с сущим, сущим миром, сущим Dasein, постольку мировоззрение не может быть задачей философии.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 11.

Этот приговор — мировоззрение не может быть задачей философии — также стало для многих общим местом в гуманитарной литературе. Многие авторы поддерживают тезис о релятивности мировоззрений, о множественных формах, типах и видах, которые мировоззрение принимает, а также о том, что подлинной задачей философии является формирование правильного (как бы это не понималось соответствующими авторами) мировоззрения. Однако, несмотря на безусловную распространенность такого взгляда на проблему, он не может считаться достаточным и исчерпывающим. Удобно принять описанное представление как исходный пункт для критического исследования и спросить: является тот факт, что само *понятие* было сформировано немецким языком и культурой, исторически случайным или же логически необходимым? Можно ли в связи с этим сказать, что подобный *ход мысли* был исключительно немецким или же он был присущ только и исключительно эпохе Просвещения? Этому будет посвящен параграф 4.3, в котором мы рассмотрим возможность существования концепта неноевропейской культуры, сопоставимого по объему и характеристическим свойствам с ноевропейским концептом *мировоззрение*.

Существенно влияние на закрепление понятия *мировоззрение* в философском узусе оказал Ф. Э. Д. Шлейермахер. Если кантовскую мысль подхватили его непосредственные продолжатели и даже современники, то идея Шлейермахера ждала своего часа вплоть до второй половины XIX столетия; именно тогда его учение вновь открыл и вдохновился им В. Дильтей. Исследователи указывают на то, что теория «исторического мировоззрения» Дильтея появилась не без влияния Шлейермахера, герменевтический метод которого он творчески развил и применил к описанию и постижению самого духа времени различных исторических эпох и культур.⁴⁰⁶ Н. С. Плотников указывает, что изучение идей Шлейермахера и Шеллинга, а также внимание к историко-философским поискам А. Тренделенбурга оказали

⁴⁰⁶ Hodges H. A. Wilhelm Dilthey. An Introduction. New York, 1944. P. 7. О герменевтическом анализе жизни как основании мировоззрения в философии Дильтея см.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990. S. 230.

непосредственное влияние на возникновение самой типологии мировоззрений, предложенной Дильтеем.⁴⁰⁷

Мысль Шлейермахера о мировоззрении заключалась в прозрении истинного, лучшего мира, который по истине выше мира «ранних полуварваров», и всякое сравнение его с нынешним временным несовершенным миром свидетельствует лишь о ничтожности этого последнего: «[Г]де я стою, там должно быть видимо священное пламя, горящее чуждым светом, — грозное предостережение суеверным рабам современности, для разумеющих же — свидетельство власти духа. Пусть с любовью и надеждой приблизится каждый, кто, подобно мне, принадлежит будущему, и пусть все действия и речи каждого теснее смыкают и расширяют прекрасный свободный союз заговорщиков во имя лучшего будущего!»⁴⁰⁸ Замечательно, что по мысли философа, человека с миром при этом связывает также и язык, который «дает миру точные знаки и прекрасный избыток для всего, что мыслится и чувствуется в мирском духе; он есть чистейшее зеркало времени, художественное творение, в котором открывается дух времени».⁴⁰⁹ Обратим внимание на это признание языка художественным творением, произведением искусства особого рода — эта мысль показательно объединяет два важных для мировоззренческого дискурса момента: с одной стороны, это кантовская идея об эстетической способности схватывания мира воедино, с другой стороны, это представления о природе языка сопоставимые с идеями В. фон Гумбольдта. Само же преодоление языка, истинное его искусное толкование оказывается средством приблизиться к тому самому истинному миру, преодолев ложность мира здешнего: «В силу языка, дух уже принадлежит миру, прежде чем находит сам себя, и должен сначала медленно вырваться из его сетей; и если он, наконец, вопреки всем заблуждениям и извращениям, которые привил ему язык, достигает, наконец, истины, — как

⁴⁰⁷ Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 186.

⁴⁰⁸ Шлейермахер Ф. Э. Д. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 311.

⁴⁰⁹ Там же, с. 312.

коварно изменяет тогда свою борьбу язык и тесно замыкает дух, чтобы он никому не мог сообщить себя и ни от кого не мог получить питание».⁴¹⁰

Здесь, однако, существует опасность увлечься поэтичностью, даже поэтизированной проповедью Шлейермахера: будучи филологом и богословом, он умело работал с текстами и, соответственно, его программа искусного чтения и толкования священных текстов им самим мыслилась как прикладная задача, которую можно решить строгим научным методом. Так, в его лекциях по герменевтике и критике Нового Завета содержатся такие определения: «Герменевтика и критика, две филологические дисциплины, две теории искусства взаимосвязаны, потому что практика каждой из двух предполагает другую. Первая есть вообще искусство правильно понимать речь другого, преимущественно письменную; вторая — искусство правильно оценивать и на основании достаточных свидетельств и данных констатировать подлинность письменных текстов и их частей».⁴¹¹ Эта идея о качественном чтении-толковании в дальнейшем легла в основу философской герменевтики; интересно сравнить мысли Шлейермахера об освобождающем от мирского и сиюминутного искусства понимания текста и разработанной им практикой интерпретации с фрагментом Хайдеггера «Что значит читать?», в котором он примиряет эти две позиции, как бы связывая их в узел единой практики понимания: «<...> Настоящее чтение — это собирание ради того, что уже и помимо нашего ведения приняло наше существо в свой требовательный зов, независимо от того, соответствуем ли мы ему или оказываемся несостоятельными. Не читая так, по-настоящему, мы не способны ни видеть глядящее в нас, ни созерцать являющееся и светящее».⁴¹² Впоследствии мы разовьем эти мысли о связи искусства и мировоззрения (понимаемое Шлейермахером преимущественно в религиозном ключе).

Впервые *историю мировоззрений* (но не *мировоззрения!*) дает в своих «Лекциях по эстетике» Г. В. Ф. Гегель. Это важный этап рефлексии самого

⁴¹⁰ Там же, с. 312.

⁴¹¹ Цит. по: Хайдеггер М. *Время и бытие*. СПб., 2007. С. 386.

⁴¹² Хайдеггер М. *Что значит читать?* // Хайдеггер М. *Исток художественного творения*. М., 2008. С. 415.

понятия *мировоззрение* в философии: дело в том, что именно художественное творчество изначально связывалось со способностью субъекта ухватить мир во всей его полноте. Таким субъектом в первой половине XIX столетия мыслился гений, что обуславливалось романтизмом. Романтическая традиция, представленная как в произведениях искусства и литературы, так и в философии, стремилась укрепить творческие способности человека как духа, который противопоставляет свои творческие силы могуществу Богу-Творца. Важно было, что именно художник может оформить в своем творческом порыве имеющееся у него «определенное, но всеохватывающее сознание природы, человека и Бога».⁴¹³ Такой взгляд во многом стал возможен постольку, поскольку немецкие романтики стремились фундировать познавательную ценность художественного творчества. Ю. В. Перов в связи с этим писал: «Эстетизм претендовал на решение главной задачи классического немецкого идеализма: снятие и соединение противоположностей субъекта и объекта, идеального и реального на основе красоты».⁴¹⁴ То есть необходимость преодолеть провозглашенную Кантом пропасть между царством природы и царством свободы романтики понимали в перспективе свободного творчества человека как субъекта познания.

Следовательно, перед нами в контексте романтической традиции предстает нечто большее, чем просто *каллистика* — учение о прекрасном: «Идеи о красоте как онтологической основе мироздания, об изначальном тождестве в ней субъекта и объекта и о познавательных преимуществах искусства в сравнении с научно-теоретическим знанием обосновывались и популяризировались романтиками, в первую очередь Ф. Гёльдерлином, Ф. и А. Шлегелями. Философский эстетизм в своей эволюции дифференцировался по доминировавшим ориентациям на “теоретико-познавательный” и “методологический”, утверждавший эстетическое созерцание в качестве высшего рода познания; “ценностный”, признававший красоту высшей

⁴¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В 2 т. СПб., 2007. Т 1, с. 142.

⁴¹⁴ Перов Ю. В. Философская эстетика Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. СПб., 2007. Т.1, с. 23.

ценностью и идеалом человеческого существования, и “онтологический”, постулировавший бытийный примат красоты как онтологического основания мира и человека. Гёльдерлин и Шеллинг конструировали варианты “универсального эстетизма”, стремившегося синтезировать эти типы во всеобъемлющем эстетическом мировоззрении». ⁴¹⁵ Романтики не сомневались в том, что существует возможность не только охватить в своем творческом порыве весь мир, но также и воплотить свои интуиции, создать с помощью произведения искусства собственный мир во всей его целокупности. Эта идея всеобщего произведения искусства (*Gesamtkunstwerk*) как онтологическая, а впоследствии и антропологическая задача (поставленная впервые в 1827 г. К. Ф. Е. Грандорфом) ⁴¹⁶ получила дальнейший импульс в сочинениях такого оригинального, хотя и эклектичного по истокам своим философским взглядам мыслителя, как Р. Вагнер.

«Учение о мировоззрении» также становится популярным понятием к концу XIX века; во многом это было инспирировано исследованиями В. Дильтея, Э. Гуссерля, М. Шелера, а также таких самобытных авторов, как А. Риль (хотя его следует относить к неокантианцам) и Г. Гомперц (который полагал себя завершителем эмпириокритицизма). Идея о всеобщем произведении, в котором бы воплотился художественный идеал единства мира, Бога и художника, перешагнула свои привычные эстетические границы, тем самым укрепив представления о том, что и сама жизнь является холстом, на котором можно и должно творить искусство. Романтики были одними из первых, кто совершил переворот сознания в отношении художественного образца, и то, что прежде было на подмостках, в начале XIX века начало находить отражение в культуре повседневности. Нельзя не прибавить к этому такой антропологический и социальный феномен развитой промышленной эпохи, как движение дендизма: становление среднего класса в Англии сопровождалось формированием уникального типа личности, которая

⁴¹⁵ Там же, с. 23—24.

⁴¹⁶ Trahdorff K. F. E. Aesthetik, oder Die Lehre von der Weltanschauung und Kunst. Berlin, 1827.

воплощала в себе все присущие романтикам представления об богоборческой индивидуальности, о герое рутины, о городском обитателе, выродившегося впоследствии в представление о *self-made man*.⁴¹⁷

Этот эстетический феномен быстро перерастает всякие художественные границы, и уже к середине столетия мы видим многих эстетов и фланеров на полях гражданских и европейских войн, а также на баррикадах революций. Художественный образец становится моделью поведения, которая усваивается настолько быстро, что в конце концов приходится считаться с теми силами, которые произвели эту антропологический тип. Исследования В. Дильтея об особенностях духовного климата той или иной эпохи, его попытки найти в образах ушедших в прошлое культур животворящие элементы вполне укладываются в идеал исследования художественного произведения — с той только разницей, что герменевтический метод призывает нас быть строгими и последовательными в своих разысканиях и не позволять фантазии исказить исторические формы того или иного явления. Самый же принцип такого исследования — чтение как историческое понимание — оказывается сродни романтической теоретико-познавательной установке. Согласно этой установке, мир полон символов и знаков, которые мы можем и должны разгадать, и в этом реализуется наше стремление исправить, улучшить этот несовершенный мир.

Вот почему методология *Weltanschauungslehre* начинает интересовать тех, кто прежде в философии стремился лишь к строго научному познанию. Ведь если утверждается существование различных форм познания, то чем гарантируется статус науки как наиболее совершенной из них, тем более — единственно истинной? Если каждый человек по-разному «собирает» вокруг им самим подобранных смыслов себя и свой мир, и такого рода творчество становится продуктивным, то можно ли всерьез рассматривать претензии

⁴¹⁷ Львов А. А. Фигура автора в английском эстетизме // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 3. С. 81—89. С. 82 слл. Подробное исследование этого феномена раннего периода промышленной революции см.: Вайнштейн О. Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. М., 2006.

науки на универсальность ее положений, на общезначимость ее законов, на достоверность ее исследований? Активно развивающаяся психологическая наука, особенно в форме психоанализа, дает еще большую пищу для размышлений и сомнений, доказывая, что, что человек вовсе не способен на чисто рациональное постижение мира, а во многом зависит от механизма работы бессознательного.

Все эти обстоятельства так или иначе способствовали разрушению единообразной естественнонаучной картины мира, сформировавшейся в недрах новоевропейской науки Ньютона и Галилея, которая некогда воспринималась как идеал и образец систематического знания. Теперь методологический концепт *учения о мировоззрении* начинает играть роль программы действий по собиранию человеком самого себя с помощью достижений всего научного (или любого иного) сообщества или даже всего своего жизненного мира. Человек становится смыслопорождающим центром Вселенной, жертвуя статусом субъекта в объективном мире. Более того, с нарастанием знания об окружающей действительности человек все более и более становился историческим, а значит, и объективным для самого себя. К концу XIX столетия более невозможно было смотреть на человека как на разумный венец природы, который способен все постичь и со своего гносеологического пьедестала наблюдать за возней объектов природы и культуры. Исследования Ч. Дарвина, В. Дильтея, Ф. Ницше, К. Маркса и многих других показали, что история есть такое же родное пространство для человека, что и природа, и постичь нечто исторически, означает по существу ввести его в человеческое измерение.⁴¹⁸

Выше мы упоминали о том, какую плодотворную работу по выяснению истории понятия «мировоззрение» в европейских языках проделал Д. К. Ногель. В 2002 году была издана его книга,⁴¹⁹ в которой он среди прочего внимательно проследил историю распространения кантовского термина

⁴¹⁸ В сущности, это продолжение идей Дж. Вико об истории — см.: Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории* // Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980. С. 63—69.

⁴¹⁹ Naugle D. K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, 2002.

Weltanschauung в англоязычном мире. Также им написаны ряд статей, которые позволяют детализировать представления об этом процессе. Здесь же хотелось бы отметить и скрупулезно составленный Д. Ногелем список работ по исследованию мировоззрения.⁴²⁰ И хотя этот список теперь спустя время следует признать неполным, тем не менее, он весьма репрезентативен как в отношении проделанной американской исследователем работы, так и в отношении источников по интересующей нас теме.

Итак, в английском языке понятие «мировоззрение», которое Д. Ногель строго передает как *worldview*, уже в XIX веке было с восторгом воспринято интеллектуальными кругами Европы и не только, причем в романских языках авторы пользовались преимущественно заимствованным понятием (*Weltanschauung*), а в германских и славянских языках для него возникла калька (как, например, в русском, чешском: *světový názor*, — или в польском: — *światopogląd*).⁴²¹ Он также приводит сведения, согласно которым «оно [понятие *Weltanschauung*. — А.Л.] пересекло Ламанш и устремилось по ту сторону Атлантики в Соединенные штаты. Согласно “Оксфордскому словарю английского языка” (*Oxford English Dictionary*) за семьдесят восемь лет с момента первоначального употребления его Кантом в “Критике способности суждения” *Weltanschauung* вошло в английский язык в 1868 году и натурализовалось там как “worldview”. Десять лет спустя, само немецкое понятие вошло в качестве заимствования в употребление в англо-американском академическом дискурсе. С середины девятнадцатого века, и понятие *Weltanschauung*, и понятие *worldview* процветали и заняли значительное место в мысли и словарном запасе думающих людей

⁴²⁰ A Worldview Bibliography. [Электронный ресурс] — URL:

http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/worldview_bibliography.pdf (accessed: 05.05.2023).

⁴²¹ Naugel D. K. Worldview: History, Theology, Implications. — URL: <http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/WV-HistyTheoImplications.pdf> (accessed: 05.05.2023), p. 3; см. тж.: Kowalewicz M. H. Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“ // Archiv für Begriffsgeschichte. 2013. Vol. 55. S. 237—249. S. 238. Интересные примеры также приводятся слов из германских языков в книге Ногеля, см.: Naugel D. K. Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, 2002. P. 62—63. Особое внимание хотелось бы обратить на обсуждение там же (p. 63, note 34) слов, передающий смысл немецкого *Weltanschauung* в нидерландском языке: это важно в связи именно с историей понятия, поскольку как концепт мировоззрение изначально независимо от озарения и словоупотребления Канта и оказывается, что в различных национальных языках оно имеет свою обширную генеалогию.

англоязычного мира».⁴²² Обратим внимание на эту дату, 1868 год — он окажется важным рубежом в истории получения понятия *мировоззрение* права гражданства в национальных языках, в том числе и в русском языке. Собственно, в английский оно вошло, благодаря У. Джемсу, в одном из писем 1868 г. которого были следующие слова: «Я помню, Вы говорили ... что для мировоззрения (*Weltanschauung*) греков был характерен оптимизм».⁴²³

Д. Ногель добавляет также, что на протяжении последующих лет XIX столетия само слово *Weltanschauung* становится невероятно популярным, и уже к 1890-м гг. шотландский богослов и профессор церковной истории Джеймс Опп (1844—1913) говорил о нем, как о в известной степени необходимом понятии.⁴²⁴ Во французском языке понятие *мировоззрение* впервые фиксируется в 1930 г. и связывается с именем учителя и друга А. Камю Жана Гренье (1898—1971), который вводит это понятие в своем сочинении *Cum apparuerit*.⁴²⁵ Примерно те же хронологические рамки появления этого понятия в итальянском. Интересно, что французские интеллектуалы, среди которых можно выделить П. Рикёра, долгое время считали это понятие непереводаемым, поскольку в изначальном немецком слове они различали полисемантические возможности, терявшиеся при применении конструкции на французском языке. В общем, в процессе адаптации в национальных языках понятие *Weltanschauung* понималось (и, соответственно, легитимировалось в соответствующем словоупотреблении) в смысле интуитивного схватывания индивидом всего мира, индивидуального отражения мира в сознании и восприятии частного человека. В связи с этим показательна дефиниция мировоззрения из словаря Р. Ванкура (R. Vancourt):

⁴²² Naugel D. K. Worldview: History, Theology, Implications. URL: <http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/WV-HistyTheoImplications.pdf> (accessed: 05.05.2023), p. 3—4.

⁴²³ Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, 2002. P. 64.

⁴²⁴ Naugel D. K. Worldview: History, Theology, Implications. URL: <http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/WV-HistyTheoImplications.pdf> (accessed: 05.05.2023), p. 3—4.

⁴²⁵ Kowalewicz M. H. Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“ // Archiv für Begriffsgeschichte. 2013. Vol. 55. S. 237—249. S. 237.

«Реакция понимания отдельно взятым человеком всего мира с точки зрения ума, восприятия и действия».⁴²⁶

Интересно также проследить похожую по драматизму, но прошедшую по идеологически иному сценарию историю смещения смыслов в немецком языке, в лоне которого само понятие *мировоззрение* зародилось. История его распространения и влияния на самый философский тезаурус западноевропейских стран нам теперь ясен; дальнейшую его историю, проходившую в печально известных обстоятельствах 1930-х годов нам поможет разъяснить опыт интеллектуалов, ставших свидетелями многих изменений в культуре и образе жизни тогдашней Германии. С приходом нацистов к власти эти изменения отразились также и в повседневном словоупотреблении. Одним из таких интеллектуалов был Себастьян Хаффнер. В своем автобиографическом романе «История одного немца» он рассказывает, в частности, о том, как после ассессорского экзамена молодому немцу для получения ученой степени необходимо было пройти процедуру «мировоззренческого воспитания». Процедура эта напоминала прохождение военных сборов, но в отличие от действительной армейской подготовки здесь необходимо было слушать лекции о необходимости реванша Германии за поражение в Первой мировой войне, и имитировать подлинную казарменную жизнь, распевая солдатские песни и ежедневно надевая особую униформу. Все мероприятия были нацелены на то, чтобы подавить чувство индивидуальности, и Хаффнер полагает, что именно в такой утрате собственного внутреннего мира, в этом единении с многими по существу случайными и чуждыми тебе людьми и заключается суть этого воспитания: «Отдельная личность каждого из нас перестала играть какую бы то ни было роль; она оказалась выключенной, ей объявили мат; она, так сказать, не принималась в расчет на этой шахматной доске. Расстановка фигур с самого

⁴²⁶ Naugle D. K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, 2002. P. 63—64. Многие сведения по истории словоупотребления и появления понятия мировоззрение в национальных языках д-р Ногель заимствует из диссертации Хельмута Майера, см.: Meier H. G. “‘Weltanschauung’: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs.” Ph.D. diss., Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Münster, 1967.

начала была такой, что не оставалось места для отдельного “я”; “личное”, “свое”, “индивидуальное” не имело значения, <...> [Н]очью, когда ты внезапно просыпался среди многоголосого сопения и храпа товарищей, — тебя внезапно охватывало ощущение нереальности всего, что тебя окружало, в чем ты механически принимал участие». ⁴²⁷

Другим свидетелем эпохи стал В. Клемперер, который систематизировал свои заметки о характерных для времени изменениях в словоупотреблении в «записной книжке филолога», а сам новый, как бы отраженный в кривом зеркале преступной современности порядок речи он весьма красноречиво назвал *Lingua Tertii Imperii* (также *LTI*), или «язык третьей империи» (средствами латинского языка передав немецкое самоназвание *Drittes Reich*).

Итак, об интересующем нас понятии Клемперер рассуждает в связи с одним из эпизодов в книге А. Шницлера «Дорога к воле», на которую он наткнулся в 1944 году. Об этом эпизоде он сам позабыл, хотя отлично помнил содержание изложенной в книге истории. Сюжет ее сводился к следующему (мы приведем цитату полностью):

Один из главных героев ворчит по поводу модной теперь — т.е. в начале столетия — “болтовни о мировоззрении”. Мировоззрение, как определяет его этот персонаж, — “с точки зрения логики, желание и способность видеть мир таким, как он есть, т.е. созерцать, не искажая своего видения предвзятым мнением, без всякого стремления сразу выводить из какого-либо опыта новый закон или втискивать этот опыт в закон существующий... Но для людей мировоззрение есть просто высший тип мыслительной сноровки — сноровки, так сказать, в масштабах вечности”.

В следующей главе Генрих продолжает эту мысль, и тогда замечаешь, насколько сильно предыдущее суждение увязывается с подлинной темой этого романа о евреях: “Поверьте, Георг, бывают моменты, когда я завидую людям, у которых есть так называемое мировоззрение... У нас все не так: в зависимости от слоя души, который высвечивается, мы можем быть сразу виновными и безвинными, трусами и героями, глупцами и мудрецами”.

Желание трактовать понятие “воззрение” без привлечения какой бы то ни было мистики как неискаженное видение действительности, неприязнь и зависть к тем, для кого

⁴²⁷ Хаффнер С. История одного немца. СПб., 2018. С. 310.

мировоззрение есть жесткая догма, путеводная нить, за которую можно ухватиться в любой ситуации, когда неустойчивыми становятся собственное настроение, собственное суждение, собственная совесть: все это, на взгляд Шницлера, характерно для еврейского духа и, вне всякого сомнения, для ментальности широких слоев интеллигенции в Вене, Париже, вообще в Европе на рубеже веков. “Болтовню о мировоззрении” (слово взято в его “нелогическом” смысле) можно как раз связать с зарождением оппозиции декадентству, импрессионизму, скептицизму и разложению идеи целостного, а потому несущего ответственность Я.⁴²⁸

В. Клемперер указывает, что само слово *Weltanschauung* было еще в начале XX столетия элитарным и носило характер как бы особого пароля, которым пользовались романтически настроенные оппозиционеры. Слово «мировоззрение» было четким идентификатором этого круга людей и не распространялось на все слои общества. Однако немецкий филолог вынужден был зафиксировать характерный идеологически сдвиг в словоупотреблении, а именно, что с приходом к власти нацистов «мировоззрение» из «жаргонного словечка» рубежа веков, стало расхожим выражением, которое употребляют в своей речи «самый жалкий партайгеноссе, самый невежественный мещанин и торговец».⁴²⁹ Заметим, что подобного рода явления отражения трансформации или смещения смыслов употребляемых понятий как отражение культурной и общественной ситуации являются типичными для государства, стремящегося к повсеместному контролю над гражданами во всех сферах публичной деятельности и частной жизни. С присущей истинному исследователю проницательностью В. Клемперер объяснял происходящие изменения в порядке немецкой речи следующим образом:

ЛТИ к этому слову привело не то обстоятельство, скажем, что в нем видели немецкий эквивалент иностранного слова “философия” — в подыскивании немецких эквивалентов ЛТИ не всегда был заинтересован, — но все же здесь выражается важнейшая для ЛТИ антитеза мировоззрения и философствования. Ибо философствование есть деятельность

⁴²⁸ Клемперер В. ЛТИ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. М., 1998. С. 184—185.

⁴²⁹ Там же, с. 185.

рассудка, логического мышления, а для нацизма это смертельный враг. Но требуемая антитеза к ясному мышлению — это не правильное видение (так Шницлер определяет значение глагола “созерцать”, *schauen*); это тоже препятствовало бы постоянным попыткам одурманивания и оглушения, осуществляемым нацистской риторикой. В слове же “мировоззрение” ЛТІ подчеркивает “созерцание” (*das Schauen*), узревание мистика, внутреннее зрение, т. е. интуицию и откровение, присущие религиозному экстазу. Созерцание Спасителя, кому наш мир обязан законом жизни: вот в чем состоит сокровеннейший смысл или глубочайшая тоска, заключенные в слове “мировоззрение”, как это было, когда оно вынырнуло в лексиконе неоромантиков и было заимствовано ЛТІ. <...> немецкий корень нацизма носит название “романтизм”.⁴³⁰

Кроме того, он замечает, что технология превращения романтического *прозревания мира* в мистический и разрушительный идеологический конструкт мировоззрения в большей степени связана вовсе не с духовными практиками или попытками концептуализации всего сущего. Гораздо большее количество черт говорят нам о связи мировоззрения с рекламными компаниями, получившими такой бешеный успех в 1920-х годах в США: «Со шницлеровским значением “правильно видеть” никакой или почти никакой связи соответствующий глагол “*schauen*”, как ни крути, не имеет. Ведь здесь дело заключается в управляемом видении, в удовлетворении и использовании чувственного органа, глаза, что в предельном случае приводит к ослеплению. Романтизм и рекламно-деловая отрасль, Новалис и Барнум, Германия и Америка: и то, и другое наличествует и нераздельно сплавилось в слова ЛТІ — *Schau* и *Weltanschauung* (“зрелище” и “мировоззрение”), как мистика и чувственное великолепие в католическом богослужении».⁴³¹ Зрелищность, личное присутствие и соучастие в некоем таинстве сотворения и одновременно обретения смыслов позволили нацистской пропаганде создать такой концепт, который сумел составить из самых разных членов общества единство толпы заряженной на совместное действие.

⁴³⁰ Там же, с. 185—186.

⁴³¹ Там же, с. 187.

Мы видели, что уже в первой половине XX века понятие *мировоззрение* было сближено и даже почти приравнено по объему с понятием *идеология*. Мы также показали на примерах СССР и нацистской Германии, что такого рода сближения играют роль важного антропологического фактора, позволяющего идентифицировать субъекта мировоззрения как своего или чужого. Интересно, что в техноцентричном XX веке большую мифотворческую силу приобрела наука, которая на понятийном уровне также оказалась введенной в особую языковую игру. Идеалы точности и эмпирической достоверности всякого знания, за которые боролись ярчайшие представители позитивизма и науки с эпохи Просвещения, оказались переосмысленными в том ключе, что всякое заявление, исходящее от аффилированных представителей научных институций, должно восприниматься как трансляция всеобщей и необходимой истины. (Заметим в скобках, что в сегодняшнем информационном пространстве, несвободном от *fake news*, существуют характерные сатирические клише «британские ученые» и «ученые доказали».) История науки того периода времени неслучайно оказывается полна удивительных и нередко далеких от чисто исследовательских вопросов перипетий. У. Хоссфельд, изучая эпизоды столкновения и борьбы эмпирически обоснованных и чисто мировоззренческих аргументов в области истории эволюционной биологии, показал, среди прочего, что Э. Геккель в ангажированных нацистских кругах после 1930-х стал годов считаться «политическим антропологом», а его учение воспринималось как основание для новой мировоззренческой установки.⁴³² Кроме того, на примере некоторых дискуссий 1940-х годов У. Хоссфельд продемонстрировал, насколько существенным было оказанное на массовое сознание немцев идеологическое влияние не только ученых, он и научных инстанций — таких, как «образцовый национал-социалистический» университет в Йене.⁴³³

⁴³² Р. Дж. Ричардс, исследовавший вопрос о влиянии учения Дарвина на расистские взгляды Гитлера, также отмечает, что фигуру Геккеля традиционно рассматривают в качестве посредника между английским натуралистом и фюрером — см.: Richards R. J. Was Hitler a Darwinian? Disputed Questions in the History of Evolutionary Theory. Chicago, 2013. P. 194.

⁴³³ Hoßfeld U. Geschichte der Biologischen Anthropologie in Deutschland. Stuttgart, 2016. S. 343 ff.

Интересно отметить и политический аспект, который во многом предопределил и направил идеологическую активность германских научных институций. О. Ю. Пленков указывает на то, что задача поиска «объективных» «эмпирических» доказательств принадлежности к еврейству и доказательство «особого положения» евреев в расовой таксономии последовательно передавалась от естественных наук (вследствие очевидного провала) гуманитарным. В итоге «в середине 1930-х годов было образовано пять независимых от университетов исследовательских институтов антисемитских исследований, которые должны были изучать еврейское влияние в естественных науках, культуре, истории, юриспруденции и религии». ⁴³⁴ Кроме того, антисемитизм получал и «научное обоснование» в одиозных сочинениях Ф. Клауса, А. Розенберга, Г. Гюнтера, Г. Эссера, а также в популярных (в том числе и явно пропагандистского и бульварного характера) печатных изданиях. ⁴³⁵ Таким образом, антисемитизм, этот лежащий в основании нацистской идеологии мобилизационный постулат, вкупе с псевдонаучными подтверждениями оказывал могучий мифотворческий эффект, воздействовавший на формирование мировоззренческих установок миллионов людей. Этот вывод интересен в свете двух обстоятельств, связанных с личным мировоззрением (в том числе и в психологическом смысле) основателя немецкого национал-социализма. Во-первых, хорошо известно из свидетельств как его биографов, так и собеседников, что «система» взглядов Гитлера сложилась из самых разных, противоречивых и внутренне несовместимых источников — во многом под влиянием его ресентимента от неудач на избранном поприще в Венской академии художеств. ⁴³⁶ Во-вторых, исследователи отмечают, что политическая программа фюрера была тесно связана с его мистическими убеждениями, которыми он руководствовался,

⁴³⁴ Пленков О. Ю. Государство и общество в Третьем рейхе. Проект национал-социализма. СПб., 2017. С. 305.

⁴³⁵ Там же, с. 310.

⁴³⁶ См.: Lucacs J. The Hitler of History. New York, 1998. P. 59; *ibid.*, p. 62; Ham P. Young Hitler. The Making of the Führer. London, 2017. P. 191 ff. Также тщательный разбор отражение взглядов Гитлера в проводимой им политике см. в книге: Хаффнер С. Некто Гитлер: Политика преступления. СПб., 2018.

санкционируя своими директивами такие преступления против человечности, как, например, массовое уничтожение представителей различных этнических групп.⁴³⁷

Однако подобные трансформации понятий были характерны не только для тоталитарных государств; любопытным примером является противоборство религиозных взглядов и свободы научных исследований, например, в США. Это противоборство, даже открытое противостояние и неприязнь представителями религиозного фундаментализма научных достижений стали активно возникать уже в первой половине XIX века, тем самым обнаруживая не столько религиозные и в этом отношении — мировоззренческие (в смысле Шлейермахера) предпосылки, но и чисто идеологические, а значит и политические следствия. Уместно будет заметить, что о сопоставимости положения дел в Советской России и США 1920-х гг. свидетельствует и М. Шелер. Свободной дискуссии о статусе мировоззрения как философской проблемы препятствовали, в одной стороны, догматичный марксизм в качестве идеологии Советского Союза, с другой — фундированный пуританским христианством интеллектуальный климат североамериканских авторов. В своем докладе «Формы знания и образование», впоследствии переработанном в статью, М. Шелер говорил:

Вы только взгляните на земной шар: в России — “*index librorum prohibitorum*” <...>, в котором оказались Ветхий и Новый Завет, Коран, Талмуд и все философы от Фалеса до Фихте. Любые книги, в которых есть слово “Бог”, запрещены к провозу через границу. <...> Марксизм, довольно основательно потрепанный сегодня критикой, возведен *in forma* в догму на территории огромной империи. <...> В Северной Америке и Соединенных Штатах — противоположная картина: здесь движение, которое именуется “*fundamentalism*”, стремится возвести Библию, толкуемую как боговдохновенное Слово, в абсолютный “фундамент” знания и жизни; на этой идее зиждется набирающее силу массовое движение,

⁴³⁷ Пленков О. Ю. Государство и общество в Третьем рейхе. Проект национал-социализма. СПб., 2017. С. 424.

требуемое не больше не меньше, как государственного запрета на преподавание и исследование теории эволюции в той или иной ее форме <...> в государственной школе.⁴³⁸

Свой доклад Шелер прочитал 17 января 1925 года, а уже в июле того же года начался печально известный суд над молодым учителем школы Джоном Томасом Скоупсом, вошедший в историю под названием «обезьяньего процесса» (*Scopes monkey trial*). Он был обвинен в нарушении так называемого акта Батлера (*Butler act*) — закона, согласно которому в общественных школах и университетах запрещалось преподавание теорий, утверждавших происхождение человека от низших форм животных, а также отрицавших учение о сотворении, как оно изложено в Библии.⁴³⁹ «<...> Джон Скоупс был осужден за нарушение закона штата Теннесси, потому что он преподавал эволюционное учение в старших классах школы. Против могучего библейского красноречия Уильяма Дженнинга Брайана его защищал Кларенс Дарроу. Скоупс проиграл и уплатил штраф в 100 долларов, но публичность самого дела способствовала тому, чтобы в умах общественности разграничить науку и религию, образование и идеологическую обработку».⁴⁴⁰ Этот позорный закон действовал до 1967 года, однако подобные дела возникали и впоследствии, в том числе и в России (известное «дело Шрайбер»).⁴⁴¹ Исследователи связывают это не только с чистосердечной убежденностью истцов в истинности священных для них книг, но также видят в существовании таких законов и возбуждении подобных процессов целенаправленное утверждение клерикальной (если не сказать обскурантистской) идеологии.⁴⁴²

Интересным примером именно мировоззренческой оппозиции, которую вызывают аргументы науки в противостоянии религиозным догматам,

⁴³⁸ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 16.

⁴³⁹ Bowler P. J. *Monkey Trials and Gorilla Sermons*. London, Cambridge MA, 2009. P. 182 ff.

⁴⁴⁰ Arnstine D. *The Academy in the Courtroom: The Sacramento Monkey Trial* // *Journal of Thought*. 1983. Vol. 18. No. 1 P. 10—23. P. 10.

⁴⁴¹ Конашев М. Б. Эволюционная теория и культурно-идеологическое состояние российского общества второй половины XIX—начала XXI века. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.civisbook.ru/files/File/Konashev.pdf> (дата обращения: 05.05.2023). С. 136.

⁴⁴² Хеллман Х. Против Дарвина. Век XX. «Обезьяний процесс» и атаки антидарвинистов // *Экология и жизнь*. 2009. № 1. С. 4—11.

является история современного геолога Курта Вайза (р. 1959), работающего в Центре исследований происхождения в колледже Брайана (того самого, который вдохновил Батлера на его акт и возглавил обвинение против Дж. Скоупса) в Дайтоне, Теннесси. Вайз, обладая блестящим образованием и учившийся в Чикагском и Гарвардском университетах у лучших профессоров, однажды пережил внутренний кризис, который был связан с неминуемым столкновением его научных знаний и полученным в детстве религиозного образования. Известный биолог и популяризатор атеистических взглядов Р. Докинз рассказывает: «Он был слишком умен, чтобы игнорировать любовное столкновение своей религии и своей науки, и этот конфликт все больше тревожил его разум. Однажды терпению пришел конец, и он решил дело при помощи ножниц. Взяв Библию, вырезал из нее, страница за страницей, каждый стих, от которого пришлось бы отказаться в случае правоты науки. В конце этого беспощадно честного и утомительного труда от Библии осталось так мало, что (далее Докинз цитирует самого К. Вайза. — *А. Л.*) “как бы я ни старался, даже пытаясь держать Писание за оставшиеся неразрезанными поля страниц, я не мог поднять Библию так, чтобы она не развалилась надвое. Мне приходилось выбирать между эволюцией и священным Писанием. Либо Писание было право, а эволюция — нет, либо эволюция — права, и я должен отшвырнуть Библию... В ту ночь я принял слово Божье и отверг все, что ему противоречит, включая эволюцию. Одновременно, с невероятной горечью, я бросил в огонь все мои надежды и мечты в науке”».⁴⁴³ В этом случае нет ничего политического или идеологического, но совершенно ясно, что подобного рода мировоззренческое обращение, которое, по-видимому, когда-то пережил и Б. Паскаль, с необходимостью влечет за собой уже политические и идеологические следствия. Влияние опыта таких обремененных степенями и получивших признаваемое мировым сообществом образование людей на законодательную деятельность и образовательную политику государства нередко приводят к драматическим противопоставлениям и популистским

⁴⁴³ Докинз Р. Бог как иллюзия. СПб., 2015. С. 359—360.

ажитациям. К. Вайз, например, считается проповедником *христианского взгляда на науку*, что само по себе является однозначным признаком ангажированности его позиции.⁴⁴⁴ И тем не менее такие случаи раскрывают суть мировоззрения как достаточно жесткой структуры, которая позволяет на уровне культуры и жизни сообществ — на антропологическом уровне — регулировать взаимоотношения между своими и чужими и, самое главное, эффективно формировать такие представления.

Впрочем, в некоторых случаях различные картины мира могут сосуществовать и взаимно дополнять друг друга. Так, предшественниками своего понимания языка как пространства воссоздания мира через слово лингвисты-неогумбольдтианцы считали немецких мистиков,⁴⁴⁵ а современные сторонники проекта «христианского мировоззрения» активно используют естественнонаучную аргументацию.⁴⁴⁶ С. Дж. Гульд предложил называть науку и религию *магистериями*, понимая под магистериями «область жизни, в которой определенный способ познания обладает адекватными инструментами для осмысления дискуссии и принятия решений». Он сформулировал принцип NOMA, который Ф. де Вааль описывает следующим образом: «[М]агистерия науки находится в мире эмпирики (теория). Магистерия религии находится в мире духовных ценностей и поисков смысла. Эти магистерии не пересекаются между собой и оставляют место дополнительным магистериям (например, искусству)».⁴⁴⁷ Разумеется, многие проблемы не могут иметь одного-единственного решения или правильного понимания, поскольку всегда выражается средствами конкретного языка (науки, религии, философии, искусства и т.д.). Но если мы посмотрим на специфические способы постановки таких проблем, как вопрос об эвтаназии, абортах, происхождения жизни, приемлемости рабства и проч. в разных магистериях, мы увидим, что особенность позиции по отношению к ним

⁴⁴⁴ Информация взята со страницы д-ра Курта Вайза на сайте Truett McConnell University, URL: <https://truett.edu/directory/kurt-wise/> (accessed: 05.05.2023)

⁴⁴⁵ Бородай С. Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм. М., 2020. С. 37.

⁴⁴⁶ Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, 2002. P. 206—207.

⁴⁴⁷ Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М., 2018. С. 185.

обуславливается теми концептуальными средствами, которыми располагают магистерии как полноправные языковые смыслообразующие структуры.

Таким образом, история понятия *мировоззрение* раскрывает перед нами важный порядок трансформации и смещения смыслов, характерных для этого понятия. Если изначально оно было онтологически и даже гносеологически нагружено, то уже к середине XIX века оно стало трактоваться либо в смысле системы ценностей (религиозных, социально-политических, культурных и проч.), либо в смысле всеохватного взгляда на мир, который также может выражаться двояко. С одной стороны, исследователь оказывается способен постичь психологические состояния или внутренние мотивации тех или иных действующих лиц истории, ключевых фигур культуры или политики прошлого. С другой стороны, мировоззрение выражало определенную активную позицию по отношению к сложившейся окружающей действительности и, следовательно, предполагало возможность личного деятельного к этой действительности отношения и изменения. Однако на рубеже XIX—XX веков в общественном и политическом дискурсе западноевропейских государств, активно эксплуатировавших это понятие, происходит смещение смыслов внутри него этого в сторону пассивной созерцательности, идеологической лояльности. Прежде мыслители-романтики провозглашали творческое начало в деятельности человека как неотъемлемой части мира — и понятие *мировоззрение* было артикулировано, скорее, в онтологическом контексте. XX столетие властно ввело его в политический контекст, придав ему четкие антропологические смыслы. После 1930-х годов *мировоззрение* становится синонимом понятия *идеология* и, как следствие, приобретает многие коннотации, позволяющие идентифицировать субъекта мировоззрения в качестве своего или чужого.

3.2. Концепт *мировоззрение* в русскоязычном дискурсе

В русском языке, как и в других западноевропейских языках, понятие *мировоззрение* изначально появилось как словообразовательная калька с

немецкого. Впервые это слово было зафиксировано в одной из публикаций журнала «Вестник Европы» в 1828 г.⁴⁴⁸ Речь идет о статье «Ход Эстетики в Германии»,⁴⁴⁹ переводном обзоре некоторых сочинений по философии искусства первой половины XIX в. Однако это была именно калька с немецкого для перевода названия книги ныне забытого философа К. Ф. Е. Грандорфа «Эстетика, или Учение и мировоззрения и искусстве»⁴⁵⁰ и употреблялась она только как технический термин.⁴⁵¹ По данным же «Национального корпуса русского языка» само слово «мировоззрение» стало активно употребляться в публицистической и художественной литературе как минимум с середины 1860-х гг.: в качестве самого раннего примера дается ссылка на произведение «Петербургские трущобы» В. В. Крестовского.⁴⁵²

Анализ источников показывает, что такое сочетание слов, выражающих смысл «мира» и «видения» вполне закономерно в различных языках: по данным Н. С. Араповой, синтагматическое сближение идей «мир» и «видеть, смотреть» известно в славянских языках в более раннее время, нежели XVIII столетия, и в старо-славянском языке мы встречаем, например, слово *мирозрител(ь)ный*: известна книга поучений под названием «Зерцало мирозрителное» 1685 г. Наиболее общая реконструкция этого понятия указывает на сопряжение корней *Vido-mirъ/*Vidi-mirъ, причем это сопряжение специалисты прослеживают на основе древне-русских и македонских топонимических свидетельств.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Флекенштейн К. Кальки по немецкой модели в современном русском литературном языке : Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Моск. ордена Ленина и ордена Трудового Красного Знамени гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. М., 1963. С. 6.

⁴⁴⁹Ход Эстетики в Германии // «Вестник Европы». — Май и июнь 1828. М., 1828. С. 260—272.

⁴⁵⁰ Trahdorff K. F. E. Aesthetik, oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst. Berlin, 1827. In 2 Bde.

⁴⁵¹ Об этимологии понятия мировоззрение см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. СПб., 1996. Т. 2, с. 626; Виноградов В. В. История слов. М., 1994. С. 775; Земская Е. А. Из истории русской литературной лексики XIX века (к изучению научного наследия Я. К. Грота) // Материалы и исследования по истории русского литературного языка. Т. IV. М., 1957. С. 33—34; Unbegaun B. Le calque dans les langues slaves littéraires // Revue des Études Slaves Année. 1932. Vol.12 (1-2). P. 19—48. P. 19—23.

⁴⁵² Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. — URL:

http://processing.ruscorpora.ru/search.xml?sort=i_grtagging&lang=ru&startyear=1860&text=lexform&req=мировоззрение&api=1.0&mode=main&env=alpha&endyear=1880&nodia=1&p=88 (дата обращения: 05.05.2023).

⁴⁵³ Этимологический словарь русского языка. Вып. 10: М. М., 2007. С. 226

Далее, собственно под миром в данном случае понимается *mīrʹ*,⁴⁵⁴ Вселенная, *tundus*, *κόσμος*. Об образовании понятия в смысле «весь мир» как вся вселенная (например, «весь мир Богу радуется») говорит и словарь Срезневского, сопоставляя при этом понятие *мира* с немецким *Weltall* и английским *all the world*.⁴⁵⁵ При этом *Welt* вообще соответствует греческому *αἶών* и *κόσμος*, а впоследствии обрело близкий смысл к латинскому *saeculum* (в смысле «человеческий», относящийся к миру людей).⁴⁵⁶ В смысле «космоса» его понимает и А. фон Гумбольдт, автор знаменитого одноименного сочинения.⁴⁵⁷ Нельзя не упомянуть и о том, что уже с XI—XII вв. в русском языке понятие *мир* прочно связано с человечеством вообще, а также *мирянами*, т.е. не принадлежащими духовенству людьми, живущим в *миру*, а также — в более узком смысле — некая община (крестьянская, посадская, городская, церковная).⁴⁵⁸ Последнее обстоятельство позволяет говорить о том, что мир в русском языке истари обозначал не только объект (космос, вселенную), но также и коллективный субъект, конкретную группу, объединенную по некоторым характерным признакам (ценностным, социальным или иным).⁴⁵⁹

Кроме того, существовала и прочная словообразовательная связь между новоевропейским менталитетом на базе латинской учености и активно развивающимся научным русским языком. Например, перевод известной книги Х. Гюйгенса *Kosmotheoros* на русский язык дан при помощи средств русского языка: «мирозрение».⁴⁶⁰ Разумеется, здесь происходили параллельные с остальным ученым миром процессы, поскольку именно развитие науки стало важным стимулом к развитию национальных языков.

⁴⁵⁴ В дореформенной орфографии было именно *mīrʹ*овозрение.

⁴⁵⁵ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2 (Л-П), с. 147—148.

⁴⁵⁶ Grimm J., Grimm W. Deutsches Woerterbuch. Leipzig, 1955. В. 28, S. 1458.

⁴⁵⁷ Ibid., S. 1482.

⁴⁵⁸ Словарь русского языка XI—XVII вв. Выпуск 9 (М). М., 1982. С. 165.

⁴⁵⁹ Подробное рассмотрение особенностей и обоснование прагматики концепта «мир» в русском языке и в русской философии см. в статье: Львов А.А., Осипов И.Д. Метафизика сердца как мировоззренческий сюжет в русской философии // Вопросы философии. — 2023. — № 11. — С. 104—113.

⁴⁶⁰ Словарь русского языка XVIII в. Выпуск 12 (Льстец — Молвотворство). СПб., 2001. С. 208.

Так, по-немецки книга называлась *Weltbeschauer*,⁴⁶¹ по-английски это слово вообще было утрачено (остались только *Conjectures concerning the Planetary World*);⁴⁶² следовательно, это составное слово в духе Нового времени воспринималось современниками явно как технический термин, который можно и следует передавать средствами национального языка. При этом подчеркнем, что в «Словаре академии российской», изданном в первой четверти XIX в., собственно никакого *мировоззрения*, *миросозерцания* или подобных слов нет, зато имеется слово «мироописание» с характерной пометой «*Cosmographia*».⁴⁶³

Мировоззрение, таким образом, как с точки зрения истории своего словесного оформления, так и с точки зрения концептуализации предстает комплексным и неоднородным концептом. В нем сходятся самые разные интенции и смыслы, имеющие отношение к идее наблюдения, видения, обозрения мира во всей его целокупности. Само понятие представляет собой как бы краткую формулу наблюдения за миром, предстающем в своем единстве — это означает, что мир первоначально не мыслится как некоторая целостность и становится отсылкой к сюжету основного мифа, который будет разобран в параграфе 4.3. Следовательно, в этом понятии заключается диалектическая составляющая его формулировки: мы стремимся мыслить многообразие окружающей действительности как единый мир, и именно определенность нашей установки как субъекта(ов) обуславливает единство нашего мира.

Пожалуй, более популярным было слово *миросозерцание*, образованное также по принципу кальки с немецкого, возникшее в 40-е гг. XIX в. Известно, что право гражданства понятия *миросозерцание* в русском языке закрепилось (судя по словарям) в 1866 г. — в то же десятилетие, когда аналогичное понятие

⁴⁶¹ Herrn Christian Hügens Weltbeschauer oder vernünftige Muthmassungen, dass die Planeten nicht weniger geschmückt und bewohnt seyn, als unsere Erde / Aus dem Lateinischen übersezt. Mit Anmerkungen von Verschiedenen und Kupfern. Zürich, 1767.

⁴⁶² Huygens Ch. The Celestial Worlds Discovered, or Conjectures Concerning the Inhabitants, Plants and Productions of the Worlds in the Planets. London, 1722.

⁴⁶³ Словарь академии российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. 3 (К—Н). СПб., 1814 г. С. 789

входит и в английский язык. Однако, судя по всему, появилось оно раньше, чем *мировоззрение*: одним из наиболее ранних случаев его употребления является дневниковая запись А. В. Дружинина.⁴⁶⁴ Правда, в 3 томе «Философского лексикона» С. С. Гогоцкого (1866) такого отдельного понятия нет — хотя в статье «Мифология» речь идет об «отношении мифического и религиозного мирозерцания к философскому»,⁴⁶⁵ а в статье «Философия» мы читаем следующее: «С развитием новых начал философии в XIX веке не могли не преобразоваться и понятия об истории, Искусстве, о слове и словесности с ее прозою и поэзиею, о географии и ее отношении к истории и так далее. В этом отношении для понимания внутренней связи между общим мирозерцанием и общими началами философии и направлением разных отраслей образования известного времени, изучение философии и истории философии очень важно».⁴⁶⁶ Однако в его же «Философском словаре» 1876 г., о котором исследователи говорят, что он определил важнейшие философские понятия, тем самым зафиксировав нормальное словоупотребление в рамках академического языка,⁴⁶⁷ эти понятия уже присутствуют.⁴⁶⁸ Здесь обнаруживается спорный момент: проф. В. В. Колесов утверждает, что *мировоззрение* было в философском смысле зафиксировано только в 1906 г.,⁴⁶⁹ в то время как нам удалось обнаружить, помимо данных из словаря С. С. Гогоцкого, что уже в словарной статье 1903 г. *мировоззрение* и *мирозозерцания* употребляются как полные синонимы.⁴⁷⁰ Более того, проф. В. В. Виноградов упоминает об этих словах также и в своих «Очерках»: «Я. К. Грот отметил отсутствие в словаре Даля таких слов, которые употреблялись в литературном

⁴⁶⁴ Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. — URL:

http://processing.ruscorpora.ru/search.xml?sort=i_gtagging&lang=ru&startyear=1842&text=lexform&req=мирозозерцание&api=1.0&mode=main&env=alpha&nodia=1&endyear=1862&p=36 (дата обращения: 13.06.2020).

⁴⁶⁵ Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 3 т. Киев, 1866. С. 489—490.

⁴⁶⁶ Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 4 т. Киев, 1873. С. 87.

⁴⁶⁷ Шевцов А. А. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский словарь. СПб., 2009. С. 5. На это же указывает и М. А. Шарова — см.: Шарова М. А. Антропологические и философско-педагогические взгляды С. С. Гогоцкого // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 2 (97). С. 92—97. С. 92.

⁴⁶⁸ Гогоцкий С. С. Философский словарь. СПб., 2009. С. 105—106.

⁴⁶⁹ Колесов В. В. Гордый наш язык... СПб., 2006. С. 78.

⁴⁷⁰ См.: Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Т. 13. СПб., 1903. С. 258.

языке 60-х годов: мировоззрение, миросозерцание...»⁴⁷¹ Это сообщение удивительно, поскольку в стандартном издании словаря Даля, во втором томе под литерой «М» мы находим слово «миросозерцание» (в статье «Міръ») с дефиницией: «[У]мственное созерцание мира-миров, вселенной».⁴⁷² Как бы то ни было, мы, по-видимому, с полным правом можем утверждать, что эти слова к 1870-м гг. употреблялись уже не только образованной, но и широкой публикой и едва ли воспринимались в качестве неологизмов. Об этом можно судить по динамике частотности их использования в период за 1860—1880 гг.⁴⁷³ По-видимому, это связано прежде всего с историей его адаптации в русском языке, хотя очевидно, что потребовалось время, чтобы оно окончательно закрепились в повседневном пользовании.

Заметим, что непереносимости соответствия феномена и концепта, которым бы данный феномен обозначался, зафиксировать не удается: если верно, что всякое понятие обозначает определенный стоящий за ним явление, то из этого вовсе не следует, чтобы всякое явление обозначалось определенным понятием. Столь строгие соответствия ни в языке, ни в мысли не естественны. Человек, стремящийся к уточнению понятий и абсолютной строгости в их применении, не только делает речь и мышление искусственными, но и все многообразие мыслимого стремится представить как жесткую и непротиворечивую систему, составленную из неправдоподобных натяжек. Призывая к чистоте употребления тех или иных понятий, не следует думать, что, даже прояснив их, можно предотвратить смешение их в языке и, самое главное, добиться концептуальной строгости в их употреблении. Таким образом, суть дела заключается не в том, чтобы вычистить язык, избавить его от противоречий

⁴⁷¹ Виноградов В. В. История слов. М., 1999. С. 775.

⁴⁷² Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1881. Т. 2, с. 331.

⁴⁷³ Динамику для понятия мировоззрение см.: Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. — URL:

http://processing.ruscorpora.ru/graphic.xml?smoothing=3&g=i_year_created&graphic_from_result=1&sort=i_year_created&lang=ru&startyear=1860&text=lexform&req=мировоззрение&p=87&api=1.0&mode=graphic_main&env=alpha&nodia=1&endyear=1880 (дата обращения: 05.05.2023); динамику для понятия миросозерцание см.:

Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. — URL:

http://processing.ruscorpora.ru/graphic.xml?sort=i_year_created&lang=ru&g=i_year_created&text=lexform&req=миросозерцание&graphic_from_result=1&api=1.0&mode=graphic_main&env=alpha&nodia=1&startyear=1860&endyear=1880&smoothing=4 (дата обращения: 05.05.2023).

или многозначности, а в том, чтобы представить возможно полную палитру словоупотреблений, в рамках которой эти противоречия только и обретают смысл.

В самом деле, установлено, что *Weltanschauung* первоначально переводилось именно как *миросозерцание*, например, П. А. Кропоткиным, уже в начале 1850-х гг.⁴⁷⁴ В этом нет ничего удивительного хотя бы потому, что в русскоязычной литературе важнейшее кантовское понятие *Anschauung* традиционно переводится как *созерцание* и лингвистически толковалось именно в связи с традицией перевода этого термина. Однако русские писатели и мыслители, как и их европейские коллеги, понимали *миросозерцание* прежде всего как нечто индивидуальное, личное, пожалуй даже психологическое — в противоположность очевидно классовому смыслу слова *мировоззрение*, нередко с позитивистским или материалистическим («научное мировоззрение») оттенком; такое различие смыслов мы находим уже у Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.⁴⁷⁵ Весьма показателен поэтому пример словоупотребления в журнальной среде середины XIX в.: «Публицисты пытаются уловить оттенки слов, но они преходящи: “Он очень далек от того типа философа, которому соответствуют слова **мировоззрение** или **миропонимание**, **мироразумение**. Его задачу составляло прежде всего **миродействие**” (Н. Михайловский). Мирдействие, постижение объективности мира в действии, в практике и есть прежде всего мировоззрение».⁴⁷⁶ В этом примере очевиден акцент, который ставится на смысле поступка как действия (в духе фихтевского *Tathandlung*, «дела-действия») в отличие от мысли как действия, созерцания мира, исходя из принятых спекулятивных принципов, что было более близко к идеям Канта.

Кроме того, *мировоззрение* как концептуально сильное понятие образовывало в русскоязычном пространстве и устойчивые сочетания, имевшие смыслопорождающие культурные коннотации. Например,

⁴⁷⁴ Колесов В. В. Гордый наш язык... СПб., 2006. С. 79.

⁴⁷⁵ Там же.

⁴⁷⁶ Там же, с. 80.

достаточно часто в текстах рукописных журналов, которые создавались школьниками в конце XIX — начале XX в., речь идет о «выработке мировоззрения» (при этом в еще 1848 г. преимущественно использовалась формулировка «выработка современного мирозерцания»)⁴⁷⁷ Эти процессы были рассмотрены А. Б. Лярским — в своем исследовании он подытоживает изложенные в статье А. Д. Галахова аргументы:

Если прочитать текст статьи целиком, то можно уяснить, что мировоззрению, по мнению автора, присущи следующие черты: во-первых, оно по природе своей является продуктом работы сознания, результатом осознания действительности, в то время как в жизни “бессознательной” нет убеждений. Во-вторых, выработанное мировоззрение предусматривает деятельность по преобразованию мира — если человек осознал, как должен измениться мир, то его обязанностью является работа в этом направлении. Автор статьи даже разделяет людей на три типа: к первому типу он относит консерваторов, <...> [к]о второму типу, <...> относит людей, которые, сознавая справедливость прогресса, не примыкают к нему окончательно <...> к третьему типу автор относит людей “нормальных, здоровых”. <...> [В]-третьих <...> автор считает, что именно носители правильного мировоззрения являются двигателями прогресса. <...> Таким образом, человек из объекта воздействия слепых исторических сил превращается в разумного субъекта исторического развития, получает гордый статус двигателя истории и прогресса.⁴⁷⁸

Далее А. Б. Лярский приводит мысли о мировоззрении и его задачах знаменитого российского социолога и историка Н. И. Кареева: «<...> мирозерцание должно быть практически направлено. Автор [т. е. Н. И. Кареев. — А. Л.] разъяснял, что под цельностью, полнотой и стройностью мировоззрения он понимал следующее: “...цельно, т. е. чтобы охватывало весь мир, все области мысли и жизни как природы, так и человека, полно, т. е. чтобы каждая область была исследована во всех своих сторонах и стройно, т. е.,

⁴⁷⁷ См.: Галахов А. Д. Русская литература в 1847 году // Отечественные записки. 1848. Январь. С. 1–30.

⁴⁷⁸ Лярский А. Б. Словарь школьников рубежа XIX—XX вв.: мировоззрение // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения — 2015 XVII Всероссийская научная конференция: сборник научных трудов. Министерство образования и науки РФ; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна; Высшая школа печати и медиатехнологий. 2016. С. 86—91. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=26481308> (дата обращения: 05.05.2023).

чтобы все идеи были приведены в систему, исключаящую противоречия между ними”. Подобное мирозерцание необходимо содержит в себе требования к окружающему миру, именуемыми идеалом <...>». ⁴⁷⁹ Добавим также, что перу Н. И. Кареева принадлежит и специальная работа о мировоззрении, также адресованная молодежи, что указывает на весьма высокую популярность данной темы в интеллектуальной и интеллигентской среде второй половины XIX в. ⁴⁸⁰ Вывод, который предлагает нам автор исследования о словаре школьников на рубеже веков следующий: «[М]ировоззрение, понятое в духе XIX в., действительно позволяет нам лучше понимать школьников минувших эпох, считавших выработку мировоззрения необходимой частью жизненного пути: сознательность и цельность мировоззрения позволяли ощущать в самом себе работу “шестеренок” истории. Изменяя себя, подросток изменял мир <...>». ⁴⁸¹ При этом исследователь отмечает, что уже в начале XX столетия происходит перемена в восприятии этого понятия (о чем, в частности, свидетельствуют цитируемые в статье А. Б. Лярского воспоминания академика Д. С. Лихачева) и из объема понятия *мировоззрение* как бы вымывается активное, мирозозидающее начало. Таким образом, сущность мировоззрения с активного отношения к миру сменяется на пассивное и далее трансформируется в «единственно правильную» идеологию, причем с ярко окрашенным акцентом на партийность, приверженность к определенной идейной группе. Это, между прочим, хорошо видно по текстам российских публицистов 1860-х гг., в частности, Д. И. Писарева, и корни их, по-видимому, следует искать в работах философов-позитивистов, начиная уже с О. Конта. ⁴⁸²

⁴⁷⁹ Там же.

⁴⁸⁰ См.: Кареев Н. В. Беседы о выработке мирозерцания. СПб., 1896.

⁴⁸¹ Лярский А. Б. Словарь школьников рубежа XIX—XX вв.: мировоззрение // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения — 2015 XVII Всероссийская научная конференция: сборник научных трудов. Министерство образования и науки РФ; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна; Высшая школа печати и медиатехнологий. 2016. С. 86—91. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=26481308> (дата обращения: 05.05.2023).

⁴⁸² Писарев Д. И. Исторические эскизы. Избранные статьи. М., 1989. С. 344—354; там же, с. 99; там же, с. 171—172; там же, с. 179.

Итак, мы видим, что не только в европейских, но и в русском языке слова, связанные с переводом и истолкованием понятия *Weltanschauung*, имеют ярко выраженный авторский характер и до середины XIX в. едва ли воспринималось русскоговорящим человеком как как собственно русское слово. Однако много для его обрусения и, соответственно, насыщения характерных именно для русскоязычного человека смыслами сделали писатели-публицисты 1860-х гг., которые впоследствии и повлияли на культуру употребления этого слова в публицистике, изящной словесности, философии.

Проанализировав источники, мы выяснили, что рост исследовательского интереса к феномену мировоззрения обнаруживается у зарубежных авторов, начиная с середины и второй половины XX столетия — в то время как в отечественной традиции концепт мировоззрения активно обсуждался в среде публицистов (в том числе и революционных демократов) середины XIX в., отчасти — в пред- и послереволюционные годы (1910—1920-е гг.), а также начиная с 1985 г. Именно с литературной деятельностью писавших о мировоззрении представителей русского духовного Ренессанса связана концептуальная разработка и полемика вокруг этого семантически нагруженного понятия. Интересным примером открытого мировоззренческого противостояния стала пореволюционная пора — существуют замечательно подобранные антологии, которые позволяют показать все многообразие исповедуемые разными группами взглядов в контексте не столько (пока это было возможно) политической, сколько теоретической полемики 1920-х гг.⁴⁸³

Приведем несколько показательных примеров. Л. Шестов неоднократно пользуется этим понятием в своей книге «Апофеоз беспочвенности», и для него оно означает системность взглядов, совершенство и ограниченность понимания мира различными научными дисциплинами, в том числе философией. Он отмечает, что в этом заключается потребность нашего разума,

⁴⁸³ На переломе: Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990; Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1991. С. 7—206.

но при этом сам наш разум уже был дискредитирован неспособностью познать всего и все охватить:

Не является ли главной задачей нашего времени научиться искусству обходить (а то и разрушать) все те многочисленные заставы, которые, под разными предлогами, выстраивались в старину могущественными феодалами духа и лишь в силу вечного консерватизма трусливой и близорукой человеческой природы и доныне продолжают еще считаться непреодолимыми, даже «естественными» преградами для движения нашей мысли? Зачем кончать? Зачем последнее слово? Зачем мировоззрение?.. Разумеется, я говорю о философии и о философах, о людях, стремящихся как можно более увидеть, узнать, испытать в жизни. Для обыкновенной житейской практики законченность по-прежнему останется неизменным догматом.⁴⁸⁴

Иными словами, для повседневного мышления завершенность картины мира представляется благом и даже необходимостью, поскольку ее границы («преграды мысли» по Шестову) удерживают ум от рискующего вопрошания о сути вещей. В этом, однако, парадоксальным образом проявляется сущность не только философского мышления, но и самого мировоззрения, а именно: способность схватывать мир в единстве его элементов, а не принимать некоторую извне данную готовую модель. Вопрошая о мире, о его причинах, о сущности человеческой природы, философы прочнее схватывают мир именно как онтологическое единство его составляющих, в то время как обывательская картина мира является лишь эрзацем мира, а значит и подлинной деятельности в мире. У того, кто отказывается от рискующего схватывания мира собственным умом, мир разваливается на глазах при первом же потрясении.

Не менее красочным примером является и употребление понятия «мировоззрения» как тождественного «идеологии» Н. А. Бердяевым. В своей программной статье, открывавшей первый номер журнала «Вехи» (1909 г.), он говорил о присущей революционно настроенной российской интеллектуальной публике близорукости и ее безучастности к творческому

⁴⁸⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 454.

пути Вл. С. Соловьева: «[Р]усская интеллигенция Вл. Соловьева не читала и не знала, не признала его своим. Философия Соловьева глубока и оригинальна, но она не обосновывает социализма, не может быть превращена в орудие борьбы с самодержавием и потому не давала интеллигенции подходящего “мировоззрения” <...>». ⁴⁸⁵ Здесь же Бердяев упоминает имена таких творцов интеллигентского мирозерцания XIX в., как Конт и Авенариус. Нельзя не заметить, как в таком словоупотреблении сливаются воедино два коренных смысла *мировоззрения*: с одной стороны, речь идет о знакомой по публицистике 1860-х гг. партийности, принадлежности тех или иных людей к определенной группе, разделяющей определенные взгляды, идеалы или ценности; с другой же стороны, здесь проглядывает смысл творческого пути переустройства мира, который изначально вкладывался в понятие *Weltanschauung* немецкими романтиками. Таким образом, мировоззрение как концепт обогащается также смыслом светского (или даже профанного) *credo*, Символа веры интеллигентского практического разума. Сам Бердяев однозначно трактовал творческий акт только как проявление подлинной свободы, но для *партийного* человека преобразующее реальность действие должно быть санкционировано общественным признанием и пониманием единомышленников.

Интересно также упомянуть о том, как на словоупотребление синонимичных понятий смотрели и классики русской литературы XX в. В. В. Виноградов сообщает, что «М. Горький в статье “О пьесах”, устанавливая тонкие различия между словами мироощущение, мирозерцание, мировоззрение, миропонимание, которые в буржуазной публицистике употреблялись как синонимы, писал: “Отношение людей к миру удобно — хотя это будет несколько грубовато — разместить в четыре формы: мироощущение, т. е. пассивное ощущение действительности, как цепи различных и устранимых противодействий росту и движению человека; мирозерцание — настроение равнодушное и «объективное», доступное

⁴⁸⁵ Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1991. С. 25—26.

только тем, кто еще обеспечен сытостью, покоем, безопасностью и уверен, что на его век всего этого хватит; мировоззрение — система «радикальных» взглядов, усвоенных в семье и школе, дополненных чтением разнообразных книг, — о человеке, обладающем такими универсально гибкими взглядами, прекрасно и метко сказано:

Что ему книга последняя скажет,
То на душе его сверху и ляжет.

А самым драматическим героем современности является человек миропонимания, — он стремится изучить и понять мир в целях полного освоения его, как своего хозяйства. Он — человек нового человечества, большой, дерзкий, сильный»». ⁴⁸⁶

Однако уже с 1930-х гг. порядок речи изменяется и смыслы понятия *мировоззрение* трансформируются и смещаются. Это также находит отражение в литературе и публицистике советского времени, особенно в сатирических сочинениях послевоенного времени. Например, С. Д. Довлатов в одном из своих текстов приводит следующий разговор:

- Есть у тебя какие-нибудь политические идеалы?
- Не думаю.
- А какое-нибудь самое захудалое мировоззрение?
- Мировоззрения нет.
- Что же у тебя есть?
- Мирозозерцание.
- Разве это не одно и то же?
- Нет. Разница примерно такая же, как между штатным сотрудником и внештатным. ⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Виноградов В. В. История слов. М.: 1999. С. 775.

⁴⁸⁷ Довлатов С. Д. Филиал // Довлатов С. Д. Избранное. СПб., 2008. С. 584—585.

Из контекста этого разговора понятно, что герой имеет в виду. *Мировоззрение* — это нечто показное, витринное, такой образ и ход мыслей, такой порядок реакции на происходящее, которое вполне укладывается в оговоренные и хорошо осознаваемые внешние рамки — социальные, политически или культурные. *Миросозерцание* же — нечто принципиально иное, поскольку оно касается интимного хода душевной жизни человека, не связанной с какими бы то ни было внешними штампами — идеологическими, культурными или моральными; иными словами, миросозерцание спонтанно и сокровенно. Характерно, что подобное представление разделяет и собеседник лирического героя Довлатова, прекрасно понимая его иронию и принимая предложенные им правила языковой игры:

- И все-таки, как насчет идеалов? Ты же служишь на политической радиостанции. Идеалы бы тебе не помешали.

- Это необходимо?

- Для штатных работников — необходимо. Для внештатных — желательно.⁴⁸⁸

В данном случае мы можем извлечь из этого разговора больше того, о чем в нем на самом деле сказано. Прежде всего мы можем восстановить тот культурный фон, на котором происходит разговор. Дело ведь в том, что и герой Довлатова, и его собеседник отлично понимают отношение друг друга к господствующей в стране идеологической обстановке, которая не может не влиять на редакционную политику радио. Таким образом, они, по существу, выражают свою *позицию*, касающуюся проблемы корректного и безопасного, а это значит — ожидаемого, или предсказуемого отношения к окружающей действительности. Именно об этой трансформации смыслов и было сказано выше. Пассивное, «правильное» принятие действительности оказывается важным признаком лояльности и, соответственно, полезности государственной машине — в то время как какое бы то ни было активное

⁴⁸⁸ Там же, с. 585

отношение к реальности становится маркером опасности и чуждости режиму. Иначе говоря, *мировоззрение* (как это понятие фиксируется в литературе XX в.) оказывается важнейшим социальным, а по существу — антропологическим индикатором: в конечном счете оно работает как эффективный различительный принцип, позволяющий установить субъекта высказывания в режиме «свой—чужой».

В Советском Союзе обоснование научного мировоззрения как единственно возможной формы отношения человека к миру в условиях достижений современной науки и техники было также *идеологически* важно. Иные мировоззренческие формы (а они выделялись самые разнообразные и нередко несопоставимые друг с другом в работа разных авторов) признавались пережитком прошлого. Если попытаться делать исторические сближения, то характерным окажется случай научно-идеологического противостояния советских и нацистских ученых и публицистов. Например, в обширном критическом предисловии к русскоязычному изданию 1935 г. известнейшего сочинения Э. Геккеля «Мировые загадки» А. Максимов писал: «Если под руководством пролетариата обеспечены *победа науки и расцвет научного мировоззрения*, то в лагере буржуазии *мракобесие и идеологическое черносотенство* вытесняют науку. <...> Упадок науки и разгул поповщины и мракобесия в капиталистических странах, расцвет науки и победное шествие воинствующего материализма — диалектического материализма — в СССР показывают, что путь, который указал Ленин естествоиспытателям, и Геккелю в том числе, есть единственно верный путь. <...> лишь диалектический материализм — единственное философское учение, которое является последовательно и до конца научным мировоззрением» (курсив наш. — А.Л.).⁴⁸⁹ Предложенную формулу можно считать вполне канонической, и далее о научном мировоззрении и его марксистско-ленинском ядре в более или менее тех же выражениях будут писать и дальше.

⁴⁸⁹ Максимов А. С. Геккель и его «Мировые загадки» // Геккель Э. Мировые загадки. М., 1925. С. 57—58.

Вне всякого сомнения, именно критерий научности воззрений, какими бы дикими и антигуманистическими они не казались, являлся доминантой идеологических споров и полемик вокруг мировоззрения. По-видимому, именно в этот период 1920-х гг. в западноевропейском гуманитарном, в том числе и советском знании начинает складываться представление об особом *научном* типе мировоззрения. Вообще, обычной формой рассмотрения отношений различных мировоззрений является противопоставление марксизма-ленинизма как «самого передового мировоззрения современности»,⁴⁹⁰ которое «имеет высокие достоинства, отличающие его от всех других мировоззрений»⁴⁹¹ и остальных: «Мировоззрения бывают различные: и прогрессивные, и реакционные. Среди реакционных имеются такие мировоззрения, которые построены на основе старинных верований и внушают религиозно настроенному человеку необходимость оставаться в слепой зависимости от вымышленного сверхъестественного существа и его земных заместителей и помазанников. Есть и такие мировоззрения, сторонники которых, не говоря прямо о божестве и даже клянясь в верности науке, с помощью изощренных, но фальшивых доводов стремятся разрушить убеждения современного человека в реальном существовании материального мира. Именно так поступают представители наиболее модных течений современного идеализма».⁴⁹² Очевидно, что в связи с такой ярко выраженной идеологической трактовкой мировоззрения оно у большинства представителей официальной советской философии получает негативную критическую окраску.

Однако нельзя думать, что не проводилась работа по систематизации знаний о мировоззрении как социально-политическом и философском концепте. Она велась тщательно и достаточно аккуратно, и отказ от непосредственной связи мировоззрения и идеологии становился возможен благодаря обсуждению методологических предпосылок такого исследования.

⁴⁹⁰ Основы марксизма-ленинизма. Учебное пособие. М., 1960. С. 5.

⁴⁹¹ Там же, с. 6.

⁴⁹² Там же, с. 5—6.

Стремление отойти от догматического истолкования марксизма требовало перевода проблем, которые выдавались в идеологическом дискурсе как необсуждаемые выводы, а порой и аксиомы, в проблемное поле дискуссии. Такая тенденция (касающаяся не только мировоззрения, но и других важных собственно философских проблем) особенно видна в работах поздних 1980-х годов. Весьма показательной приметой времени является, в частности, эвристическая установка академика Т. И. Ойзермана:

Всеобщий характер диалектического процесса и качественное многообразие законов объективной действительности, общественно-исторический процесс как субъект-объектная реальность, т. е. превращение субъективного в объективное и объективного в субъективное, рациональное и иррациональное, противоречие между дескриптивными и нормативными характеристиками культуры, уникальность человеческого бытия, единство необходимости и свободы, благодаря которому *homo sapiens* преодолевает свою видовую ограниченность и становится больше, чем разумным общественным животным, феномен идеологии как объективно обусловленное отражение общественного бытия, отражение, которое при определенных условиях становится исследованием, обретает научный характер, истина как высшая цель исследовательского поиска — все эти проблемы по праву могут быть названы смысложизненными. Без их обстоятельного обсуждения, которое никогда не увенчается окончательной истиной в последней инстанции, немыслимо научно-философское мировоззрение марксизма. Впрочем, и само понятие научно-философского мировоззрения — в высшей степени дискуссионный вопрос. Лишь исследование качественно различных его типов может вскрыть специфику философского мировоззрения и исторические предпосылки, благодаря которых оно становится научно-философским.⁴⁹³

Приведенную цитату мы склонны воспринимать двояко. С одной стороны, в ней безусловно заключен итог рассуждений маститого советского исследователя о мировоззрении как предмете научного исследования, и в этом смысле мы понимаем, что философская рефлексия фундаментальных понятий была важным гносеологическим аспектом ремесла советских философов. С другой стороны, однако, нам представляется, что подобная мягкая

⁴⁹³ Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 7.

формулировка о дискуссионности вопроса о специфике научно-философского мировоззрения является яркой приметой времени. Мы цитируем источник 1989 г., то есть вышедшей в свет в то время, когда прежние твердые (порой до косности) формулировки из учебных пособий по марксистско-ленинской философии отходят на второй план за счет возвращения в дискуссионное пространство круга вопросов, характерных для пореволюционной поры. Яркой приметой времени позднесоветского периода является возрождающийся интерес к проблемам, поставленным прежде не обсуждаемыми представителями русской религиозной философии. И вот показательный мировоззренческий разворот: многие советские эксперты в области истории философии, логики, этики, социальной философии, психологии вошли в состав редколлегий серий научных изданий классических трудов русских философов конца XIX—первой половины XX в.

3.3. Было ли у греков мировоззрение?

Исследование различных исторических форм, которые провозглашались мировоззрениями или выражали определенные мировоззренческие установки, позволяет нам выделить характеристические свойства мировоззрения как общекультурного, общечеловеческого духовного явления. Мы, таким образом, дистанцируемся от упомянутого выше тезиса М. Хайдеггера, о том, что *Weltanschauung* как слово не является переводом с греческого или латинского языков, а следовательно, является специфически немецким понятием, введенным в новоевропейской философии. Принятое как отечественными, так и зарубежными исследователями феномена мировоззрения в качестве исходного данного, это положение Хайдеггера указывает не столько на факт того, что ни в какой иной культуре, кроме новоевропейской, мировоззрение не существовало, сколько на проблему: насколько оригинально тогда новоевропейское мировоззрение и по сравнению с чем можем мы констатировать его оригинальность? Хайдеггер противопоставляет немецкому *Weltanschauung* греческий неологизм κοσμοθεωρία — но ведь уже в античности существовало

понятие *contemplatio mundi* (созерцание мира), которое Сенека понимал как театральную (зрелищную) параллель с философским созерцанием (θεωρία): «Интеллектуальное наследие, которое Аристотель передал через Феофраста Менандру создает из подмостков Новой комедии нечто вроде лаборатории этики перипатетиков, экрана, сидящие против которого аудитория может изучать траектории порока. Но если эллинистическая аудитория состояла из *Glücksforscher* («исследователей счастья»), то перевод на латынь и язык пространственной чувственности, просвещенной римской культурой, делался для аудитории, состоящей из *Himmelsbetrachter* («наблюдателей неба»)).⁴⁹⁴

Такое противопоставление предполагает вполне определенную линию развития мысли — от первоначальной созерцательной натурфилософии ранних греческих мыслителей к более поздней, прошедшей стадию самосознания этической мысли философов эллинистической эпохи. Здесь мы видим уже сформированное требование канона философии: разумно предлагать учение о счастье тогда, когда оно сообразуется с нашими знаниями о правильном порядке мира, полученными при помощи исправного инструмента познания мира — логики. Заметим, что это требование было характерно и для новоевропейской мысли, вобравшей в себя предшествующие исторические этапы развития классической метафизики.⁴⁹⁵ Если абстрагировать это противопоставление до сжатой формулы, то мы получим вектор развития античной мысли от теории к практике; добавим, что и теория, и практика имеют отношение не к какой-то конкретной эпохе или определенным условиям существования (такая постановка проблемы никогда не касалась философии), а во всему миру в целости. Иначе говоря, мы движемся от созерцания мира в целости к практике мира в целости, причем последнее предполагает конкретно сформулированный антропологический проект. Мир как целое если и не является основанием вечной философии (*philosophia perennis*), то артикулирован в философии именно как

⁴⁹⁴ Germany R. All the World's a Stage: Contemplatio Mundi in Roman Theatre // P. Horky (ed.) *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge, 2019. P. 231.

⁴⁹⁵ Шохин В. К. Как была сделана классическая метафизика? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 5 (61). С. 41—58. С. 41—42.

вечная проблема. Следовательно, мы вполне обоснованно полагаем, что можно говорить о различных мировоззренческих проектах или подходах в философской традиции вовсе не только нового времени, но также и классической античности, христианского средневековья, а также неевропейских духовных традициях, начиная от древних восточных учений и до современных национальных или международных идеологических проектов.

Понятно, что если существует описанный консенсус относительно проблемы мира как целого, то должна существовать хотя бы возможность схватывать и удерживать целокупность мира, сопоставимая по форме в различных культурах. Возможно, такие интеллектуальные или духовные практики будут отличаться друг от друга содержательно, они будут неоднородны внутри себя, но при этом мы сможем их опознать как мировоззрения, характерные для соответствующей культуры. Поэтому нам необходимо рассмотреть вопрос о том, что из себя представляет «идеальный тип» мировоззрения в формальном смысле, а именно, приняв во внимание те характеристические свойства, которые мы можем выделить, абстрагируясь от содержательного аспекта конкретных мировоззренческих установок или учений. Разумеется, такой «идеальный тип» (который представлен как констелляция концепта *мировоззрение* в таблице в конце второй главы) мы можем вывести только на основании изучения родной нам новоевропейской культуры, которая и дает богатый исследовательский материал в отношении мировоззренческих стратегий. В этом смысле мы остаемся верны положению Хайдеггера — но только до тех пор, пока не получим модель мировоззрения, которую, как лекало, можно было бы применить к исследованию подобного рода мировоззренческих установок в иных культурах.

Мы приведем здесь пример такого исследования для древнегреческой философии эпохи эллинизма. Во многом оно инспирировано удачным русскоязычным переводом восьмой главки первой книги трактата Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений» Н. В. Брюлловой-Шаскольской, которая передает греческое понятие *αἴρεσις* как

«мировоззрение» (I, 16—17).⁴⁹⁶ Для сравнения скажем, что английский перевод Р. Бэри в этом отношении более формален (он дает как вариант «doctrinal rule»).⁴⁹⁷ Исследовав вопрос, ниже мы рассмотрим понятие αἵρεσις в качестве соотносимого с новоевропейским понятием *мировоззрение*. Для этого мы рассмотрим его происхождение, возможные переводы и дискурсивные практики его употребления.⁴⁹⁸

Определение или перевод αἵρεσις как термина не вызывает затруднений — куда труднее предложить его интерпретацию. Само слово является существительным от глагола αἰρέω, что означает «брать рукой», «хватать», «ловить», «побеждать», «приобретать» или, наконец, «выбирать» или «избирать». От его корня возникли многочисленные производные с различными определениями, включая технические смыслы в логике, политике и этике, которые мы более подробно проанализируем далее. Существуют три основных перевода и, соответственно, осмысления понятия αἵρεσις: во-первых, это выбор или предпочтение одного аргумента другому, как это происходит в теории аргументации, диалектике (или логике) или этике; во-вторых, это философская школа в самом широком смысле этого слова, куда включаются стоики, эпикурейцы, скептики и многие другие, о чем позже будет сказано более подробно; наконец, в-третьих, это понятие может означать медицинскую школу, которую в классическую и эллинистическую эпохи было принято называть в честь своего руководителя или основателя. Интересное соотношение понятий мы находим при изучении производного от αἰρέω понятия προαἵρεσις. Изучение этих понятий становится более продуктивным, если мы вписываем их в контекст более поздних интерпретаций, созданных современными учеными. Так, британские классики, на опыт которых во многом опирался Альфред Блох, показали, что Полибий понимал αἵρεσις как основополагающий закон (*einen Grundsatz*), который регламентировал жизнь

⁴⁹⁶ См.: Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976. Т. 2, с. 210—211.

⁴⁹⁷ Sectus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism. Cambridge, London, 1976. P. 13.

⁴⁹⁸ Основные результаты исследования этой проблемы были опубликованы в: Lvov A. A. Did the Greeks Have a Worldview? A Comparative Study of Worldview's Genealogy // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2022. — Т. 38. — № 4. — С. 500—511.

Ахейского союза: либо свобода, либо борьба на смерть против тирании. В то же время ахейцы сравнивают это с политическим решением (προαίρεσις), которое принимает «последний из эллинов» Филопомен.⁴⁹⁹

Эти в ряде аспектов синонимичные, но вовсе не тождественные понятия рассматривал уже Аристотель — в его этических сочинениях можно найти различие между разумным, или (как мы сказали бы сегодня) сознательным выбором, т.е. προαίρεσις, и неразумным (бессознательным). Помимо прочего он упоминает αἴρεσις в своей «Политике» в связи с процедурой выборов. Примечательно, что Аристотель использует понятие αἴρεσις в первую очередь для описания основы для свободного, осознанного или сознательного выбора, то есть προαίρεσις: последний зависит от человеческого размышления, личного решения и последующей ответственности за принятое решение. Можно также истолковать αἴρεσις в качестве возможности выбора как такового на основе человеческого разума, способности делать выводы или разумного суждения. Относительно последнего Аристотель в «Большой этике» говорит следующее:

Мы уже говорили, что во врожденных добродетелях есть только тяга к прекрасному, но нет разумного основания. Человек же, делающий выбор, делает его при помощи разума и [в той части души, которая] обладает способностью рассуждать. Поэтому [в таком человеке] найдут себе место и выбор, и совершенная добродетель, которая, как мы говорили, соединена с разумностью и не бывает без врожденной тяги к прекрасному. Добродетель не станет противницей добродетели, ведь ей свойственно подчиняться разуму и [действовать], как он велит: куда бы он ни повел, туда она и склоняется. Разум же избирает лучшее. Прочих добродетелей нет без разумности, и совершенная разумность не бывает одна, без других добродетелей: они как-то сотрудничают друг с другом, сопутствуя разумности,⁵⁰⁰

в то время как προαίρεσις — это осознанный выбор или предпочтение одного перед другим (на что указывает приставка про-) после разумного совета или рассмотрения. Иными словами, так действует внимательный человек, не

⁴⁹⁹ Bloch, A. Zwei Beiträge zur lateinischen Wortkunde // Museum Helveticum. 1958. Vol. 15. №2. S. 135.

⁵⁰⁰ Aristotle. Magna Moralia. Oxford, 1915. 1200a 1—10.

лишенный возможности действовать. Еще одно важное свидетельство подобного различия между тем, что человек выбирает, будучи, с одной стороны, внутри определенных обстоятельств, и, с другой стороны, в соответствии со своим пониманием Добра, можно найти в сопоставлении понятий ἐκλογή и αἵρεσις в стоической философии.⁵⁰¹ В первой книге своего комментария к «Топике» Аристотеля Александр Афродисийский говорит, что выбор или предпочтение одного из них происходит в соответствии с собственной природой каждого человека, независимо от того, пользуется он своим разумом или нет. В этом случае мы должны понимать соответствие природе как ограничение ее конечной причиной, то есть Благом (6, 1-10). Приведем короткий отрывок из его комментария:

Все нами исследованное, относящееся к выбору или избеганию, является этическими проблемами. Ибо исследование добра и зла, а также того, что следует выбирать и чего следует избегать, является этическим и имеет отношение к выбору и избеганию, а не к простому различению: тот, кто спрашивает, хорошо ли удовольствие или нет, или вообще о любом благе, которое можно приобрести, исследует возможность выбора или избегания их. <...> А логические проблемы — это все то, что не исследуется в качестве возможных действий и не имеет своей целью установления содержащейся в нем истины, но исследуется как способствующее установлению того, что следует выбрать, а что нет, или к обнаружению того, что истинно, а что ложно.⁵⁰²

Как уже было сказано, еще одной важной особенностью понятия αἵρεσις является его применение в медицинской практике. В «Трех книгах Пирроновых положений» Секст Эмпирик указывает, что именно медицинское учение оказывается наиболее взвешенным, не торопится с выводами и в этом смысле сродни скептической школе (I, 237). С нашей современной точки зрения, фундированной идеалом точного знания, медицина считалась в

⁵⁰¹ Algra K. et. al. (eds.) The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge, 1999. P. 698.

⁵⁰² Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Topics 1. London, 2001. 1:80.

античности, вероятно, единственной эмпирической дисциплиной,⁵⁰³ предполагавшая сходный идеал точности и научной строгости (ἀκρίβεια).⁵⁰⁴ Врачи в просторечии назывались «эмпириками». Причем эта точность нашла отражение и в методе лечения, т.е. в том, как именно следует подходить к лечению раненых или больных. Этот эмпирический аспект стал отличительной чертой медицинской науки; заметим, что именно по аналогии с деятельностью врача Сократ, противопоставляя себя софистам, говорит не только о своем методе (майевтики, т.е. родовспоможения), но и точности, к которой он стремится в своем поиске истины. Этот аспект сократовского подхода был отмечен и В. Йегером.⁵⁰⁵ Однако Дж. Глюкер (John Glucker) отмечает, что «медицинские αἰρέσεις, таким образом, явно изображаются не как организованные школы или учреждения, а как “школы мысли” или “убеждения”, различающиеся только своим подходом к методу или сущности медицинской практики. Последователей каждой из этих “школ” называют по имени, обозначающему их основной подход к их искусству».⁵⁰⁶ Замечательно при этом, что обладание врачом соответствующей квалификацией, т.е. его искусственность отводили в памяти потомков имя доктора на второй план. Н. А. Чистякова приводит интересную эпитафию на надгробии в Пирее конца VI в. до н.э.: «Составленная по традиционной архаической формуле (“это — памятник (или могила) такого-то”) она фиксирует основное внимание не на имени человека, а хотя оно указано, а на его искусстве (σοφία), которое позволило ему навсегда прослыть и остаться отличным врачом (ἄριστος ἰατρός)».⁵⁰⁷

Теперь мы непосредственно переходим к самому важному для нас из семантического набора αἰρέσις, а именно к αἰρέσις как школе. Существует стандартный список греческих школ (или сект) мысли, восходящий к

⁵⁰³ Фаррингтон Б. Голова и рука в Древней Греции. Четыре очерка социальных связей мышления. СПб., 2008. С. 83.

⁵⁰⁴ Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002. С. 92—93.

⁵⁰⁵ Jaeger W. Paideia: The Ideas of the Greek Culture. Vol. 2: In Search of the Divine Center. New York, 1944. P. 32ff.

⁵⁰⁶ Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Göttingen, 1978. P. 188—189.

⁵⁰⁷ Чистякова Н. А. Греческая эпитаграмма VIII—III вв. до н.э. Л., 1983. С. 92.

Гиппоботу, поскольку он был первым, кто их так перечислил. Оговоримся, в каком смысле мы употребляем здесь слово «секта». Оно происходит от латинского *sequor* — «идти вслед», «следовать» и по сути является переводом αἵρεσις на латынь, откуда и заимствуется вполне привычным для античных терминов путем в новые языки. Итак, именно Гиппобот предоставил читателям своей работы «О философских школах» (Περὶ αἱρέσεων) список из девяти следующих школ: (1) мегарская, (2) эретрийская, (3) киренская, (4) эпикурейская, (5) Анникеридова, (6) Феодорова, (7) Зенонова стоическая, (8) старшая академическая, (9) перипатетическая. Это именно тот список, который упоминает Диоген Лаэртский, но Диоген также дает нам больше информации о пирроновой школе, поднимая вопрос о том, следует ли считать ее αἵρεσις или нет (эти отрывки могут, однако, также быть компиляцией из книги Секста о Пирроновых положениях — ср. I, 16—18). Словарь Суды буквально повторяет как текст из Диогена, так и из Секста, но при этом дает предоставляет нам критерии того, что относится к αἵρεσις. Приведем текст этой небольшой статьи из византийского лексикона полностью (перевод наш):

αἵρεσις — это когда следуют по отношению к явлению за какой-то речью или учением. Гиппобот называет девять школ философов и их последователей: мегарскую, эретрийскую, киренскую, эпикурейскую, Аннекеридову, Феодорову, Зенонову, или стоическую, академическую, перипатетическую — но не киническую, не элидскую и не диалектическую. Многие склоняются к тому, что и последователи Пиррона не составляют школы вследствие вот какого затруднения: ведь если мы под школой понимаем склонность к тому, чтобы иметь догмы и следовать им, то в самом деле не следовало бы называть последователя Пиррона (также «Пирронова философа») школой (αἵρεσις). Ведь у него нет строгого учения. Да еще к тому же Потамон Александрийский говорил, что некто следовал учению эклектиков, когда выбирал то, что ему нравилось из каждой философской школы (αἱρέσεων). Говорят, что критериев истины два: во-первых, то, над чем происходит рассуждение (κρίσις), и он главенствует; во-вторых, тот, посредством которого дается самое точное представление. Начала же всего — материя (ὑλην), определяющее качество (ποιόν ποιότητα) и место (τόπον); ведь они и являются тем из чего, и тем, от чего, и тем, как, и тем, в чем. Цель же приписывается всему: для живого цель сообразна со всей добродетелью и с

необходимостью — со всеми теми благами, которые принадлежат телу по природе, и теми благами, которые сверх того.⁵⁰⁸

Самая общая здесь характеристика философской школы состоит в том, что ее целью является поиск истины как таковой. Кроме того, можно заметить, что Суда здесь перечисляет только эллинистические и сократические школы. Кроме того, из этой статьи можно вычленить следующие две основные характеристики αἵρεσις: во-первых и в-главных, это то, над чем происходит рассуждение (κρίσις); и, во-вторых, посредством которого человеку дается самое точное представление (τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν). Нужно заметить, что αἵρεσις имеет в данном случае преимущественно этический смысл — это прекрасно учитывается «Теологическом словаре Нового Завета» Киттеля, где это понятие сопрягается с определенным выбором мнений, сторонники которых сознательно и намеренно отграничивают себя от любых других учений или школ. Весьма показательным в этом смысле свидетельством является Сенеки из его «Нравственных писем к Луциллию», в которых он отрицает, что является ренегатом, и сравнивает себя со шпионом, проникающим на территорию врага, когда упоминает о своем чтении сочинений Эпикура: «Сегодня вот на что натолкнулся я у Эпикура (ведь я частенько перехожу в чужой стан, не как перебежчик, а как лазутчик): “Веселая бедность, — говорит он, — вещь честная”» (II, 5—6).⁵⁰⁹

Мы сказали, что под термином αἵρεσις эллинистические и более поздние греческие источники подразумевали философские школы, или секты; однако, во-первых, это был не единственный термин для их обозначения, и, во-вторых, его значение не ограничивалось только философскими школами. Наряду с αἵρεσις в источниках также используются понятия σχολή и διατριβή, и все они позже появились на латыни как самостоятельные термины, такие как «секта», «школа» или «диатриба» (как жанр инвективы). Вопрос о названии школ

⁵⁰⁸ Bekker I. Suidae Lexicon. Berlin, 1854. P. 44.

⁵⁰⁹ Перевод С. А. Ошерова по изданию: Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 6.

всесторонне изучен современными филологами-классиками, ярким примером чего является блестящее исследование Л. Я. Жмудя истории и деятельности пифагорейской общины. В этой книге он обсуждает, как древние обозначали пифагорейцев, приводя вышеупомянутые термины.⁵¹⁰ Дж. Глокер тщательно проанализировал вопрос о первом упоминании αἵρεσις в смысле «философской школы». Он опровергает идею Киттеля о том, что это понятие был впервые употреблено Хрисиппом (в его книге «Школа по Горгиппиду», Αἵρεσις πρὸς Γοργυλλίδην), и демонстрирует его широкое употребление в качестве этического и логического термина вплоть до времен позднего эллинизма: «Таким образом, кажется, что во второй половине второго века до нашей эры понятие αἵρεσις уже появилось в названиях книг, посвященных взглядам различных философов и философских сект».⁵¹¹ В своем замечательном исследовании по истории Новой академии Глокер выделяет несколько терминов, которыми греки обозначали философские школы. О αἵρεσις он говорит, что это была не установившаяся секта или «школа» в институциональном смысле, а своего рода своеобразное отношение ума к философским проблемам. Философская αἵρεσις определяется как «склонность к последовательному набору учений» или, по крайней мере, как «следование или кажущееся следование некоторому обоснованию, основанному на явлениях». В обоих случаях предметом определения является установка ума, и ничего не говорится о группе людей, принадлежащих к αἵρεσις или следующих за ними. Он также добавляет, что «[в] предисловии к своему комментарию к “Категориям” Элий предлагает определение αἵρεσις, которое, по всей вероятности, происходит от Прокла, как и остальная часть этого предисловия: αἵρεσις ἐστὶ ἀνδρῶν ἀστείων δόξα πρὸς μὲν ἑαυτῶν συμφωνούντων, πρὸς δὲ ἄλλους διαφωνούντων — “αἵρεσις — мнение образованных людей, согласных между собой и не согласных с другими”».⁵¹² Особого внимания заслуживает также одна любопытная история, которую разбирает Дж. Глокер,

⁵¹⁰ Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 125—147.

⁵¹¹ Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Göttingen, 1978. P. 176.

⁵¹² Ibid., p. 180—181.

чтобы проиллюстрировать обширный набор значений αἵρεσις, который не ограничивается просто «сектой» или «школой». Он цитирует «Геркуланскую жизнь Филонида-эпикурейца» (*Herculanean Life of Philonides the Epicurean*), написанную вероятным современником Дионисия Галикарнасского:

<...> Антифан рассказывает, что Антиох Эпифан под влиянием учителя, который был ренегатом-эпикурейцем, отошел от αἵρεσις, и что именно Филонид вернул его в лоно эпикурейцев. Но это не может означать, что царь покинул афинскую эпикурейскую школу, ведь нам нигде не сообщается о том, что он был ее членом. Равно и Филонид изображен не как возвращающий его в состав школы: он просто сделал его αἰρετιστῆς τῶν λόγων — последователем эпикурейского *ratio* [т.е. образа мысли. — А.Л.]. Мы даже не знаем о том, что Филонид когда-либо учился в Афинах или был членом эпикурейской школы. Большинство его ранних исследований проходило на Востоке. Позже он открыл свою школу в Антиохии <...>. В таком контексте, вдали от Афин, можно было быть последователем тех или иных философских взглядов, но уж точно не членом какой-либо афинской школы.⁵¹³

Иными словами, здесь мы возвращаемся к классическому аристотелевскому представлению о действии (προαίρεσις), которое разумный человек осуществляет на основании имеющейся у него возможности, самой ситуации выбора (αἵρεσις). Собственно, именно так и выбирают себе воззрение — человека уже не зазывают в соответствующую компанию (πρότρεψις), его больше не вовлекают в «словесные игры» и обсуждение различные более или менее каверзных вопросов (διατριβαί). В эпоху эллинизма, отмеченную печатью нестабильности и условности всякого положения вещей, отсутствия какого бы то ни было *status quo*, наконец, отчаянного смешения кровей и верований — в такую эпоху от человека, желающего спастись и стать независимым от шума времени и обступивших его треволнений требовалось сделать сознательный выбор, и сделать это по собственному рассуждению. Никакого проводника поэтому у него более не было; никакой схолярх не мог гарантировать ему успех того или иного философского течения или того, что

⁵¹³ Ibid., 182.

он непременно достигнет спокойствия, следуя именно за этими или иными постулатами. Эпоха эллинизма, таким образом, впервые, может быть, поставила частного человека вне зависимости от его статуса и происхождения перед необходимостью осознанно взглянуть на мир и каждым своим поступком и каждым своим словом провозглашать, утверждать и отстаивать истинность избранной им позиции. А поэтому Гегель вполне закономерно говорит о том общем в характере эллинистических учений, что «задача философии определяется теперь как двойственный основной вопрос <...>: как вопрос о критерии истины и как вопрос о мудреце».⁵¹⁴ В этом смысле эти оба вопроса решались в плоскости практической, когда каждый сам был ответственен за свою судьбу. Школы эпохи эллинизма был по существу первым шагом на пути к великому тезису о том, что в истине нет «ни еллина, ни иудея»; весьма показательно, что именно под αἵρεσις греки более позднего времени начали подразумевать систему идей, идеологию или философскую или религиозную школу иудеев, христиан или язычников.⁵¹⁵ Ипполит Римский в своем «Опровержении всех ересей» обращается среди прочих древних школ мысли к индийским брахманам, кельтским друидам и даже к Гесиоду, которого он считал натурфилософом.⁵¹⁶ Примечательно, что само название его книги — Φιλοσοφοῦμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος — включает в себя слово φιλοσοφοῦμενα, под которым он имел в виду представителей древних школ мысли (буквально «философствовавших»), что подразумевало взгляд на эти школы в основном как на еретические с христианской точки зрения. Таким образом, αἵρεσις использовался здесь не как концептуальный термин, а как своего рода оценка сопернических или враждебных взглядов и учений.

В контексте же новоевропейской философии опосредованно (через понятия *secta*) складывается восприятие αἵρεσις как мировоззрения, причем очищенное от более позднего, отягощенного христианским догматизмом

⁵¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 2006. С. 302.

⁵¹⁵ Lampe G. W. H. (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 51.

⁵¹⁶ Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. (eds.) Theological Dictionary of the New Testament. Devon, 1985. P. 182—184.

понимания его как *ереси*. В четырнадцатой главе «Философского трактата о слабости человеческого разума» члена Французской академии П. Юэ (Huet), посвященной *сектам* (т.е. буквально — основным направлениям) в современной философии мы обнаруживаем список, который частично повторяет классический образец, однако он добавляет к этому свою особую, хотя и грубую классификацию всех философов на три школы: эмпириков, догматиков и скептиков, а также утверждает, что только последние в своих стремлениях находятся на пути к достижению истины. В этом отношении интересно обратить внимание и на четыре так называемых «философских эссе» Д. Юма, в которых он рассматривает современные или же в принципе актуальные философские и религиозные направления сквозь призму классических школ эллинистической эпохи. В примечании к эссе «Эпикурец» он поясняет эту задумку: «Цель как этого, так и последующих трех эссе не столько в том, чтобы со всей точностью объяснить мнения древних философских сект, сколько в том, чтобы представить мнения сект, естественным образом сложившихся в мире и придерживающихся различных идей относительно жизни и счастья. Я даю каждой из них имя той философской секты, с которой она имеет наибольшее сходство».⁵¹⁷ Комментаторы русскоязычного перевода поясняют, что такой прием позволял критиковать различные моральные позиции — например, в эссе «Платоники» Юм в большей степени имел в виду не самих платоников, а кальвинистов.⁵¹⁸

То, что великие школы эллинизма — стоицизм, эпикурейство и скептицизм (или пирронизм) — по истине представляют собою колыбель новоевропейской метафизики и даже политики, было замечено давно как филологами-классиками, так и философами и историками.⁵¹⁹ Замечательно, что такие несхожие в своих взглядах новоевропейские авторы, как М. Монтень и П.-Д. Юэ, К. А. Гельвеций и Д. Юм называли себя пирронистами, и

⁵¹⁷ Юм Д. Сочинения в 2 т. М., 1996. Т. 2, с. 560.

⁵¹⁸ Там же, с. 768, прим. 75.

⁵¹⁹ См.: Поленц М. Стоя. История духовного движения. СПб., 2015, с. 1013 слл.; Шахнович М. М. Сад Эпикура. СПб., 2002. С. 250 слл.; Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. М., 2014. С. 97—102.

неслучайно поэтому предпринимаются попытки написания истории скептицизма как оригинального продолжения эллинистической традиции.⁵²⁰ В целом же эти примеры позволяют говорить о том, что новоевропейская рецепция самого понятия «секта» в смысле нравственной позиции, системы взглядов или образа мысли восходит к эллинистическому αἵρεσις. Когда же мы говорим о новоевропейском понятии *мировоззрение* (*Weltanschauung*) в самом общем смысле, мы имеем в виду *весь мир как таковой*, как *единое целое*. Именно так сложилась была первоначальная идея немцев эпохи Просвещения: *ordo plurorum in uno* («порядок многих в едином»), как определял это своем в трактате по онтологии предшественник Канта А. Баумгартен.⁵²¹ Однако очевидно, что он развивал уже существовавшую идею — в п. 3.2 мы говорили о том, что первым, кто попытался совместить идеи наблюдения и понятия *всего мира* как целокупности, был голландский физик К. Гюйгенс. Именно он ввел, как мы отмечали выше, термин *Kosmotheoros*, который был латинским названием его трактата о планетах, причем рецепция этого слова в последующих переводах чрезвычайно показательна. Однако важно, что «мирозритель» указывает и на то, что он делает («прозревает мир» в телескоп), и на того, кто это делает (самого наблюдателя). Иначе говоря, здесь мировоззрение в качестве понятия оказывается также востребованным и в отношении статуса истины, понятой как достоверность, и в отношении фигуры мудреца, перевоплотившегося в ученого. При этом в «республике ученых», которая явилась великим достижением новоевропейской науки, также предполагалось удивительное единение исследователей, нивелирующее происхождение, вероисповедание, личные убеждения и иные привходящие различия.

Теперь мы можем вернуться к тезису Хайдеггера о сущности мировоззрения как *κοσμοθεωρία* и рассмотреть его концептуально. Прежде всего, мы склонны полагать, что сама интенция прямой кальки на

⁵²⁰ Popkin R. H. The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960.

⁵²¹ Baumgarten A. *Metaphysica*. Halle, 1739. P. 34 (§119).

древнегреческий в тексте Хайдеггера объясняется тем, что в первой половине XX в. в Германии были достаточно сильны мировоззренческие позиции эмпириокритицистов и их последователей. Само наименование *Kosmotheoria* — немецкого, а не греческого происхождения и принадлежит, как мы видели, Г. Гомперцу, который считал себя завершителем дела Р. Авенариуса.⁵²² Кроме того, философские основания, предложенные Т. Циеном, оказались востребованы такими влиятельными представителями развивающегося немецкого эволюционизма, как Б. Ренш и В. Хеннинг. Свое учение о панпсихизме Циен развивал, имея в виду достижения ведущих эмпириокритиков (прежде всего, Э. Маха), а потому он и остался в истории ассоциирован (впрочем, по достаточно поверхностным соображениям) со вторым позитивизмом.⁵²³ Как бы то ни было, циеновский монизм выполнял функцию весьма удачной картины мира, позволявший эволюционным идеям развиваться до уровня системного взгляда на мир. Таким образом, борьба Хайдеггера с «космотеорией» может быть понята как противостояние проекта фундаментальной онтологии сущностному подходу новоевропейской науки.

Кроме того, на примере греческого концепта *αἴρεσις* раскрываются трансгрессивные свойства метаконцепта *мировоззрение*. В частности, мы видим, что важнейшие его аспекты — педагогический, онтологический и этический — артикулируются также и в таком оригинальном средневековом жанре духовной литературы, как «зерцало». Хотя название само жанра «зерцала» считается переводом на национальные языки с латинского (*speculum*), тексты на латыни появляются только в IX в. под влиянием оригинальных арабских сочинений нравственного содержания.⁵²⁴ Произведения подобного жанра мы находим и в западноевропейской культуре, и в средневековой и даже новоевропейской русской культуре, причем книги

⁵²² Подробнее см.: Львов А. А., Крюкова К. В. «Учение о мировоззрении» Генриха Гомперца как итог философии эмпириокритицизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 3 (41). С. 37—46.

⁵²³ Levit G. S., Hossfeld U. Biology and panpsychism: German evolutionists and a philosopher Theodor Ziehen (1862–1950) // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2020. Vol. 36. Issue 2. P. 240–253.

⁵²⁴ The Oxford Dictionary of the Middle Ages. Oxford, 2010. Vol. 3, p. 1149

эти нередко переводились на национальные языки и считались душеполезными в силу своего нравственного содержания. Хорошо известно, например, анонимное «Зерцало князей» (*Fürstenspiegel*), в котором были представлены наставления для правителей. Другое произведение с тем же названием составлено брауншвейгским герцогом Юлием и его женой Елизаветой около 1570 г. Польскому писателю XVI в. Николаю Рею были известны произведения с такими же заглавиями на чешском языке. По приказанию Петра I было издано, по-видимому, самое известное произведение этого жанра — «Юности честное зерцало», предназначавшееся для воспитания «хорошего тона» в обществе.⁵²⁵

Одним из наиболее известных образцов таких «зерцал» является классический текст византийского монаха XI в. Филиппа Монотропа (Пустынника) под название Διόπτρα (т.е. буквально «зерцало»). По-русски текст стал известен, как «Душезрительное зеркало». Этот текст представляет собой наглядный беллетризованный учебник, написание которого автор был вдохновлен, по-видимому, появившимся в XI в. текстом греческого перевода известной индийской книги «Калила ва Димна» (т.е. Глупый и Коварный) под названием «Стефанит и Ихниллат». Однако «Калила ва Димна» была задумана как учебник государственной мудрости, *speculum principium*, в то время как «Диоптра» является именно занимательным учебником человековедения и практическим руководством к самопознанию. В «Диоптре» диалог друг с другом ведут Душа и Плоть, при этом Плоть представляет мудрого и просвещенного советника, а Душа — простодушного и эмоционального правителя. Г. М. Прохоров замечает, что «функционально это то же, что сквозной, или “рамочный” диалог “Калилы и Димны”, “Тысяча и одной ночи”. Диалог начинает Душа, уже многие “лета и времена” сопряженная со своей Плотью, но никогда прежде не спрашивавшая ее ни о чем полезном, теперь же осознавшая свое “косненье” и захотевшая послушать “словеса наказательная”;

⁵²⁵ Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 18а, с. 704.

Плоть охотно вступает в разговор и на краткие вопросы своей госпожи дает пространные эрудированные ответы». ⁵²⁶

Интересно отметить, что этот жанр воспринимался не только как источник поучений, но и как практическое следствие из глубокого понимания взаимосвязи природы вещей мудрыми авторами. В частности, исследователи отмечают, что «ни одно другое произведение, входившее в состав литературы Древней Руси, ни переводное, ни оригинальное, не давало такого количества знаний о человеке, как Диоптра <...>». ⁵²⁷ Это сочинение Филиппа Монотропа породило множество подражаний у духовных писателей средневековой Руси, да и сам перевод его «Зеркала» воспринимался как источник важных знаний о внешнем мире, который влияет на внутренний мир человека и обуславливает гармонию души человека с окружающей его действительностью: «Старейшие русские списки Диоптры относятся к концу XIV в. Диоптру активно использовали на Руси во второй половине XV в., ссылаясь на нее и приводя из нее выдержки, чтобы доказать несправедливость распространившихся было ожиданий конца света по истечении седьмой тысячи лет “от сотворения мира”». ⁵²⁸

Как мы видели, собственно концепт *мировоззрение* возникает в Новое время, инспирированный оптическими практика знания: появление телескопа и микроскопа обусловило появление не только макро- и микрографических миров Галилея, Гюйгенса, Гука, но и семантической пары «знать—видеть». Примером тому является изданное Н. И. Новиковым сочинение «Диоптра, или Зерцало мирозрительное» в 1781 г. Перевел его Иван Тредияковский, причем это был второй перевод данного текста, но с какого оригинала или даже языка, мы не знаем — переводчик в «Предисловии» лишь сообщает нам, что она была переведена и напечатана около 150 лет назад уже тому. Книга представляет собой любопытный текст поучений вполне в духе средневекового жанра

⁵²⁶ Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Часть 1. Том А—К. Л., 1988. С. 193.

⁵²⁷ Там же, с. 194.

⁵²⁸ Там же, с. 194.

зеркала о том, как относиться к нем или иным проявлениями мира сего. Замечательная аттестация мира вообще дается в первой главе второй части «О состоянии мира»:

Мира бояться должно и удаляться: обманчива его сладость, бесплоден труд, непрестанный страх, и бедственнейшая его честь. Начало без благоразумия, конец без покаяния. Мир много обещает, но не исполняет обещанного [здесь как бы возникает образ великого обманщика и князя мира сего. — *А.Л.*]: статья не можно, чтоб ты мог жить в мире без страха, печали, труда, и ужаснейшей опасности и бедствия. Уловляет сетями своими человека, и не дает ему покоя, покуда привлечет его к смерти. Любить мир и не пасти стремглав не можно.⁵²⁹

Тем, кто стремится познать физический мир во всех его проявлениях следует помнить о несчастьях, к которым подобные исследования приведут, и о лжи мира. Автор полагает, что невозможно обрести спасение через познание мира сего, а потому оно и не нужно: «<...> переменяется он каждую минуту, и непрестанным своим изменением со всем наклоняется ко тлению: обещает величайшую корысть, которого однако никогда не исполняет: подает своим любителям, по-видимому, прекрасные плоды, внутри же исполненные червием, и смрада нестерпимого: слава его оставляет живых и не идет в след умерших. В лице почитает, заочно не познавает и умирающих покидает».⁵³⁰ Вообще же «[м]ир есть как бы тело некоторого уroda, ибо в нем иной чрезмерно имеет много, иной чересчур мало, а у иного не достает самонужнейшего».⁵³¹

Вообще на протяжении всей книги красной нитью проходит противопоставление тех, кто не следует вероучению Священного писания и предаются мирским делам — они погибнут, — тем, кто отказываются от мира и от суеты, кто чтят Бога и соблюдают заветы, — им дарована будет жизнь вечная. Замечательно, что архитектоника сочинения весьма напоминает «Опыты» М. Монтеня, вплоть до некоторых рубрик, например: «О

⁵²⁹ Диоптра, или Зерцало мирозрительное, М., 1781. 2 ч, с. 4.

⁵³⁰ Там же.

⁵³¹ Там же, с. 5.

самолюбии», «О краткости жизни человеческой», «О презрении самого себя», «О щедрости» и проч. Хотя, конечно, никакого присущего Монтеню намерения исследовать себя в этом тексте мы не находим — только вероучительные наставления, изрядно приправленные ворохом цитат из Писания и библейских сюжетов, которые изначально расставляют акценты на позициях изначально признающихся безусловно правильными.

Из приведенных выше примеров видно, как средневековый жанр зеркала восстанавливает концептуальное единство мира внешнего — макрокосма — и внутреннего — микрокосма, — или душевного мира человека. Взаимосвязь логики, физики и этики, воплотившийся в каноне философии эллинистической мысли и потом заимствованная средневековой и новоевропейской философскими культурами, формирует и способность человека определять свое место в мире через правильное поведение, или руководствуясь истинными нормами морали. По-видимому, не будет ошибкой говорить о том, что такие нравоучительные зеркала подготовили восприятие истины как видимого отношения вещей в мире у новоевропейского космотеоретика. Однако и традиция перевода нравственных сочинений сыграла здесь определенную роль. Г. В. Флоровский пишет о восприятии православия из Византии как о восприятии христианского эллинизма. Большую роль в этом деле он отводит подвигу переводчиков, создавших церковнославянскую Библию и давших язык богослужения темным славянским народам. И хотя верно, что славяне не знали ни Гомера, ни Платона, не были знакомы с материалом и достижениями классической учености, философии и культуры, они, тем не менее, приобщились к поздней эллинистической традиции, связанной с христианством. При помощи и активной деятельности просветителей и подвижников церковной деятельности развилось то, что Г. В. Флоровский называет «сложением славянской мысли»:

[П]еревод Библии всегда бывал подлинным событием в народной судьбе, означал всегда известный сдвиг и подвиг. <...> вообще для перевода требуется большое творческое напряжение, великая изобретательность и находчивость, и не только на слова. Переводить, это значит мысленно бдить и испытывать. Это совсем не только простое упражнение или формальная гимнастика мысли. Подлинный перевод всегда соозначает и становление самого переводчика, его вхождение в предмет, т. е. обогащение самого его события, не только расширение его кругозора... Вот в этом и состоит непреложное значение Кирилло-Мефодиевского дела. Это было становление и образование самого «славянского» языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преображение самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», самой души народа.⁵³²

Принципиально важно отметить здесь именно творческую составляющую, которая означает создание иного мира, выстроенных на новых и оригинальных смыслах и принципах, связанных с народным духом. Это позволяет посмотреть на переводческую деятельность как на творческую языковую активность, с одной стороны, разрабатывающую собственные концептуальные связи и системы славянской культуры, а с другой стороны, обуславливающую духовную и интеллектуальную преемственность с Византией. Такого рода переводческая деятельность, несомненно, способствовала созданию метаконцептов, поскольку речь шла о том, чтобы средствами одного языка передать смыслы, характерные для неродной ему культуры и выраженные на чуждом языке. Например, сама идея исповеди, воспринятая из переосмысленного концепта *μετάνοια* (буквально: «изменение ума»), стала чем-то глубоко личным и прочно вошла в представление о воспитательном, педагогическом идеале в православной традиции.

⁵³² Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 6.

3.4. Обобщение

Исторический аспект концепта *мировоззрение* позволяет нам восстановить дискурс, в рамках которого артикулируется мировоззренческая проблематика. Диахронический анализ этого дискурса в свою очередь позволяет выявить ряд типических черт этого дискурса. Во-первых, это отход от исключительно методологической проблематики философии науки и интеграция в систему взглядов элементов «ненаучной философии» (представленной этической, эстетической, культурной сферами). Во-вторых, это сохранение баланса между логической строгостью постановки проблем и свободным художественным поиском. В-третьих, это формирование антропологической перспективы, в которой оригинально осмысляется классический принцип *заботы о себе*. Таким образом, мировоззренческая проблематика действительно может быть диахронически схвачена как комплекс характеристик, выражающих укорененность человека в *своем* мире (*Umwelt*). Эта укорененность поддерживается сформированной единой коммуникативной и смыслопорождающей средой и воспринимаемой как оптимальное и возможно полное отражение представлений о мире, разворачивающегося во времени и пространстве.

Изучение смыслопорождающих средств различных философских культур показало, что концептуальные связи могут быть артикулированы специфическими, родными для конкретной языковой культуры способами и средствами. Это утверждение позволяет связать проблематику различных учений о мировоззрении в перспективе проекта «вечной философии» (*philosophia perennis*).⁵³³ Методологически проект *philosophia perennis* также родственен филологическим штудиям, возникшим в период эпохи Возрождения. Поиски источников и свидетельств мудрости древних, обретение концептуального родства с духовными учителями человечества в

⁵³³ См. тж. Львов А. А. Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2023. № 1 (38). С. 22—27.

том числе из неевропейских традиций шли рука об руку со становлением исторического сознания ренессансного человека: «Ренессансная идея *humanitas*, которая опиралась на поэтически-художественное воображение, вдруг обнаружила свои истоки в “древнейшей мудрости” магического знания, представленного в трактатах “герметического корпуса”, которые получили широкое распространение благодаря переводам этих трактатов М. Фичино. <...> Ренессансное “новое слово” становится прорицанием и разгадыванием магического сродства человека божественному и всему природному существу, поиском *Prisca theologia*».⁵³⁴ Примечательно, что само понятие *philosophia perennis* предложил критик протестантских богословов А. Стейко (также Стехус — Agostino Steuco).⁵³⁵ Он стремился согласовать так называемое «древнее богословие» (*prisca theologia*) с ортодоксальным католическим вероучением. Однако именно философия Возрождения являет первые примеры того, как можно представить мудрость веков в ее единстве, несмотря ни на языковые, ни на религиозные, исторические или иные обстоятельства ее существования. Так, византийский философ-неоплатоник Георгий Гемист Плифон, настроенный весьма критически по отношению к христианскому вероучению, в своем известном и лишь фрагментарно сохранившемся трактате «Законы»⁵³⁶ перечислил божественные, а потому вечные идеи, которыми боги наделили все народы, но которые ясно различаются только у наиболее мудрых из вероучителей — от Зороастра до Пифагора и Платона. Эти идеи не только не противоречат друг другу или современным тому времени знаниям, но, по Плифону, составляют сокровищницу подлинного мудрости всех народов, а потому должны быть восприняты вслед за великими учителями веры и законодателями прошлого.

Сходные идеи относительно статуса такой «вечной философии» были и у М. Фичино, главы флорентийской школы неоплатоников, испытавшего

⁵³⁴ Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. С. 137.

⁵³⁵ Schmitt C. V. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz, *Journal of the History of Ideas*. 1966. Vol. 27. №. 4. P 505—532. P. 506.

⁵³⁶ Перевод этого текста см. в: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976. С. 171—241.

влияние Плифона. Несмотря на существенные концептуальные различия, которые можно обнаружить в сочинениях этих философов, Фичино следует логике византийского автора, утверждая, что положения, которые мы находим у древних мудрецов, вполне согласуются с учением Платона, которое в свою очередь в корне не противоречит Священному Писанию, а, наоборот, правильно истолкованное, укрепляет нас в истинной вере. Согласно Фичино, Зороастр, Орфей, легендарные Гермес Трисмегист и Аглаофам, Пифагор и Платон осознали, что истинная мудрость может быть получена только от Бога, и поэтому к своим философским занятиям относились с подлинным религиозным благочестием.⁵³⁷ Дж. Пико делла Мирандола дает, пожалуй, наиболее строгий пример подлинного компендия всемирной мудрости: в его «Девятистах тезисах» мы находим четыреста утверждений, взятых автором из восточных, западных и классических религиозных и философских текстов, которые он стремится согласовать с принципами разрабатываемой им самим философии. Объединяет всех авторов, выбранных Пико, с его собственными воззрениями бескорыстное стремление к истине.

Энтузиастом идеи «вечной философии» в классическую эпоху был Г. В. Лейбниц, в рационалистическом духе стремившийся восстановить подлинную мудрость всего человечества. Исходя из свойственного его метафизики принципа предустановленной гармонии, он сочувственно относился к проекту «конкордизма», т.е. отбора и синтеза в единую систему наиболее значительных философских идей и положений всех времен и народов. С одной стороны, такое внимание к предшественникам означает его высокую оценку историко-философского материала, с другой — делает его прямым наследником традиции понимания *philosophia perennis* как *prisca theologia* в сочетании с каноном современного ему христианства, а также стремлением к формированию единого и непротиворечивого языка для выражения этой

⁵³⁷ Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. СПб., 2020. С. 446—447.

идеи.⁵³⁸ Однако создание универсальной религии является одной из возможных трактовок самой сути представления о «вечной философии», идущего от Плифона, Пико, Николая Кузанского через А. Стейко к Лейбницу.⁵³⁹

Последний по времени создания оригинальный проект *philosophia perennis* также истолковывает эту идею в религиозно-этическом ключе. В сочинении О. Хаксли «Вечная философия» представлена разработка наиболее важных для современности этических и религиозно-философских проблем, которые можно обнаружить уже в ранних памятниках религиозной мысли Востока и Запада.⁵⁴⁰ При этом Хаксли подчеркивает, что примеры этих идей он скорее обнаруживает в текстах, повествующих о духовном опыте подвижников или аскетов прошлого, чем в ученых сочинениях философов и богословов. Однако эти тайны оказываются понятны и светскому человеку.⁵⁴¹ Предложенная им этико-религиозная проблематика сближает его понимание «вечной философии» с современными проектами учения о мировоззрении.

Попытки академических исследователей XIX—начала XX вв. создать всеобъемлющую историю философии как проект по кодификации, классификации и истолкованию истории человеческой мысли привели к двум важным методологическим результатам. Во-первых, благодаря развитию философской компаративистики были признаны неевропейские формы философии, которые раньше характеризовались лишь как специфические формы философствования. Так, П. Массон-Урсель требовал осознания принципов синхронного развития идей в разных культурах и традициях, что роднит сравнительную философию с антропологическими исследованиями — идея, высказанная и обоснованная представителями философии жизни, в

⁵³⁸ Характеристики приличествующему философам языка («философской речи») Лейбниц сообщает в: Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. М., 1984. Т. 3, с. 65—84. Ему также принадлежат основоположения рационального языка, см.: там же, с. 422—423.

⁵³⁹ Schmitt C. V. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz, *Journal of the History of Ideas*. 1966. Vol. 27. №. 4. P. 505—532. P. 530—531.

⁵⁴⁰ Прокопчук Ю. В. Религиозно-философской синтез Л. Н. Толстого и О. Хаксли // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 83. С. 47—64. С. 52—53.

⁵⁴¹ Huxley A. *The Perennial Philosophy*. London, 1947. P. 2.

частности, Б. Грётуйзеном.⁵⁴² Во-вторых, историки философии смогли определить границы проблемного поля своих исследований не просто как инструментальной, но и самостоятельной области знания и, следовательно, проблематизировать понятие философии как таковой. Ярким примером подобного направления историко-философской работы является изучение А. О. Лавджоем «великой цепи бытия» — развития, в рамках которого проблема *philosophia perennis* была пересмотрена с точки зрения постоянных концепций, используемых философами в своих исследованиях. С точки зрения Лавджоя, идея рационально постижимого мирового порядка появляется уже у Платона, развивается на протяжении всей истории западной философии и формулируется в новоевропейской философии в перевернутом виде как нисхождение от мира идей к имплицитным законам природы.⁵⁴³

Эти результаты можно рассматривать как постановку вопроса о коллективном мышлении человечества, обретающем свои специфические формы в конкретных духовных традициях или национальных философских культурах. Компаративные историко-философские исследования, а также исследования, представленные в рамках истории идей, показывают, что эти специфические формы не являются непроницаемыми, но создают смыслообразующее единство на метаконцептуальном уровне. Проведенное исследование учений о мировоззрении современных авторов, а также проанализированная диахроническая перспектива артикуляции концепта *мировоззрение* в различных, в том числе неноевропейских философских культурах (на примере эллинистической философии), демонстрируют актуальность и востребованность мировоззренческой проблематики в перспективе проекта «вечной философии».⁵⁴⁴ Можно утверждать, что творческая преемственность духовных традиций и есть собственно развитие и

⁵⁴² Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673—705; Groethuysen B. Anthropologie philosophique. Paris, 2014.

⁵⁴³ См.: Лавджой А. О. Великая цепь бытия: История идей. М., 2001.

⁵⁴⁴ Львов А.А. Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. № 2. С. 261—273. — С. 270.

становление мировоззрений как интеллектуального и художественного (имея в виду развитие выразительных средств языка) потенциала народного духа или усилий отдельно взятых гениальных интеллектуалов. Или, иначе говоря, мировоззрение выступает в качестве *культурной адаптации* уже существующих и проверенных средств существования явлений или языка выражения этих явлений в рамках одной культуры к контексту иной культуры. Именно это и делает носителей конкретного мировоззрения способными к специфическому выражению коллективного мышления о мире, раскрывающего принцип партийности в философии — однако не в идеологическом смысле, но в смысле принадлежности к определенному «типу письма», о котором говорил Р. Барт в связи с обсуждением путей истории.⁵⁴⁵ Соответственно, мировоззрение требует от человека творческого подхода к тому, чтобы артикулировать свой выбор; это возвращает нас к тезису о ненаучном статусе мировоззрения, а также позволяет по-новому взглянуть на то обстоятельство, что сам концепт *мировоззрение* был впервые артикулирован в немецкоязычном эстетическом дискурсе.

⁵⁴⁵ См.: Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 337—338.

Внутренний аспект метаконцепта *мировоззрение*

4.1. Мировоззренческая проблематика как отражение слома эпох

Феномен мировоззрения проблематизируется в ситуациях, когда разрушается привычный, «старый» мир, а альтернативный ему «новый» мир еще не возникает. Такими ситуациями «разлома» оказываются катастрофические⁵⁴⁶ события: глобальные катастрофы естественного происхождения, разрушение великих империй, смена верований и основанных на них социальных укладов в конкретных государствах или культурах, а также радикальная смена научных парадигм, возникающая при публикации прорывных идей. Суть таких событий состоит в том, что после них мир уже не может восприниматься таким, каким он представлялся прежде. Требуется переосмысление мира, возникновение новой картины мира, которая бы учитывала вновь открывшиеся обстоятельства или сформулированные принципы. Следовательно, речь идет о том, что катастрофа не только ниспровергает старое, но и обнаруживает новое, хотя и смутно порой представленное в качестве необходимого следствия из необходимой причины. Иными словами, катастрофа ставит вопрос об отношении *исторического* и *логического*, а значит, требует связать «новый мир» со «старым миром» в режиме адаптации: те, кто жил при «старом режиме» должны приспособиться и к «новому режиму». Сделать это можно, только воспроизводя мир как целостную систему с присущими ей внутренними связями и отношениями составляющих ее элементов и как отражение этой целостности в повседневных практиках разного уровня — от геополитического и экономического до научного и повседневного.

⁵⁴⁶ Заметим, что здесь катастрофа означает буквально *катаστροφή* «переворот», «низвержение», «гибель» (от греч. *ката-στρέφω*, «переворачиваю сверху вниз» — слово, которым греки описывали кораблекрушение).

Великое лиссабонское землетрясение, случившееся 1 ноября 1755 г., стало первой всемирной катастрофой Нового времени и фактически заложило основание современной антропоцентричной картины мира. В этот день десятки тысяч человек пришли в церкви, храмы и монастыри Лиссабона на празднование дня всех святых с зажженными свечами. Страшное землетрясение, произошедшее в тот день, унесло жизни не менее восьмидесяти тысяч человек и уничтожило две трети португальской столицы.⁵⁴⁷ То, что не поглотила разверзшаяся земная твердь, уничтожил огонь: вместе с роскошным королевским дворцом, жемчужинами которого были собрания картин ведущих голландских и итальянских мастеров, великолепная библиотека, архив и сама резиденция короля Жозе I, погибли прекрасные церкви и монастыри, здание новой оперы, крупнейшая городская больница, большинство образцов архитектуры XVI столетия, а также была безвозвратно утрачена могила великого португальского полководца св. Нония Святой Марии, торжественно захороненного в уничтоженном катастрофой монастыре кармелиток.

Произошедшее в Лиссабоне хотя и было одной из наиболее разрушительных из документированных естественных катастроф в истории человечества, но вовсе не стало исключительным в смысле разрушительных последствий событием. Так, за девять лет до того, в 1746 г., произошло сопоставимое по силе перуанское землетрясение, разрушившее Лиму и сопряженный с ним регион Кальяо и унесший жизни по разным оценкам от 15 до 20 тысяч человек. Почему же в культурной памяти человечества осталось разрушение португальской столицы, а не опустошение южноамериканских территорий? С. Кирнер указывает на две причины, по которым именно лиссабонская катастрофа сыграла столь значительную роль в сознании современников: во-первых, геополитическое положение Лиссабона заставило европейцев почувствовать, что грандиозная катастрофа произошла не в

⁵⁴⁷ Количество жертв разнится от источника к источнику. Мы принимаем данные из: Морайш А. Ж., Морайш С. Ю., Тарасова И. В. Португальская конструктивная система Помбалино, или Чему научили руины // Архитектон: известия вузов. 2018. № 3 (63). С. 1—18. С. 5.

далекой экзотической стране, а в столице мировой империи, и, во-вторых, многочисленные свидетельства очевидцев этого события в лице проживавших в городе дипломатов и купцов усилили эффект от случившегося.⁵⁴⁸

Нельзя не согласиться с этими доводами. От землетрясения 1755 г. пострадали не только португальские территории — из западной Европы и Северной Африки поступали многочисленные свидетельства о том, как проявлялись сейсмические волны и к каким разрушениям они привели. В Марокко десять тысяч человек были погребены под оползнем. Из Венеции в Италии сообщали о серьезных повреждениях зданий на площади св. Марка — в частности, свидетельства об этом оставил знаменитый авантюрист Дж. Казанова, находившийся в тот момент в местной тюрьме. В широко цитируемой статье А. А. Никонова красноречиво перечисляются свидетельства о катастрофе в других городах и странах:

В Аахене, на западе Германии, висевший на стене образ Богородицы вдруг стал раскачиваться подобно маятнику. Даже в некоторых церквах Гамбурга, на севере страны, качались люстры. Удар чувствовали в Саксонии. Слабые колебания ощутили в Голландии. На реках и озерах в Северной Германии, Южной Швеции, Исландии замечены волнения (сейши). О необычных приливах сообщалось с берегов Голландии, Ирландии, Англии, Норвегии. На Малых Антильских о-вах прилив (цунами) вместо привычных 0.7—0.75 м поднялся на 6 м. В одном из портов Ирландии волна закрутила в водовороте все суда и затопила рыночную площадь. Цунами были и на островах Атлантического океана. Да и сами сотрясения к западу и югу от Португалии достигли Азорских, Канарских о-вов и даже о-вов Зеленого Мыса, не говоря о Мадейре. Сотрясения, по оценкам, захватили площадь 2—3 млн км². И это при том, что эпицентр был далеко в море.⁵⁴⁹

В довершение всего именно это происшествие ознаменовало закат Португалии как могучей торговой империи: акции на биржах Амстердама и Лондона

⁵⁴⁸ Kierner C. A. *Inventing Disaster: The Culture of Calamity from the Jamestown Colony to the Johnstown Flood*. North Carolina, 2019. P. 75.

⁵⁴⁹ Никонов А. А. «Ужасное потрясение» Европы. Лиссабонское землетрясение 1 ноября 1755 г. // *Природа*. 2005. № 11 (1083). С. 21—29. [Электронный ресурс]. — URL: http://vivovoco.astronet.ru/VV/JOURNAL/NATURE/11_05/LISB.HTM (дата обращения: 05.05.2023).

обрушились, как только их игрокам стало известно о катастрофе. На восстановление столицы ушла невероятная сумма денег, но еще большие запасы денег и культурного наследия были безвозвратно потеряны вследствие землетрясения и пожаров.

И все же лиссабонскую катастрофу в полном смысле слова *новоевропейским явлением* делает та реакция, которая последовала на нее со стороны современников. Это событие не только привлекло внимание как новостной повод, но и заставило ведущие умы эпохи Просвещения искренне и со всей ответственностью разобраться в природе случившегося. Вольтер в своей поэме о разрушении Лиссабона и знаменитом романе «Кандид, или Оптимизм» дал решающий бой лейбницианской проповеди оптимизма и теодицеи; И. Кант, изучив многочисленные свидетельства и отчеты, напечатал три статьи, в которых изложил первую естественно-научную (хотя и признаваемую современными специалистами ошибочной) теорию подземных толчков. Результаты землетрясения привлекли внимание создателя современной геологии Ч. Лайеля. Множество газет постоянно держали население всех просвещенных европейских держав и их заморских территорий в курсе происходящего в столице Португалии.

С другой стороны, многие европейские политические и общественные деятели во главе с премьер-министром пострадавшей тогда Португалии маркизом де Помбалем настаивали на том, что произошедшее имеет естественные причины, которые нуждаются в тщательном изучении и анализе. Подобная точка зрения заметно контрастирует с тем, что еще за четверть века до того при объяснении подобных событий было принято удовлетворяться ссылками на промысел Божий. Так представители образованного духовенства Великобритании и Новой Англии выступали против деизма и вплоть до 1750 гг. считали «философов» (т.е. деятелей Просвещения) неразумными отрицателями воли Всевышнего.⁵⁵⁰ В этом смысле, пожалуй, справедлива

⁵⁵⁰ Kierner C. A. *Inventing Disaster: The Culture of Calamity from the Jamestown Colony to the Johnstown Flood*. North Carolina, 2019. P. 72—74.

характеристика взаимоотношений между маркизом де Помбалем и отцами-иезуитами, данная современным исследователем: «Надменность тех, кто поклонялся разуму, была настолько же чрезмерна, как и чувство превосходства тех, кто верил, что их жизни предопределены Провидением».⁵⁵¹ Однако в лице тогдашнего премьер-министра Португалии мы сталкиваемся с подлинным просвещенческим оптимизмом относительно порядка действий в сложившихся обстоятельствах. Вошел в историю его ответ, данный перепуганному королю Жозе I на вопрос о том, что же теперь им делать после опустошительной катастрофы: «Похороните мертвых и исцелите живых!»⁵⁵² Это были слова не покорного раба Божия, но самого Всемогущего, в распоряжении которого были все знания и умения его времени, а главное — который собственной персоной олицетворял собой дух Просвещенной эпохи.

Лиссабонская катастрофа поставила перед премьер-министром три задачи: во-первых, задуматься о том, как укрепить дома во вновь отстроенном городе, во-вторых, установить точные причины и природу произошедшего и, в-третьих, заставить информационный поток, формирующий общественное мнение, работать на пользу принятых государством мер. Первого он достиг с помощью анализа оставшихся невредимыми зданий, а архитекторы эпохи Просвещения, продумывая новые улицы и застройку в пострадавших районах столицы, стремились одновременно реализовать идеи комфорта, безопасности и функциональности.⁵⁵³ Далее, он составил список вопросов об обстоятельствах землетрясения (в которых, среди прочего спрашивалось: как долго длились толчки и сколько их было; какие наблюдались разрушения; что случилось с колодцами; как вели себя животные) и разослал его по всей стране, желая, чтобы очевидцы произошедшего дали на них точные ответы. Наконец, он активно противостоял распространявшимся проповедям красноречивого итальянского иезуита Габриэля Малагриды, который увещевал жителей

⁵⁵¹ Alfaro A. The Monster of Reason // *Artes de México*. 2008. No. 92. P. 84—94. P. 85.

⁵⁵² В литературе встречается также вариант: «Похороните мертвых и накормите выживших» — см.: Neiman S. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton NJ, 2015. P. 326.

⁵⁵³ Морайш А. Ж., Морайш С. Ю., Тарасова И. В. Португальская конструктивная система Помбалино, или Чему научили руины // *Архитектон: известия вузов*. 2018. № 3 (63). С. 1—18. С. 12.

Лиссабона против того, чтоб считать землетрясение событием естественного происхождения. Малагрида настаивал на том, что все случившееся — наказание Божие, посланное людям за их грехи. Слухи, основанные на рассказах священников о повторении страшной катастрофы ровно через год, эффективно сеяли панику среди горожан.⁵⁵⁴ Помбалу удалось справиться с ними при помощи могучего средства — периодической печати: он смог в кратчайшие сроки восстановить распространение прессы и через газеты информировал жителей столицы о ходе реконструкции города, поиске раненых и пропавших без вести, а также о ситуации в стране в целом.

Все эти предпринятые маркизом де Помбалем меры были в конечном итоге направлены на одно: человек должен преодолеть мистический ужас перед неизвестным и научиться понимать происходящее силами собственного разума. Тем самым он стремился, с одной стороны, противостоять мракобесным слухам, затруднявшим восстановление города, а с другой — сделать каждого читателя этих газет свидетелем происходящего, соучастником возрождения разрушенной португальской столицы. Примечательно, что несколько позже, в 1758 г., Помбаль расправился и с ненавистным ему иезуитом Малагридой: тот был арестован по обвинению в заговоре и казнен через гарроту с последующим сожжением тела на костре.⁵⁵⁵

Лиссабонское землетрясение 1755 г. закрепило ренессансные основания идеи антропоцентризма, став пробным камнем новоевропейского научного взгляда на Вселенную. Все происходящее в природе может и должно быть понято, а это означает, что из любого момента времени здесь и сейчас мы можем указать на момент в прошлом, где находятся истинные причины произошедшего, и на момент в будущем, который мы распознаем как его следствия и к которым мы будем готовы. Уже в XIX в. такая нацеленность на всеобщее познание мира найдет свое отражение в мысли Конта: «Все науки

⁵⁵⁴ Neiman S. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton NJ, 2015. P. 328 ff.

⁵⁵⁵ Fumaroli M. *Between the Rigorist Hammer and the Deist Anvil // Artes de México*. 2008. No. 92. P. 97—101. P. 99.

нацелены на предвидение. Ибо законы, основанные на наблюдении явлений, в основном применяются для того, чтобы предсказать их последствия».⁵⁵⁶

Иначе говоря, человек, ориентируясь в мире природы, научился создавать ее виртуальное отражение — особым умпостигаемым единством окружающей его реальности стала механистическая картина мира. Однако путь Канта и Лайеля, методологически заложенный работами Галилея и Ньютона, был только одним из возможных путей по удержанию мира в целостности. Другим таким путем, как мы видели, была традиционная ссылка иезуитов на божественное провидение, предопределяющее все происходящее на Земле и не поддающееся рациональному познанию. Был ли такой «путь Малагриды» недопустим? Вовсе нет, и он тогда же нашел достаточно много сторонников. В сложившейся ситуации, когда город требовал восстановления, а произошедшая катастрофа — объяснения, которое смогло бы предотвратить в дальнейшем столь колоссальные потери, он был в более слабой позиции, поскольку призывал к смирению с миром, а не к господству над ним; однако само событие катастрофы вполне вписывалось в систему религиозных доктрин и могло быть истолковано в привычных понятиях католического мира. Наконец, был и третий путь — «путь Вольтера» — который приводил к тому, чтобы одержать теоретическую победу над идеями и убеждениями своих оппонентов, обогатив при этом спекулятивную сферу, но вовсе не выходя в область практического действия. Воздействие на публику от поэм и романов Вольтера, Поупа и других авторов-современников было поистине велико, и, хотя оно не стало эффективным в отношении восстановления столицы некогда могучей империи, оно сформировало определенную идеологию, задававший совершенно иной по сравнению с научными или религиозными дискурсивными практиками. Последовавшие по этому пути пришли к тому, что многие традиционные выразительные средства языка оказались переосмыслены, а привычные некогда понятия и обороты стали означать нечто

⁵⁵⁶ Brown R. Comte and Positivism // Routledge History of Philosophy. Vol. VII. The Nineteenth Century. London, New York, 2005. P. 134.

совершенно другое. Мир изменился вместе с языком, на котором он *с-казывался*.

Случай лиссабонской катастрофы многими был воспринят как слом эпох и возникновение нового мира (Modernity). Начавшаяся в 2019 и распространившаяся по всему земному шару пандемия коронавируса — актуальная примета текущего времени, которая многими гуманитариями, публицистам и популяризаторами науки была зафиксирована новая эпоха COVID-19. Некоторые прямо называли современную эпидемию самым большим вызовом миру в XXI веке.⁵⁵⁷ Однако помимо слова «век» в связи с пандемией уместно говорить и о взятом из греческого языка слове «эпоха»: *ἐποχή* («остановка») красноречиво отражает то, с чем мы столкнулись в лице пандемии. Во время пандемии казалось, что течение время остановилось или по крайней мере существенно замедлилось. Эпидемия стала глобальным событием, которое переживалось в режиме реального времени и от которого невозможно было отвлечься или забыть о нем. Буквально выглянув из окна, человек наблюдал новый порядок жизни, или точнее говоря, не более видел постоянно воспроизводимого старого порядка. Конечно, с течением времени меры контроля ослабевают; но тем не менее по-прежнему остается ограниченной свобода передвижения по всему миру; усиливается атомизация общества в связи с необходимостью вакцинироваться и ревакцинироваться; в 2020—2022 гг. по миру прокатились волны пикетов и митингов против ограничения прав непривитой части населения и введения QR-кодов для посещения общественных мест. В связи с этой чередой политических решений многие общественные деятели и публичные интеллектуалы высказали опасения, что после победы над коронавирусом мир едва ли сможет отказаться от вновь введенных правил общественного поведения, и многих это заставило мыслить эпидемию как завершение новоевропейского культурного канона.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Исихак Ф. А., Хамад М. А., Мустафа Н. Г. COVID-19: обновленный взгляд // Инфекция и иммунитет. 2020. Т. 10. № 2. С. 247—258. С. 254.

⁵⁵⁸ См. Кравчик Е. В. Влияние пандемии на сохранение культуры // Society and Security Insights. 2020. Т. 3. № 2. С. 150—157. С. 156.

Можно ли, однако, говорить о том, что коронавирус стал первым всемирным *пост*модерновым явлением? Не сменилась ли наукоцентричная установка Нового времени, и не возник ли с приходом COVID-19 особым водораздел между различными установками по схватыванию распадающегося, некогда пребывающего в целостности мира? По-видимому, подобного рода ожидания преждевременны.⁵⁵⁹

Ситуация с пандемией коронавируса по сути своей повторила ситуацию лиссабонской катастрофы. Во-первых, она также имеет всемирный резонанс, сказывающийся во всех областях жизни и деятельности современной цивилизации. Во-вторых, эпидемия коронавируса оказалась чрезвычайно влиятельным в культурном отношении событием: она властно оттеснила все актуальную повестку дня на второй план и стала предметом самых разнообразных исследований. Так, уже в марте и апреле 2020 г. на платформах Amazon, Ozon, Litres и др. было размещено более ста изданий разнообразнейшей тематики, посвященных COVID-19.⁵⁶⁰ Во-вторых, как и лиссабонская катастрофа, коронавирус повлиял на изменения в языке: тогда были переосмыслены понятия и метафоры, связанные с устойчивостью, основательностью, фундаментом (само понятие о земле как о тверди оказалось несостоятельным), теперь же — все, что касается околопрививочной тематики и, шире, конспирологического антуража вокруг неисследованного до конца естественнонаучного феномена. В качестве примера можно привести англицизм «*covidiot*»⁵⁶¹ или многократно воспроизведенная в Рунете строка И. А. Бродского «Не выходи из комнаты...» применительно к введенному режиму самоизоляции. Здесь мы имеем дело с меметическим механизмом адаптации к современной культурной среде, о котором писал Р. Докинз: мемы существуют

⁵⁵⁹ Заметим, что для профессионального сообщества важной задачей является достичь консенсуса в представлении COVID-19 — см.: Terzic B. COVID-19 as Not Unique but New Generic Problem // Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development. 2020. Vol. 16. P. 84—91.

⁵⁶⁰ См.: Львов А. А. Эпоха COVID-19 в свете идеологии и научной картины мира // Философия науки: история и современность. СПб., 2020. С. 337 слл.

⁵⁶¹ «New Words We Created Because of Coronavirus». [Электронный ресурс] — URL: <https://www.dictionary.com/e/s/new-words-we-created-because-of-coronavirus/#covidiot> (дата обращения: 05.05.2023).

как единицы передачи культурного наследия, иначе говоря, репликаторы информации в «живительном бульоне» человеческой культуры.⁵⁶² Наконец, в-третьих, перед современным человечеством как перед единым целым (а возможно, и как перед биологическим видом) коронавирус поставил ту же задачу, что и стихия перед маркизом де Помбалем: необходимо не только понять, что делать, но и выявить природу произошедшего, в том числе уже и на культурном уровне, а также умело организовать своевременное и достоверное информирование населения, не позволив ковид-диссидентам и адептам лженаучных взглядов возглавить информационную повестку. Эпоха коронавируса знаменует собой эпоху подлинной тотальной мобилизации в лице государственного аппарата с неременной информационной, моральной и правовой поддержке нации.

Случай с лиссабонским землетрясением будто бы оказывается архетипическим вызовом для новоевропейской рациональности. С одной стороны, пандемия и способы борьбы с ней отражают основные новоевропейские установки на то, что для победы над угрозой необходимы научные исследования, реализуемые посредством сформированных к настоящему времени политических инструментов. С другой стороны, сама болезнь многими трактуется как предмет всемирного заговора, ее естественное происхождение отрицается или ставится под сомнение, а успехи медицинских разработок и неуспехи во взаимодействии властей с обществом во всех странах многие склонны истолковывать как выполнение плана по истреблению человечества.

Выше мы уже сказали о том, что в первые месяцы пандемии мир обогатился огромным количеством тематической литературы. Обобщая все это информационное многообразие, мы могли бы выделить два господствующих направления в тогдашней информационной среде. Во-первых, это различные прогнозы, попытка предвидеть дальнейший ход вещей и по возможности обосновать и проанализировать разворачивающуюся перед автором прогнозов

⁵⁶² Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 2013. С. 326 слл.

перспективу. Особенно заметны прогнозы экономические и общественно-политические, задающиеся вопросом о том, удастся ли сохранить прежний, «доковидный» порядок вещей или вирус в XXI в. сыграл ту революционную (по аналогии с Великой французской революцией) роль, после которой возвращение к *ancien régime* стало невозможно. Во-вторых, это разнообразные теории заговоров, изливающиеся нескончаемым потоком не только печатно, но и изустно, а больше всего — из самых современных средств массовых коммуникаций.⁵⁶³ Telegram, YouTube и прочие социальные сети и информационные платформы были буквально забиты всевозможными новостями о том, кому выгодно «всемирное помешательство», и разоблачением сил, которые, желая зла, под видом совершения блага собираются чипировать все население Земли. Сравнительно позже, с появлением вакцин и апробацией (положительной или отрицательной) соответствующих мер по борьбе с вирусом можно было наблюдать выделение третьей тенденции в информационном пространстве, в именно — «сведение счетов» с противниками принимаемых мер (так называемыми «антиваксерами»). Общим смысловым фоном этих публикаций является: мы понимаем, как развивается болезнь; мы знаем, что и как в этой связи делать; есть группа отлично от нас мыслящих людей, которые не позволяют добиться желаемого (прогнозируемого) успеха; необходима тщательная работа с ними (либо радикальная дискриминация их в публичной сфере).⁵⁶⁴

Любопытно, что названные тенденции оказываются вполне совместимы друг с другом, ведь если в первом случае мы говорим о предмете экспертизы, о том, что нам предлагают аргументированное обоснование той или иной

⁵⁶³ Sitaraman S. 2019-NCOV Political Framing and Blame-Gaming // Security Nexus Perspectives. Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies. 2020. [Электронный ресурс] — URL: <https://www.jstor.org/stable/resrep24861> (дата обращения: 05.05.2023)

⁵⁶⁴ См.: Ершова Г. Н. Вакцинация от COVID-19 в России: Pro et Contra (по результатам социологических опросов ФОМ и ВЦИОМ 2020—2021 гг.) // V Нижневолжские чтения. Социально-политические, экономические и демографические аспекты развития современного общества. материалы Международной научно-практической конференции. Волгоград, 2021. С. 56—61; Попов Н. П. Коллективный иммунитет и антиваксеры в США и России // Россия и Америка в XXI веке. 2021. № 3. [Электронный ресурс] — URL: <https://rusus.jes.su/s207054760017039-9-1/> (дата обращения: 05.05.2023); Спасенников Б. А. COVID-19: уроки вакцинации // Бюллетень Национального научно-исследовательского института общественного здоровья имени Н.А. Семашко. 2021. № 3. С. 116—125.

позиции, то во втором случае мы сталкиваемся с бездоказательными или полными натяжками фантазиями, а в третьем — критическим противопоставлением «мы — они» и обоснованием формирующейся в обществе оппозиции. С нашей точки зрения, в таком разбросе мнений и позиций существует определенная закономерность. Пандемия, как и лиссабонская катастрофа, показала: нет достаточных оснований для того, чтобы давать научному объяснению происходящим событиям какой бы то ни было приоритет перед иными, ненаучными объяснениями. Скорее, различные объяснения органично дополняют друг друга, тем самым выражая сущность представлений о мире как об актуальной событийности, которая выступает одновременно в качестве результата и условия нашего познания. Такого рода экстремальные события демонстрируют, насколько хрупки наши представления о действительности и что подобные ситуации неопределенности в большей степени говорят об основополагающих свойствах нашего внутреннего устройства, нежели устройства внешнего мира.⁵⁶⁵ Возникновение различных объяснительных моделей пандемического процесса, поиск бенефициаров эпидемии коронавируса в равной степени с попытками поведенческого предсказания новых разрушительных землетрясений в будущем году «по воле Божьей» с определенностью может свидетельствовать только о том, что наша вера в причинность зависит от принципа соответствия прошлого и будущего опыта.⁵⁶⁶ Этот универсальный принцип нашего сознания позволяет нам эффективно (и одновременно эффективно) достраивать общую картину происходящего на убедительных для нас самих основаниях, но при этом такая картина мира может быть и неубедительной ни для кого, кроме нас самих.

Хотя впервые *мировоззрение* как философское понятие было артикулировано в немецком идеализме, однако наиболее подробную и последовательную разработку проблема мировоззрения получила только ко

⁵⁶⁵ Леонтьев Д. А., Моспан А. Н. Картина мира, мировоззрение и определение неопределенного // Мир психологии. 2017. № 2 (90). С. 12—19. С. 18.

⁵⁶⁶ Васильев В. В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М., 2014. С. 39—44.

второй половине XIX—началу XX вв., главным образом в немецкой и российской философии. Это обстоятельство подтверждает высказанную мысль о том, что мировоззренческая проблематика выходит обращает на себя внимание в ситуации слома эпох. Рассмотрим те факторы, которые дали повод к обсуждению мировоззрения в это время в среде русских и немецких философов.

Во-первых, важную роль в формировании мировоззренческой проблематики сыграло то, что в университетской философии доминировали позитивистские настроения и методы, приведшие к ее онаучиванию посредством формализации работы с источниками и организации исследований. Это осложнялось тем, что систематическая спекулятивная философия теряла свои, еще недавно очень прочные позиции. Пожалуй, наиболее трудная задача в отношении реализации учения о мировоззрении как задачи послекантовской философии заключается в обосновании его целостности. Такая целостность обуславливается тем, что необходимо показать, как именно может быть представлен ансамбль наук в качестве целокупной системы. Соответственно, как мы видели, именно философии отводится роль такой области знания, которая бы оказалась бы способна предложить адекватное решение этой проблемы. Необходимо при этом прояснить, каково то эпистемологическое основание, на котором мировоззрение зиждется как систематический проект? Дело в том, что примером такого рода всеобщей системы мира уже был представлен Гегелем — но его система была основана на пантеистическом по природе своей положении о необходимости мировому разуму блуждать в потемках различных моментов самопознания. Подобные натурфилософские спекуляции к середине и второй половине XIX в. уже звучали неудовлетворительно, и едва ли могли удовлетворить исследователей, искушенных, да и просто следящих за успехами эмпирической науки.⁵⁶⁷ Уже исследователи-современники той эпохи

⁵⁶⁷ Риль А. Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма. М., 1887; Дюринг Е. Ценность жизни. СПб., 1894.

подмечали важную и очевидно несоответствующую духу времени особенность философии природы немецкого идеализма — это близость к свойственным романтикам поэтическим поискам, совершенно чуждая прагматическому и математизировавшему биологию знанию XIX столетия. Тонкий интерпретатор гегелевской системы Р. Гайм красноречиво писал о языке, которым пользовался для выражения своих идей ее создатель следующее:

Самый непроницаемый и, можно сказать, необъятный материал представляет его философия природы: в ней лежат дикие, неразработанные массы действительности рядом с другими элементами, которые логической силой нашего философа совершенно лишены плоти и крови. Даже самое острое зрение едва ли в состоянии заметить хотя бы одну живую пылинку в этих пространствах чистой мысли, и, в свою очередь, едва ли чья-нибудь мысль в силах проложить себе путь сквозь разноцветные, плотно один на другой наброшенные образы. Здесь язык математики смешивается с языком логики и сменяется величественными поэтическими выражениями. Пестротой блестящие картины пронизаны и обрамлены нагими линиями построения. Никогда, может быть ни прежде, ни после Гегеля, ни один человек не говорил и не писал *таким* языком. Иногда его изложение темнее изложения Якоба Бёме и отвлеченнее аристотелевского: такова твердая и колючая скорлупа, из которой нам надлежит вынуть, в чистом виде, зерно мирозерцания Гегеля.⁵⁶⁸

Такая стилистическая, а по существу — характерная для самого *Zeitgeist* романтической эпохи особенность гегелевского философствования позволило Гайму назвать его систему природы «художественным произведение познания».⁵⁶⁹ Как точно, как метко этом могло бы быть сказано в адрес, например, натурфилософии Шеллинга! Характерную особенность романтической науки, в которой наравне с опытом важно вдохновение, эстетическое восприятие предмета своего исследования, выражение

⁵⁶⁸ Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 2006. С. 66.

⁵⁶⁹ Там же, с. 68.

внутренних связей основных структур природы поэтическими средствами выразительности, отмечают и современные историки науки.⁵⁷⁰

Вместе с тем краеугольным камнем трансцендентального кантовского проекта по-прежнему оставалась проблема человека, или *антропология с прагматической точки зрения*. Это дало возможность исследователям говорить об «антропологическом измерении», которое присуще кантовской философии уже по самой природе его гносеологических установок.⁵⁷¹ В частности, известный отечественный исследователь творчества главы марбургского неокантианства Г. Когена Т. А. Акиндинова справедливо связывает указанную дилемму с тем, что сам Кант был критически настроен против тезиса философов эпохи Просвещения о человеке как преимущественно о носителе разума. Из этого следовало, что человек превращался в такой бездушный эпистемологический субъект, который только и связан с миром в теоретико-познавательном ключе. То, что учение о мировоззрении как проект по созданию взаимосвязанной системы наук выдвинулось на передний план, стало вполне закономерным требованием времени, и корень этого требования заключался в том, чтобы снять бинарную оппозицию субъектного и объектного принципов систематизации наших знаний об окружающей действительности, которым соответствовали разработанные в XVII веке рациональный и эмпирический стратегии философского исследования. Важно заметить, что сходным образом понимали свою задачу и предшественники неокантианских школ; тем не менее, «[е]сли для старшего поколения интерпретаторов Канта было характерно критическое заимствование и истолкование отдельных положений кантовской философии для обоснования собственных концепций, то теперь [у неокантианцев. — А. Л.] главной задачей провозглашается реконструкция системы Канта в целом — на основе разработки и переосмысления трансцендентального метода, примененного в трилогии “Критик”, и преодоления кантовского дуализма

⁵⁷⁰ Richards R. J. The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe. Chicago, 2002. P. 12 ff.

⁵⁷¹ Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб., 2010. С 118.

между теоретическим и практическим разумом».⁵⁷² Представители неокантианства не оставляли попыток предложить свое решение этой антропологической проблематики философского критицизма. Так, марбургцы стремились сблизить антропологию с этикой, в то время как представители Баденской школы видели возможность решения в разработке оригинальной аксиологии.⁵⁷³

Однако, *во-вторых*, на рубеже XIX— XX столетий философия обогатилось интересной и весьма перспективной с точки зрения влияния на последующее развитие гуманитарного знания проблемой. Возникновение мировоззренческой проблематики во многом было предопределено неартикулированным запросом времени на разработку теории ценностей и переосмысление статуса человека в мире. В качестве альтернативы сциентизму и позитивизму в философии, науке, литературоведении и даже политике зрел пессимизм и иррационализм, подогреваемый интересом к философии Шопенгауэра. Этот интерес был вовсе неслучаен и произвел сильнейшее влияние на западноевропейскую публику, которая восприняла утверждение о том, что мы живем в наихудшем из миров, да еще и постоянно подвержены обманчивому восприятию окружающего нас покрова майи, как особую «болезнь мира» (*Weltschmerz*). Современники восприняли это сильнейшее умонастроение, приведшее к такому явлению в культуре, как декаданс (*décadence*), по-разному. Так, В. В. Розанов язвительно обобщил характерный взгляд, разделяемый многими консервативно настроенными интеллигентами, что этот упадок является следствием обмельчания характеров, того, что прошло время великих мыслителей и деятелей: «Суть “нашего времени” — что оно все обращает в шаблон, схему и фразу. Проговорили великие мужи. Был Шопенгауэр: и “пессимизм” стал фразою.

⁵⁷² Акиндинова Т. А. Проблема целостности мировоззрения в немецкой философии и эстетике XIX–XX веков: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03, 09.00.04 / С.-Петербургский технологический ин-т холодильной промышленности. — СПб., 1991. С. 116.

⁵⁷³ Дмитриева Н. А. Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. Сер. “Humanitas”. — М., 2010. С. 380.

Был Ницше: и “Антихрист” его заговорил тысячью лошадиных челюстей».⁵⁷⁴ Однако появились и многочисленные последователи этого взгляда на мир — философский горизонт обогатился сочинениями Р. Вагнера, Э. фон Гартмана, а впоследствии и Ф. Ницше, О. Уайльда и др. Помимо попытки преодолеть сомнения, характерные для волюнтаристской философии, в истинности реального мира и его познаваемости, развилась и естественная потребность в том, чтобы сформировать учение о человеке-творце, который своим волевым усилием бы мог сохранить мир от распада и разрушения, а потому смыслообразующими в сочинениях философов и литераторов начала XIX века стали фигуры героя, ученого, гения, представлявшие самостоятельные антропологические проекты.

В-третьих, важным культурным переживанием для европейских интеллектуалов стало событие Первой мировой войны. Многие ожидали ее, даже призывали, возлагали на войну чуть не мистические чаяния, поскольку именно военные действия виделись средством к избавлению больного европейского общества от заразы формализма и буржуазного уравнивания. Полагали даже, что война в принципе благотворно повлияет на одряхлевшие ценности и моральные устои Старого света. Оценивая этот не столь отдаленный от нас по времени период, Г. Киссинджер обнаруживает «определенную долю беспечности», с которой в своем предчувствии относились лучше умы Европы: «[О]тдельные европейские мыслители придерживались того взгляда, будто периодические кровопускания носят очистительный характер типа катарсиса — наивная гипотеза, которую грубейшим образом разрушила Первая мировая война».⁵⁷⁵

Теми, кто воспринимал войну в описанном Киссинджером ключе, были прежде всего представители консервативного лагеря в политике и философии. В рамках консервативной традиции эгалитаризм давно стал жупелом, вызывавшем всеобщую ненависть в любом его проявлении; об этом подробно

⁵⁷⁴ Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. Сочинения в 2 тт. М., 1990. 2 т., с. 322.

⁵⁷⁵ Киссинджер Г. Дипломатия. М., 2018. С. 163.

и последовательно писали Т. Карлейль и К. Н. Леонтьев, Ж. А. де Гобино и К. П. Победоносцев, Х. С. Чемберлен и Ю. Эвола.⁵⁷⁶ Современные исследователи указывают и на невероятное переживание подъем, как бы вдохновения и беспрецедентного энтузиазма, которое было вызвано первыми месяцами войны: «В августе 1914 года интеллектуальную элиту (так же, как и большинство населения) эти стран [т. е. Германии и России. — *А.Л.*] охватил своеобразный “мобилизационный энтузиазм”, который нашел свое отражение в знаменитом выступлении Владимира Эрна “От Канта до Круппа”, а также манифесте “*Aufruf der 93 an die Kulturwelt*” (Воззвание девяноста трех к культурному миру), подписанному В. Виндельбандом, В. Вундтом и другими немецкими интеллектуалами».⁵⁷⁷ В связи с этим показательным является опыт ожидания войны у М. Шелера.⁵⁷⁸ В своем сочинении 1915 года «Гений войны и немецкая война» (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*) он изложил многие волновавшие его идеи о благотворном влиянии военных событий, начавшихся годом ранее, на закоснелую мораль и *modus vivendi* буржуазного общества каким оно сложилось к концу XIX в. Известно, что на становление провоенных идей Шелера повлияли как классики, так и современные ему мыслители. У классических философов, имевших решающее значение для немецкой культуры рубежа столетий — уровня Гегеля и Ницше — он почерпнул идеи о том, что война является самым верным способом преобразования действительности, который позволяет человеку стать инструментом, посредством которого Абсолютный дух претворяет в жизнь свой замысел. У современников же, прежде всего у Г. фон Трейчке и генерала Ф. фон Бернгарди, он вдохновлялся идеей силы (правда, развитой Трейчке из гегелевского учения) и решительным противопоставлением войны и разрушением нации, которое с неизбежностью ожидает немцев в случае отказа

⁵⁷⁶ Ср.: Львов А. Эстетическая политика как альтернатива и реквием по политическому эстетизму (Франклин Анкерсмит. Эстетическая политика) // Логос. — 2016. — Т. 26. — № 1 (110). — С. 142—148.

⁵⁷⁷ Попов В. Ю., Попова О. В. *Weltkriegsphilosophie i фiлософська антропологiя Макса Шелера* // Антропологiчнi вимiри фiлософських дослiджень. 2018. Вип. 13. С. 142—155. С. 144.

⁵⁷⁸ Более подробно позиция М. Шелера обсуждается в статье: Львов А. А., Крюкова К. В. Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. — 2020. — Т. 15. — № 2. — С. 38—53.

от военных действий.⁵⁷⁹ Во введении к английскому изданию 1916 года книги «Политики» переводчик А. Дж. Балфур писал, что все выводы Трейчке все его «страхи, похвалы <...>, всего его философские теории, его практические положения — все они выводятся из убежденности в том, что немецкое величие обязано военной системе, что ее военная система — это порождение Пруссии и что Пруссия — это порождение гогенцоллерновского абсолютизма».⁵⁸⁰ Трейчке среди прочего проповедовал ту точку зрения, что война священна, поскольку до самого конца истории люди всегда будут прибегать к аргументу оружия и силы.⁵⁸¹ Что же касается генерала Бернгарди, то он в своем военном трактате много внимания уделял общественной и культурной значимости проведению военных действий. Осознавая постоянно изменяющийся характер маневренности и стратегии, он не сомневался в онтологическом и социально-политическом статусе самой войны. Так, он писал: «Для того, чтобы с успехом вести современную, массовую, войну, необходимы: здоровое политическое воспитание, дисциплинированность и готовность к самопожертвованиям. <...> Оружие может быть применяемо только тогда, когда затронуты жизненные интересы народа. <...> само решение начать войну обуславливается здравым и продолжительным размышлением, к как оно затрагивает самые жизненные интересы народа».⁵⁸² Среди современников и соотечественников М. Шелера можно выделить В. Зомбарта и М. Вебера, посвятивших, как и он сам, свои исследования социологическому феномену буржуазии. Таким образом, с одной стороны, военные события и самый «дух 1914-го года» оказали опьяняюще-вдохновенное влияние на многих европейских интеллектуалов. Стремление к реализации эстетических принципов, далеко выходявших за границы только искусства и культуры, требование творческой реализации идеи сверхчеловека нашли в случае войны прекрасный повод к реализации.

⁵⁷⁹ Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. London, 1967. P. 69—71.

⁵⁸⁰ Balfour A. J. Introduction // Treitschke H. von. Politics. In 2 vols. New York, 1916. Vol. 1. P. xi.

⁵⁸¹ Ibid., p. 29.

⁵⁸² Бернгарди Ф. фон. Современная война. I том. Основы современной войны. СПб., 1912. С. 42—43.

С другой стороны, одного любования войной было недостаточно для возникновения нового человека, для формирования метафизики человека и философской науки о нем. Вот почему, *в-четвертых*, является существенным обстоятельством на пути появления мировоззренческой проблемы философии, а именно — омассовление общества и все большая захваченности человека техникой, порождающая страх перед ней (*Angst vor Technik*). Выявление взаимосвязи технического и массового очень точно отражала настроения, которые были на передовой философии и общественных наук начала века. Крушение прежнего, старого мира было связано прежде всего с уничтожением ценности, которой обладала некогда отдельно взятая личность. Мировая война вполне подтвердила эти настроения, даже усугубила их — так, Ф. Юнгер отмечал, что Первая, да и Вторая мировая война по сути носили характер технического производства и утратили присущий им экзистенциальный смысл романтического предприятия, от участников которого ожидалось проявления лучших своих качеств и способностей: «Отличительная особенность этой (т. е. Первой мировой. — *А.Л.*) войны, делающей ее непохожей на все предшествующие, состоит в том, что она имеет характер рабочего процесса. <...> Солдаты превращаются в рабочих; это превращение было неизбежно, когда войну начали вести механическими средствами».⁵⁸³ Примечательно, что с феномен мировой войны и техники как средств омассовления человека сближает и Н.А. Бердяев: «[В] происходящих процессах огромную роль сыграла не только война, но сила гораздо более длительная, имеющая почти космическое значение, — техника и технизация жизни. Война обозначила грань, за которой начинается новая форма коллективного человеческого существования, обобществление человека. <...> Этот процесс начался в капитализме, в капиталистической индустрии».⁵⁸⁴ Из сказанного видно, что технологический модус существования человеческого общества как массы

⁵⁸³ Юнгер Ф. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб., 2002. С. 251.

⁵⁸⁴ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 320.

имеет важнейшее значение для капиталистического мира, разрушающего мир личностный.

Не вдаваясь в подробности анализа капиталистического характера и самого образа буржуа в социологии и философии начала XX века, мы хотели бы указать за одну существенную деталь, характерную в качестве предпосылки к созданию философского учения о человеке. Пожалуй, именно В. Зомбарт, с которым Шелера связывали и творческие, и личные отношения (в частности, он написал рецензию на книгу Зомбарта «Буржуа», а в 1912 уехал в Берлин во многом из-за возможности установить с ним личные контакты),⁵⁸⁵ выразил ее вполне. Исследуя происхождение и типические особенности буржуазной личности и капиталистического духа, Зомбарт, помимо прочего, заметил то пренебрежение индивидуальным, которое характерно для буржуа, отдающего предпочтение массам, в том числе, и в связи с массовым производством. Он писал:

[М]ы видели, что буржуа наших дней характеризует его полное безразличие к судьбе отдельного человека. Мы видели, что человек исключен из центра хозяйственных оценок и установления целей, что интересен один только прогресс <...>: fiat production et pereat homo. <...> современная технология рассматривает процесс производства как бы оторванным от руководящего органа, человека. На место органического сочленения производственных процессов, с необходимостью связанного живой личностью, становится целесообразно механически устроенное соединение членов только в виду желаемого результата <...>.⁵⁸⁶

Кроме того, анализ не только классического типа капитализма, но и актуальные критические замечания о национальном характере противника, в частности, англичан, и стремление к пропагандистскому поддержанию идейно-политического единства немецкой нации определили общественную, культурную и политическую повестку не только военного, но и межвоенного

⁵⁸⁵ Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. London, 1967. P. 57.

⁵⁸⁶ Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного человека // Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004. С. 328.

времени.⁵⁸⁷ К такому идеологическому противоборству приложил руку и М. Шелер в своей книге 1915 года, поскольку он понимал войну как очистительное, *катартическое* явление — и в этом смысле вполне закономерно, что война является для него индикатором *трагизма* новоевропейской истории и европейской цивилизации вообще: «Война была не просто физическим насилием — она была глубоко духовной вещью, вообще, она была творцом всего человеческого прогресса, и даже самой цивилизации. С одной стороны, мир был “постоянной угрозой для цивилизации”. “Мир нравственно и духовно вредит душе и всей цивилизации, разрушая носительницу этоса — витальность общества, которую только война и может исцелить”».⁵⁸⁸ Иными словами, массовая война нового типа радикализовала поиски новой антропологической модели немассового человека, и поиски эти были предприняты в межвоенный период, когда многие сошедшиеся на поле боя государства перестали существовать. Новый мир закономерно требовал и нового человека.

4.2. Мир разворачивается в пространстве и времени

Мир *событиен*, и эта *событийность* всегда требовала своего осмысления. Уже у древнейших первобытных племен существовали различные магические практики и ритуальные действия, направленные на то, чтобы вступить в плодотворные отношения с миром. Дж. Дж. Фрэйзер заметил, что магия — это плохая наука, но плохая она не потому, что не работает или дает сбой, а потому, что ее манипуляции укоренены в традицию племени, сама она непоследовательна и соединяет воедино случайные причины со случайными следствиями. В конце концов, предложенная им триада «магия — религия — наука» раскрывает архетипическую модель развития человеческих

⁵⁸⁷ Целищев А. О. Вернер Зомбарт: образ Англии как антитеза немецкой сущности в Первой мировой войне // *Imagines Mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI-XX вв.* 2008. Т. 6. № 3. С. 251—261. С. 251.

⁵⁸⁸ Staude J. R. Max Scheler. *An Intellectual Biography.* London, 1967. P. 69.

взаимоотношений с окружающей действительностью. Правда, в отличие от магии и религии наука осознает свой идеал полноты познания как нечто недостижимое:

[И]з того, что научное воззрение является лучшим из до сих пор сформулированных представлений о мире, нельзя с необходимостью заключать, что оно является окончательным и всеобъемлющим. Не следует упускать из виду того обстоятельства, что научные обобщения по сути своей являются не более как гипотезами, изобретенными для упорядочения находящейся в процессе постоянного изменения фантазмагии мысли, которую мы высокопарно именуем миром и вселенной. В конечном счете и магия, и религия, и наука — это всего лишь способы теоретического мышления, и подобно тому как наука вытеснила своих предшественниц, в будущем на смену ей может прийти другая, более совершенная гипотеза.⁵⁸⁹

Разумеется, высказанные суждения принадлежат представителю XIX века. Мы же хотели бы обратить внимание на эти слова Фрэзера — *высокопарное именование миром и вселенной*. Действительно, подлинное знание всегда было устремлено на мир как на определенную целостность, и если речь шла о том, что необходимы многочисленные науки для его освоения, то закономерно вставал вопрос о такой дисциплине, которая объединила бы этот ансамбль познавательных практик. Именно на такую интегративную позицию претендовала философия, и самые различные философские направления во всех мировых культурах, начиная от восточных трактатов, как «Бхагавадгита» и «Дао-дэ-цзин», и до натурфилософских поэм ранних греческих мыслителей, стремились обосновать взгляд на мир как на обладающее внутренней полнотой естественное целое.

У философии в отличие от научной или иных форм познания имеется важное методологическое преимущество. Всякое философское усилие возможно только при наличии плодотворного (в герменевтическом смысле) предубеждения, т.е. готовой, уже сформированной позиции самого философа,

⁵⁸⁹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1986. С. 666.

от которой удобно было бы оттолкнуться (а в последствии, возможно, и отказаться) в поиске истины. В этом смысле можно сказать, что человек всегда в самом себе уже имеет предпосылку мира, поскольку он всегда уже находится в мире. Мир, таким образом, раскрывается одновременно и как условие, и как предпосылка существования человека. Очевидно, при этом, что человек является и той инстанцией, которая в течение своей жизни этот мир изменяет — хотя бы в том смысле, что всякая прожитая человеческая жизнь уникальна, наполнена теми или иными событиями и неповторима. Изменения в мире человек может начать лишь осмотревшись в нем; человек всегда обнаруживает себя в мире, задаваясь вопросом: каков этот мир?

Ближайший ответ: это мой мир, мир, который я сам опознаю в качестве своего. Мы всегда философствуем как бы от себя, из своего дома, из своей собственной ситуации, и все то, что служит нам исходным пунктом философствования, мы рассматриваем как необходимое для нашего вопрошания условие. Однако далее я вижу, что мир *как таковой* не дан мне ни в ощущении, ни в мысли, а я просто пользуюсь этим наименованием в качестве удобного собирательного понятия, включающего в свой объем всю совокупность условий моей жизни, предметов вокруг меня, вообще всех вещей, абстракций и проч. Этому помогает и язык: такого рода гигантомания, стремление к колоссальным обобщениям, преувеличениям или, наоборот, приуменьшениям, примером которых является *мир*, вполне нормально в обыденном языке. Очевидно, что так происходит потому, что мы склонны в своей повседневной жизни придавать универсальный характер собственным убеждениям, мыслям, наблюдениям — вообще *своему* опыту.

Совершенно закономерно, что сложивший в философии образ мира — это образ по своему характеру холистический. Если мы не стремимся предложить или выработать целостного, объединяющего многие составляющие реальности образа мира, мы остаемся только на уровне положительного знания о различных друг с другом не связанных вещах. Между тем *мир* — это философское понятие, и никакая из наук собственно мир

не изучает. *Мир* возникает как следствие из человеческого взгляда на разрозненные обломки реальности, разбросанные во времени и в пространстве. Без этой интенции на восстановление в реальности упорядоченного единства ни о какой философии не может идти речи, а потому неспроста Гегель в своих лекциях по эстетике называет философию *непрерывным богослужением*.⁵⁹⁰ Дело вовсе не в том, что мы обязаны постулировать Творца мира в религиозном смысле, а в том, что попытки философского схватывания мира как целого могут быть методологически плодотворны только при условии, что такая попытка возможна не потенциально, а актуально. Пифагор первым, кажется, понял необходимость в философском дискурсе божественного присутствия как высшей цели, обладающей совершенной мудростью и добродетелью, а потому первым назвал себя «философом», поскольку философ только стремится к нраву и образу жизни мудрого существа.⁵⁹¹ Признание собственного несовершенства в сравнении с совершенным знанием бога означает и необходимость кропотливого собирания знаний, аккумуляцию его с помощью различных наук, разрабатывающих познание отдельных частей мира. Вот почему в истории классической философии представление о философии как *до-знании*, или *пра-знании* (*Ur-wissen*) важно именно в смысле целостного и всеобъемлющего образа действительности. В этом образе нет никаких допущений, а все пронизано сознанием актуально действующих принципов. Соответственно, в таком образе нет никакой случайности, а мир дан как необходимость, содержательно разворачивающаяся в природе и истории.

Единство представлений о мире в различных культурах исследователи связывают с двумя принципиальными измерениями, которые мы могли бы квалифицировать как *временное* и *пространственное*. *Мир* мыслится одновременно и как то, что раскрывается в пространстве как таковом, и как то, что раскрывается во времени как таковом. Это означает, что *мир* как концепт

⁵⁹⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: В 2 т. СПб., 2007. Т.1, с. 170.

⁵⁹¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 148.

позволяет составить и о пространстве, и о времени такое представление, в соответствии с которым эти два измерения обретут свою полноту, благодаря присутствию человека. Причем присутствие это оказывается весьма продуктивным: с одной стороны, человек всегда, архетипически мыслит себя как обитателя центра мира или же как того, кто живет неподалеку от центра мира; с другой стороны, человек мыслит себя как живущий в центре временной последовательности происходящих событий.⁵⁹² Разберем эти две установки более подробно.

Обратимся вначале к порядку ориентации в мире как в пространстве. Мир издревле раскрывался для человека как единое целое, как безусловная совокупность всего, что наличествует, поскольку именно человек занимает в мире центральное место. Такой взгляд находит свое отражение в различных сказках, преданиях и поверьях и связывается главным образом с тем, что именно через повествователя, рассказчика истории о мире или его ключевых особенностях сам мир обретает полноту. В самом деле, только на основании свидетельств о соответствующих событиях возникает ритуальная практика, подкрепленная мифом, причем постоянство ритуала всегда мыслится как то важнейшее, сокровенное, чистоту чего необходимо оберегать. Ясно, что делать это могут только свои, т. е. люди, которые принадлежат к данной общности, разделяющей мифопоэтические представления, имеющие общих предков, завещавших им миф и ритуал, и соответственно не-свои, чужие (семьи, племена, народы и т.д.) всегда оказываются для носителей такого сознания «негативной скрепой» — мобилизующей угрозой распада установленного мирового порядка.

Примечательно, что такое восприятие мира с центром в том месте, где живут свои, характерно для самых разных народов. Например, Китайская империя сознавала себя как «срединное государство» (中国, Zhōngguó). Древний Рим, мыслился как мировой город, в который ведут все дороги, уже

⁵⁹² Последнее, правда, не означает, что происходящие здесь и сейчас события признаются актуальными.

начиная со своего основания, с *Roma quadrata*.⁵⁹³ В германо-кельтско-италийском ареале традиций индоевропейской культуры исследователи⁵⁹⁴ находят единообразные представления о мире как о том, что связывается, со *здешним*, со *своим*, а потому и священным. Это подтверждается архетипическим символом *arbor mundi* — мирового дерева, которое истолковывается по-разному у разных народов: от отождествления его с Мьёлльниром (молотом Тора) и до трактовки его как креста, на котором принял муки и смерть Иисус Христос. Жертвенный столб также был важнейшим символическим центром мира и в Древней Индии.⁵⁹⁵ Помимо дерева средоточием мира могло выступать и нечто связанное с возвышенностью, что отражено в мифологемах жертвенного столба, холма, горы и т.п. Таким образом, выстраиваются принципиальные связи между миром дольным и миром горним: «дерево—гора—бог—мир».⁵⁹⁶

Ярким примером указанного мирового дерева является Иггдрасиль древних скандинавов, которые верили, что оно соединяет собой три мира — подземный, земной (срединный) и небесный (верхний). Великолепное поэтическое понимание этого единства мира предложил Т. Карлейль:

Иггдрасиль, ясень, древо жизни, глубоко прорастает своими корнями в царство Хели или смерти; вершина его ствола достигает высокого неба; его ветви распространяются над всей вселенной; таково древо жизни. У корней его, в царстве смерти, восседают три *норны*, судьбы, — прошедшее, настоящее и будущее, — они орошают корни дерева водою из священного источника. Его «ветви» с распускающимися почками и опадающими листьями — события, дела выстраданные, дела содеянные, катастрофы — распространяются над всеми странами и на все времена. Не представляет ли каждый листик его отдельной биографии, каждое волоконец — поступка или слова? Его ветви — это история народов. Шелест, производимый листьями, — это шум человеческого существования, все более

⁵⁹³ Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. С. 273.

⁵⁹⁴ Дальнейшее изложение идет в основном с опорой на: Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. М., 1993.

⁵⁹⁵ Запороженко А. В., Луговой К. В. «Основной миф» индоиранцев: инварианты и трансформации // Актуальные вопросы изучения истории, международных отношений и культур стран Востока. Материалы международной научно-практической конференции. Новосибирск, 2019. С. 28—33. С. 29.

⁵⁹⁶ Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. М., 1993. С. 21.

возрастающий, начиная с древних времен. Оно растет; дыхание человеческой страсти слышится в его шелесте; или же бурный ветер, потрясая его, завывает, подобно голосу всех богов. Таков Иггдрасиль, древо жизни. Оно — прошедшее, настоящее и будущее; то, что сделано, что делается, что будет делаться — «бесконечное спряжение глагола *делать*» (выделено автором. — *А.Л.*).⁵⁹⁷

Из этого описания ясно, что Иггдрасиль служит некоей скрепой миров разного уровня — нижнего, срединного и верхнего. С одной стороны, дерево действительно служит как бы видимой скрепой верха и низа, протянувшейся от почвы к самым облакам. В образе волшебного ясеня мы угадываем также и то, что мир мыслится как равное сочетание в себе различных элементов: и горного, и дольного, — причем само понятие мира в различных культурах нередко ассоциируется с понятием здешнего, дома, а соответственно и почвы. Интересным примером тому оказывается римское представление о *mundus* первоначально как о яме, которую пришедшие во вновь основанный Ромулом город жители заполняли горстями земли своей родины.⁵⁹⁸ Подобные же представления мы находим и в греческом самосознании: древние греки себя мыслили как автохтоны (*αὐτόχθων*), т.е. как туземные жители, происходящие непосредственно из земли (*χθών*).⁵⁹⁹ О том же сообщается и в диалоге Платона «Тимей» (23ε).⁶⁰⁰ Исследователи указывают, что такие представления о происхождении из земли и даже из пашни являются важной составляющей народного самосознания, поскольку доказывает тем самым право данного народа или племени на занимаемую ими территорию.⁶⁰¹

Также мировое древо является символическим выражением мировой оси, вокруг которой происходит движение Вселенной. Это значит, что в нем

⁵⁹⁷ Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории // Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994. С. 21. О связи древом мира прошлого, настоящего и будущего см.: Карлейль Т. Прошлое и настоящее // Там же, с. 215.

⁵⁹⁸ Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. М., 1993. С. 25.

⁵⁹⁹ См.: Pelling C. Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides // The Classical World. 2009. Vol. 102. No. 4. P. 471—483.

⁶⁰⁰ См.: Платон. Диалоги. Книга вторая. М., 2008. С. 664, прим. 25.

⁶⁰¹ А. И. Зайцев указывает на это в отношении афинян с ссылкой на Б. Малиновского в докладе: Зайцев А. И. Свидетельство «Илиады» о рожденном из земли царе Эрехтее // Зайцев А. И. Избранные статьи. СПб., 2003. С. 427.

самом как бы в свернутом виде сокрыт такой принцип, который раскрывается в остальных составляющих мира и организует их движение. Например, в индийской традиции человеческое тело мыслится как такое символическое единство с космосом, которое воплощается в ряде ритуальных соответствий:

Позвоночник уподобляется Космическому столбу (скамбха) или горе Меру, дыхание — ветру, пуп или сердце — Центру Мироздания и т. п. Однако аналогия проводится также между человеческим телом и ритуалом во всей его полноте: место жертвоприношения, жертвенная утварь, ритуальные жесты уподобляются различным органам и физиологическим функциям. Человеческое тело ритуально воплощает Космос или ведический жертвенник (который является неким *imago mundi*), но также уподобляется и дому. Один из текстов хатха-йоги говорит о человеческом теле как о «доме с одной колонной и девятью дверьми» <...>. ⁶⁰²

Мировой яшень служить подлинной скрепой, поскольку в каждом его элементе, в каждой составляющей, будь то корни, листья или ветви, уже имплицитно заключен весь мир, который полностью разворачивается в самом мировом древе. Каждая из частей Иггдрасиля сопричастна целостности мира. Здесь мы усматриваем важное пересечение с мыслью Гёте о метаморфозе растений: известно, что Гёте сформулировал свое понятие «прарастение» (*Urpflanze*) как идеальный архетип вообще любого растения, а различные чашелистики, тычинки и лепестки — как развитие листа. ⁶⁰³ В этом заключался излюбленный метод этого исследователя: «Не брать природу разрозненно и по частям, а представлять ее действующей и живой». ⁶⁰⁴ Учитывая вполне «фаустианское» завершение своего описания Иггдрасиля («бесконечное спряжение глагола *делать*» вполне рифмуется с поиском перевода для первого стиха из Евангелия от Иоанна, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, над которым бьется в своей комнате герой трагедии Гёте), мы можем предположить умысел в речи

⁶⁰² Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2006. С. 335.

⁶⁰³ Friedman W. E., Diggle P. K. Charles Darwin and the Origins of Plant Evolutionary Developmental Biology // *The Plant Cell*. 2011. Vol. 23. No. 4. P. 1194—1207. P. 1195—1196.

⁶⁰⁴ Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 98.

Карлейля по сближению его с фигурой великого немца. Достаточно сказать, что молодой Карлейль зачитывался сочинениями Гёте, состоял в нем переписке, а в некрологе говорил о Великом человеке как о своем духовном отце.⁶⁰⁵

В качестве небольшого отступления обратим внимание на то, как целокупность мира обнаруживается в каждой отдельной его составляющей в смысле единства ритма. Об этом хорошо сказал Х. Ортега-и-Гассет: «Когда Гёте приехал в Италию, его северный взгляд хищника, привыкший к биоритму германской флоры, широко и восторженно распахнулся от *allegro* южной растительности. И тогда, во власти немыслимой интуиции, поэт внезапно открыл закон метаморфозы — гениальный вклад художника в естественные науки».⁶⁰⁶ Замечательно, что Гёте был настолько уверен в своем методе изучения растений, что во время работы над своей теорией метаморфоза даже надеялся отыскать реальное такое растение в природе.⁶⁰⁷ При этом для него было не столь важно предложить оригинальный взгляд на органический мир или пролить свет на темный и пока не исследованный с должной эмпирической тщательностью вопрос развития видов; скорее он сознательно стремится представить это как исследование только частного случая некоего универсального принципа, единого закона, пронизывающего весь универсум. Тем самым он сформулировал продуктивный творческий метод, который впоследствии был взят на вооружение не только представителями естествознания, но и философами и антропологами. Так, например, К. Леви-Стросс считал, что ботанические работы Гёте сформировали особый «эпистемологический подход», сыгравший важную роль в возникновении структурализма.⁶⁰⁸ Исследователи естественнонаучного наследия Гёте указывают на то, что у него, по-видимому, имелся проект «большого “романа о вселенной” (Weltall)», в котором различные частные статьи и работы играли

⁶⁰⁵ Саймонс Дж. Карлейль. М., 1981. С. 119—122.

⁶⁰⁶ Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. С. 293.

⁶⁰⁷ Сафрански Р. Гёте: жизнь как произведение искусства. М., 2018. С. 339.

⁶⁰⁸ Schneider M. A. Goethe and the Structuralist Tradition // Studies in Romanticism. 1979. Vol. 18. No. 3. Structuralism and Romanticism. P. 453—478. P. 453.

роль дополняющих друг друга фрагментов, «так как именно постижение вселенной как единого целого и было основной задачей всех многообразных научных исследований Гёте, подходов с разных сторон к этому целому».⁶⁰⁹

Это методологическое примечание чрезвычайно важно, поскольку оно отражает сущность такого взгляда на мир, который позволяет собрать многообразие отдельных явлений природы или проявлений духа в концептуальное единство. Если проводить параллель с новоевропейским стилем научного познания, тщательно исследованного постструктуралистами и историками науки в середине и второй половине XX в., то здесь мы увидим тщательно описанные приемы, способствующие возникновению научных эпистем, парадигм и проч. В конце концов развитое гуманитарное знание сделало самого человека предметом своего исследования и (как следствие) подчинила жесткой понятийной сети любое его экзистенциальное проявление. О языке вообще и о языке науки в частности можно говорить и как о подобного рода способе подчинения человека и управления им; рассмотренные нами выше константы культуры в этом случае выполняют роль тех самым диспозитивов, о которых пишет Дж. Агамбен в связи с принципом экономии в истории западноевропейской метафизики: «[Я] назвал бы диспозитивом любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьмы, психбольницы, паноптикумы, школы, исповедь, фабрики, дисциплина, юридические постановления, соприкосновение которых с властью в определенном смысле очевидно, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия, агрикультура, сигареты, навигация, компьютеры, сотовые телефоны, и, почему бы и нет, сам язык, возможно, самый древний из диспозитивов, в ловушку которого, тысячелетия и

⁶⁰⁹ Канаев И. И. Гёте-натуралист // Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 426.

тысячелетия назад, некто из приматов, не отдавая себе отчета в последствиях, имел неосторожность оказаться пойманным». ⁶¹⁰

Следует отметить этот смыслообразующий узел центра мира—языка—власти. Исходная новозаветная максима о том, что «вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1) своеобразно преломляется в идее всевидящего ока мира дольного — государя. Уже Макиавелли задает эту тему взгляда—знания, рассуждая о том, что видит государственный деятель на высоте своего положения. ⁶¹¹ Далее уже в конце XVII—начале XVIII вв. идея всепроникающего взгляда как властного жеста, восстанавливающего на своем пути порядок, реализуется в двух противоположных направлениях. С одной стороны, создается идея идеальной тюрьмы-паноптикона, в которой каждый заключенный буквально ощущает на себе взгляд остающегося для него невидимым надсмотрщика. ⁶¹² С другой — реализуется рациональная идея проспекта как фактическое действие перспективного взгляда монарха на вверенный ему город: «Проспект — это осмысление города, резюме его пространственной структуры, выстраивание логики — набора аксиом и правил вывода — непосредственно в физической реальности. Аксиомы — главные места города, проспекты — правила вывода. Людовик XIV, второй после папы Сикста создатель трезубца проспектов, трех улиц, сходящихся в Версале (*символической точкой схода была комната короля*), недаром зовется королем-солнцем» (курсив наш. — *А.Л.*). ⁶¹³ Таким образом, эпоха рационализма своеобразно обыграла еще максиму Фауста в интерпретации Гёте: «в начале было дело», следует понимать как организующую пространство волю облеченного знанием наблюдателя, который артикулирует свое знание в форме рационального устройства мира. Какое поэтическое переосмысление, а вернее — *снятие* противостояния принципов ветхозаветного закона и новозаветной любви в этом титаническом *fiat!*

⁶¹⁰ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. Что современно? Киев, 2012. С. 26.

⁶¹¹ Макиавелли Н. Государь. М., 2017. С. 41—42.

⁶¹² Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 286 слл.; Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб., 2014. С. 54—55.

⁶¹³ Ревзин Г. И. Как устроен город: 36 эссе по философии урбанистики. М., 2019. С. 30.

Еще одним важным аспектом этого смыслообразующего узла выступает осознание физической реальности мира. Великие географические открытия стали первым, основополагающим шагом на пути новоевропейского человека к пониманию своего места на Земле — но одновременно с этим они стали вызовом к тому, чтобы все человечество силой своего разума свело воедино все открывшиеся перед ним знания о физическом мире. Натурфилософы, начиная с Дж. Бруно и вплоть до Ф. В. Й. Шеллинга, стремились обосновать пантеистическое учение о Вселенной как об одушевленной материи, но ближе всего именно с фактической точки зрения к решению этой задачи подошел А. фон Гумбольдт. В своем многотомном сочинении «Космос» он поставил себе задачей представить все многообразие физической реальности как цепь взаимосвязанных явлений: «Главным моим побуждением всегда было стремление обнять явления внешнего мира в их общей связи, природу как целое, движимое и оживляемое внутренними силами». ⁶¹⁴ Подчеркивая, что единым объединяющим началом всего мира является Природа, которая сама по себе представляется одушевленной естественным «дыханием Земли», ⁶¹⁵ Гумбольдт указывает на исключительные способности человеческого языка выразить ее всепроникающие свойства: «Мысли и язык находятся издревле во внутреннем, взаимном соотношении. Если язык придает изложению прелесть и ясность, если его врожденной гибкостью и органическим строением он будет благоприятствовать нашему предприятию — ярко обозначить *цельность созерцания природы*, то вместе с этим он разольет, почти незаметно, свое оживляющее дыхание на самое обилие мыслей» (курсив автора. — А.Л.). ⁶¹⁶

Итак, мы видим, что для человека, осмысляющего свое положение в мире, совершенно естественно принимать собственную исходную точку наблюдения за центр мира. Тем более интересно проследить, каким образом развивается метафора, указывающая на способность человека к ориентации во

⁶¹⁴ Гумбольдт А. фон. «Человек — гражданин Вселенной» // Высшее образование в России. 2000. №5. С. 115—119. С. 115.

⁶¹⁵ Wulf A. The Invention of Nature. Alexander von Humboldt's New World. New York, 2015. P. 332—333.

⁶¹⁶ Гумбольдт А. фон. «Человек — гражданин Вселенной» // Высшее образование в России. 2000. №5. С. 115—119. С. 119.

временном потоке. В самых разных культурах, от вавилонской, иудейской и шумерской до японской и даосской, непременно присутствуют истории об изначальном «золотом веке», некоем идеальном состоянии мировой гармонии, которая впоследствии претерпела существенные изменения, порчу и выродилась в современное положение дел в мире. В канонической форме история о «золотом веке» рассказывает об изначальном сосуществовании богов и людей (или героев), причем боги (или один Бог) справедливо правят людьми (или героями) в каком-то баснословном месте. Здесь интересно отметить мифологическую связку, восстанавливающую характерный хронотоп, или взаимосвязь временного и пространственного: распространенное у всех народов представление о том, что мы живем в эпоху порчи, утраты прежнего «райского» состояния сопоставимо с идеей мира как ямы, того, что мы живем рядом с центром нашего мира⁶¹⁷ и, соответственно, прежнее состояние, известное нашим прародителям, для нас недостижимо. Местообитание героев «золотого века» всегда потеряно, либо находится на краю Земли и недостижимо (либо труднодостижимо). Отсюда, по-видимому, возникает и распространенное в индоевропейской мифопоэтической традиции представление о «потерянном рае» — начиная от тех «островов блаженных», где правит греческий Кронос,⁶¹⁸ до Авалона в цикле легенд о короле Артуре и Валинора («бессмертных земель») в легендарииуме Дж. Р. Р. Толкина.

Фактически это означает, что тогда, когда на земле был золотой век, не было ни времени, ни труда, которым вынуждены заниматься люди, чтобы обеспечить себе пропитание. Ничему не приходил срок, все давалось по милости богов (или Божьей), даром. Неслучайно само понятие «рай» восходит к древнеиранскому (авестийскому) *gāu-* «богатство, счастье», а также древнеиндийскому *gāu-*, *gās*, что значит «состояние, сокровище, богатство», *gauṣ* «дар, владение», родственные латинскому *gēs* «дело, имущество», древнеиндийскому *gāti* «дает, дарует», а также состоит в родстве с греческим

⁶¹⁷ См.: Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. М., 1993. С. 25.

⁶¹⁸ Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. Курс лекций. СПб., 2004. С. 79.

παράδεισος (буквально означающим «сад», «парк» и происходящим от древнеиранского pairīdāēza-), конституировавшем восприятие рая как сада или куш.⁶¹⁹ С учетом сказанного вовсе не случайным кажется следующее утверждение А. И. Зайцева о том, что «в поэмах Гесиода <...> предстает крестьянская религия древних греков, где представление о божестве как гаранте справедливости в мире стоит в центре религиозного мировоззрения и принимает специфическую форму веры в том, что боги особенно защищают слабых и обездоленных».⁶²⁰ Очевидно, что само представление о некоем лучшем времени («время оно»), когда все происходило по справедливости и мудрому устройению, могло появиться только при фактически трудной жизни исповедующего такую мифологию народа. Этот тезис подтверждается также и тем, что всякое баснословное прошлое связывается с невероятным плодородием и силой: считалось, что животные были очень крупны в размерах и чрезвычайно свирепы; люди также были больших размеров; все существа живут долго или вовсе не умирают; все произрастает легко и по необходимости; отсутствуют пороки и изъяны в природе вещей и людей.⁶²¹

Интересно, что метонимически подобные представления переносятся и на «золотые века» в истории государств как политический проект утопии: например, уже в Древнем Риме общественный идеал расцвета и процветания государства вполне совпадал с мифологическими представлениями о «Сатурновом царстве» прошлого.⁶²² Любопытно, что подражание римским порядкам и вообще античности, свойственное поколению деятелей Великой французской революции, узнается в различных дискуссиях о принципах и идеалах, которым нужно следовать для устройства постреволюционного мира. Так, многие представители консервативной партии, считая идеальным

⁶¹⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 3, с. 435.

⁶²⁰ Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. Курс лекций. СПб., 2004. С. 56—57.

⁶²¹ Ср.: Там же, с. 73; Гудимова С. А. Миф о «золотом веке», островах блаженных, времени и вечности // Культурология. 2018. № 3 (86). С. 146—157. С. 148

⁶²² Александрова М. А. «Золотой век» в отечественном литературном сознании: генезис и современное содержание образа-мифа // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. 2018. Т. 18. № 4. С. 438—441. С. 438. См. тж.: Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Новосибирск, 1994.

историческим примером Славную революцию 1688—1689 гг., превращали его в характерный для своей идеологической платформы мифологему о «золотом веке»: «Если консерваторы вели преимущественно арьергардные бои и рьяно “цеплялись” за прошлое, находя общественный идеал в мифологии “золотого века”, то либералы вначале робко, а затем все более настойчиво формировали основные приоритеты и стратегии общественного развития как эволюционного движения человечества к Свободе и Прогрессу».⁶²³ В этом отношении вовсе не удивительно, что многие приверженцы реальной политики на протяжении последнего столетия использовали и продолжают использовать риторику возвращения к мифологическому «золотому веку» (будь это идеал национального государства, построенного на принципе чистоты крови, или, наоборот, интернациональное или бесклассовое общество), интерпретируя тем самым движение назад как цель и достижение тактических, здесь и сейчас принимаемых решений.

Однако вспомним, что мифологическое время движется по кругу — классическим примером тому является греческий мир, где идеальное, но вовсе не историческое движение времени по кругу вполне соответствует совершенная замкнутая система космоса.⁶²⁴ Исследователи отмечают: «Традиционной народной культуре свойственно особое отношение ко времени. Его можно “спрессовывать” и растягивать, им можно управлять и его можно использовать как магическое средство воздействия на окружающий мир».⁶²⁵ Упоминание о народной культуре оказывается также актуальным и применительно к идеологии — в политическом дискурсе для легитимации тех или иных решений и действий власти или государя нередко возникает апелляция к народу, ссылка на записанные в конституциях положения о производном характере власти от власти народа и стремление к реализации

⁶²³ Трунов А. А. Великая французская революция и генезис классических идеологий модерна // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2017. № 17 (266). С. 78—89. С. 87.

⁶²⁴ Гантлевский И. Р., Евлампиев И. И. Живая личность против законов космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения // Schole. 2021. Vol. 15. №1. С. 86—107. С. 87.

⁶²⁵ Гудимова С. А. Миф о «золотом веке», островах блаженных, времени и вечности // Культурология. 2018. № 3 (86). С. 146—157. С. 154.

народных чаяний. Этот феномен давно привлек интерес исследователей как в теоретическом,⁶²⁶ так и в практическом аспектах.⁶²⁷ Таким образом, мы можем зафиксировать наличие объективных соответствий, а вообще говоря, и структурного родства между политической идеологией и мифологией и мифологическим мышлением.

Релятивность человеческого восприятия времени связывается с его содержательной наполненностью и многообразностью: отсчет времени традиционно связывался с определенными вехами в жизни общества или народа. Латинское слово *saeculum* еще во времена раннего римского государства употреблялся для обозначения периода времени, который совпадал со временем жизни одного поколения, то есть немногим более тридцати трех лет. Так обозначились вехи правления первых римских царей, причем было ясно, что период царствования Ромула не был соразмерен царствованию Нумы Помпилия или Анка Марция. В дальнейшем это слово совпало по смыслу с представлением о «мире сём», и на русский язык стало переводиться как «век» во всех присущих ему значениях. Исследователи указывают, что с течением времени это понятие употреблялось для обозначения мирской жизни, а в Новое время от него произошло уже привычное нам слово «секулярный» в смысле мирской, нецерковный, а позже и вовсе как синоним «антиклерикального».⁶²⁸

В сознании носителя греческого языка происходили похожие трансформации в отношении понятия αἰών. Первоначально оно употреблялось в нескольких смыслах — «жизненная сила», «время жизни», «век» или «поколение», «время» вообще и «вечность». Уже в эллинистический период

⁶²⁶ См.: Тарасова Е. А. Феномен «власть» в культуре Древнего Китая // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2010. Т. 2. № 4. С. 106—110; Фалалеева И. Н. Культурная и правовая субъектность этноса: историко-теоретические соотношения понятий в XIX в. // Lex russica (Русский закон). 2014. Т. 96. № 9. С. 1031—1042; Sleat M. Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and “Realpolitik” // Political Theory. 2014. Vol. 42. No. 3. P. 314—337.

⁶²⁷ См.: Сампиев И. М. Право народов на самоопределение и конструирование «российской нации» // Современная наука и инновации. 2017. № 4 (20). С. 248—253; Чепурнова Н. М. Конституционный принцип народовластия в Российской Федерации: проблемы реализации // Вестник Московского университета МВД России. 2018. № 5. С. 55—62; Rapkin D. P., Braaten D. Conceptualising Hegemonic Legitimacy // Review of International Studies. 2009. Vol. 35. No. 1. P. 113—149.

⁶²⁸ Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. М., 2019. С. 11—12.

это понятие было персонифицировано и приняло значение бога вечности; интересно, однако, что Платон противопоставлял αἰών в смысле неподвижной вечности длящемуся и становящемуся времени χρόνος. Филологи, исследовавшие язык Нового Завета, указывают, что значение «мир» у слова αἰών возникло вследствие метонимического переноса со значения «время мира» (Мф. 13:22; 1 Кор. 7:33) и, как следствие, отождествления αἰών и κόσμος (1 Кор. 1:20; 2:6; 3:19).⁶²⁹ Впрочем, описанные движения значений слов в латинском и греческом имеют разнонаправленный характер: если в римской культуре концептуализировалось понятие «мира дольнего», то в культуре греческой возник концепт «мира горнего». Можно сказать, что для латинского понятия важен акцент на общность людей, которых объединяет данный (пусть и очень большой) отрезок времени, а в греческом — констеллировалось представление о вечности, неподвижности и неизбытности мира как места пребывания Бога. Однако не менее показательны и то, что уже Августин обращает внимание на то, что греческое αἰών в Священном Писании можно передавать и посредством понятия *saeculum*, и посредством понятия *aeternitas* (вечность).⁶³⁰ Такое сближение особенно заметно в формах множественного числа (например, в выражении «на веки и веки» — по-гречески: εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος; по-латински: *in saeculum saeculi*), поскольку имеется в виду не просто абстрактное «множество времени», а вполне конкретное множество поколений.⁶³¹

Духовной сущностью средневековой Европы было восприятие единства мира, основанное на христианском учении об откровении. Мы видим в нем сочетание, с одной стороны, мифологического элемента, который заключается

⁶²⁹ Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Devon, 1985. P. 30. Также о понятии αἰών и развитии его значений см.: Sophocles E. A. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York, 1900. P. 98; Foucher L. *Aiôn, le Temps absolu* // *Latomus*. 1996. T. 55, Fasc. 1. P. 5—30.

⁶³⁰ Подробный разбор этой проблемы см.: Folliet G. *L'ambiguïté du concept biblique αἰών (saeculum vel aeternum) dénoncée et interprétée par Augustin* // *Wiener Studien*. 2001. Vol. 114. P. 575—596. Пример взят отсюда же, p. 595. Также интересна история восприятия древнееврейского понятия 'ōlām — *мир* (как в форме единственного, так и множественного числа) в связи с собственно временными и пространственными коннотациями — см.: Тантлевский И. Р., Евлампиев И. И. *Живая личность против законов космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения* // *Schole*. 2021. Vol. 15. №1. С. 86—107. С. 88—91.

⁶³¹ Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Devon, 1985. P. 30.

в постоянном возвращении к истокам религиозного вероучения с центральным событием искупительного распятия Иисуса Христа, и, а с другой — отчетливую линейность, которая заключается в исповедании догмата о начале и конце времен.⁶³² В этом втором элементе заключается характеристическое свойство средневекового исторического сознания: «Откровение <...> позволяло нам охватить мыслью историю всего мира в целом — от его сотворения в прошлом до его конца в будущем, ту историю, какой она представляется вневременному и вечному видению бога. Таким образом, средневековая историография предвидела конец истории, конец, predeterminedный богом и ставший известным людям через откровение. Поэтому она включала в себя эсхатологию».⁶³³ Иными словами, христианину уже дана вся история мира, ему известно, как будут развиваться важнейшие события в жизни всего мироздания. Историческая сила христианства, столь востребованная в космополитической империи Константина Великого, заключалась в том постулате, который провозглашается апостолом Павлом: «Где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). Следовательно, раз мы (условные мы, христиане) знаем, что было в начале времен (Быт. 1) и вследствие чего природа человека стала греховной (Быт. 3:22), раз мы знаем, что Бог дал возможность Своему Сыну искупить грехи человечества (Ин. 3:16) и что *истинный факт* искупительной жертвы обеспечивает также истинность самого откровения (1 Кор. 15:16—18), то мы уже как бы превзошли историю мира сего (возвращаясь к греческому термину — *χρόνος*) и готовы войти в вечное обещанное царство Божье, которое не от мира сего (*αἰών*).

В такой цели мировой истории, хотя бы и в том специфическом смысле, который имеет понятие истории в связи с христианским откровением, мы можем рассмотреть два параллельных процесса. Во-первых, это восстановление нарушенного вследствие грехопадения единства человека и

⁶³² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 168—169.

⁶³³ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 54.

Бога: тем самым устанавливается непричастность человека к этому временному тварному миру и подчеркивается его божественное происхождение (Быт. 1:27), о котором неоднократно говорится также и в Евангелиях. Выстраивается модель всепобеждающей любви Бога к своему творению (*caritas*), выражающейся в финальном устройении «новой земли и нового неба» (Отк. 21:1) как вечного царства истины и любви. Но, во-вторых, новый Иерусалим, этот *civitas Dei*, может быть выстроен только в том случае, когда весь старый мир, в котором еще есть грех, ложь и смерть, будет разом побежден.

Таким образом, утверждение нового, лучшего мира возможно только при наличии уже стройной и последовательной (и в этом смысле — исторической) идеи мира дольного, *civitas terrena*. Оказывается тогда, что человек, исповедующий христианские — впрочем, мы можем, по-видимому, распространить это утверждение и на иные монотеистические религии — находится в той точке настоящего, которая наиболее неустойчива. То, что было до него, определено и твердо; то, чем завершается развязка мировой драмы, также известно и обладает истиной откровения. Но такая твердость и простота восприятия мира возможна только тогда, когда человек уже сделал сознательный выбор в пользу данного порядка вещей, признал источник откровения своим личным Богом и готов исповедовать необходимые для спасения вероучительные постулаты и совершать душеполезные обряды.

А если мы говорим о нерелигиозных стратегиях по удержанию мира во временном единстве? Мы видели, что со времен Ренессанса существует формула о человеке-«скрепе мира»: именно человек представляется столь же сложно устроенной внутренней Вселенной, как и внешняя физическая Вселенная. Ясно, что его выбор реализуемого им самим жизненного пути полностью совпадает с ренессансной идеей о выведении творческого начала в человеке из потенциального в актуальное. Как писал об этом К. А. Сергеев:

В идее *humanitas*, требующей развертывания своей *scientia humanitatis*, человеческое достоинство осознавалось в возможности само-деятельности, возможности самому что-либо предпринимать и осмысливать, самому себя формировать и самому все оценивать. <...> В свете категории возможности заново определялся горизонт присущей человеку свободы воли. Обращало на себя внимание также уже совершенно явное обстоятельство, что сама церковь, вовлеченная в политику и торговые отношения, гораздо в большей степени ориентировалась на светское, *ad seculum*, чем на священное и божественное. В схоластике ученость не мыслилась вне религиозно-морального измерения. И политика как устройство мирской жизни с помощью власти, как выражение способности управлять человеческими делами надлежащим образом также не отличалась от добродетели. Светское тем самым становилось священным, а мирское как бы божественным.⁶³⁴

В этом последнем утверждении — светское становится священным, а мирское божественным — скрывается важная перестановка акцентов, которая произошла в преддверии новоевропейской науки и которая только и сделала новоевропейскую науку возможной, а именно: раскрытие божественной природы человека как микрокосма стало делом тех, кто сознавал свою ответственность за сохранение конкретных ценностей вечного и бессмертного в человеческой природе, а следовательно и в природе Вселенной. Пожалуй, это в определенном смысле архетипическая инверсия — подобные события происходили и в Древней Индии, когда представители варны кшатриев почувствовали свою ответственность за сохранение учения об Атмане и даже наставляли жрецов, ставших приверженцами учения о «неразличимой в себе космической силе», Брахмане, и постепенно превращавшихся в «"священническую" в худшем смысле слова» касту.⁶³⁵ И если в традиции палийского канона утверждение личного начала происходит благодаря «революции кшатриев», то в западноевропейской истории это явление неразрывно связано с движением Реформации и протестантизмом.

⁶³⁴ Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. С. 190—191.

⁶³⁵ Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы СПб., 2016. С. 50. Ср. с идеей Р. Генона о революции кшатриев как утверждении светской власти, провозглашающей действие и становление, над властью духовной с отстаиваемыми ею неизменными принципами — см.: Генон Р. Кризис современного мира // Генон Р. Кризис современного мира. М., 2008. С. 138, прим. 12.

До Нового времени мы видим два постоянно существующих параллельно друг другу уровня бытия: трансцендентный или метафизический, который населяют Бог или божественные первопринципы (как, например, *primum mobile* Аристотеля, о котором может знать только наука о боге — θεολογία) и имманентный или физический, в котором разворачивается ход природы. Несмотря на то, что в христианском средневековье или в восточных духовных традициях могли быть разные нюансы в связи с описанием этих двух уровней, тем не менее всегда имеется противопоставление мира горнего и мира дольнего, причем второй всегда подражает первому, являясь лишь слабым подобием его. Показательно, что при ответе на вопрос о том, где источник знания, счастья или безусловного блага, и Восток, и Запад не сговариваясь указывают в сторону божественного закона; и показательно, что уже упомянутый нами Т. Карлейль одним из важнейших отличительных качеств подлинного героя, который может представлять в разных ипостасях — от бога и пророка до поэта и вождя, — никогда не являет миру свою собственную волю, но говорит всегда от лица пославшего его Проведения (или Природы, что в соответствии с идеями Карлейля нужно понимать как тождественное друг другу).⁶³⁶

Однако именно в Новое время был открыт Новый свет; именно в Новое время человек научился относиться к миру как у чему-то законченному, осознав, что не существует раз и навсегда положенных границ. Если для мифологического и религиозного сознания важно, что действительно существуют недостижимые места, то их носители убеждены: чтобы достичь их необходимо переродиться, совершить ритуал, изменяющий саму природу того, кто через него проходит. Человек эпохи раннего Нового времени, сталкиваясь с населением вновь открываемых земель, задается иным вопросом: а не такие ли же эти существа, которых я, человек *par excellence*,

⁶³⁶ Об этом подробнее см.: Lvov A. A. The Burden of Freedom: The Doctrine of Subject in Thomas Carlyle's Works // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. 2018. Т. 34. № 4. С. 534—542. Ср.: Полатайко С. В., Львов А. А. Экзистенциальное и героическое как предмет философской рефлексии. Размышления над книгой М. Пронина «Экзистенция: забытый Чернобыль» // Вопросы философии. — 2017. — № 5. — С. 45—54. — С. 49—50.

вижу впервые? Этот вопрос волнует многих исследователей — от скептика Монтеня и догматика Грасиана и до отцов-основателей современного многоликого антропологического дискурса: Локка, Руссо, Канта, Блюменбаха и других. Пересечение легендарной, даже *традиционной*, границы мира оказалось сильнодействующим средством против всякого трансцендентного авторитета как на небе, так и на земле. Человек отнял бразды правления у природы и взял их в свои руки, тем самым *по видимости* нарушив традиционную симметрию — умелый, оснащенный всей мощностью математического аппарата человек отказался от трансцендентного мира принципов и устремился к открытию их в самой ткани мира. И тем не менее, это стремление не могло уничтожить сам уровень трансцендентного. Человек, оказавшийся той инстанцией, которая учреждает в мире законы и правила, назначил на роль трансцендентного человечество в его политической функции — Левиафана, которого Т. Гоббс определял как *смертное божество*.⁶³⁷

Возведение политического на трансцендентный уровень потребовало признания имманентности человека природе. Эти идея постепенно обогащалась добытой силами естественных наук фактурой: уже Декарт вынашивал план большого труда, посвященного миру — но не в смысле протяженности или длительности, а именно в смысле естественного положения человека как одного из обитатели животного царства. Однако философы Просвещения сделали важный шаг на пути к обоснованию единства мира физического как исторического: Кондильяк провозглашает существование интегративной науки — истории природы; Руссо настаивает на необходимости восстановления естественного состояния человека, переосмысливая в духе времени мифологему «золотого века»; Гельвеций утверждает принципы, востребованные затем творцами Декларации независимости США, которые основаны на идее ответственности человека за свой статус человека, реализуемый только в государстве. Тем не менее,

⁶³⁷ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. М., 1991. Т. 2, с. 133.

пожалуй, именно представители немецкой классической философии развили мысль о временном единстве мира в форме общественно-политических отношений людей друг с другом. Кант утверждал, что мир можно мыслить единым лишь во всемирно-гражданском плане и это единство отражает тайный замысел самой природы (*als ob* этот замысел существовал),⁶³⁸ но ничего определенного о мире как о физическом объекте сказать, не впадая в неразрешимые противоречия, невозможно. Позже эти противоречия будут разрешены в панлогической системе Гегеля. Заметим, что именно в это время, на рубеже XVIII—XIX вв., окончательно закрепляется идея о Новом времени как современности. Это буквально означает светскую интерпретацию творения *ex nihilo*: «<...> Отныне современность (Modernity) свободна от каких бы то ни было критериев, с помощью которых она определяет из модели, разработанной в другую эпоху: она должна выработать свою нормативность из самой себя» (курсив автора. — А.Л.).⁶³⁹ Иначе говоря, новоевропейский человек становится той инстанцией, которая творит свое собственное будущее — свой (исторический) мир *hic et nunc*. Будущее разворачивается в настоящем — настоящее, наше время, современность и есть в подлинном смысле слова будущее.⁶⁴⁰

Интересно проследить разработку этого подхода к осмыслению реализации в истории человечества мирового плана и, следовательно, претворения будущего в действии здесь и сейчас, который применил в своем философствовании И. Г. Фихте. В ряде работ он мыслит современность как точку пересечения прошлого и будущего, причем от и прошлое, и будущее он понимает как моменты становления и дальнейшей разверстки настоящего. Надо сказать, что задача его философии может быть резюмирована в его собственном афоризме, который мы находим в письме к Якоби: «Мы начали философствовать из гордости и через это утратили нашу невинности, мы

⁶³⁸ См. восьмое положение в работе: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994. Т. 8, с. 23 слл.

⁶³⁹ Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, Oxford, 1990. P. 7.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 5—6.

увидели собственную наготу и с тех пор философствуем из нужды ради спасения».⁶⁴¹ Это сознание личной ответственности за установление человечеством в ходе своей земной жизни «всех своих отношений свободно и сообразно с разумом»⁶⁴² пронизывает лекции и выступления Фихте, которые он давал перед широкой аудиторией. С тем же чувством мыслитель определяет и современную эпоху, в которой нам (ему и его слушателям) выпало быть. Он выделяет, как известно, пять эпох в земной жизни человечества, из которых первая представляет собой господство разума посредством инстинкта); вторая — превращение разумного инстинкта в принудительный внешний авторитет, требующий слепой веры и безусловного повиновения; третья — освобождение как от повелевающего авторитета, так и от господства разумного инстинкта и разума во всякой его форме, когда публика равнодушна к истине и лишена всяких перспектив к дальнейшему движению вперед; четвертая — эпоха, когда истину признают наивысшим и наиболее ценным началом; наконец, пятая — эпоха созидания человечеством из самого себя сообщества, живущего по осознанным им принципам разума.

Если воспользоваться краткими формулировками каждой из этой эпох, предложенными самим Фихте, то получится следующая картина: первоначальное или невинное состояние человеческого рода сменяется состоянием начинающейся греховности, которое достигает своей кульминации в современности как состоянию завершенной греховности. Но при этом, поскольку мы (под руководством философа, поскольку современная эпоха им понимается как эпоха Просвещения) сознаем задачу человечества в мире как раскрытие божественного плана мировой истории, мы сознаем также, насколько в предшествующие эпохи мы отклонились от первоначального состояния. Следовательно, чтобы достичь этого качественно нового, опосредованного состояния разумного отношения к природе и друг к другу мы должны начать действовать — выработать такое мировоззрение, которое бы

⁶⁴¹ Фихте И. Г. Письмо к Якоби // Вопросы философии. 1996. №3. С. 114.

⁶⁴² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 401.

позволило всем людям без исключения достичь единства с миром. Первый конкретный шаг к тому он делает в рамках эпохи начинающегося оправдания, провозглашая идеалом мыслящего человечества истину, и завершается в эпоху разумного искусства, или состояния завершеного оправдания и освящения.

В этой логике важно увидеть два принципиальных момента. Во-первых, несмотря на фактическое количество эпох, по сути Фихте провозглашает три непрерывных временных отрезка — прошлое, выраженное в двух первых эпохах, настоящее как момент самосознания и ориентации во времени и будущее как сознательное возвращение к первоначальному блаженному («райскому», как он сам говорит) состоянию: «Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса. Но путь этот человечество должно пройти собственными ногами; собственной силой должно оно сделать себя тем, чем оно было без всякого своего содействия, и именно поэтому оно сперва должно утратить свое первоначальное состояние».⁶⁴³ Здесь налицо переосмысление руссоистской интерпретации мифа о «золотом веке»: благородные дикари обретают потерянный рай посредством осознанного усилия и работы над собой в истории. Впоследствии эта же идея будет развиваться К. Марксом и его последователями в связи с учением об исторических формациях;⁶⁴⁴ некоторые исследователи высказывали предположение о том, что воззрения Маркса вписываются в традицию, согласно которой борьба есть необходимый элемент общественного развития и торжества человека над природой.⁶⁴⁵ Во-вторых, важно, что Фихте в качестве условия возвращения к этому потерянному раю провозглашает активное действие, а вовсе не созерцательные практики. Иначе говоря, даже философию, понятую древними как βίος θεωρητικός, Фихте истолковывает в

⁶⁴³ Там же, с. 405.

⁶⁴⁴ Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 517—518.

⁶⁴⁵ Берлин И. Марксизм и Интернационал в XIX веке // Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 371—372.

смысле напряженной духовной деятельности всего человечества, посредством которой оно изменяет образ окружающего его мира. И, конечно, для этого он предлагает вполне конкретные меры.⁶⁴⁶

С нашей точки зрения, такого рода практическая направленность философской деятельности характерна для Фихте как для наследника эпохи Просвещения. Поставленная Кантом проблематика личной ответственности за выход из состояния несовершеннолетия, чем и является Просвещение, в дискурсе Фихте оборачивается ответственностью ученого за весь человеческий род. Это позволяет утверждать, что в именно в эпоху Просвещения рефлексия философов избирает своей целью осознание сути современности, провозглашенной, но не осмысленной в 1680-х гг. немецкими хронистами Хорнием и Целларием. Это наблюдение может быть подкреплено также и тем фактом, что понятия «культура» (*Kultur, culture*), «просвещение», (*Aufklärung, Enlightenment, les Lumières*) «цивилизация» (*Zivilisation, civilisation*) констеллируются только на рубеже XVIII—XIX вв., причем вплоть до конца XIX столетия исследователи наблюдают динамизм в их узусе.⁶⁴⁷

Развитие чисто исторического отношения ко времени не ограничивалось лишь внешней ориентацией в исторических периодах и определении своей ответственной позиции по отношению к ним. О. Конт выступил с обоснованием известного закона трех стадий, который интерпретировал развитие отношения к миру каждого современного человека в связи с развитием науки в истории всего человечества. Основатель положительной философии писал: «[В]се наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти, последовательно, через три различные теоретические стадии <...> — теологическ[ую], метафизическ[ую] и научн[ую]. <...> Первая стадия, хотя сначала необходимая во всех отношениях,

⁶⁴⁶ Иваненко А. А., Муравьев А. Н., Крюкова К. В. Философия истории И. Г. Фихте в зеркале современности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. № 2. С. 186—200. С. 197—198.

⁶⁴⁷ Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239—281; Асоян Ю. А. «Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2009. № 15. С. 11—24; Schmidt J. Enlightenment as Concept and Context // Journal of the History of Ideas. 2014. Vol. 75. No. 4. P. 677—685.

должна отныне всегда рассматриваться как чисто предварительная; вторая — представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное назначение — постепенно привести к третьей; именно на этой последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным».⁶⁴⁸ Иными словами, перед нами — вполне законченная теория «эпистемологического онтогенеза» отдельного человека, поставленного в соответствии с «эпистемологическим филогенезом» всего человечества. Каждая стадия у него как бы преломляется сквозь историю верований различных человеческих сообществ, причем он стремится дать параллели с определенными состояниями ума и отношением к миру развивающейся во время своей жизни личности. Не проявляется ли какой-то особый *Zeitgeist* в том, что во второй половине XIX в. Э. Геккель, опираясь на исследования современника Конта К. Э. фон Бэра и Ч. Дарвина, предлагает формулировку «основного биогенетического закона», согласно которому «[р]яд форм, которые проходит индивидуальный организм во время своего развития от яйцеклетки до развитого состояния, есть короткое, сжатое повторение длинного ряда форм, которые прошли животные предки того же организма или анцестральные формы его вида с древнейших времен, так называемого органического творения до настоящего времени», или в афористичной форме: «Онтогения есть повторение филогении»?⁶⁴⁹ Заметим также, что для классических позитивистов и их последователей — философствующих естествоиспытателей были чрезвычайно важны мировоззренческие следствия из осуществляемых ими исследований и устанавливаемых фактов. Исследователи творчества Э. Геккеля отмечают, что «с его точки зрения эволюционная биология должна выступать в качестве основы современного мировоззрения, ориентированного и ориентирующего других на улучшение человечества в целом, на фундаментальные аспекты

⁶⁴⁸ Конт О. Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении. М., 2012. С. 10.

⁶⁴⁹ Райков Б. Е. Карл Бэр, его жизнь и труды. М., Л., 1961. С. 123. См. тж.: Максимов А. А. Геккель и его «Мировые загадки» // Геккель Э. Мировые загадки. М., 1935. С. 21 слл.

естественных наук». ⁶⁵⁰ То же характерно было и для, например, общественных воззрений И. И. Мечникова: он считал, что только на научной основе человечество может построить науку о преодолении своих природных несовершенств (дисгармоний), а она в свою очередь поможет усовершенствовать и сложившиеся общественные институты. ⁶⁵¹

Разумеется, наше исследование взглядов на единстве мира в пространстве и во времени не претендует на полноту перечисления их исторических форм. Нам важно проследить генеалогию современного взгляда на мир в связи с тем тенденциями, которые этот взгляд претерпевал. Удержать мир в концептуальном единстве можно лишь в том случае, когда мы имеем дело с *нашим* миром, с таким миром, в котором мы сами пребываем как активные участники мировой драмы. Это касается как положения мира в пространстве, так и положения мира во времени. Поясним: наше место в мире может определяться либо извне на основании не нами положенного, но нами осознаваемого закона, либо же изнутри, когда я сам даю себе правило и закон. Константы культуры выступают при этом свидетельствами такого упорядочивания и могут трактоваться как плодородная почва для разработки соответствующих мифологем или идеологем. Однако, с нашей точки зрения, они указывают на двоякий процесс. С одной стороны, мы понимаем, что они обуславливают наше восприятие того мира, в котором мы себя уже обнаружили, и потому мир для нас как носителей соответствующей культуры изначально воспринимается как свой мир, дом. Но, с другой стороны, мы должны задаться вопросом о том, не являются ли константы культуры хотя и первейшим, а потому — основополагающим, но лишь одним из способов разумной организации мира.

⁶⁵⁰ Поргес К., Стюарт И. Г., Хоссфельд У., Левит Г. С. От идеи к закону: формирование теорий, концепций и терминологии в работах Эрнста Геккеля // Онтогенез. 2019. Т. 50. № 6. С. 368—382. С. 369.

⁶⁵¹ Подробнее об этом см.: Львов А. А. Позитивист с душой романтика: преодоление конфликта мировоззрений в антропологии И. И. Мечникова // Конфликтология. 2019. Т. 14. № 2. С. 96—114; Львов А. А. От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2020. № 32. С. 64—79.

4.3. Структурное единство мира в свете теории основного мифа

Константы культуры обуславливают особую оптику носителя данной культуры, и эта оптика позволяет ему определенным и узнаваемым образом воспроизводить в своей речи ключевые связи между вещами в мире. Да и сам *мир* является неременным концептом-константой: особенно хорошо он изучен в связи с индоевропейскими языками, и представляет собой более или менее единое, хотя и гетерогенное семантическое поле для различных конкретных исторических общностей — носителей индоевропейских языков. М. Элиаде последовательно обосновывал утверждение о том, что мышлению современного человека имманентны присущие мифологическому сознанию характеристики: «Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую самого человеческого существа».⁶⁵² В связи с этим он прослеживает развитие мифотворческих сюжетов, пользуясь различными примерами из современных художественных, научных, общекультурных дискурсов — от арийских мифов о «благородном происхождении» до марксистской доктрины и принципов современного искусства (в частности, дадаизма) и работы СМИ.⁶⁵³

В этом отношении чрезвычайно характерной особенностью выступает архитектурное родство мифа и политической идеологии, на которую обращали внимание многие исследователи мифов и мифологического мышления — от Р. Барта и А. Ф. Лосева и до К. Леви-Стросса и того же М. Элиаде.⁶⁵⁴ Интересно, что активные исследования культур первобытных народов, а также впечатляющие социологические объяснения различных ритуалов, предоставленных Л. Леви-Брюлем, М. Моссом, Б. Малиновским и другими теоретиками и полевыми исследователями, во многом

⁶⁵² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 180.

⁶⁵³ Там же, с. 181—189.

⁶⁵⁴ См.: Барт Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. М., 1989. С. 128 слл.; Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 107—108; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2011. С. 242; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 181—182. Также этот тезис обосновывается в статье: Львов А. А. История философии как практика памяти // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2021. — № 2. — С. 155—164. — С. 157—159.

способствовали осуществлению веберовского проекта «расколдовывания мира» (*Entzauberung der Welt*): внимание общественных наук, обращенное на сакральное уже со второй половины XIX в., непосредственно связывалось с установкой на преодоление этого сакрального. Работы О. Конта, К. Маркса, Э. Дюркгейма, М. Вебера составили целую эпоху в стремлении развенчания таинственного ореола религиозного опыта как смыслопорождающей составляющей западноевропейской культуры. Правда, были и те, кто, признавая неизбежность процесса секуляризации и упадок религии, все же оценивали этот эволюционный процесс негативно — например, Ф. Тённис.⁶⁵⁵ Тем не менее, мы не можем не заметить, что расколдовывание мира с необходимостью переходит в разочарование миром: стремление к математически точному знанию о законах жизни общества так же, как и стремление к механизации и математизации естествознания приводит к тому, что проблематизируется антропологический статус самого человека.

К. Леви-Стросс, анализируя работу первобытного мышления, утверждал: «[Т]ребование порядка лежит в основании мышления, называемого нами первобытным, поскольку оно лежит в основании всякого мышления <...>».⁶⁵⁶ От этой идеи он не отказался и в поздних своих статьях — например, в одном из текстов 1993 г. он показал, что метафорические средства выражения и объяснения по аналогии органически присущи языку человека безотносительно тому, является ли он сторонником мифологического или научного сознания: «[З]анимаясь мифотворчеством, они [т.е. бесписьменные народы. — А. Л.] подчас предвосхищали сказки, которые придумывают современные физики, чтобы донести до нашего понимания результаты своих исследований и теорий, выстроенных на их основах».⁶⁵⁷ Вообще в исследованиях Леви-Стросса нередки обращение к проблеме взаимосвязи научного и ненаучного, точнее, мифологического стилей

⁶⁵⁵ Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. М., 2019. С. 27.

⁶⁵⁶ Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 121.

⁶⁵⁷ Леви-Стросс К. Мышление мифологическое и мышление научное // Леви-Стросс К. Все мы каннибалы. М., 2019. С. 143.

мышления. Он последовательно отстаивает тезис о том, что они не столько противоположны, сколько комплементарны по отношению к друг другу:

[С]оциологи, поднимавшие вопрос о различии между так называемым «примитивным мышлением» и мышлением научным, видели только качественную разницу между ними. То, что в обоих случаях мышление анализирует одни и те же явления, никогда не подвергались сомнению. <...> *Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу.* <...> Прогресс <...> произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество, всегда наделенное мыслительными способностями, и в котором оно в процессе долгой истории сталкивалось со все новыми явлениями (курсив мой. — А.Л.).⁶⁵⁸

Приведенная цитата антрополога симптоматично перекликается с размышлениями о сути естественно-научного поиска, высказанными физиком. Вот о чем писал в одной из своих статей В. Гейзенберг:

[О]казывается <...>, что те составные части материи, которые мы первоначально считали последней объективной реальностью, вообще нельзя рассматривать «сами по себе», что они ускользают от какой бы то ни было объективной фиксации в пространстве и во времени и что предметом научного анализа в принципе может быть только наше знание об этих частицах. Целью исследования поэтому уже не является познание атома и его движения «самих по себе», то есть вне зависимости от экспериментально поставленного вопроса. Мы с самого начала находимся в средоточии взаимоотношений природы и человека, и естествознание представляет собой только часть этих отношений, так что общепринятое разделение мира на субъект и объект, внутренний мир и внешний, тело и душу больше неприемлемо и приводит к затруднениям. Стало быть, и в естествознании предметом исследования является уже не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию, поэтому и здесь человек опять-таки встречается самого себя.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2011. С. 269—270.

⁶⁵⁹ Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2005. С. 230.

Обобщая, мы можем заключить: было бы наивно полагать, что сегодня даже при столь совершенном техническом оснащении, которым располагает человечество, мы знаем *мир* лучше, чем знал его «первобытный философ» Э. Тайлора или Дж. Дж. Фрэзера. *Мир*, следовательно, в большей степени указывает того, кто его артикулирует, чем на то, что содержится в нем в качестве его элементов. Человек конституирует свое центральное положение в мире посредством множества различных нарративов, и в этом смысле эпистемически равноправными следует признать такие эпистемологически и эвристически различные нарративы, как наука, религия, миф, дискурсивные практики повседневности и проч. Они все одинаково хороши, одинаково убедительны, если мы рассматриваем их как свидетельство характерно человеческого способа существования: человек живет в целостности мира, творчески собирая его воедино в различного рода нарративах.⁶⁶⁰ Мы должны особо подчеркнуть этот момент: уже первобытные люди в творческом акте сознавали свое примордиальное отличие от животных. Это отличие в поэтической по выразительности формуле зафиксировал Ф. И. Гиренок: «Внутренний мир человека выполняется не актами автономной личности, а внешними связями между людьми внутри одного мифа».⁶⁶¹

Возникает вопрос: если все рассмотренное нами выше многообразие нарративов говорит в пользу того, что человек всегда мыслит себя в центре мира — как во времени, так и в пространстве, — то можно ли говорить о единой структуре этого мира, или же, напротив, всякий раз мир в сознании представителей конкретных культур своеобразен и абсолютно уникален? Всевозможные особенности культуры, а следовательно, и языка, в стихии которого человека обнаруживаем свое место в мире, могут натолкнуть на мысль о множественности и самих этих миров. Однако такая множественность существует только по видимости; при более внимательном рассмотрении она

⁶⁶⁰ Мы пользуемся понятием нарратива вслед за Ж.-Ф. Лиотаром — см.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 51 слл.

⁶⁶¹ Гиренок Ф. И. Философские истоки нечеловеческой антропологии // Вопросы философии и психологии. 2019. № 6 (1). С. 8—13. С. 11.

оборачивается единством лежащей в основании представлений и мире структуры. На эту мысль наталкивает нас замеченная Ю. С. Степановым связь между миром дольным и миром горним: «дерево—гора—бог—мир».⁶⁶² Она находит свое объяснение в теории основного мифа, предложенной Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым. Не вдаваясь в подробное изложение различных интерпретаций и сюжетных вариаций этой теории, скажем о самом для нас существенном.

Основным мифом авторы называют сюжет о победе Бога-Громовержца над темным хтоническим началом, обычно представляемом в виде Змея или Дракона. Основным этот мифологический сюжет назвали сами авторы, имея в виду следующее:

Это название оправдано не только тем, что этот миф является центральным в древнеславянской мифологии и отвечает на круг основных вопросов, которые были существенны для потребителей этого мифа, но и тем, что мотивы этого мифа получили отражение и в самых разнообразных других комплексах представлений. Реконструкция последних так или иначе подводит нас к схеме основного мифа. Вместе с тем в этом основном мифе заключены все главные семиотические противопоставления, определяющие систему символической классификации. В этом смысле основной миф может рассматриваться как сокращенная модель мира, данная через сюжет.⁶⁶³

Для нас в данном обосновании важен вывод, к которому приходят Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров: основной миф есть сокращенная модель мира, данная через сюжет. Это означает, что, несмотря на разнообразные подробности, обнаруживаемые нами в передаче этого сюжета в конкретных культурах, сама структура мира, о которой рассказывает миф, остается неизменной. Какова же эта структура?

⁶⁶² Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. М., 1993. С. 21.

⁶⁶³ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 164.

Само исследование основного мифа построено так, чтобы последовательно разобрать основные составляющие сюжета. Приведем их вслед за авторами этой теории (мы сознательно копируем не относящиеся к описанию структуры мира, но важные для развития сюжета самого мифа подробности, а также опускаем курсивом выделенные у авторов смыслообразующие предметы в сюжете):

А. Бог Грозы находится наверху, в частности, на горе, на небе <...>, у вершины трехчастного мирового дерева, обращенного к четырем сторонам света.

В. Змей находится внизу, у корней трехчастного мирового дерева <...>.

С. Змей похищает рогатый скот (и прячет его в пещере за скалой); Бог грозы, разбивая скалу, освобождает скот (или людей).

Д. Змей последовательно прячется за разными видами живых существ и обращается в них <...>; Змей прячется под деревом или камнем.

Е. Бог Грозы <...> свои оружием <...> ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его.

Ф. После победы Бога Грозы появляется вода <...>; Змей скрывается в земных водах.⁶⁶⁴

Итак, по сюжету, Змей выступает не только как враг, но в полном смысле слова и как противник Бога-Громовержца, который стремится к своей победе над Змеем. Однако природа противника такова, что, с одной стороны, он постоянно изменяется, стремится уйти от Бога, принимая разные обличья (эпизоды С, Е), а с другой стороны, его нельзя уничтожить, даже одержав победу над ним (эпизод F), поскольку Змей скрывается в воде. Исследование сводной таблицы сюжетных особенностей основного мифа⁶⁶⁵ позволяет сделать важные обобщения, касающиеся как природы Бога, так и природы

⁶⁶⁴ Там же, с. 5.

⁶⁶⁵ Там же, с. 138—140.

змея. Природа Бога связана со множеством ипостасей, выражающих могущество и охват целого. Его число (среди прочих вариаций) четыре, которое символизирует четвертый день недели (что выражается в связи четверга в том числе с именами Бога, например, в древнегерманской традиции), четыре стороны света (и в таком случае он сам как центр мира или как имеющий отношение к центру мира становится иногда *пятым*), из него исходят четыре сословия (варны) или же самих богов может быть четыре. Природа же Змея состоит в том, что он не отличим от воды: он текуч, он имеет потаенную всепроникающую природу, которая позволяет ему принимать любую форму, наконец, он не причастен смерти. Его число — три, или же двенадцать, что подчеркивает связь со временем: единство прошлого—настоящего—будущего или же полного годового цикла. Однако важно, что Бог всегда находится наверху мира (эпизод А), как бы надзирая за миром и в этом смысле преследуя змея, которому от Бога никуда не скрыться; а, с другой стороны, Змей всегда находится внизу и связан с водой, причем вода также проливается вниз вследствие победы Бога над змеем, порой все затапливая.

Ясно, что атрибуты Змея и Бога обнаруживаются во всем мире, а также проявляются в них самих. Змей и Бог оказываются не только принципиальными противниками, но они обнаруживают сущностную связь друг с другом. Следовательно, суть мифа о победе Бога над змеем в том, что мир возникает как концептуальное *единство во множестве* различного. Возвращаясь к описанным выше нарративам, можно сказать: если природы Бога-Громовержца и Змея имеют столько сходств, то перед нами сюжетно и символически раскрывается сущность понимания мира, которая едина для носителей любых типов мышления. Для мифологического, научного, религиозного или какого угодно иного мышления важно, что мир един в многообразии своих проявлений, что мир — это именно монада, заключающая в себе все составные свои элементы и проявляющийся в каждом из этих элементов, или, как поэтично говорит Ж. Бофре, интерпретируя идею монады

в философии Лейбница, «[в] каждом элементе мира вибрирует вселенная».⁶⁶⁶ Иными словами, мир — это всегда мир, облеченный и данный в понятии тех культур, на языке которых мире *с-казывается-ся*.

В подробной интерпретации Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым эпизодов сюжета основного мифа, а также задействованных в них предметов, явлений и существ, мы, к большому удивлению, обнаруживаем лишь поверхностное толкование сущности воды, в которой скрывается Змей. По сюжету, Змей побежден тогда, когда Бог устанавливается порядок, т.е. разрывает неразличимое единство длительности и определяет эту длительность, но при этом Змея никуда не исчезает, а прячется в земных воды (эпизод F). Мы уже замечали, что Змей имеет сходную с самой водой природу — в этос смысле он противоположен огненной природе своего божественного противника. Однако, во-первых, сам Бог-Громовержец не един: известна архетипическая формула *Перунъ есть много*, которую мы находим в летописи XV в.,⁶⁶⁷ да и самих богов, борющихся со Змеем, может быть несколько или иметь несколько ипостасей (никогда не одну — от двух до, например, семи). Во-вторых, Змей, принимающий различные образы, а также похищающий скот или людей (эпизод С), действует как движущее, господствующее в силу своей хтонической природы начало и вообще может быть соотнесен с течением времени.

Здесь мы должны вернуться к уже рассмотренному нами выше греческому понятию αἰών. Мы указали тогда, что ему свойственно семантическое поле, охватывающее понятия «жизненная сила», «время жизни», «век» или «поколение», «время» вообще и «вечность». Р. Онианс показал, что в возникновении этого ряда имеет место метонимический перенос с жизненной силы на то, что обладает (или привносит в тело) такую силу, т.е. жизненную жидкость, а затем — на время жизни, а далее и на вечность как жизненный срок мира. В качестве доказательств тому он приводит различных

⁶⁶⁶ Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Книга 2. Новоевропейская философия. СПб., 2007. С. 106.

⁶⁶⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 30.

примеры слов, которые в индоевропейских языках этимологически связывают понятия времени, жидкости и движения, а также обращает внимание на саму суть течения времени как наблюдаемого процесса жизни:

Содержащаяся в теле жидкость казалась основой жизни и сил. Она не только очевидно расходовалась в виде слез, пота и семени, но и в обычной жизни запасы этой жидкости соответствовали загасам жизненных сил, и ее убывание означало убывание жизни. Так, при серьезной болезни пациент «тает» <...>, истекая потом и одновременно теряя силы. «Тело» убывает вместе с жидкостью.⁶⁶⁸

К тому же, истечение времени как истечение жизненного ресурса проявлялось не только метафорически, но и реально в греческих часах — песочных и водяных (клепсидре). Так, сохранилось выражение ἐν τῷ ἔμῳ ὕδατι (буквально — «в мою воду»), означавшее время выступления, отмеренное водными часами.⁶⁶⁹ Здесь будет уместно еще раз обратить внимание на то существенное обстоятельство, что мир *событиен* по своей сути — он всегда разворачивается как действие, он длится, и через длительность (или, как в случае с основным мифом — сюжет) обретает собственную определенность.

Добавим к сказанному и то, что Змей связывается вообще с водой, а не только с земными водами, куда он указывает в финале. Он также связан с дождем, он связывается (очевидно, также метафорически через признак всепроницаемости и текучести) с «огненной рекой», а через это — и с огнем, т.е. атрибутом своего антагониста. Это позволяет сделать вывод о двойной функции змея в иных мифах: имея двойственную природу, он связан с противоположными стихиями, и это «может быть объяснено его первоначальной ритуальной функцией медиатора, с помощью которого достигается примирение этих двух противоположностей и обращение их на пользу человека».⁶⁷⁰ Кроме того, Змей, как и Бог-Громовержец, причастен к

⁶⁶⁸ Онианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 214.

⁶⁶⁹ Там же, с. 215.

⁶⁷⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 118.

мировому древу и является его естественным основанием, в то время, как Бог — его вершиной. В этом проявляется единство мира в связи с единством его элементов: верхнего, среднего и нижнего миров или же времен. Нельзя не отметить и то, что именно змей выступает в библейском мифе о грехопадении как медиатор, причастный одновременно двум природам — человеческой и божественной. Уже Дж. Дж. Фрэзер заметил, что история о вкушении плода с древа познания должна быть реконструирована до сюжета о втором древе — вечной жизни, существующем в легендах многих других несемитских и неиндоевропейских культур. В этом смысле змея оказывается архетипическим символом бессмертного, вечного существа, всегда по сюжету о животном-посреднике связанного с человеком.⁶⁷¹

Если наша догадка верна, и теория основного мифа описывает в форме универсального сюжета присущее многим культурам (если не абсолютному их большинству) представление о мире как об упорядоченном единстве, то во всякой культуре может быть заложена способность концептуально упорядочить мир рационально, а не только мифологически постигаемым принципом мира как Богом установленным порядком. Логическое, выраженное уже в мифопоэтической форме, как культурное *a priori* обуславливает восприятие исторического.⁶⁷² Осознание человеком *Umwelt*, в которой он живет и к которой принадлежит его сообщество, разворачивается в аспектах как времени, так и пространства. Историческое в этом смысле можно толковать как непрерывное изменение окружающей человека действительности во времени и в пространстве. Следовательно, мы можем сделать важный вывод, который подтверждает нашу рабочую гипотезу: всякий диспозитив (в том рассмотренном выше смысле, в каком это понятие употребляет Дж. Агамбен) — это только проявление фундаментальной творческой способности человека к организации окружающего его хаоса

⁶⁷¹ Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 46—48.

⁶⁷² Интересной иллюстрацией этому положению может служить описанный В. В. Библихиным закон русской истории, метафорически выраженный им в образе молнии — см.: Библихин В. В. Закон русской истории // Библихин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С. 8—70. Ср. с его же осмыслением концепта «правящей молнии» в: Библихин В. В. Язык философии. СПб., 2007. С. 123—179.

действительности в осознаваемый им порядок мира. В связи с этим устанавливается прочная связь, или переход от возможности упорядочения мира к средству его упорядочения — к концепту культуры.

4.4. Взгляд на человека с высоты культурной эволюции

Говоря об основном мифе, нельзя не обратить внимание на сюжетную подробность, заключающуюся в том, что после победы Бога над Змеем Бог расчленяет нечистого и заключает его в землю — так же ведь и наука рассматривает мир как стерильное идеальное пространство чистых причин и чистых следствий, убивая и расчленяя живое единство действительности скальпелем своего анализа.

Изначально человек убежден в то, что мир — естественная данность; но эта убежденность тем больше ослабляется, чем больше человек фактически узнает об устройстве отдельных элементов мира. Замечательный пример эволюции такого рода картины мира предлагает нам история физики: создание классического механицизма и затем обоснование теории относительности и квантовой механики стали бесспорно двумя величайшими достижениями в способе взаимодействия человека с окружающей его средой.⁶⁷³ В случае с ньютоновским миром философская мысль предшествовала идее детерминированной природы, а развитие предложенного Галилеем понимания естественных законов как раз и навсегда данных оказалось плодотворным способом прочтением истины *ex libri naturae* и утвердило рационалистическую программу интерпретации Вселенной. В этом отношении вполне справедливым представляется тезис Л. Альтюссера о том, что философия по отношению к науке запаздывает, поскольку ее категории вырабатываются в тесном союзе с самой наукой, и именно философия осмысляет достижения науки.⁶⁷⁴ Однако, парадоксальным образом,

⁶⁷³ См.: Гейзенберг В. Изменение структуры мышления в развитии науки // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2005. С. 134—142.

⁶⁷⁴ См.: Альтюссер Л. Ленин и философия. М., 2005. С. 37—38.

исследователи XX в. обнаружили, что подлинная физика как наука начинается там, где всякая физическая реальность заканчивается — изощренная математизация, характерная для неклассической науки, оборачивается подлинной метафизикой, которой И. Ньютон, как известно, всеми силами призывал физику остерегаться.

Подобный *мета*физический подход к природе оборачивается тем, что мы перестаем понимать, что же из себя представляет собственно физическая (природная) реальность. Взгляд на природу с точки зрения здравого смысла как на изначальную целостность колеблется и в результате исчезает под воздействием многообразия интерпретаций мирового порядка. Сами отцы-основатели современной научной картины мира уже в середине XX в. подчеркивали парадоксальный статус проводимых ими исследований. Так, уже в приведенном выше фрагменте из статьи В. Гейзенберга мы видели, что человек, создавая образ мира тем или иным доступным ему способом, всегда в конечном счете задается вопросом о собственных дискурсивных способностях этот мир артикулировать. Иными словами, по ту сторону природы стоит воспринятая и истолкованная человеком окружающая действительность. В таком случае любая модель в науке становится еще одной дискурсивной практикой, которая в большей степени свидетельствует о самом исследователе, а не о предмете его изысканий. Наука становится универсальным языком, посредством которого артикулируется картина мира. Закономерным становится вопрос о созерцателе этой картины и природе этого созерцателя.

Благодаря естественным наукам, мы достигли небывалой фактической осведомленности о природе человека. Известный принцип, провозглашенный Ф. Г. Добржанским: «Ничто в биологии не имеет смысла, иначе как в свете эволюции»,⁶⁷⁵ — означает, что и биологический смысл существования вида *homo sapiens* может быть понят только в связи с более крупными фазами

⁶⁷⁵ Dobzhansky T. Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution // The American Biology Teacher. 1973. Vol. 35. No. 3. P. 125—129.

эволюционного развития. В самом деле, человека невозможно определить как какое-то отдельно взятое сущее, а различные дефиниции всегда служат примерами неудач или курьезов. Хрестоматийные четыре вопроса И. Канта («Что я могу знать?»; «Что я должен делать?»; «На что я смею надеяться?»; «Что такое человек?») ⁶⁷⁶ утвердили синтетический характер антропологии как науки о человеке, вбирающей в себя различные аспекты исследований как царства природы, так и царства свободы. В разработанном им антропологическом учении Кант исходил из двух противоположных характеристик человека — как существа, определенного в морфологии своего тела и физическом облике природой, и как разумного деятеля, который воспитывает себя, работает над улучшением своей нравственности. ⁶⁷⁷ Таким образом, именно антропология с прагматической точки зрения становится философским обоснованием поиска истинности человеческого познания, происхождения его ценностей и нравственных норм, а также идеала его разума (как чистого, так и практического), в соответствии с которым человек при ограниченности своего опыта способен реализовать свою свободу в действии и целеполагании.

Учения, вписывающие человека в историю развития природы и — шире — космоса, оказались особенно востребованы в середине XX в., когда начались поиски точек соприкосновения физической антропологии и генетики. Немало способствовало этому возникновению и активная разработка синтетической теории эволюции, творцы которой стремились привести многообразие знаний о живом к теоретическому единству в свете эволюционного учения. ⁶⁷⁸ При этом участники подобных поисков и дискуссий стремились к ответу на вполне традиционный вопрос, уже существовавший и в науке, и в философии XIX в. о месте человека в природе. Уже упомянутый нами Ф. Г. Добржанский предложил трехчастное развитие эволюционного

⁶⁷⁶ Кант И. Логика // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994. Т. 8, с. 280.

⁶⁷⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994. Т. 7, с. 138—139.

⁶⁷⁸ Smocovitis V. B. Humanizing Evolution: Anthropology, the Evolutionary Synthesis, and the Prehistory of Biological Anthropology, 1927—1962 // Current Anthropology. 2012. Vol. 53. No. 5. P.108—125.

процесса в широком понимании этого термина: во-первых, это космическая эволюция, которая касается возникновения химической основы для развития жизни во Вселенной и на Земле в частности; во-вторых, это биологическая эволюция, в результате которой появился человек; в-третьих, это культурная эволюция, в рамках которой первые две продолжают уже в новом качестве человека как творца культуры и преобразователя природы.

Такой взгляд позволяет посмотреть на возникновение человека как на важнейшее событие в истории Вселенной, развитие которой понимается как единый и непрерывный процесс. И хотя антропологи-эволюционисты решительно отказываются от утверждений о том, что человек — это «венце природы» или цель эволюционного развития, все же очевидно, что с появлением вида *homo sapiens* и его дальнейшим развитием эволюционное движение приобрело совершенно иное качество, продолжившись на уровне созданной самим видом *homo sapiens* второй природы. В этом смысле о культурной эволюции говорят как об одном из этапов вселенского процесса развития «большой истории». Классическое определение космической эволюции как синониму этой «большой истории» дал Э. Чейсон: «<...> это теория, изучающая всю совокупность многочисленных и разнообразных эволюционных изменений и перемен, происходящих в рамках одного поколения, в составе и структуре радиации, материи и жизни, имевших место в истории Вселенной. Это физические, биологические и культурные изменения, которые в целом привели к формированию галактик, звезд, планет и форм жизни, главным образом принимая во внимание Большую историю с ее более ограниченным охватом Млечного Пути, Солнца, Земли и жизни на планете, особенно человечества. Результатом является всесторонний эволюционный синтез, объединяющий множество разных научных дисциплин — физику, астрономию, геологию, химию, биологию и антропологию — в

истинно научный нарратив эпических масштабов, простирающийся от начала времен до наших дней, от Большого взрыва до появления человечества».⁶⁷⁹

Этот этап всеобщей эволюционной истории обладает рядом особенностей. Прежде всего, они связаны с тем, что именно здесь появляется и начинает действовать сознание, разум. В связи с этим важным кажется замечание А. Месуди о научной непродуктивности типичных представлений о культуре как отличительной черте человеческого вида: «[Е]сли определять культуру широко, как социально передающуюся информацию, вне зависимости от действующих механизмов, то вполне возможно, что культура или некоторая часть механизмов, которые обеспечивают культурную эволюцию у людей, также присутствуют и у других видов».⁶⁸⁰ Тот факт, что разум возникает вместе с появлением человека, является поворотным пунктом во многих рассуждениях об уникальности человека, выражающей качественное его отличие от других живых существ. С одной стороны, это отличие действительно существует, и в этом смысле перед человеком раскрывается горизонт трансцендентного, на котором перед нами разворачивается история цефализации природы по так называемому «принципу Дана». Вкратце, этот принцип, сформулированный американским геологом и зоологом Дж. Д. Дана на основе изучения им ракообразных, сводится к следующему: в течение геологического времени некоторая часть обитателей планеты Земля приобретала все более сложную центральную нервную систему; следовательно, процесс цефализации, т.е. усиленного развития головного отдела тела у билатерально-симметричных животных в процессе их эволюции, отражает объективный, эмпирически наблюдаемый процесс централизации сил на высших уровнях развития живых существ. Исследователи отмечают, что этот принцип оказал серьезное влияние на становление мысли отечественных и зарубежных ученых-эволюционистов:

⁶⁷⁹ Чейсон Э. Космическая эволюция // Универсальная и глобальная история (эволюция Вселенной, Земли, жизни и общества). Волгоград, 2012. С. 199.

⁶⁸⁰ Месуди А. Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую культуру и объединить социальные науки. М., 2019. С. 316.

так, В. И. Вернадский связывал цефализацию с необратимым ростом интеллектуальных способностей живых существ, а необратимость процесса цефализации играет важную роль во взглядах П. Тейяра де Шардена.⁶⁸¹ Заметим, что эмпирический процесс получает в работах этих двух авторов различную трактовку: либо в строго естественнонаучном ключе анализа био-гео-химических процессов и теории биоценоза, либо приобретая неортодоксальные теологические формы в контексте учения о дивергентных и конвергентных процессах в природе, стремящихся к слиянию в точке Омега.

С другой стороны, возникает интерес к исследованию «противоположного полюса» естественной истории человечества, а именно — к обоснованию «глубокой истории» человечества как неотъемлемой части вселенской естественной истории. В связи с этим обосновывается междисциплинарная область исследования, в рамках которой могли бы объединить свои усилия «археологи, антропологи, молекулярные биологи и нейрочеловеки, изучающие глубокое прошлое», а значит считающиеся «историками независимо от того, к каким архивам они обращаются».⁶⁸² Столь широко раздвинутые границы дискурса о человеке и его месте в истории мироздания убедительно показывают: человек есть неотъемлемая часть природы, и естественные законы и принципы, действующие в любых других сферах естества, распространяются также и на традиционной считавшуюся уникальной человеческую деятельность и культуру. Соответственно, утверждают, что возникновение жизни во Вселенной вовсе не было целью или задачей, которую решало взаимодействие химических элементов, возникновение атомов и молекул в космическом пространстве. Однако ясно, что с появлением жизни дальнейший ход эволюции перешел и не мог не перейти на качественно иной уровень в связи с появлением живой материи. Вот почему человек понимается как ключевой результат биологической

⁶⁸¹ Levit G. S. The Biosphere and the Noosphere Theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A Methodological Essay // Archives Internationales D'Histoire des Sciences. 2000. Vol. 50 (144). P. 160–176. P. 163.

⁶⁸² Smail D. L. On Deep History and the Brain. Berkeley, Los Angeles, London, 2008. P. 11.

эволюции симметрично тому, как возникновение жизни мыслится в качестве ключевого результата эволюции космической.

При этом человек, в равной степени принадлежа и царству природы, и царству свободы, испокон века представлял затруднение для религиозной и философской мысли в связи с тем, находили ли в его природе соединение этих царств или же указывали на его пропасть между ними. Природа — это все то, что человеку дано по факту его рождения, происхождения и что отделяет его от всякого иного сущего. Свобода заключается в том, что человек волен сделать из себя, то есть то, как человек готов осуществить себя в качестве будущего себя, или своей собственной цели. Вполне оригинальную трактовку этого утверждения мы находим и в исследованиях М. Шелера, который предложил модель интерсубъективного раскрытия мира, особой (пользуясь понятием А. Бергсона) творческой эволюции. С его точки зрения, Бог, или теос, раскрывается в качестве предписанного образа безусловной творческой способности, воплощенного в принципе любви, а потому и не представляющего самого себя без и вне Другого. Этот Другой — человек, который сам по себе представляет нереализованный проект; но одновременно он является и микротеосом, способным к разворачиванию Бога (*explicatio Dei*) в смысле осознания человека своей связи со всем сотворенным миром и, как следствие, потенциальным носителем всех качеств мира. Таким образом, ясно, что именно в человеческой деятельности в полном соответствии с идеей, высказанной Кантом, раскрывается потенциал природы в рефлексии над собой: процессы, свойственные для химического состава организмом и происходящие в физической реальности, *на качественно ином уровне* продолжают и в мире человеческой культуры.⁶⁸³

Впрочем, мы видим, что наука о человеке, представленная целым ансамблем антропологий — физической, социокультурной, философской — к началу XXI в. пришла в своем развитии к двум взаимоисключающим

⁶⁸³ Smocovitis V. B. Humanizing Evolution: Anthropology, the Evolutionary Synthesis, and the Prehistory of Biological Anthropology, 1927—1962 // Current Anthropology. 2012. Vol. 53. No. 5. P.108—125. P. 122

результатам. Эти результаты следует воспринимать в качестве важного признака того, как изменилось отношение и к предмету философской антропологии, и к самим задачам философии. С одной стороны, провозглашается эссенциалистское понимание человека как главного действующего лица, субъекта всей мировой истории (в том числе и истории природы). Исследователи, придерживающиеся этой перспективы, принадлежат к разным философским школам и предлагают различные сценарии ее обоснования; главное, что их объединяет — это актуализация «тезиса о человеческой исключительности» (понятие, предложенное Ж.-М. Шеффером), заключающегося в том, что «человек составляет исключение среди населяющих Землю существ, а то и вообще в мировом бытии», поскольку «в собственно человеческой сущности человека заложено особое, небывалое онтологическое измерение, в силу которого он превосходит прочие формы жизни и свою собственную “природность”». ⁶⁸⁴ С другой стороны, утверждается, что человек в своем исключительном для новоевропейской традиции статусе субъекта не может более восприниматься как единственный деятель на сцене мировой истории. Скорее, мы должны говорить о человеке как об эпистемологическом проекте, позволяющем утверждать те или иные практики истины и власти — это касается как науки, так и организованного управления людьми. Ю. А. Кимелев по итогам обзора наиболее значительных современных подходов к антропологической проблематике в философии замечает: «Концепции, решающие философско-антропологическую задачу в ее традиционном понимании, практически не соотносятся эксплицитным образом друг с другом. Кроме того, не декларируется, как правило, отчетливо связь с каким-либо одним философским направлением XX в. В частности, не заявляется о преемственности в отношении философской антропологии как отдельного направления». ⁶⁸⁵ Указанная нами оппозиция между провозглашением человека Гиперсубъектом и Гиперобъектом является, во-

⁶⁸⁴ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 9—10.

⁶⁸⁵ Кимелев Ю. А. Западная философская антропология на рубеже XX- XXI веков. Обзор. М., 2007. С. 11.

первых, лишним подтверждением тезиса Ю. А. Кимелева о разрыве современных антропологических взглядов с традицией философского учения о человеке, а во-вторых — следствием такого положения дел, которое с нашей точки зрения уместно трактовать как кризис содержательных, концептуальных философских обобщений данных экспериментальных наук и творческих и теоретических достижений культуры.

Всякий кризис следует понимать в смысле сформировавшихся условий для того, чтобы остановиться и оглянуться на пройденный путь. Очевидно, что между классическим (хотя и довольно локальным в культурном отношении) немецким проектом философской антропологии, предложенным в 1920—40 гг. М. Шелером, Х. Плеснером, А. Геленом, К. Лёвитом, Э. Ротхаккером и другими философами и современным взглядами на предмет, метод и задачи антропологического исследования существует эпистемологический разрыв. Этот разрыв можно охарактеризовать в следующих пунктах.

Во-первых, отсутствие преемственности указывает на отсутствие единства в методологии и исследовательских программах представителей философской антропологии. Это позволяет говорить о последней как о независимой, самостоятельной отрасли философского и, шире, гуманитарного знания с достаточно большой долей условности. Если первоначально антропологический проект самого Шелера родился из его феноменологических штудий,⁶⁸⁶ а его сторонники так или иначе следовали намеченными феноменологией путями поиска усмотрения сущности и дескрипции *человеческого*, то уже со второй половины XX века мы наблюдаем крайнюю дисперсию во взглядах на человека, да и взгляды эти как правило все больше сводятся к критике его сущности. Такую дисперсию можно объяснить неоднородностью ситуации постмодерна, которая была провозглашена как сознательный отказ в том числе от последовательной методологии

⁶⁸⁶ Хотя сам Э. Гуссерль в специальном докладе подверг резкой критике всякую антропологию, построенную на феноменологических началах, и размежевался с шелеровским проектом — см. Husserl E. *Phaenomenologie und Anthropologie // Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal*. 1941. Vol. II. №1. P. 1—14.

философского поиска, ведущей к утверждению нового метанарратива. Кроме того, сами представители философской антропологии стремились синтезировать результаты своих исследований в избранном проблемном поле, а также данные из других областей знаний о человеке (прежде всего, физической и культурной антропологии) в интегративную доктрину, способную обосновать предложенные ими метафизические обобщения. Нынешнее положение дел свидетельствует о том, что антропологическая проблематика была маргинализована, приобретя статус побочной темы при столбовой дорожке критики модернового проекта.⁶⁸⁷ Антропология с опаской поглядывает на предмет своего исследовательского интереса, не желая провоцировать возвращения на повестку дня проблемы антропоцентризма. Привычную философскую парадигму субъект-объектного мира сменяет мир гипертекста, открытой наррации и даже метанаррации.⁶⁸⁸ Как следствие, История теряет свою телеологичность, подобно тому, как и в естественных науках упраздняется всякое метафизическое представление о цели. Следовательно, и история перестает восприниматься как нечто безусловно человеческое, тем самым отменяется сформировавшаяся идеологией Нового времени властная симметрия природы и общества.⁶⁸⁹

Во-вторых, важнейшим следствием активных протестных движений по всему миру, начиная с так называемой «студенческой революции» в мае 1968 г. и вплоть до актуальной повестки *Black Lives Matter* и протестов против запретительных мер в связи с распространением COVID-19, стала радикальная политизация гуманитарного знания. Безусловно, мы должны отметить, ситуация эта носит характер взаимного влияния: сейчас публичные

⁶⁸⁷ Это убедительно, хотя и схематично показано в очерке становления современных гуманитарных наук на Западе в книге: Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. М., 2020. С. 59—70.

⁶⁸⁸ Львов А. А. Science-Art: информационные технологии в контексте современной эстетики // Вестник Санкт-Петербургского университета. — Серия 17. — Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2015. — № 3. — С. 59—67. — С. 60.

⁶⁸⁹ Этот тезис также рассмотрен и обоснован в статье: Львов А. А. Конфликтные обстоятельства историцизма: от телеологии истории к теологии современного человека // Конфликтология. — 2022. — Т. 17. — №4. — С. 115—130. См. тж.: Львов А. А. Дегуманизация истории как антителиологический проект // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2022. — № 3 (36). — С. 25—29.

интеллектуалы и профессиональные исследователи вынуждены объяснять и анализировать то, что фактически стало плодами выступлений интеллектуалов и исследователей полвека назад. Однако как бы стремительно не менялись формы общественного устройства, как и в первой половине XX века оно в своих базовых механизмах по-прежнему остается медицентричным, ориентированным на ценности рыночной экономики, а значит — капитализма в рамках модели общества потребления-производства, и, как следствие, атомизированным. Массовость и тотальная политизация общественных отношений происходит с согласия молчаливого большинства, и аналитика гуманитарной составляющей современных общественных явлений на любом уровне означает вызов сложившемуся образу *homo consumens* как единственному субъекту политического (воз)действия. Хорошим примером тому является тезис К. Годси о задаче переосмысления положения женщины при социалистической экономике: «Я хочу изменить правила игры — в обсуждении секса высветить пороки ничем не ограниченного свободного рынка. Начав лучше понимать, как современная капиталистическая система присвоила и коммерциализировала базовые человеческие эмоции, мы сделаем первый шаг к отказу от рыночных оценок нашего фундаментального достоинства как представителей рода человеческого. *Политическое значит личное*» (курсив мой. — А.Л.).⁶⁹⁰ Последняя фраза показательна в том смысле, что политическое мыслится как такой трансцендентный идеал, по отношению к которому всякая приватная позиция приобретает ценность. Из этого следует, что при существующей атомизации капиталистического общества никакого единого представления о человеке, включая преемственность образа человека в традиции или национальной культуре (за исключением разве что фундаменталистских религиозных направлений) быть не может. Сегодня человек, понятый как самостоятельная, самостийная, свободная личность, является лишь случайной (и, позволим себе добавить, маргинальной)

⁶⁹⁰ Годси К. Почему у женщин при социализме секс лучше. Аргументы в пользу экономической независимости. М., 2020. С. 10.

функцией от субъекта общества политкорректности, в котором понятие истины носит принципиально релятивный характер.⁶⁹¹

Онтологическая специфика идеологии состоит в ее пренебрежении индивидуальным, субъективным. По отношению к идеологии любой становится вещным, объективным (что по-немецки удачно выражается как *sachlich*), и тот, кто соприкасается с ней, начинает выступать в качестве институции или инстанции. Именно на это указывал Маркс, для которого идеологии отражали истинные, объективно существующие, однако исторически обусловленные формации в контексте материалистически понятой науки истории. Поскольку человек — неотъемлемая и логически необходимая форма в процессе развития истории природы, то антропология также приобретает научные черты. (В скобках заметим, что сходный взгляд на развитие наук о человеке и обществе исповедовал и Н. Г. Чернышевский, обосновывая знаменитый «антропологический принцип» — что, по-видимому, отражало дух XIX столетия.)⁶⁹²

Гуманитарная наука сосредоточилась на изучении мировоззрения как на чем-то, что принадлежит конкретной личности. Общим местом стало представление о том, что идеология относится к массам и общественным группам, в то время как мировоззрение — к отдельным лицам. Однако, как уже было сказано, идеология игнорирует субъектный статус своего реципиента, а ее институциональный аспект позволяет трактовать идеологию чрезвычайно широко. По отношению к идеологии каждый отдельной взятый человек предстает в своем объективном качестве, обретая институциональный статус. Это заметил уже Л. Альтюссер, повлиявший на трактовку *Weltanschauung* в работах его последователей пост-структуралистов. По Альтюссеру, идеология точно так же воздействует на человека, как окрик на улице, когда кто-то вдруг обращается к нему по имени: «<...> идеология “действует”, или

⁶⁹¹ Тезис о связи политкорректности и лежащей в его основе релятивной истины, иначе говоря — о разрыве с классическим пониманием истины как безусловной категории в условиях пересмотра принципа равенства см.: Ионин Л. Г. Общество меньшинств: политкорректности в современном мире. М., 2010.

⁶⁹² Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2-х т. М., 1987. Т. 2., с. 146—229.

“функционирует”, таким образом, что “вербует” субъектов в среде индивидуумов (она вербует их всех) или “трансформирует” индивидуумов в субъектов (она трансформирует их всех), то есть тем самым образом, который мы называем “обращением” и который можно себе представить в виде самого банального, ежедневного обращения полицейского (или кого-то другого): “Эй, вы, там!”». ⁶⁹³ Замечательную экзистенциальную иллюстрацию этому тезису французский философ приводит в своей автобиографии «Будущее длится вечно», вспоминая о том, что буквально ненавидел свое имя, поскольку оно было коротко, неблагозвучно и к тому же совпадало по произношению с формой личного местоимения третьего лица единственного числа (*lui*): «Оно относилось к моему дяде, человеку, который стоял позади меня: он (*Lui*) был Луи (*Louis*)». ⁶⁹⁴ Мальчик чувствовал свою несамостоятельность по отношению к данному ему имени, ведь оно всегда указывало либо на другого (например, на дядю), либо и вовсе обезличивало его, сливаясь с местоимением. Заметим, что именно в таком идеологическом обращении проявляется западноевропейский гуманистический принцип, в соответствии с которым всякий деятель обретает в мире принятия решений свою *субъектность*. Человек, ставший субъектом, всегда сознает, что окликают именно его. Хотя и здесь мы сталкиваемся со сложившимся словоупотреблением, которое предполагает синонимичность понятий *мировоззрение* и *идеология*, многие авторы, тем не менее, настаивают на необходимости их различать. В ходе своего анализа идеологии Л. Альтюссер выдвигает следующие три тезиса:

1. идеология не имеет истории (хотя бывают отдельные идеологии, как частные проявления общего, но, тем не менее, идеология как явление имеет внеисторический характер и проявляется в любой общественной деятельности человека);

⁶⁹³ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/neprikosnovennyj-zapas-77-32011/10296-ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva-zametki-dlya-issledovaniya.html> (дата обращения: 05.05.2023).

⁶⁹⁴ Althusser L. The Future Lasts Forever. New York, 1993. P. 39.

2. идеология с необходимостью подразумевает субъект, то есть своего носителя, которого всегда пребывающее в определенной исторической формации общество воспроизводит с помощью образовательных учреждений;
3. идеология реальна, поскольку «представляет собой воображаемые отношения индивидуумов с реальными условиями их существования».⁶⁹⁵

Как мы видим, суть идеологии как явления Альтюссер видит в том, что она является задачей государства, а успешное воспроизведение ее — залогом длительного и неколебимого существования сложившихся государственных структур. Следуя логике Альтюссера, мы могли бы сказать, что всякий, будучи субъектом действия, обречен на *объективность*, на то, чтобы постоянно функционировать как инстанция по принятию решений. Для этого существует и успешно используется целый набор идеологических аппаратов: церковь (в которой, обращаясь к автобиографии Альтюссера, крестят, т.е. дают имя), школа, семья, профсоюз и т.д.⁶⁹⁶ Ясно, что став настолько объективным, человек уже не способен отказаться от действия, однако при этом он действует всегда от себя, *от своего имени* — хотя именем этим он наделен некоторой внешней структурой, например, выразив это признание выданным ему документом. Такая объективизация поэтому означает именно субъективизацию, т.е. наделение человека свойствами подчиненного, подданного (*subject, sujet*), и вместе с тем легитимизацию его действий внешней по отношению к нему самому и обуславливающей его как деятеля структурой.

В-третьих, логическим следствием из сложившейся политизации гуманитарного знания, имеющим непосредственное отношение к

⁶⁹⁵ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/neprikosnovennyj-zapas-77-32011/10296-ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva-zametki-dlya-issledovaniya.html> (дата обращения: 05.05.2023)

⁶⁹⁶ Там же.

антропологической проблематике, является девальвация представлений об оппозиции «трансцендентное — имманентное». Очевидно, что признание относительности истины, традиционно являющейся предметом философского познания, хотя и неодинаково трактуемой в различные периоды истории мысли,⁶⁹⁷ повлекло за собой признание относительности также и существующих идеалов как в научном исследовании, так и в общественной и политической жизни. Прежде, как было показано М. Фуко с помощью введения понятия диспозитива,⁶⁹⁸ общественная деятельность рассматривалась в качестве практического синонима теоретического знания, или как перевод эпистемологических положений на язык реального положения дел. Так или иначе со времен бэконского принципа *scientia potentia est* знание и действие шли рука об руку, символизируя соответственно стратегию и тактику объяснения, а значит и покорения мира. Во многом это было обусловлено концептуальным противопоставлением природы как трансцендентного и культуры как имманентного, при том, что само это противопоставление могло быть сформулировано только при помощи новоевропейской культурной оптики. Парадоксальность такого положения не могла не привести к пересмотру самой эпистемологической «конституции» Нового времени: с одной стороны, она легитимировала порядок экспериментального постижения природы и изложение этого порядка средствами математического естествознания, но, с другой стороны, выстраивала симметрию нововременного, властного общества, научно конструирующего свою социальность. Критики указывают, что преодоление этой оппозиции трансцендентной природы и имманентной культуры будет способствовать возвращению нас в доновременное состояние и, соответственно, погружению в настоящее как общую для всего человечества культурную ситуацию.⁶⁹⁹ Или, как поэтически сформулировали это Э. Вивейруш де Кастру и Д. Дановски, нам следует предпочесть

⁶⁹⁷ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 58—86.

⁶⁹⁸ Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. Что современно? Киев, 2012. С. 13—44.

⁶⁹⁹ Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 117—120; там же, с. 177—181.

пространственное временному, поскольку последнее конституирует иерархическое господство трансцендентного над имманентным в форме легитимированных практик моральных и властных отношений.⁷⁰⁰ Из этого следует, что проект человека как разворачивавшегося по отношению к трансцендентному идеалу смыслообразующего единства закончился или, по крайней мере на данный момент, истощил свой концептуальный ресурс. Возвращение к доновременному нужно понимать как преодоление нововременного в его крайних, то есть постмодернистских формах. Однако означает ли это, что антропоцентрическая перспектива, предложенная эпохой Возрождения, будет преодолен? Отстранение от трансцендентного, отказ от антропоцентризма и уход в иную, неноевропейскую реальность, возможно, прервут содержательное представление о человеке как во времени, так и в пространстве, но едва ли предложат какой-то альтернативный путь его становления. От крайности замкнутой на человека истории мы рискуем, таким образом, прийти к крайности истории без всякого человеческого, располагающегося не по ту сторону, а вовсе вне антропологической проблематики.

В-четвертых, и это является важнейшим следствием из перечисленных трех пунктов, маргинализированный человек теряет собственную речь. В нынешнем гуманитарном дискурсе мы не можем разглядеть никакого цельного образа человека, поскольку сама антропологическая проблематика оказалась вытесненной более масштабной экономической и политической повесткой. Эта ситуация вечного сейчас, постоянного сегодня в антимодерновом свете дисперсии субъекта переосмысляет *Jetztzeit* В. Бенямина: «История — это предмет такой конструкции, место которой не однообразное пустое время, а время, наполненное сознанием “сейчас”».⁷⁰¹ Это свойственное нынешнему заикленному на самое себя безвременью «сейчас» выражается в потере

⁷⁰⁰ Viveiros de Castro E., Danowski D. The Past Is Yet to Come // e-flux journal. 2020. #114. P. 7. URL: <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/> (accessed: 05.05.2023).

⁷⁰¹ Это понятие, связанное с концептом «мессианского времени», артикулируется в работе: Бенямин В. О понимании истории // Бенямин В. Озарения. М., 2000. С. 234.

всякого самостоятельного голоса: невнятное бормотание политических деятелей, отказ от ясной и отчетливой речи в публичном общественном пространстве служат залогом провозглашенной в послевоенном мире безопасности и стабильности в международных отношениях, а также стагнации внутривнутриполитических процессов. Идеологические штампы и конвенциональные конструкции, которыми исполнена публичная речь (а ведь иной речи, как показал уже Кант, в современности не существует)⁷⁰² упраздняет всякую личность, от которой эта речь могла бы исходить, подменяя ее информационным потоком, транслирующимся различными инстанциями. Именно поэтому за фасадом активно сменяющихся программ первых лиц государств, бесконечных встреч на высоких уровнях, горячих политических и общественных дебатов по самым разным вопросам по существу стоит только одно стремление сохранить все существующее положение дел в неприкосновенности. Это заставляет современность говорить слишком много, но не сказать ничего, осуществляя безостановочную коммуникацию безо всякой надежды на внятные попытки передохнуть и осознать сказанное. Таким образом, информационные потоки, как телекоммуникационные сети по всему миру, стягивают и опутывают современного субъекта потребления информации, одновременно дегуманизируя этого субъекта, лишая его всякого личного качества. Перенасыщение информацией в конце концов не предполагает, что каждый человек от себя может заявить нечто новое, или, пользуясь словами У. Уитмена, *внести свою строчку в великую игру*; напротив, такая среда всеми силами обороняется от личностного голоса, противопоставляя ему совершенный, омывающий его океан интернета, в котором все уже есть. Однако тотальная осведомленность и легкодоступность любого знания или коммуникативного шаблона не позволяет установить связей человеку ни с прошлым, ни с современностью, ни бросить свой одинокий взор в будущее. Разрыв здесь проходит по достаточно

⁷⁰² Это заложено в его понимании просвещенности как права публично пользоваться собственным умом — см.: Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М., 1994. Т. 8, с. 29.

чувствительному участку — техническому и медийно-коммуникационному прогрессу, с которым наша техноцентричная цивилизация связывает не только свои успехи, но и саму свою жизнеспособность. Человек оказался не просто маргинализован, не просто пойман в социальные или новостные сети — он оказался принесен в жертву полноте и даже избыточности информационного пространства.

Описанную диссоциированность субъекта можно интерпретировать как следствие из сложившейся после Второй мировой войны ситуации принципиальной экзистенциальной безопасности. Р. Инглхарт, известный своими продолжительными социологическими исследованиями ценностей, предложил следующее понимание культурной эволюции: «Культура общества определяется тем, насколько живущие в нем люди растут с уверенностью или неуверенностью в том, что их выживание гарантировано. <...> [П]ересмотренная версия теории модернизации — эволюционная теория модернизации — <...> гласит, что низкий уровень экономической и физической безопасности является благодарной почвой для развития ксенофобии, сильной внутригрупповой солидарности, авторитаризма в политике и жесткого следования традиционным культурным нормам; и наоборот, что безопасные условия жизни ведут к более терпимому отношению к аутгруппам, открытости новым идеям и более эгалитарным социальным нормам. <...> [Р]ост уровня экономической и физической безопасности в последние десятилетия изменял ценности и мотивации людей, тем самым трансформируя целые общества».⁷⁰³ Многообразие возможностей реализации и моделей идентификации, существующая в большом количестве современных обществ, с одной стороны, способствует тому, чтобы субъект «собирал себя», исходя из реализации таких возможностей, из своего собственного свободного выбора, но, с другой стороны, обуславливают такой выбор как необходимый, тем самым настаивая на том, чтобы субъект идентифицировал себя с определенной и

⁷⁰³ Инглхарт Р. Культурная эволюция: как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М., 2018. С. 29.

сформированной моделью взглядов, их выражения и поведения. Однако этот выбор и вообще осуществление подобного рода стратегий «собираания себя» не может рассматриваться как только рациональное. Инглхарт подчеркивает, что «наличие эмоций в конечном итоге более рационально, чем чистая рациональность. Эволюция эмоций дает людям возможность давать долгосрочные обязательства поддерживать своих друзей либо свое племя во что бы то ни стало в ситуациях, когда абсолютно рациональный человек отступился бы, если бы это принесло выгоду. <...> В долгосрочной перспективе естественный отбор действует так, как будто такое поведение более рационально, чем чистая рациональность».⁷⁰⁴ Это означает, что наряду с рациональным стратегиями поведения и самоидентификации для современного человека по-прежнему большое значение имеет эмоциональное восприятие такого выбора. Следовательно, можно говорить о том, что в контексте большой истории современный человек обладает в принципе таким же набором адаптационных способностей к восприятию происходящего в мире, что и человек XVIII в. н.э. при выборе стратегии поведения по отношению к Лиссабонской катастрофе или человек IV в. до н.э. — к распаду империи Александра Македонского.

4.5. Обобщение

Концептуальный анализ позволяет выявить те культурные скрепы и ментальные структуры, которые удерживают мир в единстве при происходящих катастрофических событиях истории. Поскольку каждое конкретное мировоззрение стремится аккумулировать наиболее важные в концептуальном отношении достижения предшественников и описать сложившуюся реальность во всем многообразии ее проявлений, то его можно рассматривать как способ осмысления и критики современной носителю конкретного мировоззрения культуры. В проанализированных в

⁷⁰⁴ Там же, с. 45.

предшествующих главах учениях о мировоззрении современность оказывается критической «точкой сборки», требующей переосмысления предшествующего опыта ее интерпретации, поскольку в ней содержится некий фундаментальный изъян. В этом мы видим определенное родство философов, предлагающих мировоззренческие проекты, с романтиками XIX в., для которых несовершенство мира оказывалось поводом для творческого его переосмысления и создания его заново.

Любая мировоззренческая стратегия предлагает свои инструменты для представления мира в концептуальном порядке. Так, например, мифологическое мышление уже на ранних этапах существования человеческого сообщества выработало ритуальные практики, позволяющие в точности донести информацию о единстве мира до членов сообщества; религиозное мышление позволило сформировать принципы референции действительности по отношению к канону (т.е. к источникам, которые признаются в данном религиозном сообществе за авторитетные священные писания). Что касается научного мышления, то оно предлагает особый способ упорядочить действительность через обращение к достоверности происходящего в связи с принципами природы, которые могут быть открыты человеком и дискурсивно обоснованы, т.е. логический аргумент. Разумеется, мы не можем утверждать, что такие способы упорядочения мира характерны только для соответствующих мировоззренческих стратегий. Напротив, мы видим, что они причудливым образом переплетаются друг с другом: как указывал Ф. де Вааль, магистерии науки и религии не отграничены друг от друга строгим образом, но между ними существуют как бы мембраны, которые проницаемы.⁷⁰⁵ Таким образом, современный человек не свободен от ритуального восприятия действительности, и представитель древнегреческого полиса не лишен научного способа мышления (что и обнаруживается на примерах различных школ эпохи эллинизма).

⁷⁰⁵ Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М., 2018. С. 193.

Разумеется, каждая из описанных мировоззренческих стратегий когда-то возникла, и это означает, что их следует понимать не как исторические, но как логические формы. Это значит, что ритуальные практики, характерные для мифологического мышления не были преодолены религиозным мышлением, а обращение к авторитету священного писания не было преодолено и отменено мышлением научным. Как уже отмечалось, эти способы упорядочивания мира переплетаются одно с другим, но сами принципы могут быть прослежены в связи с историческими этапами процесса культурной эволюции. Мы возвращаемся к тезису К. Леви-Стросса о том, что изменилось не орудие, которое человек создавал в конкретных исторических и культурных обстоятельствах своего существования, а мир, в котором он обнаруживает себя.⁷⁰⁶ В этом отношении становится понятно, что упорядочение мира в форме мифа не отошло в прошлое в связи с развитием науки, но, скорее, составляет логическое ядро в принципе всякого собирания мира воедино. Миф, конечно, мы понимаем не в смысле «сказки», но как смыслообразующее дискурсивное пространство, в котором человек-носитель субъективного образа жизненного мира (*Umwelt*) встречает «своих», таких же, как и он, носителей собственных жизненных миров. Таким образом, сущность концепта *мировоззрение* в его неявном аспекте раскрывается как *мифопоэтическая*: человек достраивает себя до субъекта концептуального рода, который мыслит мир средствами коллективного жизненного пространства, к которому он принадлежит. Заметим, что этот концептуальный род не ограничивается пространственными и временными рамками — напротив, в его безграничности кроется творческая потенция человека, формирующего собственное жизненное пространство. Мировоззренческие установки человека выражают его внутреннюю определенность в собственной творческой свободе.

Мировоззрение выступает как практическая смыслопорождающая деятельность человека, или как культурная адаптация человека к большой

⁷⁰⁶ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2011. С. 269—270.

истории. В самом деле, если человеческие культуры определяются концептуальными связями, которые выстраиваются в языке, а своеобразие культур обуславливается набором констант, то мировоззрение позволяет сформировать смыслообразующее пространство, позволяя тем самым человеку идентифицировать себя с определенным образом мира среди тех, кого он признает «своими». Таким образом, мировоззрение выступает как адаптационная способность человека к культуре. Этот же принцип действия мировоззрения мы видим и в греческих философских школах (αἱρέσεις): образы мира для последователей соответствующих философов отличаются друг от друга, но каждый, кто принимает учение той или иной школы, говорит на свойственном этой школе языке.

Очевидно, что современная маргинализация человека своим логическим следствием имеет отказ от всякой внутренней определенности, а потому требует определенности внешней как средства удержать себя в дискурсивном пространстве современности. Эта внешняя определенность носит идеологический характер, а потому всякий раз человек в необходимых своих параметрах предзадается, конструируется в соответствии с ожидаемым общественно-политическим эффектом. Торжество человека в смысле микрокосма в макрокосме, воплощающего собой ренессансную идею *humanitas*, выглядит сегодня как вызов толерантности и политкорректности. А это в свою очередь означает, что в диспозитиве современности концепты *мир* и *государство* оказались отождествлены.⁷⁰⁷ Вот почему на современном этапе культурной эволюции новоевропейское мировоззрение понимается в связи с идеологией или даже как идеология. Именно поэтому, чтобы поставить вопрос о мировоззрении, нам необходимо вернуться от государства к миру.

В заключение мы должны сказать о том, что мировоззрение как адаптационная способность человека к культуре позволяет нам иначе посмотреть на проблему сознания. В большинстве современных исследований

⁷⁰⁷ Это замечает уже К. Шмитт при разработке своего понятия политического — см.: Филиппов А. Ф. Ханна Арендт и Карл Шмитт: два понятия политического // Современное значение идей Ханны Арендт. материалы международной конференции. М., 2015. С. 52—65. С. 56.

сознание понимается по преимуществу как индивидуальное сознание, и в этом отношении основной трудностью, с которой сталкиваются философы, является преодоление солипсизма. Человек в данном случае редуцируется до эпистемологического субъекта, «сознающего ума», вследствие чего теряется полнота его внутреннего мира (*Umwelt*), и вся действительность рассматривается только как содержимое «черепной коробки» трансцендентального *ego*. Исследования Ю. М. Лотмана показали, что человек существует как человек только в культуре и что индивидуальное сознание человека всегда связано с коллективным сознанием сообщества, в котором он живет и с которым себя идентифицирует. Избыточность языка, позволяющая осуществлять трансгрессию смыслов из одной культуры в другую, обуславливается системой культурных констант, которые в свою очередь актуализируют концептуальные особенности участвующих в переводе культур. В этом смысле культурный солипсизм преодолим на уровне культурной деятельности человека, выражающейся в его языковой практике.

В русской философии мы обнаруживаем и предшественников такого коллективного понимания сознания. В частности, мы имеем в виду идею о соборности сознания, высказанной С. Н. Трубецким:

[П]ризнавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. <...> [Т]о, что приобретено личностью становится достоянием рода, в силу ее органической солидарности с ним <...>. С другой стороны, индивидуальная личность может усвоить, вмещать вселенский идеал познавая всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самодеятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциально сознание идеальным содержанием.⁷⁰⁸

⁷⁰⁸ Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 562.

Эта мысль согласуется и с эволюционным подходом к культуре, который был нами описан: в самом деле, человек мыслит не только индивидуально, но и посредством семантических, концептуальных средств той культуры, в которой принадлежит. Диссоциации подвержен субъект, заменивший собой человеческую личность. Личность же всегда связана с родовой культурой, средствами которой она выражает свой внутренний мир. Разумеется, здесь мы не стремимся предложить решение «трудной проблемы сознания»; мы хотим только утвердить, что культура является естественной средой обитания человека не в меньшей, а, может быть, и в большей степени, чем сама природа. Человек — не только индивидуальное, но и родовое существо, концептуальным образом выражающее свой *Umwelt*, и это означает, что мировоззрение человека как члена человеческого рода есть эволюционная способность быть включенным в культуру.

Заключение

Выводы, к которым мы пришли в результате нашего исследования, можно сформулировать в следующих семи пунктах.

1. Философская антропология позволяет представить проблему переводимости в свете диалога различных культур, у каждой из которых уже сформирован свой язык, свои ценности и смыслы, имеющие фундаментальное значение внутри самих этих культур. Культура понимается нами как информация, усвоенная от других людей посредством таких социальных механизмов, как имитация, обучение, язык. Уникальность любой национальной, философской, традиционной или какой бы то ни было культуры заключается в ее собственных уникальных языковых практиках смыслополагания. Каждая конкретная культура в таком случае оказывается замкнутой на самоё себя, и базовые концепты, смыслы и ценности одной культуры не могут быть представлены с той же степенью точности и адекватности в рамках языкового пространства другой культуры. Этот эффект можно назвать *культурным солипсизмом*. Каждый человек формируется в контексте нескольких культур (языковых, национальных, религиозных, этических и т.п.), являясь носителем и представителем характерных для этих культур ценностей и смыслов. В том случае, если в принципе существует возможность ухватить порядок смыслополагания иной культуры средствами культуры, которую человек воспринимает как родную, это означает, что проблема заключается не в принципиально невыразимых *смыслах*, а в раскрытии и обосновании *возможностей* выражения общего, *единого* смысла, демонстрируя точки схождения и расхождения своей и чужой для человека культур через рефлексию над формальными средствами выражения культуры как таковой.

В связи с такой рефлексией проблема переводимости предстает в свете коммуникативной практики: создается пространство для диалога культур, в котором единые смыслы, образующие метакоммуникативный уровень,

схватываются и артикулируются разнородными семантическими средствами конкретных культур. Диалог позволяет выявить универсальные метаконцепты, которые каждая культура специфически выражает присущими ей семантическими средствами. Следовательно, мы можем говорить об анализе метаконцептов как о философской работе по преодолению культурного солипсизма и обоснованию универсальности человеческого мышления. Универсальность мышления состоит в способности к утверждению концептуального единообразия целокупности мира различными средствами конкретных и несводимых друг к другу культур.

2. В проблеме преодоления культурного солипсизма можно выделить сущностное ядро, связанное с выяснением философской природы мировоззрения как способа схватывания мира средствами конкретной культуры. Необходимо понять, что является предпосылкой всякого систематического способа мышления о мире, выраженного в мифологических, философских, религиозных, научных дискурсивных практиках, и как возможно такое полагание мира в его целокупности. Следовательно, постановка вопроса о философской природе мировоззрения предстает как антропологическое исследование, поскольку именно человек является единственным сущим, которое выступает условием усмотрения мира как целого и вступает в событийные с миром отношения.

Для этого следует изучить историю мировоззрения как концепта и исследовать возможности его артикуляции средствами неноевропейских культур. Концептуальный анализ дает возможность продемонстрировать, что всякое исторически конкретное мировоззрение выступает в качестве логического выражения субъектного восприятия происходящих в истории процессов. В этом отношении человек предстает уже не как субъект познания или чистое трансцендентальное *ego*, но как носитель субъективного образа собственного жизненного мира (*Umwelt*). Следовательно, всякое конкретное мировоззрение можно рассматривать как особенное, специфически реализовавшее себя универсальное схватывание мира на смысловом уровне.

Изменение наших знаний о мире влечет за собой изменение и того языка, на котором выражается для нас единство мира. Изменения мировоззренческих форм позволяет говорить об изменении различных концептуальных языков, развившихся на этапе культурной эволюции человека и артикулирующих единство мира, благодаря присущим им средствам выразительности. Таким образом, мировоззрение выполняет адаптивную функцию в рамках подвижной и изменчивой человеческой культуры, которая воплощается в истории народов в своих конкретных формах, или в большой истории.

3. Концептуальный анализ мировоззрения позволяет поставить вопрос о нем как о метаконцепте: мировоззрение не есть исключительная особенность новоевропейской философии, но в том или ином виде на концептуальном уровне присутствует в различных философских и духовных традициях. Концепт, связанный по своей семантической природе с культурой, следует отличать от понятия, связанного по своей природе с опытом; в своем философском аспекте концепт является семантической единицей, которая обретает смысл, выходя за пределы какой-то одной парадигмы или одного проблемного поля. В этом смысле он обладает способностью к трансгрессии, т.е. примиряет многообразие собственных интерпретаций преодолевая оформившиеся границы той или иной языковой культуры.

Важнейшим следствием работы с материалом лингвокультурной концептологии является осознание существования единообразных или по крайней мере сопоставимых *принципов* схватывания различных аспектов мира и базовой способности выражения (отражения) их в языковой деятельности. Этому способствует концептуальный анализ таких сложных образований, как *метакультурные концепты*, или *метаконцепты*, отражающие надкультурную трансгрессию. Если концепты на формально-логическом уровне оформлены как элементарные семантические единицы и выражены словесно, то метаконцепт отсылает к межкультурному сгустку смыслов, которые можно уловить лишь анализируя смыслопорождающие функции языков различных культур. На уровне философской рефлексии метаконцепты позволяют, таким

образом, создать единое межкультурное смысловое пространство, формально выражающееся специфически для конкретных культур как смыслопорождающих пространств.

Раскрыть внутреннее содержание понятия метаконцепта *мировоззрение* означает представить его в качестве вневременного «пучка смыслов», артикулируемого в иных, неноевропейских дискурсах и культурах. В этом смысле преодоление культурного солипсизма заключается в утверждении культурной уникальности разнообразных миров, выявляя при этом универсальный для всех культур порядок порождения смысла. Изучение культурных констант, таким образом, позволяет нам лучше понять не только то, каким образом формируются языковые картины мира других народов, но и той картины мира, которая выстраивается родной нам культуре.

4. Концепт *мировоззрение*, как и любой другой концепт, обнаруживает в своей структуре три смысловых пласта, или слоя: основной, или актуальный; неактуальный, или пассивный; не осознаваемый носителями языка внутренний. На уровне современного аспекта мировоззрение предстает как актуальный образ жизненного мира человека, артикулируемый им в качестве этической, эстетической и аксиологической системы взглядов посредством диалога с Другим, выступающим в функции «своего», в конкретных историко-культурных обстоятельствах. В этом аспекте концепт *мировоззрение* демонстрирует свойство к культурной трансгрессии: несмотря на то, что человек всегда существует в определенных исторических и культурных обстоятельствах, он способен, во-первых, схватывать окружающую его действительность творчески, т.е. деятельностно, а во-вторых, преодолевать свою историческую фактичность, сообразуясь со своим пониманием носителей иных культурный, языковых, цивилизационных кодов. Это позволяет воссоздать диалоговую среду между сколь угодно отдаленными друг от друга во времени или пространстве субъектами коммуникации.

5. На уровне исторического аспекта концепт *мировоззрение* предстает как форма коллективного мышления, восходящая по своей сути к проекту

вечной философии. Диахронический анализ позволил проследить преемственность и концептуальную связь между различными проявлениями этого концепта в конкретных философских культурах. Так, в новоевропейских тезаурусах оно представлено как калька с оригинального немецкого *Weltanschauung*, однако вовсе не ограничивается, как принято было считать, только рамками философии эпохи модерна. Контекст артикуляции концепта мировоззрение обуславливается тремя основными векторами: отходом от исключительно методологической проблематики философии науки и интеграция в систему взглядов элементов «ненаучной философии» (представленной этической, эстетической, культурной сферами); сохранением баланса между логической строгостью постановки проблем и свободным художественным поиском; формированием антропологической перспективы, в которой оригинально осмысляется классический принцип *заботы о себе*.

Концептуальный анализ эллинистической философии позволяет утверждать, что в ней смысл новоевропейского (по происхождению) концепта *мировоззрение* выражает *αἵρεσις* (философская школа, секта). Важнейшие семантические аспекты концепта мировоззрение артикулируются в оригинальном средневековом жанре духовной литературы «зеркала» (*διόπτρα*). Таким образом, на этих примерах раскрываются трансгрессивные свойства метаконцепта *мировоззрение*. Изучение смыслопорождающих средств различных философских культур показало, что концептуальные связи могут быть артикулированы специфическими, родными для конкретной языковой среды способами и средствами. Это утверждение позволяет связать проблематику различных учений о мировоззрении, представленных в истории мысли, в перспективе проекта «вечной философии». Тем самым философское мышление можно рассматривать как коллективное мышление человечества, обретающее специфические формы в конкретных духовных традициях или национальных философских культурах.

6. На уровне внутреннего аспекта концепт *мировоззрение* предстает как мифопоэтическая способность человека как члена коллективного субъекта,

обнаруживающего точки пересечения субъективных образов жизненных миров (*Umwelt*'ов) каждого причастного к конкретному мировоззрению людей, формировать родовой взгляд на мир. Человек достраивает себя до субъекта концептуально воспринимаемого рода, который мыслит мир средствами коллективного жизненного пространства, к которому он принадлежит. Этот род не ограничивается пространственными и временными рамками, но выступает в трансцендентальной функции: в его безграничности кроется творческая потенция человека, формирующего собственное жизненное пространство. Мировоззренческие установки человека выражают его внутреннюю определенность в собственной творческой свободе. Из сказанного следует, что мировоззрение проявляется как культурная адаптация человека к большой истории, что позволяет человеку осознать единство со «своими» на рациональном и эмоциональном уровне. Поэтому мировоззренческая проблематика так востребована в ситуациях катастрофы, когда старый мир разрушен, а новый еще не создан.

7. Материал для философско-антропологического исследования могут предоставить не только результаты полевой работы с первобытными народами или археологические данные. Важной областью в этом отношении оказывается история философии, с помощью методов которой становится возможной компаративное (сравнительное) изучение разнообразных систем мысли и интеллектуальных традиций различных народов. Дисциплинарно оформившаяся примерно в то же время, что и антропология, история философии реализуется не только на доксографическом уровне в качестве перечисления мнений определенных философов, но и позволяет восстановить культурные и концептуальные обстоятельства существования конкретных идей. Такие подходы, как основанная на понимании духа времени герменевтика или философская компаративистика, позволяют историку философии работать как антропологу, изучающему особенности артикуляции смыслов и идей средствами неродной ему культуры.

Стремление разглядеть за историко-культурными процессами дух времени (*Zeitgeist*) каждой конкретной исторической эпохи оказало важное пропедевтическое влияние на становление понимающей истории философии, которая является столь актуальной для кросскультурных исследований в современной философской компаративистике. Необходимая для антропологического исследования дистанция достигается осознаваемым различием между смыслополагающими средствами, которыми пользуются исследователи и которые применяли для оформления своих идей мыслители прошлого.

Список литературы

1. Августин. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО — Сид, 1991. — 488 с.
2. Авенариус Р. Философия как мышление о мире / Пер. с нем. И. Федорова. — М.: КомКнига, 2007. — 56 с.
3. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Агамбен Дж. Что современно? — Киев, Дух і літера, 2012. — С. 13—44.
4. Акиндинова Т. А. Проблема целостности мировоззрения в немецкой философии и эстетике XIX-XX веков: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03, 09.00.04 / С.-Петербургский технологический ин-т холодильной промышленности. — СПб., 1991. — 341 с.
5. Акинин М.А., Павлова В.В. Проблема философии как мировоззрения в современном обществе // Общество: философия, история, культура. — 2019. — № 10 (66). — С. 21—26.
6. Александрова М. А. «Золотой век» в отечественном литературном сознании: генезис и современное содержание образа-мифа // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. — 2018. — Т. 18. — № 4. — С. 438—441.
7. Александрова М. Л. Проблема связки как организующего элемента предложения // Вестник Московского института лингвистики. — 2012. — № 1. — С. 6—9.
8. Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Издательство «Наука», 1969. — С. 487—554.
9. Алкон Е. М. Антропология музыки и ладовые архетипы (к проблеме освоения универсалий музыкального языка) // Вестник кафедры ЮНЕСКО Музыкальное искусство и образование. — 2018. — № 3 (23). — С. 101—119.
10. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) [Электронный ресурс]. — URL:

<http://www.intelros.ru/readroom/nz/neprikosnovennyj-zapas-77-32011/10296-ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva-zametki-dlya-issledovaniya.html> (дата обращения: 23.06.2020)

- 11.Альтюссер Л. Ленин и философия / Н. Кулиш. — М.: Ad Marginem, 2005. — 175 с.
- 12.Альтюссер Л. Об искусстве / Пер. с фр. М. Гринберга. — М.: V-A-C press, Artguide Editions, 2019. — 112 с.
- 13.Анкерсмит Ф. Эстетическая политика / Пер. с англ. Д. Кралечкина. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 432 с.
- 14.Аристотель. Метафизика / Пер. с др.-греч. А. В. Кубикового. — М.: Изд-во Эксмо, 2006. — 608 с.
- 15.Армер Е. В. Картина мира и картина социальной реальности: социально-конструктивистский подход // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 366. С. 24-27.
- 16.Арутюнян М. П. Идея «корпоративного духа» в образовании: методологический подход // Высшее образование в России. — 2006. — №2. — С. 78—82.
- 17.Арутюнян М. П. Мировоззрение и образование: становление новой парадигмы // Высш. образование в России. — 2004. — №12. — С. 32—37.
- 18.Арутюнян М. П. Мировоззрение: онтологические основы «пайдейи» // Высшее образование в России. — 2006. — №12. — С. 66—71.
- 19.Арутюнян М. П. Мировоззренческие проблемы гуманизации школы. Учитель — ученик: приглашение к размышлению: сер. «На пути к ноосферному сознанию»; рубрика «Открытый педсовет», вып. 1. — Хабаровск: Изд-во ХГТУ 1998. — 82 с.
- 20.Арутюнян М. П. Понятие мировоззрения: феноменологический подход // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. — 2008. — №3(19). — С. 11—21.

21. Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. — Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2006. — 322 с.
22. Асоян Ю. А. «Сумерки просвещения»: как в России просвещение было переименовано в культуру // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. — 2009. — № 15. — С. 11—24
23. Асоян Ю. А. Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантики понятий» // Культурология. — 2008. — № 1 (44). — С. 5—26.
24. Атнашев Т., Велижев М. Кембриджская школа: история и метод // Атнашев Т., Велижев М. (сост.), Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — С. 7—50.
25. Барт Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
26. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 72—130.
27. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. М.: Русские словари, Языки славянской культуры. — 2002. Т. 6.
28. Беньямин В. О понимании истории // Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. — С. 228—236.
29. Бердникова А. Ю. «Назад к Канту» или «назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. — 2017. — Т. 36. — № 2. — С. 33—45.
30. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 316—362.

31. Берлин И. Марксизм и Интернационал в XIX веке // Берлин И. Философия свободы. Европа. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 366—423.
32. Бернгарди Ф. фон. Современная война. — СПб.: Комиссионер военно-учебных заведений, 1912. — I том. Основы современной войны.
33. Бибахин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. — СПб.: «Наука», 2007. — С. 5—19.
34. Бибахин В. В. Другое начало. — СПб.: «Наука», 2003. — 430 с.
35. Бибахин В. В. История современной философии (единство философской мысли). — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2014. — 398 с.
36. Бибахин В. В. Узнай себя. — СПб.: Наука, 1998. — 575 с.
37. Бибахин В. В. Язык философии. — СПб.: «Наука», 2007. — 389 с.
38. Бобров Е. А. Воспоминание о Гейхмюллере // Философия в России: материалы, исследования, заметки. Выпуск 1. — Казань, 1899. — С. 25—48.
39. Богатырев Д. К. Религии и идеологии. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. — 192 с.
40. Богуславский В. М. Кондильяк. — М.: «Мысль», 1984. — 190 с.
41. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. — СПб, Типография Товарищества «Просвещение», 1903. — Т. 13. 794 с.
42. Бородай, С. Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм. — М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2020. — 800 с.
43. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 1. Греческая философия / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб.: «Владимир Даль», 2007. — 253 с.
44. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 2. Новоевропейская философия / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2007. — 394 с.

45. Бурлак С. А. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. — М.: Альпина нон-фикшн, 2019. — 609 с.
46. Бурлака Д. К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — 448 с.
47. Быстров В. Ю., Камнев В. М. Историки философии и идеология: русский опыт // *Studia Culturae*. 2019. № 41. С. 18—30.
48. Вайнштейн О. Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 640 с.
49. Вайсгербер, Й. Л. Родной язык и формирование духа / Пер. с нем. О. А. Радченко. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 232 с.
50. Валеева Д. Р. Понятия «картина мира», «концептуальная картина мира» и «языковая картина мира» в концептологических исследованиях // Филологический аспект. — 2018. — № 3 (35). — С. 63—69.
51. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. — М.: ЛЕЛАНД, 2020. — 304 с.
52. Васильев В. В. Арабский силлогизм и единство разума: о статье А. В. Смирнова // Вопросы философии. — 2019. — № 2. — С. 22—26
53. Васильев В. В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. — 240 с.
54. Вежбицкая А. Понимание культуры через посредство ключевых слов // Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. — М.: «Языки русской культуры», 1999. — С. 261—499.
55. Вежбицкая А. Семантические универсалии и «примитивное мышление» // Семантические универсалии и базисные концепты. — М.: Языки славянских культур, 2011. — С. 54—90.
56. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. — М.: Издательство «Правда», 1991. — С. 7—206.
57. Виноградов В. В. История слов/ Российская академия наук. Отделение литературы и языка: Научный совет «Русский язык: история и

- современное состояние». Институт русского языка РАН / Отв. ред. чл.-корр. РАН Н. Ю. Шведова. — М.: Толк, 1994. — 1138 с.
58. Власова О. А. Карл Ясперс: Путь философа. — СПб.: Владимир Даль, 2018. — 463 с.
59. Власова О.А., Львов А.А. Концептуальный анализ экзистенциально-феноменологической традиции: основания и перспективы // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — № 2. — С. 94—102.
60. Воркачев С. Г. Ex pluribus unim: лингвокультурный концепт как синтезное образование // Вестник РУДН, серия Лингвистика. — 2016. — Т. 20. — № 2. — С. 17—30.
61. Гайм Р. Гегель и его время / Пер. с нем. П. Л. Соляникова. — СПб.: Наука, 2006. — 392 с.
62. Галахов А. Д. Русская литература в 1847 году // Отечественные записки. — 1848. — Январь. — С. 1—30.
63. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. — СПб.: Наука, 2006. — 423 с.
64. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. — СПб.: Наука, 2007. — В 2 тт.
65. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. — М.: «Мысль», 1973.
66. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. — М.: Академический проект, 2008. — 767 с.
67. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной. — М.: «Мысль», 1990. 524 с.
68. Гейзенберг В. Изменение структуры мышления в развитии науки // Гейзенберг В. Избранные философские работы. — СПб.: Наука, 2005. — С. 134—142.
69. Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы. — СПб.: Наука, 2005. — С. 221—234.
70. Геккель Э. Мировые загадки / Пер. с нем. С. Г. Займовского. — М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1925. — 535 с.

- 71.Генон Р. Кризис современного мира // Генон Р. Кризис современного мира. — М.: Эксмо, 2008. — С. 5—140.
- 72.Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. — 553 с.
- 73.Гизо Ф. История цивилизации в Европе. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. — 336 с.
- 74.Гиренок Ф. И. Философские истоки нечеловеческой антропологии // Вопросы философии и психологии. — 2019. — № 6 (1). — С. 8—13.
- 75.Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2.
- 76.Гобель М. Человек — движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 48—67.
- 77.Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 2 т. — Киев: Унив. тип., 1857. — 580 с.
- 78.Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 3 т. — Киев: Унив. тип., 1866. — 639 с.
- 79.Гогоцкий С. С. Философский лексикон. 4 т. — Киев: Унив. тип., 1873. — 325 с.
- 80.Гогоцкий С. С. Философский словарь. — СПб.: Тропа Троянова, ИТ «Роща Академии», 2009. — 297 с.
- 81.Годси К. Почему у женщин при социализме секс лучше. Аргументы в пользу экономической независимости. — М.: Альпина нон-фикшн, 2020. — 218 с.
- 82.Гомперц Г. Учение о мировоззрении. Т.1. / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. — СПб, Издательство Шиповник, 1912. — 568 с.
- 83.Горюнов В. П., Гура В. А. Современные учебники по философии: попытка сравнительного анализа // Труды СПбГТУ. — 2011. — №513. — С. 48—52.

84. Гудимова С. А. Миф о «золотом веке», островах блаженных, времени и вечности // *Культурология*. — 2018. — № 3 (86). — С. 146—157.
85. Гумбольдт А. фон. «Человек — гражданин Вселенной» // *Высшее образование в России*. — 2000. — №5. — С. 115—119.
86. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. *Избранные труды по языкознанию*. — М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. — С. 35—298.
87. Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. фон. *Избранные труды по языкознанию*. — М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. — С. 307—323.
88. Гуссерль Э. *Картезианские размышления* / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. — СПб.: «Наука», 2006. — 315 с.
89. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. — СПб.: Владимир Даль, Санкт-Петербургский университет МВД России, 2004. — 400 с.
90. Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* // Гуссерль Э. *Избранные работы*. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. — С. 185—240.
91. Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. — СПб., М.: издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1881. — Т. 2.
92. Де Вааль Ф. *Истоки морали: В поисках человеческого у приматов*. — М.: Альпина нон-фикшн, 2018. — 442 с.
93. Делёз Ж. *Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87* / Пер. с фр. Б. Скуратова. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 376 с.
94. Делёз Ж. *Новый архивариус* // Фуко М. *Археология знания*. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012. — С. 373—405.
95. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* / Пер. с фр. С. Зенкина. — М.: Академический проект, 2009. — 261 с.

96. Демин М. Р. Адольф Тренделенбург: философия как теория науки // Эпистемология и философия науки. — 2010. — №2 (24). — С. 195—200.
97. Деннет Д. Опасная идея Дарвина: Эволюция и смысл жизни / Пер. с англ. М. Семиколенных. — М.: «НЛО», 1995. — 468 с.
98. Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический проект, 2007. — 495 с.
99. Деррида Ж. Позитивизм / Пер. с фр. В. В. Бибихина. — М.: Академический проект, 2007. — 160 с.
100. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / Пер. с фр. Д. А. Ланина. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2013. — 333 с.
101. Джентиле Э. Фашизм. История и истолкование. — СПб.: «Владимир Даль», 2022. — 558 с.
102. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология / гл. ред. и составитель С. Я. Левит. — М.: «Центр гуманитарных инициатив», 1995. — С. 213—255.
103. Диоптра, или Зерцало мирозрительное. — М.: Университетская типография у Н. Новикова, 1781 г. — 132 с.
104. Дмитриева Н. А. Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. Сер. “Humanitas”. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) 2010. — С. 379—400.
105. Дмитриева Н. А. Философия как наука и мировоззрение: к вопросу о пацифизме в немецком и русском неокантианстве // Логос. — 2013. — № 2 (92). — С. 138—154.
106. Довлатов С. Д. Филиал // Довлатов С. Д. Избранное. — СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. — 704 с.

107. Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелковой. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 512 с.
108. Докинз Р. Эгоистичный ген / Пер. с англ. Н. Фомина, П. Петров. — М.: АСТ: Corpus, 2013. — 512 с.
109. Дугин А. Четвертая политическая теория. — СПб.: Амфора, 2009. — 351 с.
110. Дюринг Е. Ценность жизни / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. — СПб.: Русское богатство, 1894. — 222 с.
111. Ершова Г. Н. Вакцинация от COVID-19 в России: Pro et Contra (по результатам социологических опросов ФОМ и ВЦИОМ 2020—2021 гг.) // V Нижневолжские чтения. Социально-политические, экономические и демографические аспекты развития современного общества. материалы Международной научно-практической конференции. — Волгоград, 2021. — С. 56—61.
112. Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. — СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманист. ин-та, 2002. — 422 с.
113. Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. — М.: Университет Дмитрия Пожарского: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. — 445 с.
114. Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. Курс лекций. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. — 208 с.
115. Зайцев А. И. Свидетельство «Илиады» о рожденном из земли царе Эрехтее // Зайцев А. И. Избранные статьи. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. — С. 422—431.
116. Зайцев А.И. Миф: религия и поэтический вымысел // Зайцев А.И. Избранные статьи. Т.2. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. — С. 446—461.
117. Залевский А. В. Философия человека: мировоззренческий сдвиг в понимании природы человека // Вестник Поволжской академии государственной службы. — 2008. — №4. — С. 191—196. С. 195.

118. Запороженко А. В., Луговой К. В. «Основной миф» индоиранцев: инварианты и трансформации // Актуальные вопросы изучения истории, международных отношений и культур стран Востока. Материалы международной научно-практической конференции. — Новосибирск, 2019. — С. 28—33.
119. Земская Е. А. Из истории русской литературной лексики XIX века (к изучению научного наследия Я. К. Грота) // Материалы и исследования по истории русского литературного языка. Т. IV. — М., 1957.
120. Зеньковский В. В. История русской философии. — Ленинград: «Эго», 1991. — В 2 тт., 4 ч.
121. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного человека // Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. — М.: Айрис-пресс, 2004. — С. 5—410.
122. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Буржуазная философия середины XIX — начала XX века [Электронный ресурс] — М., 1988. — URL: http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/sotov_burjuasnaja/09.aspx (дата обращения: 28.05.2018).
123. Иваненко А. А., Муравьев А. Н., Крюкова К. В. Философия истории И. Г. Фихте в зеркале современности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. — 2018. — Т. 34. — № 2. — С. 186—200.
124. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М.: Наука, 1974. — 342 с.
125. Иванов В. И. Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — 428 с.
126. Ивлева М. И. Формирование спиритуалистической философской системы в трудах Г. Тейхмюллера // Право и практика. — 2019. — № 1. — С. 325—328.

127. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 276—293.
128. Ильенков Э. В. Логическое и историческое // Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. — М., 1960. — С. 310—343.
129. Ильенков Э. В. Логическое и историческое // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 294—308.
130. Инглхарт Р. Культурная эволюция: как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. — М.: Мысль, 2018. — 347 с.
131. Ионин Л. Г. Общество меньшинств: политкорректности в современном мире. — М.: Издат. дом Гос. ун-та - Высш. шк. Экономики, 2010. — 43 с.
132. Исихак Ф.А., Хамад М.А., Мустафа Н.Г. COVID-19: обновленный взгляд // Инфекция и иммунитет. — 2020. — Т. 10. — № 2. — С. 247—258.
133. Иттен И. Искусство цвета / Пер. с нем. Л. Монаховой. — М.: Издатель Дмитрий Аронов, 2015. — 96 с.
134. Канаев И. И. Гёте-натуралист // Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. — С. 418—463.
135. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. Т. 7, с. 137—376.
136. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8, с. 12—28.
137. Кант И. Логика // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8, с. 266—462.
138. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8, с. 29—37.

139. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. Критика чистого разума. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 741 с.
140. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.5. Критика способности суждения. — М.: «Чоро», 1994. — 414 с.
141. Кареев Н. В. Беседы о выработке миросозерцания. — СПб.: типография М.М. Стасюлевича, 1896. — 167 с.
142. Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории // Карлейль Т. Теперь и прежде. — М.: Республика, 1994. — С. 5—198.
143. Карлейль Т. Прошлое и настоящее // Карлейль Т. Теперь и прежде. — М.: Республика, 1994. — С. 199—294.
144. Кармин А.С., Бернацкий Г.Г. Философия. — СПб.: Питер, 2009. — 560 с.
145. Кимелев Ю. А. Западная философская антропология на рубеже XX- XXI веков. Обзор. — М., 2007. — 76 с.
146. Киссинджер Г. Дипломатия. — М: Издательство АСТ, 2018. — 896 с.
147. Клейн Л. С. История антропологических учений. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. — 744 с.
148. Клемперер В. ЛТІ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. — М.: Прогресс-Традиция, 1998. — 384 с.
149. Козлов А. А. Густав Тейхмюллер (Окончание) // Вопросы философии и психологии. — 1894. — Кн. 24. — С. 661—681.
150. Колесников А. С. История современной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. —2015. — № 3. — С. 77–93.
151. Колесников А. С. Мишель Фуко и его «Археология знания» // Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012. — С. 5—30.
152. Колесов В. В. Гордый наш язык... — СПб.: «Авалон», «Азбука-классика», 2006. — 352 с.

153. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Издательство «Наука», 1980. — С. 5—320.
154. Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. — 403 с.
155. Конашев М. Б. Эволюционная теория и культурно-идеологическое состояние российского общества второй половины XIX—начала XXI века. С. 134—139. URL: <https://www.civisbook.ru/files/File/Konashev.pdf> (дата обращения: 17.07.2022).
156. Кондильяк Э. Б. Об искусстве рассуждения // Кондильяк Э. Б. Сочинения: В 3-х т. — М.: Мысль, 1983. — 3 т., с. 5—182.
157. Кондильяк Э. Б. Трактат о системах // Кондильяк Э. Б. Сочинения: В 3-х т. — М.: Мысль, 1982. — 2 т., с. 5—188.
158. Конт О. Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении / Пер. с фр. И. А. Шапиро. — М.: Издательский дом «Либроком», 2012. — 80 с.
159. Конт О. Общий обзор позитивизма / Пер. с фр. И. А. Шапиро. — М.: Издательский дом «Либроком», 2012. — 296 с.
160. Косилова Е.В. Онтология музыкального смысла // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 52—62.
161. Коськов С.Н., Серегина Т.В. Принципы мировоззрения — принципы бытия // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. — 2019. — № 1 (47). — С. 57—69.
162. Кравчик Е.В. Влияние пандемии на сохранение культуры // Society and Security Insights. — 2020. — Т. 3. — № 2. — С. 150—157.
163. Кротов А. А. Огюст Конт и генезис позитивистской концепции историко-философского процесса // Философские науки. — 2016. — №9. — С. 7—20.

164. Кротов А. А. Позитивизм и философская компаративистика // Вестник ВГУ. — 2006. — №2. — С. 38—46.
165. Куайн У. В. О. Слово и объект. — М.: Логос, Праксис, 2000. — 386 с.
166. Кун Т. Структура научных революций. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 605 с.
167. Лавджой А. О. Великая цепь бытия: История идей / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 372 с.
168. Ланин Д. А. Предисловие переводчика // Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2013. — С. 5—20.
169. Латур Б. Нового времени не было / Пер. с фр. Д. Я. Калугина. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. — 240 с.
170. Леви-Стросс К. Мышление мифологическое и мышление научное // Леви-Стросс К. Все мы каннибалы. — М: Текст, 2019. — С. 140—150.
171. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. — С. 111—336.
172. Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 541 с.
173. Левитин Д. На музыке: Наука о человеческой одержимости звуком / Пер. с англ. А. Поповой. — М.: Альпина нон-фикшн, 2023. — 433 с.
174. Лейбниц, Г. В. Сочинения в четырех томах. — М.: «Мысль», 1984. — Т. 3.
175. Леонтьев Д. А. Мировоззрение // Сибирский психологический журнал. — 2003. — № 18. — С. 152.
176. Леонтьев Д. А., Моспан А.Н. Картина мира, мировоззрение и определение неопределенного // Мир психологии. — 2017. — № 2 (90). — С. 12—19.

177. Леонтьев Д. А., Тарвид Е. В. Выбор пословиц как мировоззренческая проекция // Известия ТРТУ. — 2005. — № 7 (51). — С. 70—72.
178. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998. — 160 с.
179. Лобанова Л. П. Грамматическая картина языка, мышление и духовное развитие народа в концепции В. фон Гумбольдта // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. — 2014. — № 4. — С. 75—89.
180. Лобанова Л. П. Этические основания картины мира в философской концепции И. Г. Фихте // Бизнес. Общество. Власть. — 2013. — № 16. — С. 2—10.
181. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 21—186.
182. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: «Искусство—СПБ», 2000. — 704 с.
183. Лунд Т. Ф. Небо и мировоззрение в круговороте времен. — Одесса: Mathesis, 1912. — 233 с.
184. Львов А. А. Антропологический характер историко-философской аналитики мировоззрения // Личность. Культура. Общество. — 2021. — Т. 23. — № 4 (112). — С. 106—115.
185. Львов А. А. Дегуманизация истории как антитеологический проект // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2022. — № 3 (36). — С. 25—29.
186. Львов А. А. Идеал философии как строгой науки в дискуссии историков философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2021. — Т. 22. — № 4—1. — С. 11—23.
187. Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская

- работа // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2017. — Т. 3 (69). — № 4. — С. 84—94.
188. Львов А. А. Историки философии в ситуации гипертекста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2021. — Т. 21. — № 2. — С. 99—109.
189. Львов А. А. История философии как практика памяти // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2021. — № 2. — С. 155—164.
190. Львов А. А. Конкуренция мировоззрений в сфере образования // Философия образования. История и современность: Коллективная монография. отв. ред. И. Д. Осипов, С. Н. Погодин. — СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2019. — С. 46—66.
191. Львов А. А. Конфликтные обстоятельства историцизма: от телеологии истории к теологии современного человека // Конфликтология. — 2022. — Т. 17. — №4. — С. 115—130.
192. Львов А. А. Место учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера // Личность. Культура. Общество. — 2020. — Т. 22. — № 3-4 (107-108). — С. 127—138.
193. Львов А. А. Методологические поиски в современной истории философии // Дискурс. — 2017. — № 5. — С. 10—16.
194. Львов А. А. От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2020. — № 32. — С. 64—79.
195. Львов А. А. Позитивист с душой романтика: преодоление конфликта мировоззрений в антропологии И. И. Мечникова // Конфликтология. — 2019. — Т. 14. — № 2. — С. 96—114.

196. Львов А. А. Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований // *Философские науки*. — 2019. — Т. 62. — № 10. — С. 55—67.
197. Львов А. А. Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа // *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования*. 2023. № 1 (38). С. 22—27.
198. Львов А.А. Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2023. Т. 39. № 2. С. 261—273.
199. Львов А. А. Современные концепции феномена мировоззрения // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2020. — Т. 21. — № 2. — С. 11—23.
200. Львов А. А. Социально-политический и критический аспекты в современной истории философии // *Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология*. — 2019. — Т. 5 (71). — № 4. — С. 51—62.
201. Львов А. А. Специфика историко-философского исследования в гуманитарных науках // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2021. Т. 37. № 3. С. 449—463
202. Львов А. А. Фигура автора в английском эстетизме // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. — 2012. — Т. 2. — № 3. — С. 81—89.
203. Львов А. А. Экзистенциально-феноменологические основания психологии и психиатрии // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. — 2019. — № 3. — С. 99—106.
204. Львов А. А. Эпоха COVID-19 в свете идеологии и научной картины мира // *Философия науки: история и современность*.

- Монография / Под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. — СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2020. — С. 329—355.
205. Львов А. Эстетическая политика как альтернатива и реквием по политическому эстетизму (Франклин Анкерсмит. Эстетическая политика) // Логос. — 2016. — Т. 26. — № 1 (110). — С. 142—148.
206. Львов А. А. Science-Art: информационные технологии в контексте современной эстетики // Вестник Санкт-Петербургского университета. — Серия 17. — Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2015. — № 3. — С. 59—67.
207. Львов А.А. Возможности межкультурного понимания в истории философии: современные позиции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2018. — Т. 22. — № 3. — С. 365—376.
208. Львов А. А., Крюкова К. В. «Учение о мировоззрении» Генриха Гомперца как итог философии эмпириокритицизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2021. — № 3 (41). — С. 37—46.
209. Львов А. А., Крюкова К. В. Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. — 2020. — Т. 15. — № 2. — С. 38—53.
210. Львов А.А., Осипов И.Д. Метафизика сердца как мировоззренческий сюжет в русской философии // Вопросы философии. — 2023. — № 11. — С. 104—113.
211. Любутин К. Н., Коряковцев А. А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М.: Академический проект, 2010. — С. 742—773.
212. Лярский А. Б. Словарь школьников рубежа XIX—XX вв.: мировоззрение // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения — 2015 XVII Всероссийская научная конференция: сборник

- научных трудов. Министерство образования и науки РФ; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна; Высшая школа печати и медиатехнологий. 2016. С. 86—91. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=26481308>
213. Макиавелли Н. Государь. — М.: Издательство «Э», 2017. — 512 с.
214. Максимов А. С. Геккель и его «Мировые загадки» // Геккель Э. Мировые загадки / Пер. с нем. С. Г. Займовского. — М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1925. — С. 7—58.
215. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 608 с.
216. Марков Б. В. Люди и знаки. Антропология межличностной коммуникации. — СПб.: «Наука», 2011. — 667 с.
217. Марков Б. В. Философия. — СПб.: Питер, 2014. — 432 с.
218. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М.: Академические Проект, 2010. — 775 с.
219. Маркузе Г. Одномерный человек / Пер. с англ. А. А. Юдина. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. — 331 с.
220. Маяцкий М. Ad hominem и обратно. — М.: Изд. дом высшей школы экономики, 2020. — 264 с.
221. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. — Л.: Издательство «Наука», 1976. — 254 с.
222. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: «Ювента», «Наука», — 1999. 606 с.
223. Месуди А. Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую культуру и объединить социальные науки / Пер. с англ. О. Собчука, А. Шели. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. — 384 с.
224. Миронов В.В. Философия. — М.: Издательство «Проспект», 2010. — 672 с.

225. Морайш А. Ж., Морайш С. Ю., Тарасова И. В. Португальская конструктивная система Помбалино, или Чему научили руины // Архитектон: известия вузов. — 2018. — № 3 (63). — С. 1—18.
226. На переломе: Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — 528 с.
227. Наумова Е. И. Культур-философское обоснования развития понятия «капитализм» // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. — 2014. — № 5 (25). — С. 29—33.
228. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. — URL:
http://processing.ruscorpora.ru/search.xml?sort=i_grtagging&lang=ru&start_year=1860&text=lexform&req=мировоззрение&api=1.0&mode=main&env=alpha&endyear=1880&nodia=1&p=88 (дата обращения: 13.06.2020).
229. Некрасова Н. А., Некрасов С. И. Мировоззрение как объект философской рефлексии. // Современные наукоемкие технологии. — 2005. — №6. — С. 20—23.
230. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. — СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2007. — 546 с.
231. Никонов А. А. «Ужасное потрясение» Европы. Лиссабонское землетрясение 1 ноября 1755 г. // Природа. — 2005. — № 11 (1083). — С. 21—29. — [Электронный ресурс]. — URL:
http://vivovoco.astronet.ru/VV/JOURNAL/NATURE/11_05/LISB.HTM
(дата обращения: 17.07.2020).
232. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] — URL:
<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH010896462d320b6dff553108?p.s=TextQuery> (дата обращения: 20.06.2020)
233. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. — М.: Мысль, 1982. — 301 с.

234. Онианс Р. На коленях богов. — М.: «Прогресс-Традиция», 1999. — 592 с.
235. Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — С. 269—370.
236. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Пер. с исп. М. Г. Голубевой. — Мн.: БГУ, 2005. — 104 с.
237. Основы марксизма-ленинизма. Учебное пособие. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. — 774 с.
238. Пастуро М. Желтый. История цвета / Пер. с фр. Н. Кулиш. — М.: Новое литературное обозрение, 2022. — 160 с.
239. Пастуро М. Красный. История цвета / Пер. с фр. Н. Кулиш. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 160 с.
240. Пастуро М. Черный. История цвета // Пер. с фр. Н. Кулиш. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 168 с.
241. Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. — СПб.: Наука, 2010. — 530 с.
242. Перов Ю. В. Философская эстетика Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. СПб.: Наука, 2007. Т.1. С. 5—78.
243. Писарев Д. И. Исторические эскизы. Избранные статьи. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 608 с.
244. Планк М. Новые пути физического познания // Под знаменем марксизма. — 1923. — №1. — С. 72—82.
245. Платон. Государство // Платон. Диалоги. Книга вторая. — М.: Эксмо, 2008. — С. 89—454.
246. Платон. Диалоги. Книга вторая. — М.: Эксмо, 2008. — 1360 с.
247. Платон. Тимей // Платон. Диалоги. Книга вторая. — М.: Эксмо, 2008. — С. 455—541.
248. Пленков О. Ю. Государство и общество в Третьем рейхе. Проект национал-социализма. — СПб.: Владимир Даль, 2017. — 783 с.

249. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. — 232 с.
250. Подшибякина Т. А. Идеологические аспекты мировоззрения: методология исследования в политической науке // Журнал политических исследований. 2023. Т. 7. № 1. С. 38-49.
251. Полатайко С. В., Львов А. А. Философия и «природоподобный подход» в науке // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. — 2018. — Т. 12. — № 4. — С. 86—89.
252. Полатайко С. В., Львов А. А. Экзистенциальное и героическое как предмет философской рефлексии. Размышления над книгой М. Пронина «Экзистенция: забытый Чернобыль» // Вопросы философии. — 2017. — № 5. — С. 45—54.
253. Поленц М. Стоя. История духовного движения. — СПб.: Издательский проект “Quadrivium”, 2015. — 1040 с.
254. Попов В. Ю., Попова О. В. Weltkriegsphilosophie і філософська антропологія Макса Шелера // Антропологічні виміри філософських досліджень. — 2018. — Вип. 13. — С. 142—155.
255. Попов Н. П. Коллективный иммунитет и антиваксеры в США и России // Россия и Америка в XXI веке. — 2021. — № 3. — URL: <https://rusus.jes.su/s207054760017039-9-1/> (дата обращения: 02.02.2022).
256. Поргес К., Стюарт И. Г., Хоссфельд У., Левит Г. С. От идеи к закону: формирование теорий, концепций и терминологии в работах Эрнста Геккеля // Онтогенез. — 2019. — Т. 50. — № 6. — С. 368—382.
257. Прокопчук, Ю. В. Религиозно-философской синтез Л. Н. Толстого и О. Хаксли // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2019. — № 83. — С. 47—64.
258. Райков Б. Е. Карл Бэр, его жизнь и труды. — М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961. — 524 с.

259. Ревзин Г. И. Как устроен город: 36 эссе по философии урбанистики. — М.: Strelka Press, 2019. — 270 с.
260. Риль А. Введение в современную философию. — СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1904. — 196 с.
261. Риль А. Научная и ненаучная философия. — СПб., издание П. П. Сойкина, 1901. 24 с.
262. Риль А. Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма / Пер. с нем. Е. Корша. — М.: К. Т. Солдатенков, 1887. — VIII+426 с.
263. Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. Сочинения в 2 тт. — М.: Издательство «Правда», 1990. — 2 т., с. 275—629.
264. Ряков Е. Е. Проблемы формирования гуманистического мировоззрения обучающихся в современной школе // Образование в XXI веке Материалы Международной научно-практической конференции. Международный институт профессионального развития педагога; Иркутский государственный университет; под редакцией О. М. Коломиец, М. Г. Голубчиковой, И. И. Капалыгиной, Р. К. Кыякбаевой. 2019. С. 617—620.
265. Саймонс Дж. Карлейль. — М.: Молодая гвардия. 1981. — 288 с.
266. Сампиев И. М. Право народов на самоопределение и конструирование «российской нации» // Современная наука и инновации. — 2017. — № 4 (20). — С. 248—253
267. Сафрански Р. Гёте: жизнь как произведение искусства. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 704 с.
268. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цеховского. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 612 с.
269. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. — М.: «Мысль», 1976. — Т. 2.

270. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. — М.: Издательство «Наука», 1977. — 383 с.
271. Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — СПб.: Наука, 2006. — С. 5—61.
272. Сергеев, К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. — СПб.: «Наука», 2007. — 591 с.
273. Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. — СПб.: Речь, 2004. — 644 с.
274. Словарь академии российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. 3 (К—Н). — СПб.: Типография при Императорской Академии наук, 1814 г. — 1444 с.
275. Словарь книжников и книжности древней Руси / отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Часть 1. — Л.: «Наука», 1988. Том А—К. — 493 с.
276. Словарь русского языка XI—XVII вв. Выпуск 9 (М). — М.: Издательство «Наука», 1982. — 357 с.
277. Словарь русского языка XVIII в. Выпуск 12 (Льстец — Молвотворство). — СПб.: «Наука», 2001. — 252 с.
278. Смирнов А. В. «Большая культура» и cogito // Прагматика философского текста: материалы Всероссийской научной конференции XV Таврические философские чтения «Анахарсис» (Республика Крым, Судак, пос. Новый Свет, 16-19 сентября 2019 г.) / Под ред: Зарапин О. В., Рыскельдиева Л. Т., Шапиро О. А., Шкорубская Е. Г., Шоркин А. Д. — Симферополь: Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, 2019. — С. 7—8.
279. Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры: Кошелев, 2001. 503 с.

280. Смирнов А.В. Границы философии // Вопросы философии. — 2023. — № 1. — С. 15—28.
281. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. — М.: «Прогресс», 1977. — С. 31—285.
282. Спасенников Б. А. COVID-19: уроки вакцинации // Бюллетень Национального научно-исследовательского института общественного здоровья имени Н.А. Семашко. — 2021. № 3. — С. 116—125.
283. Спиркин А. Г. Философия: учебник для бакалавров. — М.: ИД Юрайт, 2012. — 828 с.
284. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1902. — Том 2 (Л—П).
285. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека / Пер. с англ. В.В. Васильева. — М.: Слово/Slovo, 2004. — 230 с.
286. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 824 с.
287. Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в эпоху двоеверия. — М.: Наука, 1993. — 158 с.
288. Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образом русского символизма. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — 479 с.
289. Тантлевский И. Р., Евлампиев И. И. Живая личность против законов космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения // Scholē. — 2021. — Vol. 15. — №1. — С. 86—107.
290. Тарасова Е. А. Феномен «власть» в культуре Древнего Китая // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. — 2010. — Т. 2. — № 4. — С. 106—110.
291. Трубецкой С. Н. Сочинения. — М.: «Мысль», 1994. — 816 с.

292. Трунов А. А. Великая французская революция и генезис классических идеологий модерна // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2017. — № 17 (266). — С. 78—89.
293. Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — 240 с.
294. Фалалеева И. Н. Культурная и правовая субъектность этноса: историко-теоретические соотношения понятий в XIX в. // *Lex russica* (Русский закон). — 2014. — Т. 96. — № 9. — С. 1031—1042.
295. Фаррингтон Б. Голова и рука в Древней Греции. Четыре очерка социальных связей мышления. — СПб.: АНО: «Изд-во С.-Петербур. унта», 2008. — 172 с.
296. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. О. Н. Трубачева. — СПб.: Азбука: Терра, 1996. — Т. 2.
297. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. — СПб.: Терра — Азбука, 1996. — Т. 3.
298. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. — М.: Издательство «Наука», 1991. — С. 239—281.
299. Филиппов А. Ф. Ханна Арендт и Карл Шмитт: два понятия политического // Современное значение идей Ханны Арендт. материалы международной конференции. Редколлегия: Саликов А. Н., Дементьев И. О, Чалый В. А. — М.: 2015. — С. 52—65.
300. Философский словарь (сокращенный перевод с немецкого — *Philosophisches Woerternuch, begruendet von Heiinrich Schmidt, Alfred Kroeners Verlag, Stuttgart, 1957*) / Под ред. М. М. Розенталя. — М.: Изд-во иностранной литературы 1961. 590 с.
301. Философский энциклопедический словарь / гл. ред.: Л. Ф. Ильичев и др. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — 839 с.
302. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост.: Е. Ф. Губский и др — М.: ИНФРА-М, 2003. — 576 с.

303. Фихте И. Г. Письмо к Якоби // Вопросы философии. — 1996. — №3. — С. 114.
304. Фихте И. Г. Сочинения. — СПб.: Наука, 2008. — 752 с.
305. Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — СПб.: «Владимир Даль», 2020. — 832 с.
306. Флекенштейн К. Кальки по немецкой модели в современном русском литературном языке: Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Моск. ордена Ленина и ордена Трудового Красного Знамени гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. — М., 1963. — 22 с.
307. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Париж: YMCA-Press, 1988. — 599 с.
308. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Издательство «Наука», 1989. — 576 с.
309. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. — М.: Издательство «Правда», 1990. — С. 181—559.
310. Фролов А. В. Категориальные основания метафизики мира // Философия и общество. — 2018. — № 1 (86). — С. 97—100.
311. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М.: Политиздат, 1986. — 703 с.
312. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. — М.: Политиздат, 1985. — 511 с.
313. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999. — 479 с.
314. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: A-cad, 1994. — 406 с.
315. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Академический проект, 2011. — 460 с.

316. Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — СПб, «Наука», 2007. — 621 с.
317. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 445 с.
318. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М.: Высш. школа, 1991. — 190 с.
319. Хайдеггер М. Что значит читать? // Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 415.
320. Харичев А. Д., Шутов А. Ю., Полосин А. В., Соколова Е. Н. Восприятие базовых ценностей, факторов и структур социально-исторического развития России (по материалам исследований и апробаций) // Журнал политических исследований. 2022. Т. 6. № 3. С. 9-19.
321. Хаффнер С. История одного немца. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2018. — 448 с.
322. Хаффнер С. Некто Гитлер: Политика преступления. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2018. — 320 с.
323. Хёйзинга Й. Осень Средневековья / Пер. с нидер. Д. Сильвестрова. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. — 720 с.
324. Хеллман Х. Против Дарвина. Век XX. «Обезьяний процесс» и атаки антидарвинистов // Экология и жизнь. — 2009. — № 1. — С. 4—11.
325. Ход Эстетики в Германии // «Вестник Европы». — Май и июнь 1828. — М.: в университетской типографии, 1828. — С. 260—272.
326. Целищев А. О. Вернер Зомбарт: образ Англии как антитеза немецкой сущности в Первой мировой войне // Imagines Mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI-XX вв. — 2008. — Т. 6. — № 3. — С. 251—261.

327. Чейсон Э. Космическая эволюция // Универсальная и глобальная история (эволюция Вселенной, Земли, жизни и общества). Хрестоматия. Сер. «Библиотека факультета глобальных процессов МГУ» / под ред. Л. Е. Гринина, И. В. Ильина, А. В. Коротаева. — Волгоград, 2012. — С. 197—207.
328. Чепурнова Н. М. Конституционный принцип народовластия в Российской Федерации: проблемы реализации // Вестник Московского университета МВД России. — 2018. — № 5. — С. 55—62.
329. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1987. — Т.2. С. 146—229.
330. Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. — Новосибирск: Издательство Новосибирского национального исследовательского государственного университета, 1994. — В 2-х частях.
331. Чистякова Н. А. Греческая эпиграмма VIII—III вв. до н.э. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1983. — 216 с.
332. Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — С. 377—396.
333. Шакин Д. А. Профессиональное мировоззрение VS мировоззрение профессионала // Современные проблемы науки и образования. 2021. № 1. С. 26.
334. Шарова М. А. Антропологические и философско-педагогические взгляды С. С. Гогоцкого // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2011. — № 2 (97). — С. 92—97.
335. Шахнович М. М. Сад Эпикура. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2002. — 283 с.

336. Шевцов А. А. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский словарь. — СПб.: Тропа Троянова, ИТ «Роща Академии», 2009. — С. 3—10.
337. Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 490 с.
338. Шелер М. Проблемы социологии знания / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
339. Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / Пер. с нем. И. Фокина. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. LXXXVIII + 352 с.
340. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. — М.: «Мысль», 1989.
341. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. — 832 с.
342. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 392 с.
343. Шлейермахер Ф. Э. Д. Речи о религии. Монологи / Пер. с нем. С. Л. Франка. — СПб.: АО «АЛЕТЕЙЯ», 1994. — 335 с.
344. Шмонин Д. В. Мудрость философа и христианская идея образования // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2019. — № 3. — С. 7—17.
345. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. — СПб.: Изд-во СПбПДА : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. — 460 с.
346. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — № 4. — С. 206—221.
347. Шохин В. К. Как была сделана классическая метафизика? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

- университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2015. — № 5 (61). — С. 41—58.
348. Эвола Ю. Учение о пробуждении. Очерк буддийской аскезы / Пер. с ит. А. П. Шурбелёва. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2016. — 413 с.
349. Эзри Г. К. Философия Лотце и Тейхмюллера и русская религиозная философия «всеединства»: общность подходов в онтологии и антропологии // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. — 2018. — № 11 (2). — С. 122—126.
350. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. — М.: Академический проект, 2010. 251 с.
351. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2006. — С. 249—356.
352. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — М.: Политиздат, 1989. — 127 с.
353. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб., 1896. — Т. 18а.
354. Этимологический словарь русского языка. Вып. 10: М / Под общей редакцией А. Ф. Журавлева и Н. М. Шанского. — М.: Изд-во МГУ, 2007. — 400 с.
355. Юм Д. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2.
356. Юнгер Ф. Совершенство техники. Машина и собственность / Пер. с нем. И. П. Стребловой. — СПб.: «Владимир Даль», 2002. — 559 с.
357. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П. Д. Сочинения. — М.: «Правда», 1990. — С. 69—103.
358. Ярцева К. В. Понятие «картина мира». Адаптивная функция картины мира // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 4. — С. 87—90.

359. Ясперс К. *Философская автобиография* // Перцев А. В. *Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии.* — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 207—337.
360. A Worldview Bibliography:
http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/worldview_bibliography.pdf
361. Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Topics 1* / Transl. Johannes M. Van Ophuijsen. — London: Duckworth, 2001. — 228 p.
362. Alfaro A. *The Monster of Reason* // *Artes de México.* — 2008. — №92. — P. 84—94.
363. Algra K. et. al. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 916 p.
364. Althusser L. *The Future Lasts Forever.* — New York: The New Press, 1993. — 365 p.
365. Aristotle. *Magna Moralia* / Transl. W. D. Ross. — Oxford: Clarendon Press, 1915. — 318 p.
366. Arnstine D. *The Academy in the Courtroom: The Sacramento Monkey Trial* // *Journal of Thought*, Vol. 18, No. 1 (Spring 1983), pp. 10—23. P. 10.
367. Ashmore J. *Three Aspects of Weltanschauung* // *The Sociological Quarterly.* — 1966. — Vol. 7. — №2. — P. 215—228.
368. Balfour A. J. *Introduction* // Treitschke H. von. *Politics.* — New York: MacMillan Company, 1916. — In 2 vols.
369. Baumgarten A. *Metaphysica.* — Halle: Magdeburgicae, 1739. — 432 p.
370. Beiser F. C. *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze.* — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 333 p.
371. Bekker I. *Suidae Lexicon.* — Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1854. — 1158 p.
372. Bloch, A. *Zwei Beiträge zur lateinischen Wortkunde* // *Museum Helveticum.* — 1958. — Vol. 15. — №2. — P. 130—138.

373. Bloom H. *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry.* — Oxford, New York, 1997. — 157 p.
374. Bowler P. J. *Monkey Trials and Gorilla Sermons.* — London, Cambridge MA: Harvard University Press, 2009. — 256 p.
375. Brown R. *Comte and Positivism // Routledge History of Philosophy, vol. VII. The Nineteenth Century / ed. C. L. Ten.* — London and New York: Routledge, 2005. — P. 148—176.
376. Catana L. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy.* — Leiden and Boston: Brill, 2008. — 384 p.
377. Chabrolle-Cerretini A-M. *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique.* — Lyon, ENS Éditions, 2007. — 149 p.
378. Distin K. *Cultural Evolution.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — 237 p.
379. Dobzhansky T. *Evolution, Genetics, and Man.* — NY: John Wiley&Sons, London: Chapman&Hall Ltd., 1959. — 398 p.
380. Dobzhansky T. *Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution // The American Biology Teacher.* — 1973. — Vol. 35. — No. 3. — P. 125—129.
381. Ekman P. *Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional life.* — New York: Holt Paperbacks, 2003. — 320 p.
382. Ermarth M. *Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte // The Journal of Modern History.* — 1993. — Vol. 65. — №. 4. — P. 673—705.
383. Folliet G. *L'ambiguïté du concept biblique αἰών (saeculum vel aeternum) dénoncée et interprétée par Augustin // Wiener Studien.* — 2001. — Vol. 114. — P. 575—596.

384. Foucher L. *Aiôn, le Temps absolu* // *Latomus*. — 1996. — T. 55. — Fasc. 1. — P. 5—30.
385. Friedman W. E., Diggle P. K. *Charles Darwin and the Origins of Plant Evolutionary Developmental Biology* // *The Plant Cell*. — 2011. — Vol. 23. — No. 4. — P. 1194—1207.
386. Fumaroli M. *Between the Rigorist Hammer and the Deist Anvil* // *Artes de México*. — 2008. — №92. — P. 97—101.
387. Gabriel M. *Die Erkenntnis der Welt — Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. — München, Verlag Karl Alber, 2013. — 422 S.
388. Gabriel M. *Why the World Does Not Exist*. — Cambridge, Polity Press, 2015. — 239 p.
389. Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode*. — Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. — 494 S.
390. Germany R. *All the World's a Stage: Contemplatio Mundi in Roman Theatre* // P. Horky, ed., *Cosmos in the Ancient World*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2019. — P. 212—31.
391. Glucker J. *Antiochus and the Late Academy*. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. — 510 p.
392. Griffioen S. *On Worldviews* // *Philosophia Reformata*. — 2012. — Vol. 77. — №1. P. 19—56.
393. Grimm J., Grimm W. *Deutsches Woerterbuch*. — Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1955. — B. 28.
394. Groethuysen B. *Anthropologie philosophique*. — Paris, Gallimard, 2014. — 409 p.
395. Groethuysen B. *The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France*. — New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. — 268 p.
396. Große Kracht K. *Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen: (1880–1946). Eine intellektuelle Biographie*. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002. — 336 S.

397. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. — Cambridge, Oxford: Polity Press, 1990. — 456 p.
398. Ham P. *Young Hitler. The Making of the Führer*. — London, Doubleday, 2017. — 308 p.
399. Heidegger M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. — Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1976. — B. 9. S. 1—44.
400. Heidegger M. *Besinnung* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. — Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1997. — B. 66.
401. Heidegger M. *Der Weg zur Sprache* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. — Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1985. — B. 12. S. 227—257.
402. Heidegger M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. — Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1986. — B. 1. S. 189—412.
403. Heidegger M. *Zur Sache des Denkens* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. — Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 2007. — B. 14.
404. Herrn Christian Hügens *Weltbeschauer oder vernünftige Muthmassungen, dass die Planeten nicht weniger geschmückt und bewohnt seyn, als unsere Erde / Aus dem Lateinischen übersezt. Mit Anmerkungen von Verschiedenen und Kupfern*. — Zürich, bey Orell, Gessner und Comp., 1767. — 225 S.
405. Hodges H. A. *Wilhelm Dilthey. An Introduction*. — New York: Oxford University Press, 1944. X+174 p.
406. Hoßfeld U. *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit*. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. — 573 S.
407. Howlett S. *Marsilio Ficino and His World*. — New York, Palgrave Macmillan, 2016. — 232 p.

408. Hurford J. R. *The Language Mosaic and Its Evolution* // Christiansen M. H., Kirby S. (eds.) *Language Evolution*. — Oxford: Oxford University Press, 2003. — P. 38—57.
409. Husserl E. *Phaenomenologie und Anthropologie* // *Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal*. — 1941. — Vol. II. — №1. — P. 1—14.
410. Huxley A. *The Perennial Philosophy*. — London: Chatto&Windus, 1947. — 377 p.
411. Huygens C. *The Celestial Worlds Discovered, or Conjectures Concerning the Inhabitants, Plants and Productions of the Worlds in the Planets*. — London: Printed for James Knapton, at the crown of St. Paul's Church-Yard, 1722. — 162 p.
412. Ibrahimov M. *Historiosophy of Sport and Physical Culture as a Projection of Culturo-Ligical Meanings* // *Теорія і методика фізичного виховання і спорту*. 2012. Т. 2012. № 1. С. 107-115.
413. Inwood M. *A Heidegger Dictionary*. — Oxford: Blackwell publishers, 1999. — 283 p.
414. Jaeger W. *Paideia: The Ideas of the Greek Culture. Vol. 2: In Search of the Divine Center*. — New York: Oxford University Press, 1944. — 442 p.
415. Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. — Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919. — 428 S.
416. Jensen C. B. *New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy* // *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. — 2017. — № 25. — Vol. 4. P. 525—544.
417. Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. — Stuttgart: Philipp Reclam Jun Verlag GmbH, 2004. — S. 73—453.
418. Kierner C. A. *Inventing Disaster: The Culture of Calamity from the Jamestown Colony to the Johnstown Flood*. — North Carolina: University of North Carolina Press, 2019. — 304 p.

419. Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. — Devon: The Paternoster Press, 1985. — 1235 p.
420. Koselleck R. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2006. — 569 S.
421. Koselleck R. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. — Stanford, Stanford University Press, 2002. — 384 p.
422. Koslowski P. *A Philosophy of a Historical School: Erich Rothacker's Theory of the Geisteswissenschaften (Human Sciences) // Methodology of the Social Sciences, Ethics and Economics in the Newer Historical School*. (ed. P. Koslowski). — Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1997. — P. 510—531.
423. Kowalewicz M. H. *Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung“ // Archiv für Begriffsgeschichte*. — 2013. — Vol. 55. — S. 237—249.
424. Kuklick B. *Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant // Rorty R. (ed.) Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — P. 125–140.
425. Kurt Wise's Webpage URL: <https://truett.edu/directory/kurt-wise/>
426. Lampe G. W. H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. — Oxford: Clarendon Press, 1961. — 1616 p.
427. Lauster J. *Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism // Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy / eds. Michael J. B. Allen, Valery Rees and Martin Davies*. — Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002. — P. 45—70.
428. Leontiev D. *Approaching Worldview Structure with Ultimate Meanings Technique // Journal of Humanistic Psychology*. — 2007. — 47(2). — P. 243—266.

429. Levit G. S. The Biosphere and the Noosphere Theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A Methodological Essay // Archives Internationales D'Histoire des Sciences. — 2000. — Vol. 50 (144). — P. 160—176.
430. Levit G. S., Hossfeld U. Biology and panpsychism: German evolutionists and a philosopher Theodor Ziehen (1862—1950) // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2020. — Vol. 36 (2). — P. 240—253.
431. Lewens T. Cultural Evolution. Conceptual Challenges. — Oxford: Oxford University Press, 2015. — 205 p.
432. Lucacs J. The Hitler of History. — New York: Vintage, 1998. — 304 p.
433. Lvov A. A. The Burden of Freedom: The Doctrine of Subject in Thomas Carlyle's Works // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2018. — T. 34. — № 4. — P. 534—542.
434. Lvov A. A. Did the Greeks Have a Worldview? A Comparative Study of Worldview's Genealogy // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2022. — T. 38. — № 4. — C. 500—511.
435. Lvov A. A. Anthropological Turn in Worldview Studies: Theoretical and Practical Aspects // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2020. — T. 36. — № 2. — C. 279—290.
436. Lvov A. A. On the Possibility of Freedom Beside the Subject: Michel Foucault and the Attempt of Overcoming of the Teleology of Modern Historicism // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2017. — T. 33. — № 3. — P. 316—325.
437. Masson-Oursel P. Comparative philosophy. — London, Kegan Paul, Trench, Truebner&Co, Ltd., 1926. — 199 p.
438. McCune T. J. The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature // Ethics and the Environment. — 2014. — Vol. 19. — №1. — P. 49—71.

439. Meier H. G. “‘Weltanschauung’: Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs.” Ph.D. diss., Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. — Münster: Ohne Verlag, 1967. — 390 S.
440. Meyer, H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, 5 Bde. (Die Weltanschauung des Altertums / Vom Urchristentum bis zu Augustin / Die Weltanschauung des Mittelalters / Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus / Die Weltanschauung der Gegenwart). — Würzburg, 1947—50.
441. Mulligan K. Foolishness, Stupidity, and Cognitive Values // The Monist. — 2014. — Vol. 97. — №.1. — P. 66—85.
442. Naugle D. K. Worldview: History, Theology, Implications. — URL: <http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/WV-HistyTheolImplications.pdf> (accessed: 05.05.2023).
443. Naugle D. K. Worldview: The History of a Concept. — Grand Rapids: W. B. Eerdmans. 2002. 384 p.
444. Neiman S. Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy. — Princeton NJ: Princeton University Press, 2015. — 408 p.
445. «New Words We Created Because of Coronavirus». [Электронный ресурс] — URL: <https://www.dictionary.com/e/s/new-words-we-created-because-of-coronavirus/#covidiot> (дата обращения: 17.07.2020).
446. Pelling C. Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides // The Classical World. — 2009. — Vol. 102. — №4. — P. 471—483.
447. Piaia G., Santinello G. (eds.) Models of the History of Philosophy. — New York: Springer, 2011.
448. Pihlström S. Why Solipsism Matters. — London: Bloomsbury Academic, 2020. — 240 p.
449. Pocock J. G. A. The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. — Princeton NJ: Princeton University Press, 1975. — 602 p.

450. Popkin R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. — Assen: Van Gorcum&Comp. N.V.— Dr. H. J. Pracke&H. M. G. Pracke, 1960. — 236 p.
451. Rapkin D. P., Braaten D. *Conceptualising Hegemonic Legitimacy // Review of International Studies*. — 2009. — Vol. 35. — №1. — P. 113—149.
452. Richards R. J. *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. — Chicago: The University of Chicago Press, 2002. — 606 p.
453. Richards R. J. *Was Hitler a Darwinian? Disputed Questions in the History of Evolutionary Theory*. — Chicago: University of Chicago Press, 2013. — 280 p.
454. Richter M. *Opening a Dialogue and Recognizing an Achievement: A Washington Conference on the „Geschichtliche Grundbegriffe“ // Archiv für Begriffsgeschichte*. 1996. Vol. 39. P. 19—26.
455. Riehl A. *The Vocation of Philosophy at the Present Day // Lectures delivered in Connection with the dedication of the Graduate College of Princeton University in October 1913*. — Princeton: Princeton University Press, 1914. — P. 43—63.
456. Russell B. *New Hopes for a Changing World*. — London, George Allen & Unwin Ltd. 1951. — 218 p.
457. Schild W. *Napoléon und Hegel // Europa nach Napoléon*. Hg. Christoph Enders, Michael Kahlo, and Andreas Mosbacher. — Brill, 2018. — S. 55—77.
458. Schmidt J. *Enlightenment as Concept and Context // Journal of the History of Ideas*. — 2014. — Vol. 75. — № 4. — P. 677—685.
459. Schmitt C. B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas*. — 1966. — Vol. 27. — №.4. — P. 505—532.

460. Schnaedelbach H. *Philosophy in Germany 1831—1933*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — 265 p.
461. Schneider M. A. *Goethe and the Structuralist Tradition // Studies in Romanticism*. — 1979. — Vol. 18. — №3. — P. 453—478.
462. *Sectus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*. — Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1976. — 576 p.
463. Shryock A., Smail D. L. et. al. *Deep History. The Architecture of Past and Present*. — Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011. — 342 p.
464. Sire J. W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. — Westmount, IL: InterVarsity Press. 2004. — 163 p.
465. Sitaraman S. 2019-NCOV Political Framing and Blame-Gaming // *Security Nexus Perspectives*. Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies. 2020. [Электронный ресурс] — URL: <https://www.jstor.org/stable/resrep24861> (дата обращения: 17.07.2020)
466. Sleat M. *Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and “Realpolitik” // Political Theory*. — 2014. — Vol. 42. — №3. — P. 314—337.
467. Smail D. L. *On Deep History and the Brain*. Berkeley. — Los Angeles, London: University of California Press, 2008. — 271 p.
468. Smocovitis V. B. *Humanizing Evolution: Anthropology, the Evolutionary Synthesis, and the Prehistory of Biological Anthropology, 1927—1962 // Current Anthropology*. — 2012. — Vol. 53. — №55. — The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles, and International Networks. — P.108—125.
469. Sophocles E. A. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*. — New York: Charles Scribner’s Sons, 1900. — 1188 p.
470. Staude J. R. *Max Scheler. An Intellectual Biography*. — London: Collier-Macmillan Press, 1967. — 298 p.

471. Taves A., Asprem E., Ihm E. Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion // *Psychology of Religion and Spirituality*. Special issue: Atheism, Agnosticism, and Nonreligious Worldviews. — 2018. — Vol. 10 (3). — P. 207—217.
472. Teichmüller G. *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe*. I. Heft: Herakleitos. — Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. — 598 S.
473. Terzic B. COVID-19 as Not Unique but New Generic Problem // *Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development*. — 2020. — Vol. 16. — P. 84—91.
474. *The Oxford Dictionary of the Middle Ages* / ed. Robert E. Bjork. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — Vol. 3.
475. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* / Ed. E. Craig. — London and New York: Routledge, 2005. — 1104 p.
476. Trabant J. *Traditionen Humboldts*. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1990. — 261 S.
477. Trahdorff K. F. E. *Aesthetik, oder Die Lehre von der Weltanschauung und Kunst*. Erster Teil. — Berlin: In der Maurerschen Buchhandlung, 1827. — 459 S.
478. Treitschke H. von. *Politics*. — New York: MacMillan Company, 1916. — In 2 vols.
479. Unbegaun B. Le calque dans les langues slaves littéraires // *Revue des Études Slaves Année*. — 1932. — Vol.12 (1-2). — P. 19—48.
480. Underhill J. W. *Creating Worldviews: Metaphor, Ideology and Language*. — Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011. — 301 p.
481. Underhill J. W. *Humboldt, Worldview and Language*. — Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011. — 161 p.
482. Van Buren J. *The Earliest Heidegger: A New Field of Research* // *A Companion to Heidegger* / Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (eds.). — Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. — P. 17—31.

483. Versuche zu einer Soziologie des Wissens // Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Köln. Vol. II / ed. Max. Scheler. — München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1924/2013. — 460 S.
484. Viveiros de Castro E., Danowski D. The Past Is Yet to Come // e-flux journal. — 2020. — №114. — P. 7. URL: <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/> (accessed: 11.01.2021).
485. White H. Foreword // Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. — Stanford, Stanford University Press, 2002. — P. IX—XIV.
486. Wierzbicka A. “Sadness” And “Anger” In Russian: The Non-Universality of the So-Called “Basic Human Emotions” // Athanasiadou A. et al. (eds.) Speaking of Emotions: Conceptualization and Expression. — Berlin, New York: Mouton de Gryuter, 1998. — P. 3—28.
487. Wulf A. The Invention of Nature. Alexander von Humboldt’s New World. — New York: Alfred A. Knopf, 2015. — 576 p.
488. Yu J. Soul and Self: Comparing Chinese Philosophy and Greek Philosophy // Philosophy Compass. — 2008. — №3. — Vol. 4. — P. 604—618.