

Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа*

А. А. Львов

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12/1

Для цитирования: *Львов А. А.* Проекты «учения о мировоззрении» в свете лингво-концептуального анализа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 2. С. 261–273. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.205>

В статье предлагается диахроническое исследование феномена мировоззрения средствами лингво-концептуального анализа, а также генеалогического метода. Исследование распадается на три задачи. Прежде всего — сопоставить культурно-лингвистические особенности мировоззренческой проблематики в немецкой, русской и англо-американской философских культурах. Далее — обнаружить дисциплинарные пересечения тех отраслей знания, в которых эти учения о мировоззрении оказываются востребованы. Наконец — сопоставить статус таких учений в современной философии с учетом преобладающих в немецко-, русско- и англоязычной традициях эпистемологических установок. Выявленные сходства и различия в представлениях о сущности и задачах учения о мировоззрении либо позволяют утверждать, что мировоззренческая проблематика вписывается в историко-философскую перспективу как «элементарная идея», либо же опровергнут эту возможность. Среди выявленных в указанных философских культурах единств следует отметить: 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. Обнаруженные различия касаются дискурсивных практик, обосновывающих 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 демонстрирует актуальность и востребованность мировоззренческой проблематики в перспективе проекта «вечной философии». При этом обнаруживается, что современные учения о мировоззрении в концептуальном отношении можно рассматривать как способ осмысления и критики современной культуры.

Ключевые слова: мировоззрение, учение о мировоззрении, лингво-концептуальный анализ, забота о себе, вечная философия.

* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение no. 075-15-2020-798).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

Введение

В предшествующем исследовании [1] был представлен **синхроничный** подход к описанию основных подходов по переосмыслению мировоззрения и учений о мировоззрении в современной философии: оно показало, что эти подходы могут быть разделены на две большие группы. К первой, антропологической группе, могут быть отнесены те проекты, которые указывают на разработку этого феномена в психологическом или лингвистическом ключе и трактуют мировоззрение как важный элемент, проясняющий личность человека и ее способность к ориентации в мире, к построению психологической или языковой картины мира. Ко второй, педагогической группе, относятся те, которые обосновывают образовательные проекты средствами философской или теологической дискурсивной практики.

Наша цель в данной статье заключается в том, чтобы предложить **диахроническое** исследование феномена мировоззрения, которое на концептуальном уровне позволило бы нам, во-первых, сопоставить культурно-лингвистические особенности мировоззренческой проблематики в немецкой, русской и англо-американской философских культурах; во-вторых, обнаружить дисциплинарные пересечения тех отраслей знания, в которых эти учения о мировоззрении оказываются востребованными; в-третьих, сопоставить статус таких учений в современной философии с учетом преобладающих в немецко-, русско- и англоязычных традициях эпистемологических установок. Выявленные сходства и различия в представлениях о сущности и задачах учения о мировоззрении либо позволят утверждать, что мировоззренческая проблематика вписывается в историко-философскую перспективу как «элементарная идея» (*unit-idea*, термин А. О. Лавджоя (A. O. Lovejoy)), либо же опровергнут эту возможность. Таким образом, мы в своем исследовании будем использовать метод лингво-концептуального анализа, а также генеалогический метод.

Концептуальный контекст современных проектов «учения о мировоззрении»

К концу XIX в. мировоззренческая проблематика укореняется в англо-, немецко- и русскоязычных философских культурах на пересечении антропологической, эстетической, моральной и теологической плоскостей философского дискурса. Истоком здесь выступает «антропологическое измерение» философии самого И. Канта, который ввел понятие *Weltanschauung* в связи с его аналитикой возвышенного [2, с. 93]. Характерным обстоятельством, делающим проблематику мировоззрения в немецкой и русской философских традициях востребованной, является свойственная обоим тенденция к неортодоксальным религиозным поискам. С одной стороны, в основе немецкой классической философии лежали богословские идеи христианских (в частности, протестантских) теоретиков и мистиков (Майстера Экхарта, М. Лютера, Я. Бёме, И. Г. Гердера и др.), чьи идеи впоследствии оказались востребованы создателями философско-антропологической перспективы (М. Шелер, К. Лёвит, К. Барт и проч.), для которых религиозная проблематика также была органична. С другой стороны, представители русского религиозного ренессанса рассматривали собственно философские проблемы также сквозь призму духовного опыта, в толковании которого они часто отходили от канонических догматов.

Англоязычных авторов, затрагивавших в своих работах тему мировоззрения, так же можно соотнести с обозначенными религиозно-философскими поисками: так, шотландский пресвитерианский богослов Дж. Опп впервые артикулирует концепт *worldview* в своих лекциях 1890-х годов, и далее им пользуются в рамках так называемой христианской (т. е. евангелической) теологии такие авторы XX в., как канадцы Дж. Олтиус (J. Olthius), А. М. Уолтерс (A. Wolters), американцы Р. Нэш (R. Nash) и Дж. Х. Кок (J. Kok). Последний утверждает: «Мировоззрение вполне может быть определено как всеобъемлющая система верований человека, но то, что мы говорим (our talk) (исповедуемые убеждения или познавательные утверждения) — это одно, а то, как мы действуем (our walk) (оперативные убеждения), — это другое и даже более важное. Живое мировоззрение определяет основные принципы человека; оно определяет, ради чего человек готов жить или умереть» [3, р. 38]. Итак, в этой концептуальной связке раскрываются религиозный, этический и антропологический аспекты феномена мировоззрения.

Рассмотренные случаи позволяют нам обнаружить ряд типических черт того дискурса, в котором артикулируется мировоззренческая проблематика. 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*. В этом ключе индивидуалистические тенденции по обретению личного ответа на вечные вопросы приводят к обнаружению принципов соответствующей жизненной программы, построению системы взглядов, внутреннему самоопределению, с которыми человек соотносит ценность собственной жизни.

Важным аспектом выступает логически вытекающая из указанных характеристик задача по осмыслению ценностных установок. Достаточно упомянуть, что неокантианцы, оказавшие влияние на эстетические установки русского Серебряного века, стремились в лице марбургцев сблизить антропологию с этикой, а в лице баденцев — разработать оригинальную аксиологию [4, с. 380]. Неожиданным становится соответствие идей англоязычных исследователей поискам русских философов: в синтетическом евангелическом учении о мировоззрении, предложенном Д. К. Ногелем (D. K. Naugle), высказывается идея о том, что сущностно концепт *worldview*, трактуемый им как онтологический и нравственный центр, в котором заключено человеческое подобие Бога, родственен библейскому пониманию сердца, Сходных взглядов придерживается и П. Д. Юркевич, определявший сердце в эпистемологическом, онтологическом, когнитивном и этическом аспектах [5, с. 69–71]. В свою очередь, взгляды Юркевича предвосхищают попытки построения систематической философии В. С. Соловьева, а также вполне отражают классический тезис об антропоцентричности русской философской культуры [6, с. 16] и, как показывают современные исследователи, производный от нее интерес к теме мировоззрения [7, с. 19–21].

Смыслопорождающая структура культурных концептов

Разработка мировоззренческой проблематики не только востребована в связи с поиском обоснования онтологии человека, но и оборачивается эпистемологической задачей экспликации динамично изменяющегося мира, в который человек вовлечен. В этом смысле мировоззрение укрепляет человека в «своем мире», т. е. прежде всего в органичной для него ментальной среде. Традиционно такой средой воспринимался язык — в первой половине XX в. неогумбольдтианцы (прежде всего Й. Л. Вайсгербер (J. L. Weisgerber)) возвращаются к идеям В. фон Гумбольдта о двоякой функции человека как носителя языка: человек предстает как член языкового сообщества, но при этом и как личность, через речевую деятельность являющая свои духовные особенности [8, с. 142 сл.]. С их поисками вновь возникает интерес к таким концептам, отражающим различные аспекты «языковой картины мира», как *Weltansicht*, *Weltgestaltung*, *Weltbild* [9, с. 37–39]. Примечателен и сопоставимый контекст этих поисков в американской лингвистике: так, один из авторов гипотезы языковой относительности, Б. Л. Уорф, в своих исследованиях пользовался концептом *Weltanschauung* [10, р. 85], что, хотя и породило ошибочное представление о заимствовании его из работ Гумбольдта, тем не менее дало основание для развития этой гипотезы в работах по обоснованию метода *лингвокультурной концептологии*.

Сегодня эта область является одной из важнейших междисциплинарных областей знания в ансамбле наук о человеке, располагающейся на границе социокультурной антропологии и философии языка и играющей важную методологическую роль в культурологии или философии культуры [11; 12]. Обычно говорится о преемственности концептологии исследованиям структуралистов (повлиявших также на неогумбольдтианцев), сферой интересов которых были язык, проблемы глоттогенеза, а также мифологические и религиозные верования народов мира. Среди предшественников современной концептологии называются Э. Бенвенист, Ж. Дюмезиль, В. Я. Пропп, а среди тех, чьи работы повлияли на ее разработку как исследовательского метода в современных гуманитарных науках, — А. Вежбицкая, Н. Д. Арутюнова, Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин и др. [13, с. 18].

Исследователи исходят из положения о том, что всякий культурный концепт окрашен нюансами, недоступными для понимания носителя иного языка и неуловимыми для носителя языка данной культуры как смыслопорождающей среды. Другими словами, мир человека артикулируется средствами родной для него культуры, а следовательно, никогда не происходит полного концептуального совпадения между смыслопорождающими средствами различных культур. В предельной формулировке это означает: концепты культуры не могут быть адекватно поняты через перевод без соотнесения с породившим их и насытившим их смыслом культурным контекстом и анализом этого контекста.

Однако как в таком случае существуют культурные концепты? Это проясняет подход, предложенный Ю. С. Степановым: в каждом концепте он выделяет три смысловых пласта — «слоя», или «компонента». Прежде всего, это основной, или актуальный, признак, имеющий главную семантическую нагрузку, благодаря которой и распознается представителями конкретной культуры. Далее, имеются неактуальные, или «пассивные», признаки, которые в актуальной повестке воспри-

нимаются скорее в качестве исторического содержания конкретного концепта, но не непосредственно схватываемого семантического ряда. Наконец, выделяется внутренняя форма концепта, которая в основном не осознается носителями языка, но при этом запечатлена в своей внешней, словесной форме [12, с. 44]. Таким образом, концепт представляется сложносоставным семантически нагруженным комплексом, прагматически раскрывающим разнообразные связи с прочими концептами конкретной культуры.

Подобным же образом об артикуляции культурных концептов высказывается и А. Вежбицкая (A. Wierzbicka). С ее точки зрения, «люди действительно обладают одинаковыми мыслительными возможностями, но... 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» [14, с. 56]. Но возможно ли, что упомянутые А. Вежбицкой концепты («весь», «если», «потому что») носят случайный характер? Морфологически они связаны друг с другом, и при отсутствии одного из них другой концепт не может быть создан, а его понимание и воспроизведение существенно затрудняются. Например, когда некто говорит «весь», то имеется в виду холистически образованное единство элементов семантической системы. Статус этого единства, условия и модальности его реализации (например, в пространстве, во времени и т. п.) обсуждаемы. Существенна здесь холистическая природа образования такого концепта единого: как таковое оно является чем-то большим, нежели только набором составляющих его элементов. И напротив: если природа его нехолистична, то взаимосвязи между событиями или явлениями для носителя языка ускользают. В этом смысле мир всякой культуры оборачивается не только онтологической, но и семантической задачей: он предстает как осмысленное целое в разнообразных взаимосвязях своего содержания, позволяющих своему носителю мыслить гомогенность времени и пространства.

О том, что перечисленный ею набор понятий в любом языке не случаен, свидетельствует и сама А. Вежбицкая. Она отталкивается от идеи Г. В. Лейбница о необходимости эмпирического поиска фундаментальных (базовых) семантических единиц в любом человеческом языке как о единственно верном пути исследования и добавляет: «...имеется 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 не 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”...» [14, с. 60]. Любой человек, поскольку является носителем какого-то родного ему языка (в случае с билингвами — языков), употребляет различные концепты в смысловых пространствах представленных на планете Земле языковых культур,

однако это вовсе не означает, что люди жестко ограничены рамками этих смыслообразующих пространств и в принципе не могут артикулировать те или иные смыслы или договориться о них в процессе межкультурного диалога. Скорее, верен противоположный тезис: «Различные способы мышления не делают человеческие культуры взаимно непроницаемыми, если общими являются исходные понятийные ресурсы» [14, с. 74].

Резюмируя описанные выше рассуждения о сущности культурных концептов и подходах к их изучению, можно предложить следующую модель универсальной смыслопорождающей языковой системы: взаимодействие лексических примитивов-универсалий обуславливает вариативность образований описанных метапредикатов, например: «если», «из-за», «весь» и т. д.; метапредикаты, в свою очередь, взаимодействуют друг с другом также посредством примитивов-универсалий 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 внутри каждой культуры. Соответственно, носитель конкретной языковой культуры обладает уникальным мировоззрением, или языковой картиной мира как системой восприятия и выражения идей на родном языке. Вместе с тем этот носитель является и агентом языка, в своей языковой деятельности воспроизводящим сущностные смыслы привычной для него речевой практики и родной языковой культуры, т. е. его личный образ мира.

Из предложенной модели возникают два важных следствия. Во-первых, каждый культурный концепт, по образному определению Ю. С. Степанова, представляет собой «сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека», а потому уместно говорить о принципиальной непереодимости концептов одного языка на другие [12, с. 40], поскольку всякий перевод возможен только с опорой на культурные концепты конкретных языков, при том что сами эти концепты переводу не подлежат. Во-вторых, представляется все же возможным типологический анализ смыслопорождающих структур, которые обуславливают существование и семантическое разнообразие концептов каждой конкретной культуры. Иными словами, исследование культурных концептов позволяет не только раскрыть эпистемологические особенности формирования языковых картин мира (или мировоззрений) иных народов или культур, но и прояснить те фундаментальные смыслы, которые от самих носителей языка ускользают.

Для философии языка и философской антропологии важнейшим результатом работы с материалом лингвокультурной концептологии оказывается возможность прояснения единообразных или, по крайней мере, сопоставимых *принципов* схватывания различных аспектов мира конкретных языковых культур и базовой способности выражения или отражения их в языковой деятельности человека. Конечно, существуют и чисто теоретические подходы к решению такого рода задач — например, проведенное В. В. Васильевым исследование возможностей и условий существования базовых онтологических установок как не зависящих от культуры, а выражающих универсальные характеристики когнитивных и иных способностей человека [15, с. 200]. Однако в данном случае важно то, что каждая культура обладает собственными смыслопорождающими механизмами, и эти механизмы могут быть объективно (т. е. формально) вскрыты и проанализированы.

Идея учения о мировоззрении в перспективе «вечной философии»

Мы рассмотрели концептуальный контекст, в котором артикулируется мировоззренческая проблематика и возникают современные учения о мировоззрении, а также дали эпистемологическую характеристику языковой среде как порождающему мировоззренческие смыслы дискурсивному пространству. Однако таким дискурсивным пространством выступает не только собственно национальный язык — начиная с XVII в. на этот статус активно претендует также наука, стремящаяся к формированию целостного и непротиворечивого взгляда на мир, понятый как объективная природа. Несмотря на изменения типов рациональности в истории новоевропейской научной мысли, по-прежнему возникают и активно развиваются интегративные проекты, стремящиеся к описанию многообразных явлений физической и ментальной реальности, например с методологической позиции синтетической теории эволюции [16–18]. Научная картина мира, таким образом, становится как бы слепком языковой картины мира, и принимающий ее человек говорит на ином языке, нежели, например носитель религиозного или мифологического мышления. Разумеется, существуют попытки примирения этих картин мира: так, Ф. де Вааль (F. de Waal), развивающий предложенную С. Дж. Гулдом (S. J. Gould) идею сосуществующих параллельно друг с другом научного и религиозного магистериев, утверждает, что «мембрана, разделяющая... два магистерия, является “полупроницаемой”. Подобно очень многим мембранам человеческого тела, она пропускает определенные субстанции в обоих направлениях» [19, с. 193]. Тем не менее существуют исследования, показывающие, как язык может быть переосмыслен его носителями в целях обретения собственной идентичности отличной от идентичности тех, кто некогда входил с ними в единое коммуникативное пространство: так, Б. Грётуйзен (B. Groethuysen) проследил этот процесс на примере формирования языка буржуазии во французском католическом обществе XVIII в. [20].

Следовательно, мы видим, что мировоззренческая проблематика действительно может быть диахронически схвачена как комплекс характеристик, выражающих укорененность человека в его собственном мире, причем этот комплекс сформирован единой коммуникативной и смыслопорождающей средой и воспринимается как оптимальное и возможно полное отражение представлений о разворачивающемся во времени и пространстве мире. В связи со сказанным, а также со смыслопорождающими средствами различных языковых культур проблематика различных учений о мировоззрении сегодня возрождением может быть представлена в перспективе проекта *philosophia perennis*. В самом деле, если мы обратимся к проектам *Weltanschauungslehre*, возникающим с начала XX в. (М. Шелер, Г. Гомперц, К. Ясперс, С. Л. Франк, Н. О. Лосский) по нынешнее время (проекты христианского мировоззрения Д. К. Ногеля или Дж. Сайера (J. Sire), глубокой истории Д. Л. Смейла (D. L. Smail) и проч.), мы увидим ряд типических черт, их объединяющих.

Методологически проект *philosophia perennis* также родственен языковым (точнее — филологическим) штудиям, возникшим в эпоху Возрождения. Поиски источников и свидетельств мудрости древних, обретение концептуального родства с духовными учителями человечества 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*» [21, с. 137]. Переводческая деятельность гуманистов позволила им сформировать представление о современности их взглядов идеям орфиков, Платона и неоплатоников, восточных мудрецов и гностиков в силу разработанного филологического аппарата, составила виртуальную (в смысле маккиавелиевского *virtù*) космополитическую и синкретическую культуру предмодерновой науки.

Возрожденческая философия дает нам первые примеры того, как можно представить мудрость веков в ее единстве, несмотря ни на языковые, ни на религиозные, исторические или иные обстоятельства ее существования. Византийский философ-неоплатоник Георгий Гемист Плифон, настроенный весьма критически по отношению к христианскому вероучению, в своем известном и лишь фрагментарно сохранившемся трактате «Законы» представил изложение божественных, а потому вечных идей, которыми боги наделили все народы, но которые ясно различаются только у наиболее мудрых из вероучителей — от Зороастра до Пифагора и Платона [22]. Эти идеи не только не противоречат друг другу или современным знаниям, но, по мысли Плифона, составляют сокровищницу подлинной мудрости всех народов, а потому должны быть восприняты нами вслед за великими учителями веры и законодателями прошлого. При этом он склонен трактовать античных богов как персонификации законов, небесных тел, явлений природы и т. п., но при этом относиться к этому знанию все равно с религиозным благочестием.

Сходные идеи относительно статуса такой «вечной философии» были и у М. Фичино, главы флорентийской школы неоплатоников, который испытал большое влияние со стороны Плифона. Несмотря на существенные концептуальные различия, которые можно обнаружить в сочинениях этих философов, Фичино вполне воспроизводит логику византийского ересиарха, утверждая, что такие положения, обнаруживаемые у древних вероучителей, 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 [23, с. 446–447]. Наконец, еще один представитель ренессансного неоплатонизма, 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 самой философии. Всех выбранных авторов объединяет с Пико их бескорыстное стремление к истине.

Ярким энтузиастом идеи «вечной философии» в классическую эпоху был Г. В. Лейбниц. Примечательно, что само понятие *philosophia perennis* предложил критик протестантских богословов А. Стейко (также Стехус (*Steuco*)) [24, р. 506]. Он стремился согласовать так называемое древнее богословие (*prisca theologia*)

с ортодоксальным католическим вероучением. Другим предшественником Лейбница оказался Р. Декарт: в своем незаконченном трактате «Правила для руководства ума», а именно в конце изложения IV правила, посвященного методу, он употребляет понятие *mathesis universalis*, т. е. всеобщая математика, которая должна представлять собой науку, «объясняющ[ую] все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных примеров» [25, с. 624–625; 26, с. 41]. Вполне в духе правил — указать хотя бы на возможность такой науки, которая бы собирала воедино достижения всех отдельно взятых дисциплин и областей знания. Заметим, что Декарт сам рассчитывал опубликовать труд, посвященный естественной истории и принципам существования физической вселенной исходя из законов природы, которые «одновременно являются вечными законами разума, сохраняют свое непреложное значение для всех возможных и мыслимых миров» [27, с. 103]. В этом же рационалистическом духе Лейбниц стремился 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 идеи. Однако создание универсальной религии является одной из возможных трактовок самой сути представления о «вечной философии», идущего от Плифона, Пико, Кузанца через А. Стейко к Лейбницу [24, р. 530–531].

Примечательно, что 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 [28, с. 52–53]. 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: «Вечная философия сосредоточена главным образом на единой божественной реальности, которая лежит в основе многоликого мира вещей, жизней и сознаний (minds). Но природа этой единой реальности такова, что она не может быть прямо и непосредственно воспринята иначе, как теми, кто выбрал путь исполнения соответствующих условий, принуждая себя к любви, чистыми сердцем и нищими духом» [29, р. 2]. Однако эти тайны оказываются понятны и светскому человеку — достаточно взглянуть на содержание книги Хаксли, чтобы увидеть, что обсуждаемые в ней вопросы и проблемы затрагиваются во всех существующих духовных традициях, а значит, изучение опыта ответа на них других культур может обогатить личный духовный опыт и современного человека. Предложенная Хаксли этико-религиозная проблематика сближает его понимание «вечной философии» с современными проектами учения о мировоззрении.

Заключение

Итак, сопоставление культурно-лингвистических особенностей мировоззренческой проблематики в немецкой, русской и англо-американской философских культурах позволило нам установить их содержательные сходства и различия. Сходствами являются: создание интегративной системы взглядов, включающих 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. Обнаруженные нами различия касаются дискурсивных практик, обосновывающих эти картины мира: они могут быть естественно-научными (как в случае с проектами культурной эволюции), традиционными (в том числе религиозными), языковыми (в том числе коммуникативными). Примечательно, что в некоторых случаях указанные основания могут переплетаться: так, предшественниками своего понимания языка как пространства воссоздания мира через слово неогумбольдтианцы считали немецких мистиков [9, с. 37], а сторонники проекта «христианского мировоззрения» активно используют естественно-научную аргументацию [30, р. 206–207].

Таким образом, проведенное исследование учений о мировоззрении современных авторов демонстрирует актуальность и востребованность мировоззренческой проблематики в перспективе проекта «вечной философии». При этом анализ подходов к учениям о мировоззрении (см. также: [31]) раскрывает еще один важный их смысл: поскольку каждое из них стремится аккумулировать наиболее важные в концептуальном отношении достижения предшественников и описать сложившуюся реальность во всем многообразии ее проявлений, то их можно рассматривать как способы осмысления и критики современной культуры. В работах англо-американских, немецких и российских философов вне зависимости от используемых ими дискурсивных практик современность оказывается критической «точкой сборки», требующей переосмысления предшествующего опыта ее интерпретации, поскольку в ней содержится некий фундаментальный изъян (и в этом — родство с идеями романтиков). Возвращение к определенной традиции или следование выбранному методу позволяет авторам предложить такую концептуальную картину, которая была бы защищена от размытия основных понятий и смыслов, естественным образом происходящего в пространстве глобальной коммуникации, а также от постоянной переоценки ценностей в массовой культуре и постсекулярном обществе. Иными словами, мировоззрение проявляет себя как адаптивная способность человека к разворачивающемуся процессу культурной эволюции, а предлагаемые *Weltanschauungslehre* — как способы фиксации этой адаптации в конкретных концептуальных формах.

Литература

1. Львов, А. А. (2020), Современные концепции феномена мировоззрения, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, т. 21, № 2, с. 11–23.
2. Кант, И. (1994), *Собрание сочинений: в 8 т.*, т. 5., М.: Чоро.

3. Sire, J. W. (2004), *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, Westmount, IL: InterVarsity Press.
4. Дмитриева, Н. А. (2010), Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке, в: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. Сер. "Humanitas"*, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), с. 379–400.
5. Юркевич, П. Д. (1990), Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия, в: Юркевич, П. Д., *Философские произведения*, М.: Правда, с. 69–103.
6. Зеньковский, В. В. (1991), *История русской философии*, т. 1, ч. 1, Л.: Эго.
7. Замалева, А. Ф. (2010), *Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре*, СПб.: Наука.
8. Вайсгербер, Й. Л. (2004), *Родной язык и формирование духа*, М.: Едиториал УРСС.
9. Бородай, С. Ю. (2020), *Язык и познание: Введение в пострелятивизм*, М.: Садра: Издательский дом ЯСК.
10. Whorf, B. L. (1984), *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Асоян, Ю. А. (2008), Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантике понятий», *Культурология*, № 1 (44). С. 5–26.
12. Степанов, Ю. С. (1997), *Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*, М.: Школа «Языки русской культуры».
13. Воркачев, С. Г. (2016), Ex pluribus unum: лингвокультурный концепт как синтезное образование, *Вестник РУДН. Серия Лингвистика*, т. 20, № 2, с. 17–30.
14. Вежбицкая, А. (2011) Семантические универсалии и «примитивное мышление», в: Вежбицкая, А., *Семантические универсалии и базисные концепты*, М.: Языки славянских культур, с. 54–90.
15. Васильев, В. В. (2014), *Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии*, М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
16. Dobzhansky, T. (1959), *Evolution, Genetics and Man*, New York, London: John Wiley & Sons, Inc, Chapman and Hall, Ltd.
17. Месуди, А. (2019), *Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую культуру и объединить социальные науки*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
18. Львов, А. А. (2021), Статус концептологии в исследованиях культурной эволюции, *Вестник Российского философского общества*, № 3–4 (97–98), с. 203–220.
19. Де Вааль, Ф. (2018), *Истоки морали: В поисках человеческого у приматов*, М.: Альпина нон-фикшн.
20. Groethuysen, B. (1968), *The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
21. Сергеев, К. А. (2007), *Ренессансные основания антропоцентризма*, СПб.: Наука.
22. Медведев, И. П. (1976), *Византийский гуманизм XIV–XV вв.*, Л.: Наука, с. 171–241.
23. Фичино, М. (2020), *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах*, СПб.: Владимир Даль.
24. Schmitt, C. B. (1966), Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz, *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, no. 4, pp. 505–532.
25. Декарт, Р. (1989), *Сочинения: в 2 т.*, т. 1, М.: Мысль.
26. Декарт, Р. (2006), *Сочинения*, СПб.: Наука.
27. Асмус, В. Ф. (1956), *Декарт*, М.: Государственное издательство политической литературы.
28. Прокопчук, Ю. В. (2019), Религиозно-философской синтез Л. Н. Толстого и О. Хаксли, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*, № 83, с. 47–64.
29. Huxley, A. (1947), *The Perennial Philosophy*, London: Chatto & Windus.
30. Naugle, D. K. (2002), *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
31. Львов, А. А. (2023), Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа, *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования*, № 1(38), с. 22–27.

Статья поступила в редакцию 7 сентября 2022 г.;
рекомендована к печати 17 февраля 2023 г.

Контактная информация:

Львов Александр Александрович — канд. филос. наук, науч. сотр.; camenes@yandex.ru

The projects of doctrine of worldview in the light of lingua-cultural analysis*

A. A. Lvov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya ul., Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Lvov A. A. The projects of doctrine of worldview in the light of lingua-cultural analysis. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2023, vol. 39, issue 2, pp. 261–273. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.205> (In Russian)

The paper proposes a diachronic study of the worldview phenomenon by the means of lingua-cultural analysis, together with genealogical method. The study consists of three issues. First, to compare the cultural and linguistic specifications of worldview problematic in German, Russian, and Anglo-American philosophical cultures. Further, to discover disciplinary intersections of those branches of knowledge, in which these doctrines of worldview are in demand. Finally, to compare the status of such doctrines in current philosophy, taking into account the prevailing epistemological attitudes in the German-, Russian- and English-language traditions. The identified similarities and differences in the ideas about the essence and tasks of the doctrine of worldview will make it possible either to assert that worldview problematic fits into the historical and philosophical perspective as a unit-idea, or to disprove it. Among the similarities identified in these philosophical cultures, it should be noted: shaping of an integrative system of views, including elements of both “scientific” and “non-scientific” philosophy; combination of the logical set of argumentations with the creative freedom of research; rethinking the principle of self-care by creating a holistic conceptual picture of the world. The latter includes not only axiological and anthropological identification strategies, but also the substantiation of the starting positions on which these pictures of the world are built. The revealed differences concern the discursive practices that substantiate these pictures of the world. Those practices are: scientific, traditional (including religious), linguistic (including communicative), and they can also intertwine each other. An analysis of modern authors’ doctrines of worldview shows the relevance of worldview issues in the perspective of the “perennial philosophy” project. At the same time, the current paper demonstrates that the modern doctrines of worldview can be conceptually considered as a way of understanding and criticism of modern culture.

Keywords: worldview, doctrine of worldview, lingua-cultural analysis care of self, perennial philosophy.

References

1. Lvov, A. A. (2020), The Current Conceptions of the Worldview Phenomenon, *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, vol. 21, no. 2, pp. 11–23. (In Russian)
2. Kant, I. (1994), *Collected Works*, vol. 5, Moscow: Choro Publ. (In Russian)
3. Sire, J. W. (2004), *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, Westmount, IL: InterVarsity Press.
4. Dmitrieva, N. A. (2010), Neokantianism and Leo Tolstoy: from the “Doctrine of Science” to the doctrine of Man, in: *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teorii poznaniya i kritiki kul'tury. Ser. “Humanitas”*, Moscow: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN) Publ., pp. 379–400. (In Russian)
5. Yurkevich, P. D. (1990), Heart and Its Sense in the Spiritual Life of Man, According to the Doctrine of God’s Word, in: Yurkevich, P. D., *Filosofskie proizvedeniia*, Moscow: Pravda Publ., pp. 69–103. (In Russian)
6. Zen’kovsky, V. V. (1991), *The history of Russian Philosophy*, 1 vol., part 1, Leningrad: Ego Publ. (In Russian)

* This research is supported by the Ministry of Science and Higher Education of Russian Federation (project “The Newest Tendencies of the Development of the Humanities and Social Sciences in the Context of the Process of Digitalization and Novel Social Challenges and Threats: An Interdisciplinary Approach”, agreement no. 075-15-2020-798).

7. Zamaleev, A. F. (2010), *Russia's Self-Consciousness: Studies in Russian Philosophy, Politics and Culture*, St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
8. Weisberger, J. L. (2004), *Native Language and Rendering the Spirit*, Moscow: Editorial URSS Publ. (In Russian)
9. Borodai, S. Yu. (2020), *Language and Cognition: Introduction to Postrelativism*, Moscow: Sandra: YaSK Publ. (In Russian)
10. Whorf, B. L. (1984), *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Asoyan, Yu. A. (2008), The Practice of Concepts' Studies: from "Categories of Culture" to "Conceptosphere" and "Semantics of Concepts", *Kul'turologiia*, vol. 1 (44), pp. 5–26. (In Russian)
12. Stepanov, Yu. S. (1997), *The Constants. Disctionary of Russian Culture. A Study*, Moscow: Shkola "Iazyki russkoi kul'tury" Publ. (In Russian)
13. Vorkachov, S. G. (2016), Ex pluribus unum: Lingua-Cultural Concept as Synthetic Formation, *Vestnik RUDN, Seriya Lingvistika*, vol. 20, no. 2, pp. 17–30. (In Russian)
14. Wierzbicka, A. (2011), Semantic Universals and "Primitive Thinking", in: Wierzbicka, A., *Semantic Universals and Basic Concepts*, Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., pp. 54–90. (In Russian)
15. Vasilyev, V. V. (2014), *Consciousness and Things: A Sketch of Phenomenalistic Ontology*, Moscow: Knizhnyi dom "LIBROKOM" Publ. (In Russian)
16. Dobzhansky, T. (1959), *Evolution, Genetics and Man*, New York, London: John Wiley & Sons, Inc, Chapman and Hall, Ltd.
17. Mesoudi, A. (2019), *Cultural Evolution. How Darwinian Theory Can explain Human culture and Synthesize the Social Sciences*, Moscow: Izdatel'skii dom "Delo" RANKhiGS Publ. (In Russian)
18. Lvov, A. A. (2021), The Status of Concept Studies in the Studies of Cultural Evolution, *Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva*, vol. 3–4 (97–98), pp. 203–220.
19. De Waal, F. (2018), *The Bonobo and the Atheist. In search of Humanism Among the Primates*, Moscow: Al'pina non-fikshn Publ. (In Russian)
20. Groethuysen, B. (1968), *The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
21. Sergeev, K. A. (2007), *The Renaissance Foundations of Anthropocentrism*, St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
22. Medvedev, I. P. (1976), *Byzantine Humanism in 14–15 centuries*, Leningrad: Nauka Publ., pp. 171–241. (In Russian)
23. Ficino, M. (2020), *Platonic Theology on Immortality of Soul in 18 Books*, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
24. Schmitt, C. B. (1966), Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz, *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, no. 4, pp. 505–532.
25. Descartes, R. (1989), *Collected Works, in 2 vols.*, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
26. Descartes, R. (2006), Rules for The Direction of the Natural Intelligence, in: Descartes, R., *Collected Works*, St Petersburg: Nauka Publ., pp. 31–92. (In Russian)
27. Asmus, V. F. (1956), *Descartes*, Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ. (In Russian)
28. Prokopchuk, Yu. V. (2019), Religious-Philosophical Synthesis of Leo Tolstoy and Aldous Huxley, *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, vol. 83, pp. 47–64. (In Russian)
29. Huxley, A. (1947), *The Perennial Philosophy*, London: Chatto & Windus.
30. Naugle, D. K. (2002), *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
31. Lvov, A. A. (2023), Problematization of the Project of "Perennial Philosophy" by Means of Lingua-Conceptual Analysis, *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniia*, vol. 1(38), pp. 22–27. (In Russian)

Received: September 7, 2022

Accepted: February 17, 2023

Author's information:

Alexander A. Lvov — PhD in Philosophy, Researcher; camenes@yandex.ru