

ФИЛОЛОГИ О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМАХ В ИЗУЧЕНИИ ЯЗЫКА

ИДЕЯ «МЕТА» В САМОСОЗНАНИИ КУЛЬТУРЫ XX–XXI ВЕКОВ*

В.И. Постовалова

Институт языкознания РАН

В данной статье на материале эпистемологического анализа идеи «мета» как символического маркера деятельности самосознания рассматривается специфика рефлексии в разных сферах культуры и коммуникативных практик на различных уровнях ее осуществления – от формально-семиотического до глубинно-онтологического и мистического.

Ключевые слова: самосознание, рефлексивная деятельность, метакультурное пространство, метасфера, метаязык, метадискурс, мета моделирование, метасинтез.

«Мета» – это путь культуры к своему началу.

Протоиерей Александр Геронимус

Идея «Мета» в становлении европейской культуры

В разные эпохи интеллектуально-духовной и практической деятельности людей на первый план выдвигаются различные базисные категории, в значительной мере определяющие стиль мышления своего времени. Такие категории, по афористическому выражению философа и методолога Э.Г. Юдина, «как бы консолидируют мыслительное пространство соответствующей эпохи, задают этому пространству вектор движения и в большой степени определяют тип и характер предметов мысли, порождаемых данной эпохой» [1, с. 272]. Так, для современного способа научного миропостижения характерными являются базисные категории «системы» и «деятельности», приходящие на смену видения объектов как «структур» и «вещей».

* Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 8009 «Языковые параметры современной цивилизации», а также гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века», а также Программы Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (2012–2014), по разделу «Динамика концептуальной парадигмы культуры, слово как языковой элемент формирования культурно-эстетического канона».

Но существуют такие идеи (понятия, категории, концепты, эпистемы, символы), под знаком которых происходит формирование культуры и духовного опыта людей на протяжении целого ряда эпох притом, что содержание самих этих идей с течением времени может претерпевать значительные смысловые модификации. В роли вербальных репрезентантов таких идей могут выступать отдельные слова, приходящие из конкретных языков и лишь со временем приобретающие терминологический облик. Универсальный статус таких слов как регулятивов мыследеятельности людей связывается с тем, что они касаются сущностных сторон человека и принципов его миропостижения, не подвластных историческому времени.

Так случилось с греческим словом «мета», которому суждена была в истории становления европейской культуры и коммуникативных практик особая роль релятивного маркера – формального показателя выхода мыслительной деятельности человека на уровень рефлексии как высшей формы самосознания, направленной на осмысление собственных форм и оснований данной деятельности. В древнегреческом языке предлог «мета» (μετά) означает «вслед», «за», «после», «через». В первой части сложных слов «мета» означает «следование за чем-либо», «переход к чему-либо другому», «перемену состояния», «превращение». Так, глагол μετα-τρέτω означает «поворачивать назад». А прилагательное μετε'ρωс (от μετά и αε'ρω) – «высоко лежащий» [2].

Слово «мета» в смысле универсального рефлексивного маркера вошло в европейскую культуру достаточно случайно в составе вновь образованного слова «метафизика», давшего начало целому комплексу терминологических образований, развитых на его основе: метанаука, метаматематика, метатеория, метаязык и др. Вот как описывает это событие терминологизации слова «мета» В.С. Соловьев: «Слово “метафизика” произошло случайно. Когда ученики Аристотеля приводили в порядок все его сочинения, то 14 книг с рассуждениями о первых причинах, оставшиеся после учителя в недоработанном виде, были помещены после трактатов о физике и обозначены как следующая за физическими (книгами) [часть] – μετά τα φυσικά; Николай Дамасский, перипатетик I в. по Р. Хр. цитирует их под этим названием. Понятое в переносном смысле как обозначающее самое содержание “первой философии” (по Аристотелю), название метафизики указывает на изучение того, что лежит за пределами физических явлений. Этот смысл термина и остался в общем сознании» [3, с. 277]¹. Под метафизикой, или первой философией (philosophia prima), стали понимать «умозрительное учение о первоначальных основах всякого бытия, или о сущности мира» [Там же].

¹ Как видим, у самого Аристотеля термин «метафизика» (от греч. τῆ μετῆ τῆ φυσικῆ, букв. ‘то, что идет после физики’) не встречается. Это наименование, по преданию, принадлежит систематизатору аристотелевских трудов Андронику Родосскому, который под данным именем в I в. до н.э. и объединил упоминаемые у В.С. Соловьева естественнонаучные сочинения Аристотеля, располагающиеся после его сочинений по физике.

В истории философии термин «метафизика» закрепился за наименованием учения о сверхчувственных принципах и началах бытия. А термины «метанаука» и многочисленные однотипные и производные родственные терминологические образования – за наименованиями разного рода исследований рефлексивного характера, осмысливающих другие науки или явления культуры в ходе особой метадеятельности в метакультуре и в ее различных сферах и ипостасях (метанаука, метаистории, металогика и др.).

Как полагает прот. А. Геронимус, хотя слово «мета» в названии «метафизика» и появилось случайно, но буквальное значение его оказалось поистине «пророческим» [4, с. 58]. «Мета», означающее «за», «верх», «указывает путь», – замечает он [Там же]. И это есть особый путь – путь к своему началу. Переход на уровень «мета» означает, прежде всего, «внимание к основаниям», к первоосновам, истокам. В семантическом поле, порожденном первоначальными значениями этого слова, «осуществляется путь метафизики в истории философии» [Там же, с. 59]. И не только философии, но и культуры в целом. Прот. Александр так характеризует этот путь. «Мета» как путь культуры к своему началу может быть «путем по поверхности» и «путем вовне». Он может быть «лабиринтом, хождением по кругу, блуждающим». Путь этот «внутри себя и соответствующий исток культуры не единственен» и «зависит от свободного выбора». И он «не имеет завершения» в настоящей зоне. В процессе формирования самосознания (рефлексии) культуры, замечает прот. А. Геронимус, возникли первоначально философия, а затем наука, так что «фундаментальная наука находит свои основания в том, что возникает до нее, в том, что она сама обосновывает» [4, с. 86]. Так осуществляется в культуре «плодотворный круг самообоснования и самопознания» [Там же].

Но «мета» может пониматься в различных метарассуждениях не только как восхождение к глубинам и безднам первоначал и оснований, но и в более широком, формальном, смысле, знаменуя собой простой переход (выход) на рефлексивный уровень видения деятельности и ее объектов. Когда же деятельность в целом становится объектом другой деятельности, «к имени первой деятельности прибавляется приставка “мета”» [4, с. 58]. По уточняющему замечанию С.К. Клини, «некоторые авторы пользуются приставкой “мета” для обозначения языка или теории, в которой другой язык или теория делаются предметом изучения, не ограниченного финитными методами» [5, с. 62]. В современной терминологии элемент «мета» в именовании используется для обозначения неких систем, которые, в свою очередь, служат для исследования или описания других систем. Эти первые системы и именуется метасистемами.

В силу релятивного характера метадеятельности переход на метауровень может быть повторен, и причем не однажды. В итоге в метапространстве культуры, этом рефлексивном аналоге (параллели) пространства культуры как таковой, возможны образования разной степени рефлексивности.

Метапространство культуры не одномерно. Вполне возможно представить себе рефлексивное осмысление метатеории какой-либо метатеории.

Для метапространства – рефлексивного аналога культуры как многоаспектного образования характерна многоаспектность. Это означает, что элементам культуры могут соответствовать свои метааналоги из разных метасфер и метакурсов метакультуры. Так, например, в метаанализе философского дискурса у Д.В. Анкина утверждается, что «философия как вторая рефлексия... мета-теоретична и/или мета-идеологична», а «философское высказывание металингвистично и/или металогично» [6].

При характеристике метафеноменов обращают внимание на коммуникативную значимость мета-явлений языка и культуры, то есть «тех явлений, которые осуществляют рефлексивную связь между объектами разных уровней и служат оптимизации коммуникативных процессов и практик в современных областях гуманитарной науки и художественного творчества» [7, с. 2]. Рассматривая философию как особый метадискурс, предназначенный для описания и анализа символических пластов реальности, Д.В. Анкин утверждает, что философия «в более общем плане... является метакоммуникацией» [6].

В ходе рефлексивной деятельности человека метапространство культуры осваивалось постепенно по мере фокусирования внимания на соответствующих ее сферах. В настоящее время оно достаточно развито («заполнено»). Известными полюсами его по линии осмысления духовного опыта могут служить «метабогословие», с одной стороны, и «метатехника», с другой. По словам прот. А. Геронимуса (2004), богословие «включает в себя основания прояснения своей собственной природы», то есть метабогословие. В православном предании, пишет он, «имеется богословие богословской деятельности – метабогословие» [4, с. 64]. Одна из его позиций «состоит в различении таинственного богословия, ориентированного на созерцание Бога, и естественного богословия, ориентированного на познание логосов творения» [Там же].

Что же касается «метатехники», то к данному понятию прибегает Г.К. Марсель, именуя таким образом «область свободного решения, откуда (через открытия и изобретения) идет сама техника и откуда при нормальном положении вещей должно определяться ее применение» [8, 365]. По его мысли, «Мудрость метатехнична постольку, поскольку часто вынуждает ставить под вопрос технические приемы и вообще технику как таковую» [Там же, с. 352].

Центральную роль в метапространстве европейской культуры продолжает сохранять «метафизика», содержательное толкование которой на протяжении веков претерпевало наиболее существенные изменения [см. 9]. В культурной памяти сохраняется и само противопоставление «физическое/метафизическое», с помощью которого пытаются пояснить и истолковывать даже мистические феномены. Такой путь избирает православный богослов П. Евдокимов, излагая православное понимание мистических со-

бытий христианско-православного вероучения по материалам книги прот. С. Булгакова «Евхаристический догмат». Он пишет: «Если на браке в Кане вода превращается в вино, то в этом случае одна материя мира уступает место другой, но принадлежащей той же природе мира сего, – и чудо является *физическим*. Евхаристические хлеб и вино становятся реальностью не от мира сего, преображаются в нее, – в этом случае чудо является *метафизическим*. Евхаристическая антиномия распинает наш ум: она выходит за пределы тождества, не нарушая его, так как здесь имеет место тождество различного и различие тождественного. Это вовсе не превращение в границах мира сего, а метафизическое μεταβολή, метафизический transensus (изменение) и совпадение трансцендентного и имманентного. Вот почему вино Каны доступно чувствам, но Кровь евхаристии является предметом веры... И вера непосредственно утверждает достоверный реализм, обладающий непосредственным воздействием...» [10, с. 348].

Одним из наиболее распространенных терминов метакультуры является «метаязык», понимаемый как язык, служащий для описания какого-либо другого языка. Этот термин, первоначально возникший в металогике и математике, в настоящее время подробно изучен в рамках семиотики логики и лингвистики, где рассматривается, по словам В.З. Демьянкова, как «конструкт культуры» [11]². Поясняя такое понимание, Демьянков пишет: «Наука, в том числе, и языкознание – конструирующее занятие, и в основе метаязыка лингвистики лежит набор понятий, а не концептов. Потому-то можно сказать, что метаязык является конструктом культуры» [Там же, с. 62].

Идея научного конструктивного осмысления метаязыка в рамках «мета-семиотики» и «метасемиологии» принадлежит Л. Ельмслеву [14, с. 368–379, 388–389]. Развивая семиотическое видение метаязыка, Д.В. Анкин утверждает, что «метаязык является семиотическим основанием рефлексии» [6]. Саму же «деятельность над культурным символизмом», будь то описание, анализ, критика или что-либо иное, он именуется «метасимволической деятельностью» [Там же].

В исторической реконструкции Ю.С. Степанова, термин «метаязык» был создан по аналогии с термином «металогика». Сам же термин «металогика», как утверждает Степанов, был впервые употреблен в связи с обсуждением проблем реализма и номинализма Иоанном [Джоном] из Солсбери в 1159 г. в его труде, «названном по-гречески “Metalogicon” (лат. “Metalogicus”))» [15, с. 44]. Металогика позволила разрешить ряд античных парадоксов и софизмов, демонстрируя, что в их основе лежит смешение языка и метаязыка. В XX в. металогика в онтологическом осмыслении как учение о «металогической природе бытия» («металогичности бытия») развивается в философии С.Л. Франка, по мысли которого вся эта «область металогического, сверхрационального знания может быть названа областью непостижимого» [16, с. 231].

² См. подробнее в работах [11; 12].

Метаязык относится к числу универсальных языковых средств в метапространстве культуры и коммуникативных практик. В наши дни в качестве универсального средства метакультуры выступает также термин «метадискурс». Когда «дискурс является предметом рассмотрения, – замечает прот. А. Геронимус, – возникает метадискурс, взаимодействующий с исходным дискурсом» [4, с. 43–44]. Особым «метадискурсом для математики является метаматематика, язык которой близок к языку компьютеров (машины Тьюринга и т. п.)» [Там же, с. 80].

«Метадискурс», как и «метаязык», относится к универсальным терминам метаанализа, независимо от конкретных сфер метадеятельности, вплоть до экзегезы, или толкования Священного Писания. Как замечает В.Я. Саврей: «В семиотическом аспекте Священное Писание – это метаязык, в историческом бытии которого постоянно осуществляется критика и корректировка культуры путем отбора понятий с целью приведения ее в соответствие с Божественной Истиной» [17, с. 654].

Весьма разработанную сферу метакультуры составляет метаматематика, сложившаяся в первой половине прошлого века в контексте математической логики. Этим термином стали именовать «одну из областей математики, предметом которой является изучение математических моделей математических рассуждений» [4, с. 58–59].

В своем «Введении в метаматематику» С.К. Клини так раскрывает классическое понимание сути этой дисциплины. Он пишет: «Метаматематика содержит в себе описание или определение формальных систем, а также исследование свойств формальных систем. При рассмотрении конкретной формальной системы мы будем называть эту систему предметной теорией, а относящуюся к ней метаматематику – ее метатеорией» [5, с. 60]. Если «рассматривать картину полностью», уточняет он, то существуют «три отдельные и отличные друг от друга «теории»: (а) содержательная (informal) теория, формализацией которой служит формальная система, (b) формальная система или предметная теория и (с) метатеория, в которой описывается и изучается эта формальная система» [Там же, с. 63].

По мысли прот. А. Геронимуса, математика и богослова, данное толкование метаматематики является достаточно узким. При таком понимании за гранью рассмотрения метаматематики в принятом смысле остаются процессы математического творчества и преподавания математики [4, с. 59].

Широкое распространение различные формы метадеятельности получают в наши дни в сфере искусства, эстетики, метапоэтики и в различных видах художественного (словесного) творчества. Исследователи говорят об особом «метахудожественном мышлении» и «метахудожественном сознании» [18, с. 278]. Описывают уровни «метаязыковой организации поэтического текста» («метапоэтические уровни»). Говорят о «метаграмматике» и «метафизике» в поэзии. Введение метасемиотического анализа в различных сферах науки и искусства расценивается в современной культуре и искусствах как свидетельство их способности к рефлексии.

Метапоэтика в наши дни становится также предметом специального лингвоэстетического осмысления. В этих работах, как замечает Н.А. Фатеева, поднимается вопрос о метаязыковой компетенции поэтов, о способности языка к «самоописанию, или метадискрипции» [19, с. 192]. О «креативности метаязыковой поэтики» («метапоэтики»), получающей свое отображение «в самом акте порождения стихотворного текста, то есть на собственно (авто)генеративном уровне» [Там же, с. 192]. По наблюдению Фатеевой, в конце XX – начале XXI в. «усиливается “профессиональный” характер метаязыковой рефлексии», что проявляется в том, что в текстах начинают появляться «узкоспециальные термины», например, «инфинитивная поэзия» [Там же, с. 200]. Произведения отдельных авторов являются подлинными образцами «саморефлексии искусства» [Там же, с. 209]. Поэзия «начинает совмещать в себе собственно поэзию с параллельным исследовательским аппаратом, который относится к сфере метаязыка» [Там же, с. 201]. Появляется целый ряд метатерминов рефлексивного характера из метаязыков идиолектов различных исследователей: «метасюжет прозы», «метапортрет», «мета-метафора» и мета-метафористы», «метабола», «метакод», «метареальное искусство», «мета-историческое чувство», «мета-измерение художественного текста» и др.

К этому классу рефлексивных терминов художественной деятельности и метапоэтики относятся термины «метареализм» (М. Эпштейн) и «метаметафоризм» (К. Кедров), именующие особое течение в русской поэзии конца 70-х – начала 90-х г. XX в. В реконструкции М. Эпштейна предложенный им термин «метареализм» для именованного отмеченного течения художественной деятельности расшифровывается в философском плане как «метафизический реализм», а в чисто стилевом плане как «мета-форический реализм».

Метареализм, по словам Эпштейна, есть не только метафизический, но и метафорический реализм. Он есть «поэзия той реальности, которая спрятана внутри метафоры и объединяет её разошедшиеся значения – прямое и переносное». Приставка же «мета» «лишь прибавляет к “реализму” то, что сам он вычитает из всеобъемлющей Реальности, сводя к одному из ее подвидов» – пишет М. Эпштейн в манифесте «Что такое метареализм» (1986) [20, с. 1].

Отметим, что сам термин «метареализм», используемый Эпштейном в качестве именованного упоминаемого поэтического течения, был выдвинут еще ранее в качестве именованного возможного будущего художественного течения в трактате «Роза Мира» (1950–1958) Даниила Андреева, религиозного мыслителя-мистика и поэта, духовидца-визионера. Трактат был впервые опубликован в 1991 г. В этой книге Д. Андреев так характеризовал этот новый подход: «Но будет, мне кажется, определяться некий преобладающий стиль, не исчерпывающий, конечно, всех течений искусства (в условиях максимальной свободы это невозможно, да и не нужно по той же причине), но призванный стать в искусстве и литературе последней трети века некото-

рой, как теперь говорят, магистралью. В этом стиле найдет свое выражение... восприятие вещей: восприятие сквозящее, различающее через слой физической действительности другие, иноматериальные или духовные слои... такое искусство, мужественное своим бесстрашием и женственное своим любвеобилием, мудрое сочетание радости и нежности к людям и к миру с зорким познанием его темных глубин, можно было бы назвать сквозящим реализмом или *метареализмом*» [21, с. 21–22].

С именем Даниила Андреева связаны еще два термина метакультуры³ – «метафилософия» и «метаистория». Отметим, что сам трактат «Роза мира» имеет характерный подзаголовок «Метафилософия истории».

Метаистория, в понимании Андреева, не может быть сведена к какому-либо из видов философии истории. «Философия истории есть именно философия, – замечает он, – метаистория же всегда мифологична» [Там же, 31]. Постижение метаистории, по Андрееву, происходит путем последовательного прохождения трех стадий: мистического озарения, созерцания и имперсонального истолкования, избегающего личностной направленности. По словам самого Андреева, в своей концепции метаистории он развивает идеи С.Н. Булгакова, излагаемые им в книге «Два града», о метаистории как «ноуменальной стороне того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история» [Там же, с. 31].

По мысли Булгакова, излагаемой им в книге «Два града», «история имеет свой нумен» [22, с. 219–220]. «Нумен» (в современной транскрипции, «ноумен») есть умопостигаемая сущность, или предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания. По словам Булгакова, «исторический ряд может быть интегрирован», но «этот нумен совершенно трансцендентен, потусторонен, “не от мира сего”, вне истории или над историей» [Там же, с. 220]. В истории же «все относительно». В ней проходит «необходимая метафизическая ступень бытия» [Там же].

Идею метаистории Булгаков развивает и в своей книге «Свет невечерний: Созерцания и умозрения», написанной в 1917 г. Он замечает там, что проблема социального бытия и общественности «невместима в истории, в которой она возникла», и что «ответ лежит уже за историей или на самой грани между историей и метаисторией» [23, с. 350]. И далее утверждает: «Цель истории ведет за историю, к “жизни будущего века”, а цель мира ведет за мир, к “новой земле и новому небу”» [Там же, с. 351].

Термин «метаистория» используется и некоторыми другими христианскими философами для объяснения сущности исторического процесса. По

³ В мистико-культурологической концепции Д. Андреева под метакультурой понимается трансфизическое единство материального и ин(о)материального пространств нашей планеты, включая «Горний» слой, «Исподний» и «Физический», образуемый посюсторонней человеческой культурой. Понятие метакультуры Д. Андреева, как полагают многие исследователи, во многом напоминает идею локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского и Шпенглера.

этим учениям, весь исторический процесс сводится к ожиданию и подготовке человечества к переходу от истории к метаистории, понимаемой как грядущая жизнь в Царствии Божиим. В подобном метаисторическом ключе интерпретируются и мистические видения Апокалипсиса. Так, прот. А. Мень в своих беседах, посвященных толкованию Откровения святого Иоанна Богослова, пишет: «Письма к каждой Церкви – это обращение к нам... А дальше идут картины истории. Но это не просто история, а метаистория. Это сущность исторического процесса, это борьба» [24, с. 243]. Термин метаистория встречается и в святоотеческой историографии. По утверждению историка философской мысли В.Я. Саврея, учение преп. Максима Исповедника в согласии с новоалександрийской и апостольской традицией, «метаисторично» (см. [15, с. 724]).

Из современных работ, в которых используется термин «метаистория», можно упомянуть недавнюю книгу Хейдена Уайта «Метаистория» [25]. Замысел ее, по словам самого автора, восходит к середине 1960-х гг., времени активной деятельности структуралистов, стремившихся за поверхностью текста увидеть некую организующую данный текст «идеологическую структуру», именуемую на языке Р. Барта «мифологией». Уайт поставил перед собой задачу провести в своей работе анализ глубинной структуры «исторического воображения», показывая, как нарративное изложение реальности предполагает «концептуальную схему или систему («сценарий») для связи изображаемого в единую целостность.

Сам автор утверждает, что ему удалось в этом своем исследовании проникнуть «на метаисторический уровень, где собственно история и спекулятивная философия истории обнаруживают общий исток в любой попытке понять смысл истории в целом» [Там же, с. 493]. Ему удалось обосновать, как полагает он, что типы историографии, созданные в XIX в., соответствуют на «метаисторическом уровне» типам философии истории, созданным в тот же самый период. Для решения подобной проблемы требуется особая «метатеория», способная установить на метаисторическом уровне «различие между просто “природными” явлениями и явлениями собственно “историческими”» [Там же, с. 494–495].

Что же касается термина «метафилософия», то он встречается и у современных авторов. Так, Д.В. Анкин говорит о «воображаемой метафилософии», пределом которой при любом варианте построения философии будет, по его выражению, «рефлексивный и знаковый уровень самой философии» [6]. «Воображаемая метафилософия» Д.В. Анкина напоминает чисто терминологически «Воображаемую словесность» Ю.С. Степанова. И, прежде всего, «Воображаемую геометрию» Н.И. Лобачевского, послужившую для Степанова терминологическим образцом при конструировании им своей «Воображаемой словесности».

Завершая свою статью об архетипах в философском дискурсе, Анкин пишет: «Мы рассмотрели архетипы, возникающие в *человеческом* разуме. Однако из ранее сказанного нисколько не следует, что философом может

быть только человек. Хотя философия возможна исключительно у конечного разума, но вполне возможен конечный *сверхчеловеческий* разум. Для моделирования соответствующей ему *воображаемой философии*, превосходящей по своему рефлексивному уровню реальную, человеческую философию, могут понадобиться знаковые системы четвертого, пятого... n -го языкового уровня. Моделирование рефлексии n -го уровня знаковыми системами $(n + 1)$ -го языкового уровня необходимо дает 2^n знаковых моделей данного уровня, то есть в данной воображаемой философии можно выделить 2^n архетипов» [6].

Метапроцессы в культуре и их мета моделирование

Процессы в современной «наивной» и «профессиональной» метакультуре. Актуальной задачей осмысления метакультурной деятельности является наблюдение за метапроцессами, совершающимися в современных коммуникативных практиках и метакультуре. Одним из активных массовых процессов такого рода является возрастание обыденной «метаязыковой рефлексии» у пользователей Интернета. Филолог Н.Б. Мечковская, посвятившая данной проблеме специальное исследование, приходит к следующим выводам:

1) для языкового сознания пользователей Интернетом характерна «расширенная и интенсивная метаязыковая рефлексия». Компьютер и Интернет, в силу своей лингвосемиотической природы, значительно «расширяют и усиливают метаязыковую рефлексия пользователей» в сравнении с предшествующими фазами их онтогенеза или с состоянием языкового сознания людей вне Сети⁴;

2) Интернет усиливает «гипертекстовость общения» как в плане восприятия и создания отдельных произведений, так и коммуникации в целом, включая общение за пределами Сети;

3) данные выводы вполне согласуются с «общей картиной интеллектуально-семиотического онтогенеза». Ведь по мере того, как человек начинает использовать все большее количество разных знаковых систем, его «метасемиотическая рефлексия», включая и метаязыковую рефлексия, поистине «расцветает». Одновременно с этим «в связи с семиотическим и метасемиотическим развитием человека развивается и крепнет его интеллект» [27].

Вместе с тем, отмечает Н.Б. Мечковская, Интернет не является «единственным источником “гипертекстовых” черт современного общения». Сам феномен «гипертекста» на несколько тысячелетий старше Интернета. Гипертекстовые черты в древней и средневековой книге связаны с комплексами особых «метатекстовых ключей», обрамляющих собственно произведение.

По наблюдению Ю.Л. Троицкого, для современной профессиональной культурной рефлексии характерно стремление к преодолению жесткой оп-

⁴ О «наивной» метаязыковой рефлексии носителей языка см. в работах В.З. Демьянкова [26].

позиции языков и метаязыков при осмыслении феномена культуры. Об этом свидетельствуют, например, такие заголовки философско-этнографических статей у К. Леви-Стросса, как «Отъезд», «Робинзон» и др. В этом случае, полагает Троицкий, налицо «исследование, в котором в качестве метаязыка использован естественный язык, не нагруженный понятиями или специальными метаязыковыми признаками» Но можно ли называть это метаязыком? – задается вопросом Троицкий [28, с. 107].

По его мнению, изучаемый им эпистемологический опыт К. Леви-Стросса показателен как «попытка преодолеть жесткость противопоставления языка-объекта и метаязыка». Сам характер таких объектов, как миф, музыка, поэзия и др., в силу своей сложности, способствует устранению данной оппозиции как «рационального насилия». Из этого следует, в частности, что «объясняющие стратегии классической рациональности» могут уступать свое место в подобных случаях «неклассическим “понимающим” стратегиям перевода языка мифа на музыкальный или поэтический язык» [Там же]. И как свидетельствует Троицкий, число попыток перехода к неклассическим метаописаниям на рубеже столетий существенно возросло. К числу примеров, касающихся поиска новых «языков понимания», вытесняющих привычные метаязыки, Троицкий относит поиск нового метаязыка в психологии через поэзию О. Мандельштама и М. Цветаевой у В.П. Зинченко [Там же, с. 109].

Следуя тенденции снятия строгого противопоставления описания и метаописания, Троицкий избирает соответствующий стиль и для своей статьи. Он замечает, что «переход от оппозиции к синтетической метаязыковой стратегии заставляет так организовать повествование, чтобы участники виртуального диалога оказались не в иерархических отношениях, а были бы “рядоположены”» [Там же]. В итоге сам он, как автор, лишает себя «авторской метаступени, становясь одним голосом в квартете иных голосов» [Там же].

Такой стилистический выбор сотворения текста как некоторого коммуникативно-эстетического действия созвучен позиции Ю.С. Степанова, избравшего часто в своих работах цитатный способ изложения. Такой стилистический прием был призван, в представлении Степанова, передавать многоликость и многоголосие в культурно-историческом процессе, не забывая, при этом, однако, и об участии самого автора в жизни этого мира. Об этом приеме еще ранее Юрий Сергеевич так писал в предисловии к своей работе «В трехмерном пространстве языка»: «Несколько слов о стиле. В книге много цитат: мы хотели... чтобы звучали голоса самих участников историко-культурного процесса – мыслителей и поэтов. Кто-нибудь может спросить: но где же голос автора? Это то же самое, что требовать голоса дирижера в опере среди солистов. Роль автора, как и роль дирижера, не в этом» [13, с. 8].

Этому идеалу Ю.С. Степанова мы стремились соответствовать, сделав попытку передать здесь некоторые культурно-исторические лики «мета» в культурном самосознании XX–XXI вв.

Метасинтезы в культуре как творчестве жизнепонимания. Одной из форм рефлексивного осознания культуры является построение моделей и метамodelей или более общих моделей («моделей моделей») процессов, происходящих в культуре. К числу таких метамodelей может быть отнесен и «метасинтез», имеющий своей установкой систематизацию интегративных процессов в культуре. В своем самом общем значении синтез (от греч. **svnfesi**- ‘соединение’, ‘связывание’) означает соединение различных сторон предмета или явления в единое целое. Соответственно выражение «метасинтез в культуре» будет означать конструкт (метамodelь), обобщающий в схематической или образной форме различные опыты представления (моделирования) культуры в единстве ее разных сфер – философии, науки, искусства, религии.

В ходе метамodelирования интегративных процессов в отечественной культуре XX–XXI вв. были выработаны различные стратегии и типы метасинтеза, направленные на конструирование особой культурно-исторической реальности, в пространстве которой и предполагается возможным преодолеть существующую разобщенность в культуре.

По одной из дефиниций культуры, принадлежащей А. Белому, культура есть «целостность, органическое соединение многих сторон человеческой деятельности» [29, с. 531]. Этот признак целостности по отношению к культуре и к ее субъектам как носителям и творцам культуры в наше время стал, однако, ставиться под сомнение. Положение в современной культуре стало напоминать Вавилонское «смещение языка», вызвавшего многоязычие в мире и непонимание между людьми (Быт 11. 1–9). По выражению философа и логика Е.П. Никитина, «духовный мир, некогда такой гармоничный и единый, по сути дела превратился в разбегающуюся вселенную» [30, с. 5].

Но идеал целостности и простоты не исчез из культурной памяти народа. Не пропала и надежда на достижение взаимопонимания в культуре. Мистико-мифологическим основанием таких ожиданий в христианской традиции выступает Пятидесятница (сошествие Святого Духа на Апостолов – В.П.), свидетельствующая о возможности преодоления непонимания, вызванного Вавилонским «смещением языка» (1 Кор 14. 1–6, 9–19). Об онтологической взаимосвязи событий Вавилонского смещения и Пятидесятничного воссоединения так пишет о. П. Флоренский: «Это событие воссоединения человечества в взаимном понимании чрез нисхождение Духа Святого есть аналогическое, но обратное направленное, событию раздробления человечества в смещении языка его – чрез попытку взойти до неба без Духа и утвердить свое единство помимо Бога внешним памятником...» [31, с. 213].

В общественном самосознании существует два кардинально различных подхода к преодолению разобщенности в культуре и обретению целостности человеческого духа.

Первый подход – отрицательный, или апофатический. Он заключается в попытках достижения целостности и простоты за счет отвержения самого феномена культуры и выхода за пределы ее пространства. Этот путь, который фактически исключает проблему метасинтеза в культуре, характерен для мирозерцания строгого монашества, а также для умонастроения культур-утопического нигилизма, спорадически возникающего в рамках самой культуры.

Согласно строгомонашеской позиции, занятия философией, наукой и светским искусством суть только препятствие на пути к спасению. В отличие от духовного познания, такие занятия абсолютно бесполезны в плане вечности. Как замечает святитель Игнатий (Брянчанинов): «Что до того: так или иначе звучит слово, когда все звуки должны престать! Что до того: та или другая мера, когда предстоит безмерное! Что до того: та или другая мелочная мысль, когда ум готовится оставить многомыслие, перейти в превысшее мыслей видение и молчание» [32, с. 356]. Изучение же духа «дает человеку характер постоянный, соответствующий вечности» [Там же].

Умонастроение культур-утопического нигилизма в отношении к культуре с предельной ясностью выражается в следующих словах М.О. Гершензона из его переписки с Вяч. Ивановым: «...в последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, все накопленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей. Это чувство давно мутило мне душу подчас, но не надолго, а теперь оно стало во мне постоянным. Мне кажется: какое бы счастье кинуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах и как легко без них. Почему это чувство окрепло во мне, я не знаю» [33, с. 385]. По ответному слову Вяч. Иванова, такое обостренное чувство непомерной тяготы культурного наследия, охватившее его Гершензона, проистекает из переживания им культуры не как «живой сокровищницы даров», но – как «системы тончайших принуждений» [Там же, с. 386]. В мироощущении же самого Иванова культура предстает как «лестница Эроса» и «иерархия благоговений» [Там же].

Второй подход к преодолению разобщенности в культуре и обретению целостности человеческого духа – положительный, или катафатический. Он известен в двух своих вариантах – секулярном и религиозном, различающихся своим истолкованием статуса культуры в духовной жизни и места в ней религии.

В одном случае культура рассматривается как автономное, самодостаточное образование, в состав которого может входить также и религия. Суть такой позиции выражается в следующей дефиниции духовной культуры: «Если определить духовную культуру как смысловую систему человеческой жизнедеятельности, то религию можно рассматривать в качестве ее разновидности, системы сакральных смыслов» [34, с. 377].

Во втором случае культура рассматривается как момент духовной жизни человека, основанием которой и источником осмысливаемых в ней абсолютных ценностей признается религия. Суть такой позиции лаконично выражена в следующем утверждении о. П. Флоренского: «Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» [35, с. 39]. «Идеальным» состоянием культуры признается в этом втором случае такое состояние, при котором достигнуто единство познавательных, нравственных и эстетических сфер человеческого духовного мира человека. Такое состояние культуры, или культуры как симфонии, связывают с культурно-историческим типом Средневековья – эпохой безусловного приоритета религиозного начала в духовной жизни общества. В наше время образ симфонического понимания культуры являет собой православное богослужение, в котором музыка (пение), слово и живописный образ (икона) не воспринимаются изолированно, будучи подчинены единой, высокой, онтологической цели молитвенного Богообщения и обожения человека.

Рассмотрим три образа и стратегии метасинтеза в отечественной культуре и духовном опыте XX–XXI вв., символизируемые именами трех современных мыслителей, реализующих синтетическое направление в ментальности нашего времени с трех различных позиций. А.Ф. Лосев – с позиции философии цельного знания отечественной школы Всеединства. Прот. Александр Геронимус – с позиции православного богословия. Ю.С. Степанов – с позиции эстетического и филологического восприятия культуры и деятельного участия в ее созидании.

Стратегия 1. Метасинтез как Всеединство. Согласно первой – религиозно-философской – стратегии, путь к единству в культуре усматривается в снятии множественности видений реальности за счет осуществления процедур синтеза. Суть данной стратегии заключается в слиянии разобщенных сфер культуры и получении некоего нового образования – цельного, синтетического знания как момента цельной жизни в единстве с Абсолютом. Итогом реализации этой стратегии метамоделирования является метасинтез как Всеединство, осуществленный в отечественной школе цельного знания на основе идей В.С. Соловьева о множественности синтезов на пути к вселенскому Всеединству. Единение сфер культуры воспринимается в этом типе метасинтеза как возвращение к изначальному первоединству человеческого знания и бытия, утраченного в результате грехопадения.

Для этого направления характерна также установка на обретение единства слова, мысли, действия и в жизни отдельного человека, что с предельным максимализмом передает следующая характеристика немецкого идеа-

лизма у А.Ф. Лосева: «Немецкий идеализм хотел или все понять (Гегель, Шеллинг), или все почувствовать (Новалис), или все охватить волей (Шопенгауэр)... В нем нет... той жизненной цельности, при которой понимающий абсолютное бытие и чувствующий его должен быть монахом, аскетом, подвижником, пустынником. То, что Фихте, Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр... не удалились в монастырь ради... спасения своей души... указывает на то, что их Абсолют есть для них... все же только идея... а не авторитарная, абсолютная, мифическая действительность» [36, с. 480].

Для самого же А.Ф. Лосева Абсолют философов был живой и страшной реальностью, Троицей Единосущной, неисповедимо открывающейся в Своем Имени. Лосев избирает для себя духовный путь ученого «монашества в миру» – соединения монашеской келии и ученого кабинета, или, на языке аскетики, «духовной пустыни» и «мира». Он рассматривает духовно-аскетическое подвижничество («монастырь») и культуру («мир») как моменты единой цельной жизни в Боге, призванной соединять в себе глубины духовной жизни монастыря с приобщенностью к высшим формам мировой культуры.

Стратегия 2. Метасинтез как Встреча и Диалог. Согласно второй – религиозно-богословской – стратегии, путь к единству в культуре усматривается через посредство живой, неповторимо-ипостасной встречи Церкви с парадигмами секулярной культуры и «со-пребывания» с ними в Боге. Суть этой стратегии заключается в представлении культуры как момента динамики тварного бытия на пути к его спасению и в восприятии сфер культуры как автономных и индивидуальных образований по принципу «неслиянности» и «нераздельности». Итогом воплощения данной стратегии метамоделирования является метасинтез как Встреча и Диалог. По мысли прот. А. Геронимуса, обосновывающего возможность этого типа метасинтеза, поскольку человеческая деятельность сохраняет в себе «компоненту осуществления Божественного призвания человека в мире», встреча Церкви с культурой современного секулярного мира есть «не суд, но приглашение к диалогу» [37, с. 30]. Принцип диалога, как полагает Геронимус, лежит вообще в основании культуры, архетипом которой является «райский сад», или Эдем (Быт 2. 8). Прот. А. Геронимус отмечает две черты возможного диалога Церкви с культурой. Этот диалог, во-первых, не должен стремиться разрушать существующую в культуре множественность видений реальности, представляя при этом различные видения реальности не в форме завершенной концептуальной системы, а, скорее, в виде мозаики, которая, по выражению прот. Александра, «может быть полностью составлена лишь Богом в Его день, когда на этом эоне будет поставлена печать» [38, с. 113]. И, во-вторых, диалог Церкви с секулярной культурой должен протекать во взаимной свободе и без какого-либо принуждения. С каждым необходимо говорить «на его поле, на его языке, изнутри, без осуждения, понимая его ментальность, его дискурс» [Там же, с. 112]. И помня «реченное через пророка

Исаию»: «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы» (Мф 12. 20).

Стратегия 3. Метасинтез как Гипертекст. Согласно третьей – эстетико-филологической – стратегии, путь к единству в культуре состоит в снятии границ между сферами культуры за счет распредмечивания смыслового содержания этих сфер и рассмотрения их в едином концептуальном пространстве. Итогом воплощения данной стратегии метамоделирования является метасинтез как Гипертекст, провозглашаемый в проекте учения Ю.С. Степанова о Воображаемой Словесности – особом эстетическом пространстве творческого обитания человека в культуре [39].

Основное умонастроение субъекта культуры, живущего в мире эстетической реальности, в полемически заостренной форме описано Н.А. Бердяевым в его эссе, посвященном творчеству поэта и теоретика символизма, историка культуры и «сверхфилолога» Вяч. Иванова. Как утверждает Бердяев: «...Иванов живет не в первичном бытии, а во вторичном, филологическом бытии», и там все ему открывается. Он живет в очарованиях языка, очарованиях слов, как самостоятельном, замкнутом бытии, которого не тревожат никакие течения... первичного бытия, самой перво-жизни» [40, 518]. Вяч. Иванов все воспринимает «в отражениях культуры, в продуктах творчества, в филологических утончениях и изощренностях» [Там же]. В его мире «вечно стирается грань между бытием первичным и бытием отраженным» [Там же, с. 520]. Филология незаметным образом подменяет у него собой онтологию, так что «не слово делается плотью, а плоть делается словом»: «бытие переходит в слово» [Там же]. Утонченная диалектика творческой взаимосвязанности бытия и слова, онтологии и филологии в высшей степени характерна и для мира Воображаемой Словесности Ю.С. Степанова.

Отмеченные варианты метасинтеза суть идеальные типы, выражающие в самосознании культуры основные тенденции к ее интегрированию. Реальный же исследователь в своих опытах рефлексивного осмысления культурно-исторических процессов и их моделей на разных этапах своей жизни может выражать свое понимание путей к единству культуры и через принцип симфонии, и через идеи строгого синтеза, встречи и диалога, и через образы интертекста и гипертекста. При этом он может не только опираться на уже существующие стратегии метамоделирования, но и создавать свои новые варианты метасинтеза. Так, свой путь к метамоделированию процессов интеграции в культуре Ю.С. Степанов начинал с внутринаучного синтеза через рефлексивное осмысление взаимодополнительности некоторых видов описаний в лингвистике. По отношению к таким описаниям было бы возможно, как утверждал Степанов, поставить вопрос о «способах перехода от одного к другому, то есть об их синтезе» [41, с. 51]. Следующий этап в рефлексивной деятельности Ю.С. Степанова по осуществлению метасинтеза в культуре связан с его проектом ментального оформления в современной философии языка «Нового реализма», объединяющего в своем составе ряд философских, религиозно-богословских («неопатристический синтез») и художест-

венно-эстетических направлений [42, с. 477–478]. Однако, в отличие от интерпретации такого объединения как организма, характерного для школы Всеединства, Ю.С. Степанов более склонен к современному истолкованию подобного союза как встречи и свободного диалога.

Аналитическое рассмотрение опытов моделирования и метамоделирования интегративных процессов в культуре XX–XXI вв. поднимает более общий вопрос о возможности построения «абсолютной метакультуры» по образу конструирования некоторых вариантов метафизики или метаматематики.

Как полагает прот. А. Геронимус, обсуждая данный круг вопросов, метадеятельность по осмыслению оснований культуры есть путь к истокам культуры, не имеющий своего завершения в этом мире. Поэтому «абсолютная метакультура» невозможна и неосуществима [4, с. 59]. А это означает, что метакультура, если таковая и будет создаваться в ходе различных опытов метаконструирования, останется принципиально многоликой.

* * *

Процесс освоения различных сфер и направлений культуры под знаком «мета», начатый более двух тысяч лет тому назад, продолжается.

Он идет в двух направлениях. Во-первых, по пути уточнения статуса в культуре метафизики как философского учения о сверхопытных началах и законах бытия. И, во-вторых, по линии расширения сфер самой рефлексивной деятельности как таковой.

Анализируя исторический путь метафизики с его периодами принятия или же отвержения самого метафизического подхода, А.Л. Доброхотов отмечает «нарастающее тяготение к метафизике» в наши дни. Однако, как полагает он, «разброс позиций – от мягкого признания пользы, которую приносит метафизика, обобщая культурные феномены и строя картину миру, до радикального разрыва с традицией при сохранении сверхзадачи метафизического обоснования опыта – не позволяет пока дать этой тенденции четкую характеристику» [43, с. 545].

По линии экстенсии пространства рефлексии на формально-семиотическом уровне упомянем опыты расширения метасемиотики в трудах Умберто Эко [44, с. 493–494], а также разработку «метаэтики» с ее установкой на перевод этических проблем в область логико-лингвистического анализа (Дж. Э. Мур и др.). По линии экстенсии пространства рефлексии на глубинно-онтологическом и мистическом уровне упомянем труды М. Шелера и Х.У. фон Бальтазара. Как утверждает Шелер в своей работе «Философское мировоззрение», «современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета – она есть метаантропология и метафизика акта» [42, с. 12]. И существует «строго общезначимый метод, по которому каждый человек – кто бы он ни был – может найти “свою” метафизическую истину» [Там же, с. 14]. Сходную идею в богословском ключе развивает Х.У. фон Балтазар, который, опираясь на персоналистически-диалогическое

видение человека в христианстве, задается вопросом о том, возможно ли в наше время на место мета-физики... поставить «мета-антропологию» [46, с. 63].

Тема возможных путей разработки мета-антропологии, вслед за М. Шелером и Х.У. фон Балтазаром, в общепhilософском плане обсуждается в работах С.С. Хоружего, по мысли которого мета-антропология может строиться и как «нео-антропология», и как «анти-антропология». С подобной широтой возможностей, по мысли Хоружего, «мета-антропология выдвигается как перспективная тенденция в современной философии» [47, с. 273–274]⁵. Отметим, что сам С.С. Хоружий, разрабатывающий новое направление синергичной антропологии, в своих опытах описания духовных практик также прибегает к языку мета-антропологии, говоря, например, о «(мета-)перцепциях» или – в более широком плане – о «мета-антропологической реальности» [Там же, с. 369, 416, 419].

Автор посвящает эту статью светлой памяти протоиерея Александра Геронимуса и академика Юрия Сергеевича Степанова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Юдин Э.Г. Системный подход и принципы деятельности. – М., 1978.
2. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – М., 1991. – С. 806, 808.
3. Соловьев В. [С.] Философский словарь. – Ростов-на-Дону, 1997.
4. Геронимус А., прот. Богословие культуры и фундаментальная наука // Международные Рождественские образовательные чтения: Христианство и наука: Сборники докладов конференции. – М., 2004.
5. Клини С.К. Введение в метаматематику. – М., 1957.
6. Анкин Д.В. Архетипы философского дискурса // Известия Уральского государственного университета. – 2003. – № 27.
7. Под знаком «Мета». Материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры» в Институте языкознания РАН 14–16 марта 2011 г. / под ред. Ю.С. Степанова и др. – М.-Калуга: Эйдос, 2011.
8. Марсель Г.К. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
9. Владимиров Ю.С. Метафизика. – М., 2002.
10. Евдокимов П. Православие. – М., 2002.
11. Демьянков В.З. Метаязык как конструкт культуры // Под знаком «Мета»: материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры» в Институте языкознания РАН 14–16 марта 2011 г. / под ред. Ю.С. Степанова и др. – М.-Калуга: Эйдос, 2011.
12. Анкин Д.В. Метаязык // Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998.
13. Гвишиани Н.Б. Метаязык // Лингвистический энциклопедический словарь. – М., 1990.

⁵ Рассуждая о широте возможностей развертывания мета-антропологии, С.С. Хоружий исключает варианты, которые «превращали бы мета-антропологию в мета-наррацию» [47, с. 274]. Подобные попытки создания «всеобъясняющего» идеологизированного дискурса он называет безуспешными, поскольку «время мета-нарраций миновало» [Там же].

14. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М., 1960.
15. *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М., 1985.
16. *Франк С.Л.* Сочинения. – М., 1990.
17. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М., 2009.
18. *Померанц Г.С.* Метахудожественное мышление // Культурология: XX век: словарь. – СПб., 1997.
19. *Фатеева Н.А.* Уровни метаязыковой организации поэтического текста // под знаком «Мета»: материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры» в Институте языкознания РАН 14–16 марта 2011 г. / под ред. Ю.С. Степанова и др. – М.-Калуга: Эйдос, 2011.
20. *Эпштейн М.* Манифест «Что такое метареализм». URL: http://old.russ.ru/antolog/intelnet/pm_metarealizm.html.
21. *Андреев Д.* Роза мира: Метафилософия истории. – М., 1991.
22. *Булгаков С.Н.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
23. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994.
24. *Мень А., прот.* Читая Апокалипсис: Беседы об Откровении святого Иоанна Богослова. Изд. дом «Жизнь с Богом». – М., 2007.
25. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.
26. *Демьянков В.З.* Соотношение обыденного языка и лингвистического метаязыка в начале XXI века // Языкознание: Взгляд в будущее / отв. ред. Г.И. Берестнев. – Калининград, 2002.
27. *Мечковская Н.Б.* Естественный язык и метаязыковая рефлексия в век Интернета // Русский язык в научном освещении. – 2006. – № 2 (12). – С. 165–185 // URL: <http://www.philology.ru/linguistics2/mechkovskaya-06a.htm>
28. *Троицкий Ю.Л.* Объект и метаязыки: от оппозиции к синтезу (исследовательские практики Клода Леви-Стросса) // Под знаком «Мета»: материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры» в Институте языкознания РАН 14–16 марта 2011 г. / под ред. Ю.С. Степанова и др. – М.-Калуга: Эйдос, 2011.
29. *Белый А.* Душа самосознающая. – М., 1999.
30. *Никитин Е.П.* Духовный мир: органичный космос или разбегающаяся вселенная? // Вопросы философии. – 1991. – № 8.
31. *Флоренский П.А.* [Сочинения]. – Т. 2: У водоразделов мысли. – М., 1990.
32. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание писем / сост. игумен Марк (Лозинский). – М.-СПб., 1995.
33. *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов // Иванов Вяч. Собр. соч. – Т. 3. – Брюссель, 1979.
34. Культурология: XX век: Словарь. – СПб., 1997.
35. *Флоренский П., свящ.* Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М., 1994.
36. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – М., 2001.
37. *Геронимус А., прот.* Космология в контексте православного богословия // Исследования по истории физики и механики. – М., 1999.
38. *Геронимус А., прот.* Тожество и различие в богословии, философии и науке // Христианство и наука. – М., 2005.
39. *Степанов Ю.С.* Мыслящий тростник: Книга о «Воображаемой словесности». – Калуга, 2010.
40. *Бердяев Н.* Собр. соч.: в 3 т. – Т. 3: Типы религиозной мысли в России. – Paris, 1989.

41. *Степанов Ю.С.* Синтез лингвистических направлений как лингвистическая задача // Проблемы языкознания: доклады и сообщения советских ученых на X Международном конгрессе лингвистов. – М., 1967.
42. *Степанов Ю.С.* Язык и метод: К современной философии языка. – М., 1998.
43. *Доброхотов А.Л.* Метафизика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 2. – М., 2010.
44. *Эко Умберто.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию. – СПб., 2004.
45. *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994.
46. *Балтазар Х.У. фон.* О простоте христиан // Символ. – 1993. – Вып. 29.
47. *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб., 2000.