
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ И РЕЛИГИЯ

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПУТИ ЕЕ ПОСТИЖЕНИЯ (ВОСХОЖДЕНИЕ К ИНТЕГРАЛЬНЫМ ПАРАДИГМАМ)*

В.И. Постовалова

Институт языкознания РАН

...Подлинное восприятие реальности покоится на целостности знания. Это не означает, что математик обязательно должен быть также и поэтом, а физик – музыкантом. Всякая форма восприятия должна быть верна себе и последовательна в своей собственной методологии. Но конечный результат... может – и даже должен – совпадать с достижениями других методов и подходов... Познание истинной реальности осуществляется там, где разные формы восприятия сходятся воедино.

Протоиерей Иоанн Мейендорф

В работе рассматриваются три подхода в постижении лингвистической реальности в гуманитарном познании – имманентно-семиотический, имманентно-антропологический и трансцендентно-религиозный. Предпринимается попытка представить данные направления как ступени на пути достижения более полного и адекватного осмысления языка в контексте общей установки современной науки на поиск интегральных парадигм и метапарадигм познания.

Ключевые слова: гуманитарное познание, интегральная парадигма, метапарадигма, реальность, лингвистическая реальность, имманентно-семиотический подход, имманентно-антропологический подход, трансцендентно-религиозный подход.

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-28-00130).

1. О «реальности» и «метaparадигмах» в современном познании

Магистральный путь современной науки определяет установка на поиск интегральных парадигм и метaparадигм знания, на достижение наиболее полного и адекватного постижения изучаемой реальности. В установке на интегративность в познании проявляется действие универсального принципа цельности в культуре и житнетворчестве, направленного на преодоление разрывов между разными сферами духовной жизни человека, достижение их «содружества» и обретение утрачиваемой целостности человеческого духа¹.

По мысли С.Н. Булгакова, представителя отечественной школы Всеединства, для достижения «содружества наук» и преодоления «окончательно-го разноязычия» между ними необходимо иметь объединяющее их целостное мировоззрение, которое «связывало бы глубины бытия с повседневной работой, осмысливало бы личную жизнь, ставило бы ее *sub specie aeternitatis*» [10. С. 196]. То есть оценивало бы её с точки зрения вечности. За прошедшее столетие тема необходимости обретения целостного мировоззрения не потеряла своей актуальности. Как говорится в аннотации к новой книге прот. К. Копейкина «Что есть реальность?», посвященной религиозно-философским и метанаучным воззрениям одного из крупнейших физиков нашего времени Эрвина Шрёдингера: «Сегодня в связи с беспрецедентным расширением сферы научного знания и его все возрастающей специализацией мы как никогда остро нуждаемся в целостном воззрении на мир» [24. С. 2].

Пути достижения целостного воззрения на мир в наше время связывают с идеей построения метaparадигм в познании. В современном познании под метaparадигмой понимается универсальная парадигма, лежащая в основе всех парадигм, или «парадигма парадигм». Такая метaparадигма, по выражению прот. А. Северюхина, открывающего новый альманах «Метaparадигма», призвана «вместить и объять все многообразие отдельных научных взглядов и позиций», «включить различные стороны научного знания», придавая ему внутренний смысл и единство [37. С. 6]. Ведь современная наука, утверждает автор, «имеет своей целью не только решение частных узко дисциплинарных задач, требующих разработки локальных парадигм, соответствующих специальным областям научного знания» [Там же]. Но – через формулирование универсальных оснований знания – предполагает возможность создания «особой метaparадигмы, призванной стать фундаментом развития науки в целом» [Там же]. По мысли прот. А. Северюхина, такой метaparадигмой, с позиции верующего разума, должно стать христианское мирозерцание, или – на языке философии – «христианская теистическая метафизика» [Там же. С. 7]. Для гуманитарного познания в качестве такой метaparадигмы может выступать богословское учение о человеке. В видении современной философской мысли с ее акцентированием антропологиче-

¹ В статье продолжается рассмотрение вопросов, поднимаемых в работе автора [31].

ского начала «богословие в подлинном смысле слова изначально и, по сути, является... мета-антропологией: учением о человеке, познающем Бога и в этом познании узнающем самого себя» [1. С. 124].

Универсальная метапарадигма, формируемая на теологическом основании («теометапарадигма»), способна дать науке надежную опору для осмысления многих онтологических и гносеологических проблем познания. В их число входит и традиционная для философии науки проблема реальности, приобретающая особую остроту в современную эпоху, когда, по выражению прот. А. Геронимуса, «неверие в реальность» начинает пронизывать и философию, и науку – как гуманитарную, так и фундаментальную, к которой о. Александр относит физику и математику в их преимущественно современном состоянии [16. С. 98]².

Вопрос о природе реальности в науке относится к числу сложнейших проблем эпистемологии, идет ли речь об установлении реальности лингвистической или же глобальной физической реальности. Как замечает один из создателей квантовой механики Вольфганг Паули: «Когда неспециалист говорит “реальность”, он обычно считает, что речь идет о чем-то самоочевидном и всем хорошо известном» (цит. по: [24. С. 140]). Однако это не так, утверждает Паули, считающий наиболее важной и чрезвычайно трудной задачей нашего времени «разработку новой идеи реальности» [Там же].

По мысли прот. А. Геронимуса, отрицание реальности в современной культуре связано, прежде всего, с отдалением от Бога, воспринимаемого в православии как единственный Источник реальности. Разделяя такое понимание, о. Александр полагает, что адекватное разрешение проблемы реальности может быть выработано на основе универсального учения преп. Максима Исповедника о логосах творения. Исследователи обращают внимание на многомерность и многозначность понятия логоса (λόγος) в учении преп. Максима. В интерпретации С. Л. Епифановича, в учении преп. Максима Исповедника логосы (λόγοι), рассматриваемые в отношении к Богу, – это Божественные идеи и «хотения». В отношении к каждой вещи логос (λόγος) есть формирующий принцип вещи, по которому она получила бытие, а в отношении к деятельности логос – есть ее смысл, цель, намерение, план, определенное правило. В качестве предмета познания логосы, в понимании преп. Максима, – «божественные озарения нашего ума», воспринимаемые субъективно как помыслы, понятия, идеи, созерцания, истины [22. С. 65].

По учению преп. Максима Исповедника о логосах творения, нетварный умосозерцаемый логос (λόγος) сущего всякой вещи «предполагает движение вещи от начала к концу – к своему логосу, к Логосу, к Богу» [17. С. 70]. Согласно преп. Максиму, в истолковании прот. А. Геронимуса, символы реальности «премѣняются» на причастие самой реальности лишь в конце движения творения к своим логосам. В середине же пути движение творения к

² О двух типах миропредставлений («картин мира») у человека, выражаемых с помощью двух типов высказываний, – «на самом деле» и «как бы», см. [36. Вставка 7]. О понимании реальности как семиотической системы см. [35. С. 160–164].

своему логосу реально лишь в такой степени, в какой оно причастно Богу в своем логосе. Ведь даже в день осьмой, или в день обожения, разрыв между вещью и ее логосом будет сохраняться. И в самом конце будет наличествовать «приснодвижный покой» – «синергичное влечение вещи к своему логосу» [16. С. 98]. А это означает, резюмирует прот. Александр, что при подобном понимании «реальность является не наличной, но всегда искомой» [Там же].

2. Наука о языке в поисках адекватных «оптик» постижения лингвистической реальности

В своем стремлении понять природу изучаемой реальности наука разделяет общий путь человеческого познания, образ которого был запечатлен в Первом послании к Коринфянам апостола Павла, где говорится: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви; то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (I Кор. 13: 2, 8-10, 12).

В свете такой метафизики научное видение реальности «гадательно» (или, на языке гносеологии, гипотетично). Оно – «как бы сквозь тусклое стекло» исследовательских призм-парадигм миропонимания и теоретических понятий как «новых органов восприятия» и обнаружения новых граней постигаемой реальности [24. С. 71]. А обретаемое при этом знание имеет преходящий характер и в эсхатологической перспективе подлежит превосхождению. Пока же не наступило видение реальности «лицом к лицу», для науки остается единственный путь – поиск все более точных «оптик» миропонимания и конструирование наиболее адекватных образов реальности. Путь этот не линейен. И здесь возможны свои прозрения, отступления от ранее найденных образов реальности и возвращения к ним.

Это характерно и для науки о языке, где в наши дни происходит обращение к постижению языка в единстве с мирозерцанием, сознанием, культурой и духовной жизнью человека, характерному для более ранних исторических эпох. Такое видение языка развивалось в Древней Греции в составе философии (онтологии и гносеологии). В средневековой Европе и Византии – в составе теологии. В другом – духовно-семиотическом – ракурсе оно разрабатывалось в русле герменевтики и филологии. Наконец, в рамках философии языка оно развивалось в антропологической программе В. фон Гумбольдта, а также в учении о цельном познании в отечественной религиозно-философской и богословской мысли XIX–XX веков.

В самой науке о языке подобный интегративный подход на долгие годы был предан забвению. В поисках самоопределения лингвистика в своем ис-

торическом движении пошла по пути изоляционизма и редукционизма, грозящего самоуничтожению самой этой дисциплины. Однако, дойдя до предела такого изоляционизма, лингвистическая мысль изменила вектор своего развертывания на обратный. Картина произошедшей смены «оптик» в науке о языке рельефно обрисована у Н. Д. Арутюновой, которая так описывает начальные моменты этого движения: «Теоретическая лингвистика становилась все более абстрактной и замкнутой дисциплиной, охваченной идеей самоопределения. Она порывала связи с психологией, социологией, историей и этнографией. Расстояние между языком и жизнью росло. Естественный язык сближался с искусственными знаковыми системами (например, дорожной сигнализацией), принимаемыми за его упрощенную модель» [6. С. 4].

Можно было бы предположить, замечает Арутюнова, что структурную лингвистику «ожидает судьба логики, которая, начав с изучения форм речи, отделилась от предмета своих первоначальных наблюдений, а потом и вовсе о нем забыла, став наукой о формах и законах теоретического мышления» [Там же]. Следуя этому пути, «концепция языка, предложенная крайними версиями структурализма, могла развиваться в общую теорию знаковых систем» [Там же]. Но этого не случилось. И, «приблизившись к пику, расстояние между языком и жизнью стало сокращаться» [Там же]. Сначала были восстановлены связи между языком и действительностью, положившие начало эпохи семантики. Затем произошло обращение к явлениям прагматики, когда «речевая деятельность стала рассматриваться как одна из форм жизни» [Там же. С. 5]. Причем если «структурализм стремился освободить язык от внешних контактов, то в последующий период изоляция была нарушена, а отношения жизни и языка получили не однонаправленное, а взаимное осмысление» [Там же].

В итоге, резюмирует Арутюнова: «Было вновь и заново осознано, что не только язык рисует эскиз мира... но и жизнь дает ключ к пониманию многих явлений языка и речи» [Там же]. Спустя десятилетия лингвистика сделает очередной шаг к пониманию языка в этом направлении, обратившись к изучению дискурса, который будет интерпретироваться как «речь, погруженная в жизнь». Лингвистическая мысль обращается к категории символа, который стал пониматься не только «как система знаков, замещающих предметы речи (реальные и идеальные)», но как «система символов, за которыми стоит духовная жизнь людей» [5. С. 657–658].

Дальнейший шаг на пути осмысления языка в аспекте категории жизни внутри самой лингвистики может привести к введению уже и богословской (теологической) компоненты при осмыслении практики языкотворческой деятельности во всей ее полноте, включая и мистический опыт. Как подчеркивает А.Ф. Лосев: «Существует один и единственный опыт... В более насыщенной форме он проявляется как мистический опыт; в более пустой и внешней – как т<ак> н<азываемый> чувственный... Выбор той или иной интуиции, чувственной и сверхчувственной, в их бесконечных оттенках и

разнообразии, зависит... от самих же интуиций... Интуиция здесь действует не логикой смысла, а силой смысла» [27. С. 196].

Эта гносеологическая максима относится и к лингвистическому опыту с его многоплановостью и многомерностью, что находит свое отображение в различных исследовательских программах и парадигмах постижения лингвистической реальности, задающих различные образы языка. Размышляя над этой темой, Е.С. Кубрякова пишет: «В разные эпохи, в разные исторические периоды существования человека язык изучался по-разному, и в поле зрения ученых оказывались разные функции языка, разные его ипостаси и особенности. В разных направлениях и школах язык как бы поворачивался к нам разными гранями. Все зависело от точки зрения на язык, а значит, в зависимости от этого фактора, мы могли увидеть в языке не только разное, но больше или меньше» [25. С. 3].

Данное утверждение касается не только постижения языка в целом, но и отдельных его сторон. И, в частности, такой его единицы, как имя, роль которого в духовной жизни человека, как полагает В.Н. Топоров, «не только велика, но и по-особому отмечена», будучи сопряжена с некоей не отделимой от него тайной» [40. С. 380]. Эта таинственность природы имени дает возможность действовать по отношению к нему в двух направлениях. В мировосприятии человека имя может быть низведено «до роли конвенционального и ничем кроме этой конвенции не мотивированного знака» [Там же. С. 381]. Но оно может быть возведено на уровень, где оно выступает как «носитель высшего смысла и в этом отношении (как в религиозных откровениях или поэзии) тяготеет к абсолютной мотивированности» [Там же. С. 381–382]. Естественный язык, по словам Топорова, совмещая в себе оба эти направления, при разных обстоятельствах то начинает движение «в сторону “произвольности”», то «направляется внутрь, в глубинные смысловые пласты» [Там же. С. 382].

Наблюдающаяся в современной культуре тенденция интегрирования теологического знания в мировоззрение и культуру возвращает гуманитарное познание к своим религиозным истокам с его целостным видением реальности. Религиозные корни усматриваются и в генезисе науки о языке. По словам А. К. Гадомского, «языкознание возникло как теоязыкознание (теолингвистика) и только с веками приобрело светский характер» [12. С. 288]. Но в качестве особого раздела «светского языкознания» теолингвистика начала оформляться лишь в последней четверти XX в. [13. С. 13].

3. Три пути постижения лингвистической реальности в гуманитарном познании

В истории гуманитарного познания сформировалось три подхода к изучению языка и пониманию его природы, различающиеся шириной контекста рассмотрения лингвистической реальности и истолкованием самого феномена «лингвистическое». Внутри каждого из этих подходов формируются

свои парадигмы, сквозь призму которых в данных направлениях и представляется лингвистическая реальность.

3.1. Имманентно-семиотический подход

В данном направлении, наиболее рельефно представленном в структурализме середины XX в., язык рассматривается «в самом себе и для себя» как автономное семиотическое образование и самодостаточная реальность. Лингвистическая реальность понимается здесь как система отношений различительных единиц в рамках «внутренней» (реляционной) лингвистики.

В составе данного направления формируется особая структурно-функциональная парадигма. Ее основную установку так передает М.В. Мачавариани: «...язык – идеальный объект лингвистики – отныне трактуется как форма, структура, лежащая в основе продукта речевой деятельности... Главной задачей лингвистики стало описание синхронного состояния языка... описание функций состояния» [28. С. 35].

Классическим выражением имманентно-семиотического подхода к изучению языка как системы отношений различительных единиц в рамках «внутренней» (реляционной) лингвистики служат известные дефиниции Ф. де Соссюра из его «Курса общей лингвистики»:

- 1) «...в языке нет ничего, кроме различий»;
- 2) «Фонемы – это, прежде всего, оппозитивные, относительные и отрицательные сущности»;
- 3) «...язык есть форма, а не субстанция»;
- 4) «В языке, как и во всякой семиологической системе, то, что отличает один знак от других, и есть все то, что его составляет. Различие создает отличительное свойство, оно же создает значимость и единицу» [38. С. 152, 151, 154].

Все моменты языковой активности, связанные с духовно-творческой деятельностью человека в языке, самим человеком и его духовным миром, оцениваются при этом подходе как экстралингвистические и как лингвистически нерелевантные выносятся за пределы научно-лингвистического понимания языка в область «внешней» лингвистики или других гуманитарных дисциплин. Так, А. А. Реформатский, воспринимавший язык как «высшее средоточие жизни» [43. С. 195], с позиции разделяемого им структурализма считал излишним вносить в теорию языка моменты, касающиеся связи языка с культурой и повседневной жизнью, полагая, что «все это уже “за языком”» [34. С. 15]. «Лингвистическое» означало для него антипсихологическое, антифизикалистское и антифизиологическое, чисто семиотическое (знаковое), системно-структурное начало в языковой деятельности человека. «Надо всякий раз начинать с языковых фактов: есть фонемы, морфемы, лексемы, синтагмы... Больше ничего в языке не бывает и не может быть», – утверждал он [Там же].

Что же касается так называемого «содержания», то его, с позиции формально-структуралистского взгляда на природу языка, по мысли Реформат-

ского, необходимо предоставлять филологии и истории, где данное понятие найдет свое законное место. Утверждая, что вопросом о значении слов во многих случаях должен заниматься ученый, А. А. Реформатский спрашивает: «Но ученый какой специальности?» И отвечает: «Вряд ли лингвист, если лингвист изучает язык как систему и структуру. Скорее всего, – филолог как “пионер исторического знания” <...> это нужно и важно для многого, но это само по себе нелингвистично, а лишь строится на данных лингвистики, ее самое же представляя» [33. С. 114–115].

По отношению ко всему этому «многому» – всем моментам, касающимся связи языка с культурой и социальной жизнью человека, язык как семиотическая реальность выступает, по выражению Реформатского, в роли своеобразного «индикатора» для постижения через него «и жизни, и быта, и истории, и прочего» [34. С. 15]. Язык «оказывается тем стержнем, на котором держится все, что связано с культурой, да и с бытом и с самой простой жизнью, без этого нет человека и человеческого общества» [Там же].

Этот последний тезис будет положен в основание более широкого понимания феномена «лингвистического», развиваемого в науке о языке антропологической ориентации.

3.2. Имманентно-антропологический подход

В данном направлении постижения лингвистической реальности язык рассматривается в контексте человека и его мира. Он понимается как конститутивное свойство человека и необходимый момент его жизнедеятельности. Сам же человек рассматривается здесь автономно, в его самодостаточном бытии, вне непосредственной связи с другими – высшими – планами реальности.

Первый и наиболее полный вариант формирования программы изучения языка в рамках имманентно-антропологического направления был намечен В. фон Гумбольдтом. Теоретико-методологическую основу такого понимания составляют следующие базисные положения:

1. Язык есть сила, делающая человека человеком, и сам человек может быть определен как человек только через посредство языка.

2. Как феномен антропологический язык несет на себе неизгладимую печать этого начала.

3. Адекватное изучение языка должно производиться в тесной связи с сознанием, мышлением, культурой и духовной жизнью человека.

4. Осуществление такого подхода предполагает эксплицитное включение в онтологию языка универсума человека в аспектах, релевантных для представления языка как подлинно антропологической реальности.

5. Изучение языка должно производиться не только ради него самого, но и служить высшей цели совместных устремлений человеческого духа – познания человечеством самого себя и своего отношения к миру. Сам Гумбольдт рассматривал свое учение о языке как ядро теории формирования

человека (*Bildung*), развиваемого им в рамках философско-практического человековедения³.

В зависимости от толкования природы человека в имманентно-антропологическом подходе различают две позиции в понимании языка, его природы и широты контекста рассмотрения лингвистической реальности.

Во-первых, возможна и реально встречается внерелигиозная (атеистическая) позиция, при которой эксплицитно провозглашается принципиальный отказ от религиозного воззрения на человека и его язык как неадекватного для раскрытия их природы. Образцом ее может служить следующее высказывание М. Гаугена: «Поскольку человек, которого мы, в отличие от идеалистической философии, более не считаем потусторонним, сам принадлежит миру, то и язык является частью последнего... За устремлением к научности языковедение не в праве забывать о “человечности языка”...» (цит. по: [3. С. 81]).

И, во-вторых, – возможна и реально встречается позиция методологического секуляризма, согласно которой исследователи, даже принимая в целом религиозное мировоззрение, признают недопустимым принципиально или просто излишним вводить религиозный аспект в собственно научное – лингвистическое или лингвофилософское – теоретическое представление лингвистической реальности по причине непроницаемости или недоступности такого ее плана для научно-философского познания. Такую позицию занимал В. фон Гумбольдт при создании своего антропологического учения о языке. Будучи по своему вероисповеданию протестантом, Гумбольдт, хотя и допускал «возможность вмешательства сверхчувственного в чувственное» [14. С. 187, 524]⁴, тем не менее, как философ он вместе с послекантовской философией отказывался усматривать последние основания бытия в трансцендентном. Первооснову бытия для него и объемлющую категорию в его лингвофилософской концепции составляет «Человечество».

Свои метафизические воззрения по данному вопросу Гумбольдт эксплицитно сформулировал в письме к К.Г. фон Бринкману от 22 декабря 1803, где писал: «Я убежден, что нашел иной путь к метафизическим идеям. В философских поисках “первоосновы” я убедился, что “абсолютное Я” Фихте всегда было для меня неприемлемо и неясно... Пантеизм Шеллинга мне более понятен... Мы должны найти правильное понятие Единства, в котором снимается всякая противоположность единства и множества. Назвать такое единство Богом я считаю неразумным, так как этим Его напрасно удаляют от себя. Такие выражения, как Вселенная, Универсум, приводят к слепым силам и физическому бытию. Мировая душа еще более непригодна. Я с большей охотой придерживаюсь того, что ближе всего и кажется наиболее вероятным. Таким Единством является Человечество...

³ О гумбольдтовской антропологической программе изучения языка см. в нашей работе [30].

⁴ О религиозных воззрениях В. фон Гумбольдта, его склонности к пантеизму и «эстетической религии» см.: [14. С. 230–232, 524–527; 20. С. 62–76, 322].

Для меня непоколебимыми опорами всякой метафизики является то, что человечество и численно – одно и что оно далеко не то, что мы видим, а лишь то, о чем догадываются лишь некоторые, хотя способность к тому дана всем» [20. С. 311].

Отметим, что позиция методологического секуляризма с его игнорированием религиозного аспекта в имманентно-антропологическом представлении лингвистической реальности проводится в философии языка В. фон Гумбольдта, однако, не вполне последовательно. Так, в статье «Опыт анализа мексиканского языка» 1821 г. он говорит о «божественности сущности языка», не развивая и не отвергая эту идею в своих дальнейших работах. Гумбольдт пишет: «В языке действуют творческие первосилы человека, его глубинные возможности, существование и природу которых невозможно постичь, но нельзя и отрицать... Нельзя было бы увидеть божественность сущности языка, непринужденно приспособляющегося к человеческой скудости, не задавшись целью обнаружить в языке устройство духовного человека. Язык коренится в человеке, но все же не мог быть им выдуман. Язык – нечто большее, нежели инстинкт интеллекта, ибо в нем сосредоточивается не свершение духовной жизни, но сама эта жизнь...» [20. С. 365]. Ведь язык «самодетелен, самосоздан и божественно свободен (göttlich frei)» [19. С. 49].

3.3. Трансцендентно-религиозный подход

В данном подходе язык рассматривается в максимально широком понятийном и экзистенциальном контексте – Бог, человек, космос. Данный подход, развиваемый в богословии имени и религиозной философии языка, опирается на более широкий круг лингвистического опыта. Помимо речевых практик, традиционно изучаемых в науке о языке, сюда входят такие сокровенные моменты лингвистического опыта, как: а) библейское сотворение мира словом; б) «райский» язык; в) мистико-аскетическая практика «умного делания» («священнобезмолвие») и г) литургическая практика Церкви.

Определение природы языка происходит здесь путем выхода за пределы узко имманентного человеческого существования в высшую – Богочеловеческую – реальность, необходимым моментом которой, по такому воззрению, и выступает язык. Человек рассматривается при этом не имманентно (автономно), в его самодостаточном бытии, а как *homo religiosus*, «человек религиозный». Сам же язык понимается как важнейший момент в общей коммуникативной динамике бытия и форма проявления и формирования целостного человека как существа «словесного» и «литургического».

Трансцендентно-религиозный подход постижения лингвистической реальности языка может выступать в двух своих вариантах – антропокосмическом и теоантропологическом.

Примером антропокосмического подхода и образцом рассуждения в данном ключе является толкование языка как логоса вселенной у прот.

С. Булгакова. Такое понимание находит свое выражение в следующих дефинициях из его «Философии имени»:

1) «Язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной»;

2) «...слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия»;

3) «Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично» [11. С. 35, 36, 44].

Примером теoантропокосмического подхода и образцом рассуждения в данном ключе выступает синергичное описание молитвенного Богообщения и Богоименования в православном богословии. Как выражает такое понимание архимандрит Софроний (Сахаров): «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас... Он возводит дух наш в состояние созерцания вечности. Как сходящая Свыше благодать, молитвенный акт превышает наше земное естество...» [39. С. 10–11].

В случае понимания человека как микрокосма границы между имманентно-антропологической и трансцендентно-религиозной программами-установками сливаются и данные программы отождествляются.

В религиозно-философской мысли XX–XXI веков представление о мире в его целостности стало связываться с идеей «онтологического возвышения» языка⁵. В основе принципа предельного онтологического возвышения языка лежит идея универсального характера лингвистической реальности, в соответствии с которой не только культура, но и весь мир начинают рассматриваться в аспекте слова и имени. В наиболее систематическом виде такое представление было развито в «Философии имени» А.Ф. Лосева, где задается ономастологическая модель бытия, в соответствии с которой реальность в своей элементарной структуре предстает как лестница разной степени словесности, ономатизма, именитства, сущего, бытия.

По данной иерархической модели, весь мир – человек, животное, неодушевленные предметы – видится как совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова, а все бытие предстает то как «более мертвые», то как «более живые» слова [26. С. 734]. Срединное место на этой лестнице занимает обычное, «нормальное» человеческое слово. Сохраняя основной признак слова и имени – выраженность смысла, такое слово, по Лосеву, принципиально отличается тем, что оно содержит в себе все моменты слова как такового, но в модифицированном виде. Поэтому его адекватное описание невозможно без раскрытия всего спектра бытия слова (имени) как такового.

При подобном видении, при котором весь мир видится как имя и слово, именование интерпретируется как «фундаментальный онтологический про-

⁵ О «принципиальном онтологическом возвышении» языка в имяславии см.: [18. С. 582]. О «русском имяславии» и его философах, поднимающих «непроясненный язык до онтологической весомости», см.: [9. С. 10].

цесс, конституирующий все бытие в целом» [7. С. 352]. И не только именование, но и все коммуникативные процессы в мире. Бытие предстает здесь как общение. Ведь только «когда действительность подлинно заговорит, – утверждает Лосев, – только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственного объективного оформления, и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было» [26. С. 808–809].

В русле трансцендентно-религиозного подхода формируется особая теоантропокосмическая парадигма постижения лингвистической реальности, базирующаяся на идеале программы цельного знания. Основу теоретического осмысления лингвистической реальности в данной парадигме составляет многоуровневая трактовка реальности с ее рассмотрением высших уровней реальности как прообразов низших. В свете такой парадигмы земная реальность воспринимается как «подражание» другой, высшей реальности. Человек, в соответствии с православно-христианским вероучением, понимается как образ и подобие Божие. В «порядке софийном», замечает прот. С. Булгаков, «всякий человек есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя» [11. С. 270].

В соответствии с постулатами теоантропокосмической парадигмы именование мыслится по образу Богоименования и мистического видения сущности вещей в первоизданном («райском») языке, где мир виделся «изнутри» и имена вещей были тождественны их сущностям. «Человеческое именование и имявоплощение существуют по образу и подобию божественного боговоплощения и именованья», – утверждает Булгаков [Там же. С. 269]. А Лосев обосновывает идею о том, что «наши повседневные судьбы именованья суть только подобие» последней тайны именованья [26. С. 880].

Прообразом же именованья выступает сотворение мира божественным творческим словом-мыслью-действием «да будет!», лежащим в основе всякого именованья. Такое понимание «творящей природы» слова развивается в философии имени Булгакова, по мысли которого тайна всякого именованья заключается в творческом «да будет». «В тайне именованья, которая есть и тайна языка, – замечает Булгаков, – содержится творческое *да будет*: “да будет свет” и “бысть свет”. И это божественное *да будет* бесконечными отзвуками раздается в мире, повторяясь во всяком суждении» [11. С. 111]. Сходное понимание представлено и у П. А. Флоренского: «Имена оказываются... творческим “да будет”» [41. С. 266].

Прообразом же имени признается Имя Божие, которое «проникает собой все» – содержит в себе все имена. Булгаков так развивает данное представление, лежащее в основе имяславия: «“Имя Божие” есть не только слово, Божественное слово, во всей глубине и неисчерпываемости его значения, но и Божественная сила и сущность. “Имя Божие есть Бог” в смысле богоприсутствия, энергии Божией. В этом существеннейшем значении оно должно быть понимаемо в молитве и в жизни. Оно начертано на всем мироздании и на всем человечестве, как и в ангельском мире. Для него не закрыты все миры и бездны их, небесных, земных и преисподних. Оно проникает

все, ибо “вся тем быша и без него ничтоже бысть, еже бысть”⁶. Оно есть именование, в себе несущее Имя Божие. Ему же слава во веки веков» [11. С. 342]. В «Философии имени» А. Ф. Лосев развертывает представление, в соответствии с которым по образу Имени Божия рассматривается не только человеческое имя и слово, но и весь мир (вселенная), понимаемый как имя (слово).

Теoантропoкосмическая парадигма исходит из онтологизма и символического (мистического) реализма в истолковании природы языка (слова, имени). При онтологическом представлении язык начинает восприниматься как голос самого бытия. А слово начинает пониматься не только как «слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то» [Там же. С. 36]. В данном подходе между языком и реальностью постулируется не условно-субъективная, а сущностная связь, выражаемая с помощью категории символа. При таком видении имени и слова начинают восприниматься как «само бытие в его открытости человеку» и выступают, таким образом, как символы бытия [4. С. 433]. А само слово начинает осознаваться как «новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта» [Там же].

4. Интегративные процессы в гуманитарном познании лингвистической реальности под знаком «*humanitas et universitas*»

Описанные три направления познания лингвистической реальности могут быть рассмотрены как три ступени на пути достижения наиболее полного и адекватного осмысления языка. Продумывание оснований и принципов организации каждого из этих направлений приводит к осознанию границ их применимости и возможности выхода на более глубокий уровень постижения лингвистической реальности.

Так, продумывание оснований имманентно-семиотического подхода приводит к необходимости выхода за его пределы в имманентно-антропологический подход, обладающий большей адекватностью, полнотой и внутренней непротиворечивостью. Обосновывая необходимость появления такого подхода, М. Гауген пишет: «Язык... не является замкнутой в себе, свободно витающей структурой; он – функция чего-то отличного от него самого – человека, и намеренно нацелен на нечто отличное от него самого – на мир... По этой причине *имманентная* характеристика языка... противоречит сама себе» (цит. по: [3. С. 80–81]). И далее резюмирует: «Язык не может быть охарактеризован как то, что он есть, если его пытаются рассматривать “*en elle-même et pour elle-même*”, согласно требованию Соссюра. Поскольку язык необходимым образом есть *чей-то*, его характеристика должна соотноситься с человеком и его опытом, вынесенным из общения с миром...

⁶ Прот. С. Булгаков цитирует здесь Евангелие от Иоанна: «Все чрез Него *начало* быть, и без Него ни что не *начало* быть, что *начало* быть» (Ин 1. 3).

Языкознание должно сделать своим непосредственным предметом язык как часть человека...» [3. С. 81].

Исследователи отмечают, что полной «бесчеловечности» и «дегуманизации» парадигмы при теоретическом представлении языка все же, видимо, достичь было бы невозможно. И даже лингвист-семиотик, рассматривая язык как «частный случай статических знаковых систем» и «звуковое выражение готовой мысли», видел в языке, по словам Г. В. Рамишвили, все же «функцию» человека, хотя только и человека «абстрактного», а не «свободного», «познающего», «творческого субъекта», как в «энергетической» теории языка у Гумбольдта [32. С. 106].

Основные мотивы выдвижения антропологической программы изучения языка в противовес структурно-семиотической программе, лаконично выразил Э. Бенвенист, который говорил о предощущении возможности существования множества потенциальных лингвистик, рассматривающих язык в его различных ипостасях сквозь призмы различных исследовательских парадигм. «Свойства языка настолько своеобразны, что можно, по существу, говорить о наличии у языка не одной, а нескольких структур, каждая из которых могла бы послужить основанием для возникновения целостной лингвистики», – утверждал Бенвенист [8. С. 45]. Но язык, подчеркивал Бенвенист, есть также феномен человеческий, и на основе триады терминов – язык, культура, человеческая личность – «могла бы быть создана другая лингвистика» [Там же].

Принятие антропологического подхода (в разных версиях его реализации) не означает никоим образом отмены результатов имманентного – структурно-семиологического – этапа изучения языка, но предполагает включение этих результатов при их известной модификации в более широкую картину представления лингвистической реальности. По выражению Ю.Н. Караулова, основная заповедь современной лингвистической парадигмы «За каждым текстом стоит система языка» должна быть расширена и при включении в лингвистику категории личности обретает следующий вид: «...за каждым текстом стоит языковая личность, владеющая системой языка» [23. С. 27].

Известно, что Л. Ельмслев, с именем которого связывается идея наиболее радикальной версии структурно-функциональной парадигмы представления языка, считал имманентно-семиотический подход лишь первым шагом на пути изучения языка. По его словам, «временное ограничение кругозора было ценой, заплаченной за отторжение у языка его тайны» [21. С. 381]. На заключительном этапе «лингвистическая теория, руководимая внутренней необходимостью, приходит к признанию не только языковой системы в ее схеме и узусе, в ее всеобщности и ее индивидуальности, но также к признанию человека и человеческого общества, стоящих за языком, и всего мирового человеческого знания, добытого посредством языка» [Там же]. На данном этапе, резюмирует Ельмслев, «лингвистическая теория достигнет

той цели, к которой она стремилась: *humanitas et universitas*» [Там же]. То есть – «человечность и всеобщность».

Попытаемся рассмотреть, как же происходит истолкование девиза Ельмслева «*humanitas et universitas*» в различных направлениях изучения лингвистической реальности – имманентно-антропологическом и трансцендентно-религиозном.

Для Гумбольдта, основателя имманентно-антропологического направления в изучении языка, идея человечности (*Menschheit*) связана с идеей духовности. В его понимании идея человечности «есть не что иное, как живая сила духа, который ее одушевляет, через нее выражается, в ней деятельно и активно проявляется» [20. С. 343]. Гумбольдт разрабатывает энергично-пневматологическую концепцию языка, суть которой выражает с помощью следующих дефиниций:

1) «Язык, будь то отдельное слово или связная речь, есть акт духа, его подлинно творческое действие, и акт этот в каждом языке индивидуален, всесторонне обусловлен и определен в своем характере...»;

2) «Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли»;

3) Язык есть не оконченное дело или вещь (*ἔργον*, эргон), но деятельность (*ἐνέργεια*, энергейя). И его «истинное определение может быть поэтому только генетическим» [19. С. 197, 70]⁷.

В гумбольдтовском учении о языке как духовной энергии и миропонимании народа субъектом духовной активности объявляется человек – индивид, языковое сообщество, народ, а сама духовная активность понимается как сугубо человеческая деятельность. В статье «О духе, присущем человеческому роду», или «О духе человечества» («*Ueber den Geist der Menschheit*») 1797 г. Гумбольдт писал: «Необходимо искать предназначение человека как конечную цель его устремлений и высшее мерило его оценки. Но предназначение человека как свободного и самостоятельного существа заключено только в нем самом» [20. С. 343]. По словам Гумбольдта, «путем многообразия языков непосредственно обогащается наше знание о мире и то, что нами познается в этом мире; одновременно расширяется для нас и диапазон человеческого существования» [19. С. 9]. Ведь изучение языков мира – есть вместе с тем «всемирная история мыслей и чувств человечества» [20. С. 349].

Для трансцендентно-религиозного направления в изучении языка «человеческое» в человеке связано со Словом и словом. По выражению С.Л. Франка, для христианства «человеческое в человеке есть богочеловеческое» [42. С. 340]. Поэтому «антропология по своей сущности есть теoантропология» [Там же]. Продумывание идеи *humanitas* как основания и кон-

⁷ Рассматриваемый в плане своего внутреннего генезиса, язык, по Гумбольдту, предстает как синтетический процесс соединения понятия со звуком, превращающий его в живое выражение мысли.

текста для постижения лингвистической реальности может привести к необходимости введения богословского контекста для адекватного истолкования новых антикоммуникативных феноменов нашего времени.

В своей статье «Слово Божие и слово человеческое» С. С. Аверинцев, описывая характерные для нашей эпохи постатеизма явления «неконтактности небытия» («разрушение слова» и «тотальная невнятность»), утверждает, что «гуманизм больше не берется обосновать ее своими силами» [2. С. 398]. Как пишет Аверинцев: «В настоящее время вере в Откровение противостоит совсем новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу...» [Там же. С. 396]. И вспоминает в связи с этим изречение К. С. Льюиса «У тех, кто отверг Слово Божие, отнимется и слово человеческое» [Там же. С. 397].

Размышляя над призывом поэта и переводчика Пауля Целана «Fort aus dem Kannitverstan»⁸ («...прочь из невнятицы»), Аверинцев заключает: «Еще никогда правомочность человеческого слова не была так очевидно, так явно, так фундаментально зависима от веры в Слово, бывшее в начале у Бога, в победу инициативы Божьего “да будет!” над неконтактностью небытия» [Там же. С. 398].

* * *

В данной работе мы рассмотрели три подхода в постижении лингвистической реальности в гуманитарном познании – имманентно-семиотический, имманентно-антропологический и трансцендентно-религиозный и попытались представить эти направления как ступени на пути достижения более полного осмысления языка. Было выдвинуто предположение, что продумывание оснований и принципов организации каждого из этих направлений приводит к возможности выхода исследователя на последующий, более глубокий уровень постижения лингвистической реальности. Так, продумывание оснований имманентно-семиотического подхода приводит к необходимости выхода за его пределы в пространство имманентно-антропологического подхода, обладающего большей полнотой и внутренней непротиворечивостью. А продумывание принципов имманентно-антропологического подхода – к необходимости выхода в пространство трансцендентно-религиозного подхода.

Без ответа остается вопрос о возможности выхода за пределы трансцендентно-религиозного подхода постижения лингвистической реальности. Здесь, по-видимому, предоставляются две возможности.

Первая возможность для теоретической мысли – это «катафатический» путь, заключающийся в том, чтобы, углубившись в познание открывающейся теолингвоантропологической реальности, оставаться внутри данного подхода. Вторая возможность – это «апофатический» путь выхода из пространства научно-философско-богословской мысли в мистико-аскетическую

⁸ От голландского: *can' not verstein* – ‘не могу вас понять’.

молитвенную практику Богообщения. А на своих духовных вершинах – в исихастскую практику «умного делания», или «священнобезмолвия». В «умном делании» исихастских подвижников «священнобезмолвие» означает собственно не молчание, а «без-мыслие», то есть простоту ума. По преп. Максиму Исповеднику (в изложении прот. А. Геронимуса), ум, «полностью оставивший мышление, стяжавший безмыслие – безмолвие и простоту... может войти в общение с Богом» [15. С. 166]. И обратно – «без прекращения мысли невозможно войти в простоту Богообщения» [Там же].

Вступление на «апофатический» путь постижения лингвистической реальности знаменует собой предел рационального теоретического познания: полный отказ от всех мыслительных парадигм, когда, по упоминаемым выше словам апостола Павла из Первого послания к Коринфянам, где был начертан общий ход человеческого познания, «мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» и знаем «отчасти» (I Кор. 13. 12). Это открывает для подвижников путь к духовному созерцанию – видению «лицем к лицу» (πρόσωπον πρός πρόσωπον) и приобщению к новому образу познания, о котором говорил апостол Павел: «а тогда познаю, подобно как я познан» [Там же].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аванесов С.С.* Теология как антропология // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах.* – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 02/03 2014. – С. 122–126.
2. *Аверинцев С.С.* София-Логос: словарь. – Киев: Дух и Літера, 2001. – 460 с.
3. *Альбрехт Э.* Критика современной лингвистической философии. М.: Издательство «Прогресс», 1977. – 160 с.
4. *Андроник (Трубачев), игумен.* «Конкретная метафизика» П.А. Флоренского // *История русской философии.* – М.: Изд-во «Республика», 2001. – С. 427–435.
5. *Арутюнова Н.Д.* Язык // *Русский язык: энциклопедия.* – М., 1997. – С. 652–658.
6. *Арутюнова Н.Д.* Истоки, проблемы и категории прагматики / Н.Д. Арутюнова, Е.В. Падучева // *Новое в зарубежной лингвистике / общ. ред. Е.В. Падучевой.* – М.: Прогресс, 1985. – Вып. 16: Лингвистическая прагматика. – С. 21–38.
7. *Безлепкин Н. И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. – СПб.: Искусство-СПБ, 2001. – 392 с.
8. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
9. *Бибихин В.В.* Язык философии. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. – 416 с.
10. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму: сборник статей (1896–1903). – СПб.: Издательство Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903. – 376 с.
11. *Булгаков С., прот.* Философия имени. – СПб.: Наука, 1998. – 448 с.
12. *Гадомский А.К.* Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Филология.* Т. 20 (59). № 1. 2007. 2. – Симферополь. – С. 287–292.
13. *Гадомский А.К.* Польская теолингвистика на рубеже XX–XXI столетий // *Теолингвистика: международный тематический сборник статей / под ред. А. Гадомского и К. Кончаревич.* – Београд: Изд-во: Универзитет у Београду – Православни богословски факултет, 2012. – С. 13–27.

14. *Гайм Р.* Вильгельм фон Гумбольдт: Описание его жизни и характеристика. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 544 с.
15. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобесмолвия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 151–176.
16. *Геронимус А., прот.* Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Богословская конференция русской православной Церкви. Учение Церкви о человеке. 5–8 ноября 2001 г. Материалы. 2002. – С. 84–105.
17. *Геронимус А., прот.* Богословие культуры и фундаментальная наука // Христианство и наука: Сборник докладов. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2004. – С. 38–88.
18. *Гоготшивили Л.А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // *Лосев А. Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 580–614.
19. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
20. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.
21. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – С. 264–389.
22. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. – 220 с.
23. *Караулов Ю.Н.* «Четыре кита» современной лингвистики, или О предпосылках включения «языковой личности» в объект науки о языке (от содержания науки к ее истории) // Соотношение частнонаучных методов и методологии в филологической науке: сб. науч. трудов. – М., 1986. – С. 33–52.
24. *Копейкин К., прот.* Что есть реальность? Размышления над произведениями Эрвина Шрёдингера. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2014. – 138 с.
25. *Кубрякова Е.С.* Семантика в когнитивной лингвистике (О концепте контейнера и формах его объективации в языке) // Известия РАН. Сер. Лит-ры и языка. – 1999. – Т. 58. – № 5-6. – С. 3–12.
26. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
27. *Лосев А.Ф.* <О единстве онтологии > // София. Альманах. Вып. III. Евразийство и А.Ф. Лосев: Миф и эйдос в русской мысли. – Уфа, 2013. – С. 181–268.
28. *Мачавариани М. В.* О предмете лингвистики // Проблемы языкознания: доклады и сообщения советских ученых на X Международном конгрессе лингвистов. Бухарест. 28 / VIII – 2 / IX 1967. – М., 1967.
29. *Мейендорф И., прот.* О литургическом восприятии пространства и времени // Литература, архитектура и искусство византийского мира: труды XVIII международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / под ред. К. К. Аментьева. – СПб.: Византоросика: Труды Санкт-Петербургского общества византино-славянских исследований, 1995. – Т. 1. – С. 1–10.
30. *Постовалова В.И.* Язык как деятельность: опыт интерпретации концепции Вильгельма фон Гумбольдта. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 256 с. (История лингвофилософской мысли).
31. *Постовалова В.И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания: В поисках интегральных парадигм. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 272 с. – (История лингвофилософской мысли»).
32. *Рамшивили Г.В.* Языкознание в кругу наук о человеке // Вопросы языкознания. – 1981. – № 6. – С. 104–110.
33. *Реформатский А.А.* Термин как член лексической системы языка // Проблемы структурной лингвистики 1967. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1968. – С. 103–125.
34. *Реформатский А. А.* Фонологические этюды. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 135 с.

35. Руднев В. Морфология реальности: Исследование по «философии текста». Серия: Пирамида. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 207 с.
36. Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука, 2003. Т. 1: Конструирование прошлого. – 632 с.
37. Северюхин А., прот. Вступительное слово // Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. Вып. 1. – С. 6–7.
38. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 696 с.
39. Софроний <(Сахаров)>, архим. О молитве: сборник статей. – Paris: Ymca Press, 1991. – 207 с.
40. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.
41. Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 2: У водоразделов мысли. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 448 с.
42. Франк С. Л. Непрочитанное... // Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – 592 с.
43. Язык и личность: сборник ст. – М.: Наука, 1989. – 211 с.

LINGUISTIC REALITY AND THE WAYS OF ITS COMPREHENSION (ASCENSION) TOWARDS INTEGRAL PARADIGMS

V.I. Postovalova

This work examines three approaches towards comprehension of linguistic reality in humanitarian cognition—immanent semiotic, immanent anthropological, and transcendent religious. An attempt is made to represent these approaches as steps towards achieving a fuller and more adequate understanding of language in the context of general attitude of modern science towards the search of integral paradigms and metaparadigms of cognition.

Key words: humanitarian cognition, integral paradigm, metaparadigm, reality, linguistic reality, immanent semiotic approach, immanent anthropological approach, transcendent religious approach.