

обращение ученого к этому гомогенному «мыслимому пространству» и позволяет функционировать собственно научному мышлению. Именно в этом континууме потенциальных суждений и умозаключений разум получает возможность выйти за собственные пределы благодаря тому жизненному порыву, который порождает пространство потенциальных смыслов, непрестанно вопрошающее о возможном, не отрываясь от «топоса» реальности. Оно жаждет объективации, поэтому будоражит мыслителя на вступление в поле ее бытия, на порождение творческого акта при соприкосновении с ее гетерогенной природой.

Литература

1. *Бахляр Г.* Новый рационализм / Пер. с франц.; Предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. М.: Прогресс, 1987. 376 с.

«ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

О. В. Машитько

Целью этой работы является исследование парадигмальных новаций, характерные для религиозной философии XX века, в контексте современного философского поиска. Изменения, происходящие в философии при переходе от классического к неклассическому периоду обозначают понятием «лингвистический поворот». К его основным чертам относят критику понятия субъекта, исследование смысла и значения, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности, рассмотрение историчности оснований языка, описание его политических и социальных функций [4, с. 418–419].

Задача заключается в конкретизации этих тенденций применительно к религиозно-философской мысли XX века. Это позволит определить место религиозно-философских концепций языка в современном философском поиске, прояснить их функции в формировании нового понимания предмета и задач религиозной философии, переинтерпретации ее традиционных проблем.

Для реализации этих задач необходимо провести компаративный анализ, с одной стороны, православных и протестантских религиозно-философских концепций XX века (на примере философии О. Розенштока-Хюсси и П. Флоренского), для выявления инвариантных тенденций, характеризующих неклассическую религиозную философию, и, с другой стороны, базовых ориентаций в религиозно-философской мысли XX века и в исследованиях периода «лингвистического поворота».

Признание языка предельным онтологическим основанием мышления и деятельности есть один из основных признаков, объединяющих религиозно-философские концепции языка и современные философские исследования. Концепция языка в рамках религиозно-философской традиции XX века – своего рода трансцендентальное знание, которое является априорным основанием всякого человеческого познания.

В рамках православной философии эта проблема рассматривается в контексте онтологической трактовки гносеологических вопросов, которая характерна и для философии языка П. Флоренского. Считая, что познанию «существенно принадлежит духовность» [6, с. 288], мыслитель трактует его как своего рода «общение» с предметом. На специфическом истолковании проблемы субъекта и объекта познания П. Флоренский основывает интерпретацию языка как онтологической основы познавательного процесса. Связь субъекта и объекта, их взаимопроникновение и взаимооткровение есть, по мнению мыслителя, нечто бытийственное, есть «синэргия», раскрытие бытия с обеих сторон, которая трактуется как символ, слово, язык.

Слово, таким образом, есть то, что обеспечивает познавательный прорыв. Причем в этом контексте язык интерпретируется не в классическом смысле, как средство познания, а как «новое, двуединое энергетическое явление, новая реальность в мире» [6, с. 292].

Интерпретация языка как онтологической основы познания основано на ином, по сравнению с классическим способе осмысления проблемы соотношения языка и мышления. О. Розеншток-Хюсси в рамках рассуждений об этой проблеме исследует этимологию слова «ratio» и приходит к выводу, что его первоначальный смысл включал такое значение, как речь. Дихотомию мышления и речи О. Розеншток-Хюсси называет «ложной дилеммой». Единственным выразителем духовного, идеального содержания для него является язык, именно он характеризует человека как разумное существо, предшествуя мышлению и заключая его в себе.

Одной из наиболее существенных черт «лингвистического поворота» в философии XX века является критика понятия субъекта. Эта черта отражает момент перехода от классической метафизики, в рамках которой чистое сознание, *cogito*, является исходным пунктом философствования, к неклассической философии, которая рассматривает феномен языка как его альтернативу.

Для всех религиозно-философских мыслителей начала XX века характерно представление, согласно которому в языке объективируется и получает определенность сознание человека. О. Розеншток-Хюсси целью грамматики считает рассмотрение речи как особого поля энергий, в ко-

тором человек обретает или теряет свое сознание, изменяет или раскрывает его. В философии П. Флоренского слово трактуется как духовная энергия, с помощью которой человек раскрывает себя для других. Подобно тому, как у М. Хайдеггера «сущность человека покоится в языке», у П. Флоренского слова человека есть «он сам»: «Язык – самое глубокое из проявлений Я, и Я, без языка, ...перестает быть объектным даже для самого себя; оно тогда всячески не действительно» [6, с. 186].

Сквозь призму критики понятия субъекта интересно рассмотреть философию имени П. Флоренского. В трактовке человеческой субъективности мыслителем предлагается «мыслить именами», поскольку личность «есть не что иное как агрегат слов, синтезированных в слово слов – имя» [6, с. 271].

Одной из базовых ориентаций, объединяющих религиозно-философскую мысль XX века и исследования периода «лингвистического поворота» является исследование социальных и политических функций языка. Подлинный язык в понимании О. Розенштока-Хюсси является социальным и политическим феноменом, а речь – «функцией» социальных отношений. Способность языка творить социальное бытие и политический порядок он считает ключевым пунктом в понимании его собственной сущности: «Тот, кто в грамматике не описывает образование общественных форм, разрушает само основание всякой грамматики» [2, с. 82]. В этом смысле объектом философии языка О. Розенштока-Хюсси являются лишь грамматические формы, имеющие «социальные последствия».

В рамках православной философии П. Флоренский социальность слова и имени связано с таким его свойством, как синэнергийность. В слове происходит сращивание энергий индивидуального духа и общечеловеческого разума, присоединение говорящего к наиндивидуальному соборному единству.

Включение парадигмальных новаций, предложенных неклассической философией, в ткань религиозно-философского поиска, является достаточно эвристичным прежде всего для самой религиозной философии. Традиционные религиозно-философские проблемы переводятся в плоскость языкового анализа и решаются посредством языковой аналитики, что открывает перед современной религиозной философией новые исследовательские перспективы.

Литература

1. *Розеншток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить. М., 1998.
2. *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. М., 1994.
3. *Розеншток-Хюсси О.* Язык рода человеческого. М. – СПб., 2000.

4. Филиппович А. В. Лингвистический поворот // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
5. Флоренский П. А. Имена. М., 2001.
6. Флоренский П. А. Мысль и язык // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.

ИРОНИЯ КАК ФЕНОМЕН ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РОМАНТИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА

Т. В. Медведок

Ирония в качестве философской и эстетической категории обретает центральный статус в философии постмодерна, где постулируется идея невозможности ни оригинальности на творческом уровне, ни первозданности на уровне онтологии. Тщательное рассмотрение данного феномена, репрезентированного в современной модели философствования, обнаруживает немалое сходство с толкованием иронии, предложенным в свое время представителями романтизма. Историко-философский анализ, посвященный сравнительному изучению особенностей иронии в постмодернизме и концепции романтиков, не только проливает свет на понимание иронии как феномена культуры, но и позволяет выявить традицию преемственности ее основоположений в философии.

Романтическая ирония зачастую изображается как своеобразный итог фихтеанского субъективизма, доведенного до крайности, что, по существу, является неполным и ошибочным трактованием романтизма В. Ф. Гегелем. Романтики не стоят на позиции самодостовверного Я – для них свойственно сомнение относительно чистой самосознательной субъективности, возведенной в абсолют И. Фихте. Если для представителей романтизма в сознании и существует нечто, неподверженное акту сомнения, так это, в первую очередь, его открытость и готовность идти на встречу таинственному и самозаконному, не тождественному ему миру. «Подлинное различие между нашей и фихтевской философией заключается в том, что И. Фихте говорит: Я – это одновременно и субъект и объект, тогда как на нашем языке ему следовало бы сказать: я становится объектом для себя самого», – отмечал Ф. Шлегель, допуская трактовку Я как части объективного мира [1, с. 155].

Для романтиков уже не существует более предметов как данностей; объективные связи трактуются ими неоднозначно, причем среди многочисленных отношений невозможно выделить определяющие. Все в одинаковой степени заслуживает внимания, «благодаря чему именно и возникает тот чудесный романтический порядок, который не взирает ни на ранг, ни на достоинство, первые то будут вещи или последние, великие или малые» [2, с. 102].