Григорий Гутнер

Начало науки и религиозное переживание

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-209-232

Grigory Gutner

The Origin of Science and Religious Experience

Grigory Gutner — Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; Saint-Philaret Orthodox-Christian Institute (Moscow, Russia). goutner@yandex.ru

This article describes the "beginning of science", that initial act of thought, through which scientific research begins. It is also demonstrated that the experience of the subject accompanying this act of thought is close to the religious experience. The specific scientific use of language and related ontological assumptions are analyzed. A comparison of language and the ontology of science with language and the ontology of utilitarian practices is made. Description is considered as the language typically used for science. Description is opposed to instruction. The latter is a basic form of the use of language in utilitarian practices. The most important form of expression in instruction is narrative. This form of language is considered especially. It is demonstrated that certain transformations of the narrative cause descriptions. When this occurs, the constitution of object takes place, which is the establishing act (or the origin) of science. In conclusion, certain common features of scientific and religious language associated with the use of motivations are demonstrated. By contrast, the fundamental difference between religion and science in language and in adopted ontological assumptions are shown.

Keywords: origin of science, religious experience, utilitarian practices, narrative, description, object.

СУЩЕСТВУЕТ немало исследований, в которых выявляются общие корни религии и науки. Чаще всего в них рассматривается научная революция XVII века. Тот факт, что это грандиозное событие в своих существенных чертах имеет христи-

Гутнер Г. Начало науки и религиозное переживание// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №4. С. 209–232.
Gutner, Grigory (2017) "The Origin of Science and Religious Experience", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(4): 209–232.

анские истоки, по-видимому, не нуждается теперь в доказательствах[1]. Но я намерен здесь говорить не о только о науке Нового времени, но о науке вообще, как о весьма древнем предприятии, начавшемся, по-видимому, в античной Греции. Я покажу, что переживание, вовлекающее человека в научное познание, в известном смысле религиозно. Для этого нужно попытаться «поймать» момент зарождения научного интереса, то исходное действие мысли, с которого начинается научное познание. При этом неизбежно обращение к античному материалу. Однако присутствие религиозного мотива вполне известно ученым Нового времени. Напомню провоцирующее заявление Эйнштейна, что «серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди»[2]. Религиозным он называет состояние человека, пораженного удивительным и величественным зрелищем разумно устроенной Вселенной. Примечательно также свидетельство Гейзенберга, который, рассуждая о состоянии исследователя, вспоминает высказывание Платона: «В одном месте „Федра“ говорится, что душа ужасается и трепещет при виде прекрасного»[3]. Иными словами, вполне религиозные переживания — удивление, благоговение, трепет — не чужды человеку, исследующему природу.

Впрочем, эту близость религии и науки не стоит переоценивать. В конце статьи я постараюсь показать такие особенности религиозного дискурса (точнее, речь пойдет о христианском дискурсе), которые принципиально отличают его от научного. Замечу, что именно эти черты, как правило, игнорируются при обсуждении разнообразных взаимосвязей и конфликтов религии и науки.

Задача этой работы во многом близка к той, которую ставил Эдмунд Гуссерль, говоря о начале геометрии[4]. Она состоит в попытке найти в истории мысли такое событие, которое можно было бы считать актом учреждения науки. Понятно, что речь идет не о хронологически определенном действии, совершенном

1. Разные аспекты взаимосвязи христианства и научной революции были раскрыты, например, авторами сборника «Философско-религиозные истоки науки», М., 1997. См., прежде всего статьи П. Гайденко, В. Катасонова, М. Кисселя.
2. *Эйнштейн А.* Религия и наука // Эйнштейн. Собрание научных трудов в четырех томах. Т.4. М.: «Наука», 1967. С. 128.
3. *Гейзенберг В.* Значение красоты в точной науке // В. Гейзенберг. Шаги за горизонт. М.: «Прогресс», 1987. С. 272. См. также *Платон* Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191. 251 а.
4. *Гуссерль/Деррида* Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996.

конкретным лицом. Это такое действие, которое, будучи совершено однажды (неважно кем и когда), воспроизводится до тех пор, покуда существует наука.

Научное познание на фоне утилитарной деятельности. Вводные замечания

Чтобы определить характер учреждающего акта науки, следует указать, прежде всего, на контекст, в котором он осуществляется. Наука всегда составляла лишь часть жизненных практик, осуществляемых людьми. На это весьма проницательно указывал еще Гуссерль, обсуждая понятие жизненного мира[5]. Научное познание не есть нечто первичное, чем занят и во что вовлечен человек. Оно по каким-то причинам рождается на фоне иных практик.

По-видимому, большую часть наших практик следует охарактеризовать как утилитарные или результативные. Мы делаем нечто, в расчете на какой-либо полезный (в том или ином смысле) результат. Этот тип практик исключительно широк. В него включаются, прежде всего, самые естественные повседневные действия. К нему относится и экономическая или коммерческая активность, политическая деятельность, а также практически все действия, осуществляемые в военной, юридической, технической сферах, в сфере образования, медицины. Кажется, что список можно продолжать долго. Может показаться, что вся наша жизнь покрывается этим типом практик. Ведь мы, как будто, всегда стремимся к некоторому полезному результату.

Этот тип практик предполагает отношение ко всякому *сущему* как к средству. Последнее всегда оценивается с точки зрения его полезности, то есть тех возможностей, которые оно предоставляет. Именно такое сущее Хайдеггер описывает как *подручное*[6]. Заметим, что к этой категории оказываются отнесены не только инструменты и предметы потребления, но также природные явления, например, ветер, река и солнце[7]. Именно подручное составляет первичное окружение человека[8].

5. См. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Часть II, § 9. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.

6. См. *Хайдеггер М.* Бытие и время. § 15. Харьков: «Фолио», 2003.

7. Там же.

8. Заметим, что совокупность подручного у Хайдеггера вполне соотносима с тем, что Гуссерль называл жизненным миром.

Ясно, что наука также имеет дело с подручным. Но не это определяет ее существо. Наука существует тогда, когда есть *объект*. Нечто в окружающем многообразии (например, в многообразии подручного) оказывается выделено как предмет особого интереса. Этот предмет затем подвергается специальному изучению и, возможно, воздействию. С такого акта начинается деятельность, которую уместно назвать познанием. Он не только инициирует познание, но постоянно направляет его. Объект должен быть удержан в качестве объекта. Названный акт, следовательно, должен постоянно воспроизводится. Важно при этом добавить, что интерес к объекту — бескорыстный. Он интересен сам по себе, а не для дальнейшего использования.

Можно возразить, что значительная часть научных исследований прямо ориентированы на практические приложения, а почти все они так или иначе подразумевают возможность полезного использования. Однако наука перестанет быть наукой, если в ней вообще исчезнут практики, мотивированные чисто исследовательским интересом. Я даже не утверждаю, что этот интерес должен доминировать. Достаточно того, чтобы он хоть как-то присутствовал. Полное отсутствие такого интереса превратит науку в индустрию по добыванию полезной информации, а деятельность ученого невозможно будет отличить от деятельности инженера, технолога, эксперта и т.п. Конечно, ученому часто приходится выступать в названных ролях. Но это именно социальные роли, форма ответа ученого на запрос социума.

Итак, научное познание, скорее всего, появляется на фоне утилитарных практик, которые первичны, насущны и осуществляются постоянно. Чем может быть вызвано это появление? Именно этот вопрос мы и будем обсуждать дальше. Но основной тезис можно заявить сразу: благо он был высказан еще в античной Греции, то есть там, где наука впервые заявила о себе. Я имею в виду то место из «Метафизики», где говорится, что началом философии является удивление[9]. Из контекста высказывания видно, что речь там идет не только о философии в собственном смысле слова («первой философии» в терминах Аристотеля), а о науке вообще. Так, предметом, впервые вызывающем удивление, Аристотель называет движение небесных тел. Аристотель, впрочем, как известно, воспроизвел здесь высказывание Платона из диалога

9. *Аристотель* Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1983. С. 982 b 11-20.

«Теэтет»[10], в котором также говорится об удивлении. Именно это состояние человека я намерен рассмотреть.

Однако прежде скажу несколько слов об основных методологических допущениях, на которые я намерен далее опираться. Вопрос о начале науки, как видно из сказанного ранее, мы будем обсуждать, сопоставляя научное познание с утилитарной деятельностью. При этом я буду выделять три аспекта сопоставления. Во-первых, речь пойдет о языке, точнее о том способе его использования, который свойственен каждому из названных способов деятельности. Во-вторых, мы должны будем указать основные онтологические допущения, присущие как утилитарным практикам, так и научному познанию. Каждый из этих видов деятельности соотносится с определенным типом предметности или, иначе говоря, основан на определенных представлениях о структуре реальности. Существенно то, что эти представления находятся в тесной корреляции со способом использования языка, и эту корреляцию нам предстоит выявить[11]. В-третьих, наконец, нужно будет описать прагматическую сторону той и другой деятельности. Под этим я подразумеваю прежде всего состояние и намерения субъектов, эту деятельность осуществляющих. Здесь также необходимо будет установить корреляцию с двумя уже названными моментами, то есть с языком и онтологией.

Легко видеть, впрочем, что второй и третий аспект были уже вчерне обозначены. Онтологические допущения, на которых основаны утилитарные практики, состоят в интерпретации окружающей предметности как средств или, пользуясь хайдеггеровским термином, как подручного. Научное познание также связано с интерпретацией некоторой части окружающего как средств, однако главное для него — существование объекта, который средством не является. Также обозначен и интерес субъекта в обоих названных случаях. Для утилитарных практик — это достижение полезного результата. Научное познание определяется беско-

10. *Платон* Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 155 c-d.

11. Я полагаю, что нет необходимости в доказательстве тесной связи между языком и онтологией. Эта тема хорошо изучена, прежде всего, благодаря аналитической философии. Исходной точкой этих исследований является, по-видимому, гипотеза лингвистической относительности (См. например, *Сепир Э.* Грамматист и его язык // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993), а также концепция онтологической относительности, развитая Уиллардом Куайном (*Куайн У.В.О.* Слово и объект. М.: Праксис; Логос, 2000).

рыстным интересом к объекту, вызванным удивлением. Нашей задачей теперь является рассмотрение языка, присущего каждому из названных видов деятельности. Это рассмотрение позволит обнаружить много важных деталей, касающихся второго и третьего аспектов.

Научное и утилитарное употребление языка. Дескрипции и инструкции

Рассмотрим сначала использование языка, характерное для научного познания. Для этого интересно обратить внимание на важную идею, высказанную Карлом Поппером в его попытках обнаружить рождение науки в ходе биологической эволюции. Чтобы понять, как эволюция живых организмов привела к появлению человеческого знания, он, ссылаясь на исследования Бюлера[12], предлагает присмотреться к эволюции языка. Исходно язык, как и знаковые системы животных, выполнял лишь экспрессивную и сигнальную функцию. Производимые живыми существами знаки служили лишь для того, чтобы выразить внутреннее состояние или побудить другого к действию (бегству, спариванию, поиску пищи). Однако в какой-то момент эволюция языка привела к появлению третьей функции, которую Поппер называет *дескриптивной*. Он описывает ее так

> человеческий язык может передавать информацию о положении дел, о ситуации, которая может иметь место, а может и не иметь места или быть либо не быть биологически релевантной. Она может даже не существовать[13].

Именно эта функция языка делает возможным знание в собственном смысле слова. Ее появление в ходе эволюции стало решающим шагом в эволюционном развитии «от амебы до Эйнштейна», которому посвящена цитируемая статья.

Этого беглого определения дескрипции достаточно, чтобы понять, что такое использование языка — основное для научного дискурса. Достаточно взять любой научный текст, чтобы убедить-

12. *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 64 и далее.

13. Там же. С. 66.

ся в сказанном. Но Поппер едва ли прав, говоря, что именно дескрипции конституируют человеческий язык вообще и определяют его отличие от экспрессивных и сигнальных знаков животных. В частности, он неправ, полагая, что дескрипции лежат в основе мифов и историй, которые издревле рассказывают люди[14]. Здесь наблюдения Поппера нуждаются в существенном уточнении. Дело в том, что человеческий язык обладает не только дескриптивной функцией, и как раз мифы и истории вовсе не являются дескрипциями.

Прежде чем перейти к этим уточнениям, напомню об учредительном акте науки, который, согласно нашему допущению, состоит в выявлении объекта. Это допущение вполне согласуется с мыслью о дескриптивной функции языка. Само наличие дескрипции свидетельствует, что объект уже выявлен. То, что описывается, и является объектом. Если есть описание, то есть и нечто, достойное описания, нечто выделенное из общего окружения и противопоставленное тому, кто описывает. Мы видим, между прочим, что рассматриваемое использование языка предполагает особые онтологические допущения. Они как раз и состоят в предположениях о такого рода предметах. Эти предметы уже (коль скоро их описывают) имеют неутилитарное (или хотя бы не только утилитарное) значение. Для того, что имеет только утилитарное значение, нужно не описание, а инструкция как им пользоваться.

Эту мысль мы будем далее развивать достаточно подробно. Но сейчас мы уже наткнулись на такое употребление языка, которое непохоже на дескриптивное. Это инструкции, предписания, требования. Поппер упоминает о них, но, кажется, не придает особого значения.

Присущее утилитарным практикам употребление языка несколько ближе к упомянутой Поппером сигнальной функции, чем к дескриптивной. Ближе прежде всего тем, что имеет, в конечном счете, инструментальный характер. Здесь мы будем иметь дело с таким употреблением языка, которое ориентирует на достижение целей и указывает соответствующие им средства. Иными словами, это будут как раз инструкции, предписания, требования, но не дескрипции.

Такое употребление языка подразумевают иную онтологию: не объекты, а инструменты, средства оказываются референтами

14. Там же. С. 67.

инструктирующих и предписывающих высказываний. Их отличие от объектов точно схватывается аристотелевскими понятиями возможности и действительности. В инструкциях и предписаниях речь идет о *существующем для другого*[15]. Они всегда подразумевают некоторую возможность. Объект же, напротив, существует сам по себе. Предметом дескрипции является действительность.

Это замечание выявляет временные характеристики обоих дискурсов. Исследовательский дискурс обращен к настоящему. Он имеет дело с тем, что есть сейчас. Даже если объект описания существовал в прошлом или будет существовать в будущем, описание представляет его как нечто наличное, данное в единовременности. Употребление языка в утилитарном дискурсе передает обращенность в будущее. Оно втягивает нас в становление, изменение, смену событий.

Вспомним теперь об историях и мифах, которые Поппер, на мой взгляд ошибочно, связал с дескриптивной функцией языка. Есть, по крайней мере, одно обстоятельство, позволяющее сблизить их с утилитарными дискурсами: они также имеют дело со становлением. В них представлена последовательность событий, переход от прошлого к будущему, причем, как правило, предполагающий движение к цели.

Дескрипция и нарратив

Связь мифов и историй с утилитарными практиками проясняется в рамках понятия *нарратива*, ставшего с некоторых пор столь же частым в гуманитарных исследованиях, как и понятие дискурса. Имея в виду то понятие дискурса, которое кратко представлено выше, я хочу теперь уточнить понятия нарратива, мифа и дескрипции, что позволит нам лучше понять особенности утилитарных и исследовательских практик.

Понятие нарратива исходно разработано в литературоведении[16]. Его перенесение из филологических исследований в философские позволило увидеть роль нарратива в организации человеческой жизни. Однако именно при рассмотрении литературных текстов были выявлены наиболее точные противопоставления,

15. См. *Аристотель*. Никомахова этика // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 1097 a 15 — b 20. Ср. также с понятием «бытие-для» у Хайдеггера, которым определяется смысл подручного (*Хайдеггер М.* Бытие и время, § 12-15).

16. См. *Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. №3 С. 29–42.

в частности, проведена граница между нарративом и дескрипцией, существенная для нашего дальнейшего рассмотрения.

Присмотримся внимательнее к этим противопоставлениям, чтобы затем уяснить значение нарратива для человеческих практик.

Нарратив, с чем, кажется, никто не спорит, есть повествование о событиях. Вольф Шмид называет событие «стержнем повествовательного текста»[17]. Определение нарратива, таким образом, тесно связывается с определением события. Что касается последнего, то достаточно широкий круг авторов[18] связывает его с изменением. Событие есть, прежде всего, изменение, происходящее с персонажем. Цитируемый автор очень выразительно описывает смысл событийности, обращая, в частности, внимание на непредсказуемость, необратимость и неповторяемость событий[19]. Повествование о событиях, следовательно, втягивает нас в поток времени, в становление. Нарративными могут быть все произведения «поскольку изображаемое в них обладает временной структурой и содержит некое изменение ситуации»[20]. Замечая это свойство нарратива, Шмид вполне логично противопоставляет его дескрипции. Вот, что он пишет далее:

> Из области нарративности исключены, следовательно, все произведения, в которых описывается преимущественно статическое состояние, рисуется картина, дается портрет, подытоживаются повторяющиеся, циклические процессы, изображается социальная среда или классифицируется естественное или социальное явление по типам, классам и т. п.[21]

В этом противопоставлении существенны два обстоятельства. Во-первых, референтом описания является неизменное, ставшее, как бы изъятое из времени. Вновь вспомнив об аристотелевских категориях, заметим, что речь идет о действительном, о том, что есть, а не о том, что меняется, возникает и исчезает. Последнее является референтом нарративного произведения. Во-вторых, интересно, что приведенные Шмидом примеры дескрипций

17. *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 14.

18. Соответствующие ссылки можно найти у *Шмида*. С. 14–19.

19. Там же. С. 18–19.

20. Там же. С. 20.

21. Там же.

относятся, главным образом, к науке. Далее он пытается найти описательные тексты в литературе, но эти примеры не столь выразительны.

Трансформации нарратива

Нам важно удерживать далее это различие нарратива и дескрипции, поскольку далеко не во всех исследованиях оно проводится достаточно ясно. В частности, оно практически отсутствует в очень важной работе Ольги Фрейденберг «Рождение наррации»[22]. Однако нам необходимо обратиться к этому классическому исследованию, чтобы выявить другое важное различие — нарратива и мифа.

Исследуя античную литературу, Фрейденберг прослеживает как из мифа, как исходного единства, возникают некие двоящиеся образования: сравнение, метафора, экфраза. Наррация оказывается в их ряду. Миф — это, собственно, рассказ. Но рассказывается он так, что рассказчик и слушатели тождественны персонажам мифа. Наррация же возникает при обособлении рассказчика. Он теперь отличается от тех, о ком рассказывает. Ситуация, в которой ведется рассказ, иная, чем та, о которой рассказывают. Фрейденберг пишет даже о различии двух областей сущего. Одна принадлежит рассказчику и характеризуется как область настоящего, реального, происходящего сейчас. Другая — то, о чем рассказ. Она чаще всего принадлежит прошлому, уже завершенному. Вернее, впрочем, сказать, что она принадлежит к *иному времени*. Это нечто такое, чего нет сейчас и оно, в известном смысле фиктивно.

Понятая так наррация тесно связана с видением, пророческим озарением, откровением божества. Видение выпадет из общего хода событий, относящихся к герою. Герой существует в настоящем. То, что открывается в видении, существует непонятно когда, в ином времени.

Принципиальное отличие от мифа в том, что предмет показа или рассказа дистанцирован от рассказчика и слушателя, от их наличной ситуации. Они являются не участниками, а зрителями. Миф не различает настоящее, прошлое и будущее. Наррация противопоставляет то, о чем идет рассказ, тому, что происходит здесь

22. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1998. С. 262–286.

и теперь. Настоящее рассказчика (героя, рассказывающего историю или имеющему видение) есть длящееся, незавершенное настоящее. Рассказчик в тех примерах, которые приводит Фрейденберг, как правило, сам является участником каких-то событий. Но это совсем не те события, о которых он рассказывает. Следовательно, характеристики, которые мы отнесли к референту дескрипции, здесь могут принадлежать референту наррации.

Обращая внимание на различие наррации и мифа, Фрейденберг не делает другого важного различения: между последовательностью событий и ставшей, неизменной ситуацией. Предметом наррации может быть и то, и другое. Важно, что благодаря ей происходит выпадение из длящегося (событийного) настоящего. Для задач, которые решает Фрейденберг, такое различие, быть может, и неважно. Однако само по себе оно существенно.

Это выпадение из настоящего, как мы видели, может иметь характер видения, чудесного зрелища. Оно тоже фиктивно в том смысле, что его нет сейчас. Оно может быть никогда и нигде, в потустороннем мире, в вечности. Но тогда мы имеем дело не с наррацией, а с дескрипцией. *Это не рассказ о событиях, а описание зрелища.* Оно оказывается завершенным, ставшим, то есть действительным в аристотелевском смысле. То, что таким образом описывается, интересно само по себе. Оно не содержит изменения, ни к чему не ведет, не предполагает никакого другого результата, ничего, кроме самого описываемого.

Обратим внимание на захваченность рассказчика (одновременно зрителя) предметом рассказа. В описываемых Фрейденберг примерах часто упоминается о чуде, о диве. Соответственно, состояние рассказчика-зрителя можно охарактеризовать как *удивление*. К этой теме мы еще вернемся.

Следует обратить внимание на размытость границы нарратива. То, что Фрейденберг называет наррацией, не совпадает с нарративом, если понимать его, например, так, как понимает Шмид. Впрочем, и не исключает его. Он также может быть повествованием о событиях. В предложенном понимании важно, что события должны быть какими-то особенными, яркими, привлекающими внимание. По-видимому, они должны отличаться от тех событий, в которые вовлечен рассказчик. В таком случае нарратив может трансформироваться в двух противоположных направлениях. Одна трансформация состоит в том, что события вовлекают рассказчика и слушателя. Оба, хотя бы мысленно, переносят себя в то время, когда эти события разворачиваются, становят-

ся их участниками. Ситуация вполне, я полагаю, знакомая всем, кто в детстве читал захватывающие приключенческие истории. Но тогда наррация в пределе становится мифом. Дистанция исчезает и рассказ о других превращается в собственную историю. Таково, по-видимому, свойство любой событийности. Она всегда может вовлечь в себя. На этом основана одна важная функция нарратива, о которой пишут многие современные авторы, — нарратив превращается в своего рода инструкцию. Рассмотрим это подробнее.

Миф, нарратив и инструкция

Чтобы выяснить, к чему приводит соскальзывание нарратива в миф, нам нужно уточнить понятие мифа. Оно тоже оказывается весьма размытым из-за обилия интерпретаций. В мои планы не входит обзор литературы по этому вопросу, тем более, что я не намерен сказать здесь что-то новое. Поэтому я буду апеллировать к классическим исследованиям известных авторитетов. Впрочем, я начну со ссылки не на академические исследования, а на роман Томаса Манна «Иосиф и его братья», который дает прекрасную литературную экспликацию мифа. Один из примеров — история Елиезера, старого раба, который нянчит младших детей Иакова. Он постоянно рассказывает им одну и ту же историю. И хотя события, о которых она повествует, происходили задолго до рождения самого рассказчика, слушатели убеждены, что рассказывает он о самом себе. Поразительно, что и сам рассказчик думает также. Знание о временной дистанции, отделяющей его от героя повествования, не мешает Елиезеру отождествить себя с ним. На таком отождествлении построен весь роман. Его главный герой постоянно опознает в событиях, в которые он вовлечен, нечто уже сбывшееся. Его история уже рассказана. Происходящее с ним произошло уже многократно, но при этом происходит однажды. Это не подражание и не воспроизведение. Происходящее сейчас — это в точности то же, что было в прошлом. Поэтому нет дистанции между прошлым и настоящим. Герой повествования исполняет предписанное.

Именно такой рассказ, который, с одной стороны, уже рассказан, а с другой — твоя собственная жизнь, и есть миф. Из этого обстоятельства вытекает связь мифа с утилитарными практиками. Чтобы показать ее можно опереться на более академические источники, чем роман Манна. Я сошлюсь, прежде всего, на М. Элиа-

де, чьи исследования дают понимание мифа, весьма сходное с только что представленным. Если говорить кратко, то в основе мифа также усматривается тождество происходящих событий с тем, что уже давно рассказано.

> В своих сознательных поступках «примитивный», архаический человек не делает ничего такого, что не было бы уже сделано и пережито до него кем-то другим, *другим, который не был человеком*. То, что он делает сейчас, *уже было сделано*. Его жизнь является беспрерывным повторением деяний, которые когда-то были совершены другими (курсив М. Элиаде — Г.Г.)[23].

Но Элиаде уточняет это представление. Миф есть рассказ о первособытии, задающем все последующие события. Этим событием учреждено всё происходящее в мире, в частности, все человеческие действия. Так космогоническое совокупление неба и земли учреждает супружеские отношения. Но и для любого другого действия есть мифический прототип. Что бы ни делал человек, он лишь повторяет действия мифического героя. Охотник, преследующий зверя, тождественен в этот момент герою, который впервые стал охотиться. Также любой ремесленник, шаман, воин. Никто не делает что-либо по собственному разумению или произволу. Каждый исполняет предписанное. Только следуя раз и навсегда данным предписаниям, человек добивается требуемого результата. Ведь в рассказанной истории этот результат уже достигнут[24].

Поэтому миф тесно связано с утилитарными практиками. Это видно из самой мифологии. Она часто повествует о делах, необходимых или неизбежных в человеческой жизни, о таких которые так или иначе приносят полезный результат. Да и само рассказывание мифов — занятие весьма практичное. Оно дает предписания и задает образцы действий.

Связывая миф с утилитарными практиками, нужно разрешить одно недоумение. Миф, как следует из сказанного, отсылает нас к вечности. Он — всегда уже совершившееся. Миф, как пишут многие исследователи, помещает нас в вечное настоящее, в нем нет ни прошлого, ни будущего[25]. Ранее, однако, мы выяснили, что

23. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.: «Алетейа». 1998. С. 15.

24. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1995.

25. Обоснованию этого тезиса посвящена упомянутая книга Мирчи Элиаде «Миф о вечном возвращении».

утилитарные практики ориентированы на будущее. Они связаны с изменением, нацелены на еще не достигнутый, а лишь возможный результат.

Однако вечность мифа не означает полной неизменности. Миф — рассказ о событиях, а потому предполагает время и изменение. Миф всегда уже рассказан, а потому завершен. Результат, на которой нацелены действия, уже достигнут. Но миф, с другой стороны, всегда рассказывается, события, о которых он повествует, еще совершаются. Миф, следовательно, есть вечно повторяющийся процесс, а не неизменность[26]. Поэтому и результат всегда предстает и как достигнутый, и как возможный.

Вернемся теперь к нарративу. Мы видели, что события могут вовлекать в себя и нарратив может смещаться к мифу. Мы, как правило, склонны различать рассказчика и слушателя, с одной стороны, и персонажей повествования — с другой. Однако это различие нередко скрадывается, дистанция сокращается, даже исчезает. Мы чаще всего полагаем, что совершаем собственные поступки и принимаем при этом самостоятельные решения. Мы не отождествляем себя с какими-то персонажами и уверенно сохраняем свою идентичность. Но при этом нам постоянно рассказывают разные истории, и мы даже не замечаем, что предпринимаем какое-либо действие и ожидаем некоторого результата именно потому, что такая история уже рассказана. Выбирая работу, мы уже слышали про то, как делают карьеру и зарабатывают деньги. Делая визит к врачу, мы знаем историю тех, кто болеет и лечится. На каждом шагу нас поджидают рассказанные истории, и мы более уверенно чувствуем себя, если оказываемся участниками истории с известным нам благоприятным исходом. Так что нарратив часто таит в себе миф.

26. Эту мысль прекрасно выразил Курт Хюбнер: «Архе (мифическое первособытие — *Г.Г.*) не является событием во времени и не содержит объектов, которым в данное время приписывается определенное место с помощью законов или правил, к примеру, "раньше" или "позже"; оно не сводится, как это было уже отмечено, к таким элементам, законам, правилам или временному контексту и совсем этим не объясняется; оно, как целостный гештальт, представляет собой историю. Однако поскольку оно, с другой стороны, рисует ход времени, из которого элемент времени не может быть изолирован, то оно должно быть названо временным гештальтом. Архе является поэтому не только схемой объяснения некоего процесса, коль скоро оно определяет и создает его, но конституирует и его временной ход: являющаяся в архе временная последовательность событий наполняет его содержание. Архе является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом». *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 132–133.

Эти рассуждения вполне согласуются с характеристиками, которые дают нарративу многие современные исследователи. Он представляется как предписание или инструкция. Вот характерный пассаж из работы Йенса Брокмейера и Рома Харре:

> Нарратив, как мы уже отмечали, слишком часто используется так, как если бы он был лишь словом для обозначения некоторой онтологии. Однако это понятие должно использоваться скорее как выражение ряда инструкций и норм в различных практиках коммуникации, упорядочивания, придания смысла опытам, становления знания, процедурах извинения и оправдания и т.п. Хотя нарратив и кажется некоторой хорошо определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать, скорее, как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры.[27]

Схожее понимание мы найдем у Лиотара, который проводит важное сравнение нарративных и научных языковых игр. Именно этот витгенштейновский термин Лиотар использует, рассматривая два различных способа употребления языка. Нарративные языковые игры состоят в рассказывании историй. Но это рассказывание историй опирается на два типа высказываний: прескриптивные и оценочные. Лиотар отталкивается здесь от архаических или традиционных языковых игр:

> ...народные истории сами рассказывают о том, что можно назвать положительными или отрицательными образованиями (*Bildungen*), то есть успехами или неудачами, которые венчают героев и либо дают свою легитимность общественным институтам (функция мифов), либо предлагают положительные или отрицательные модели (счастливые или несчастные герои) интеграции в установленные институты (легенды, сказки)[28].

Обратим внимание на сочетание предписаний с оценкой. Истории предписывают поступать «хорошо» и запрещают поступать «плохо». Эти оценки имеют сугубо утилитарный характер, речь идет о достигнутом результате, который может быть полезным или вредным.

27. *Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. С. 36.

28. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: «АЛЕТЕЙЯ», 1998. С. 66.

Научные языковые игры, согласно Лиотару, опираются на *денотативные* высказывания. Здесь актуальна не полезность, а истинность. Их задача — описание предмета.

> Познание можно трактовать как совокупность высказываний, указывающих предметы или описывающих их (за исключением всех остальных высказываний), и по отношению к которым можно сказать верны они или ложны. Наука в этом смысле является областью познания[29].

И хотя научные языковые игры включают и иные типы высказываний, денотативные в них явно доминируют[30].

Посмотрим теперь на возможную связь денотативных высказываний и дескрипций с нарративом. Здесь мы вновь обратимся к исследованию Ольги Фрейденберг. Ранее я упоминал о двух противоположных потенциях нарратива (или наррации, если пользоваться терминологией Фрейденберг). Его приближение к мифу актуализирует его как инструкцию. Противоположная трансформация состоит в превращении нарратива в дескрипцию. Эта ситуация уже коротко рассматривалась. Предмет описания не вовлекает в себя, а поражает, вызывает восторг или страх. Дистанция оказывается непреодолимой. Даже если предметом рассказа является последовательность событий, эта последовательность подобна зрелищу. Фрейденберг не случайно указывает на завершенность, противопоставленную текущему настоящему нарратора. Грекам, народу, который придумал театр, наверное, хорошо знакомо такое состояние. События становятся предметом созерцания. Они не впускают в себя. Театральное зрелище разворачивается перед нашими глазами, но оно не совершается в нашем времени. Мы пришли в театр и ушли из него, а представленные события остаются внутри завершенной фабулы представления. И завершена она уже прежде, чем мы пришли в театр.

Можно найти много примеров, когда нарратив, как рассказ о последовательности событий, приближается к дескрипции. Таковы, например, видения, открывающие будущее, или образы иного мира[31]. Главное здесь именно в дистанции, в отстраненно-

29. Там же. С. 52.

30. Я не обсуждаю здесь основную тему Лиотара — возникновение и исчезновение метанарратива, — а ограничиваюсь исходным противопоставлением, с которого он начинает свое исследование.

31. Укажу характерные примеры, приводимые Фрейденберг (*Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 275–276). Таково видение Феоклимена на пиру жени-

сти и завершенности. Чтение романа может вовлекать в ход событий, но может и разворачивать некое зрелище, когда события, хотя и сменяют друг друга, но предстают, в конечном счете, как завершенное целое. Оно не предполагает участия. Оно есть нечто иное, что может, например, восхищать или вызывать эстетическое удовольствие. Тогда нарратив похож на картину. Также можно подходить и к историческому исследованию: его задача раскрывать *картину прошлого,* складывающуюся как целое из череды сменяющих друг друга событий. Сама событийность в таком случае как бы меркнет. События предстают словно на одном полотне в кажущейся единовременности. На первом плане не столько события, сколько их связь, организующая исторически завершенное целое. Понятно, что такой подход к истории не является исчерпывающим. Я говорю лишь об одном аспекте исторического исследования, который, безусловно, дополняется другими. Но именно этот аспект превращает повествование в описание и делает прошлое объектом исследования.

Фрейденберг в качестве предмета наррации часто указывает нечто статичное, представленное нарратору как предмет созерцания. Нарратор, в таком случае, не повествует, а описывает, и предмет описания есть чудесное зрелище. Это зрелище приковывает к себе, словно вырывает рассказчика и слушателей из их настоящего, заставляет остановиться и созерцать. Предмет созерцания и описания выделен из пространства и времени. Он, как я уже упоминал, есть некое *диво*. В связи с этим Фрейденберг обращает внимание на этимологическую близость созерцания и чуда.

Это «диво» или «чудо» нужно понимать в зрительном смысле (ср. у нас «чудится», «дивиться» = смотреть); в греческом языке «чудо» и «взор», «зрелище» почти одинаково звучат, что, по-видимому, и породило эпическое стоячее выражение «чудо для взора», дословно «чудо увидеть», по существу тавтологичное[32].

Поясняя эту мысль, Фрейденберг дает в комментариях соответствующий перевод:

> хов: ему внезапно открывается картина будущего возмездия: залитый кровью чертог, тени убитых, бегущие в Эреб, покрывающуюся мраком землю (Одиссея, песнь XX, 345–360). Несколько иной, но структурно близкий пример представляет собой рассказ Эра о переселении душ, приводимый в X книге «Государства» Платона (Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1993. С. 614 c–621 b). В последнем случае следует обратить внимание, что в диалоге сам рассказ Эра есть предмет другого рассказа (наррации). Ни рассказчик (Сократ), ни слушатели не являются участниками описываемых событий.

32. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 252.

θάυμα — «чудо», θέα — «зрелище», «взгляд», θέαμα — «зрелище»[33].

Это пояснение позволяет обнаружить (по крайней мере, предположить) важную взаимосвязь между созерцанием и удивлением. Ясно, что θεορία (созерцание) производно от θέα, а θάυμα означает также и удивление. Производным от него является глагол θαυμάζειν — удивляться. Именно это слово используют Платон в «Теэтете» (155 c-d) и Аристотель в «Метафизике» (982 b 11-20), когда говорят, что удивление есть начало философии или начало познания. Получается, что объект познания предстает как удивительное зрелище, как чудо. Его описание есть первый акт познания. Объект принципиально отличен от средства, от инструмента, которые принадлежат человеку и подчиняются ему. Он всегда нечто иное, он явлен и одновременно таинственен, он представляет собой загадку, которую нужно разгадать, однако едва можно разгадать до конца. Рождение науки в античной Греции вполне можно связать с этой способностью увидеть в некоторых вещах (например, движущихся светилах или геометрических фигурах) именно такое чудесное зрелище, заставляющее отвлечься от разных полезных дел и заняться их исследованием. Удивление, порождаемое таким зрелище, есть переживание во многом религиозное. Оно явно граничит с *благоговением*.

Не следует, конечно, думать, что такого рода переживания непременно сопровождают всех, кто занят научной деятельностью. На протяжении веков (или тысячелетий) существования науки ей занимались разные люди, руководимые разными мотивациями. Однако удивление, граничащее с благоговением, характерно не только для античности. В рамках этой статьи я не могу подробно анализировать тексты ученых более позднего времени. Напомню лишь о цитировавшихся в начале статьи высказываниях Эйнштейна и Гейзенберга.

Замечания о религиозном дискурсе

Здесь нам следует выявить некоторые особенности религиозного дискурса, которые позволят точнее определить отношения между разными практиками. Конечно, я не намерен писать о религии вообще. Ограничившись иудео-христианской традицией, я попробую рассмотреть такое употребление языка, которое сле-

33. Там же. С. 698.

довало бы считать именно религиозным. Впрочем, и эту задачу я не берусь решить в полноте. Речи и тексты, которые производятся в рамках религиозных практик, чрезвычайно многообразны. Хотя среди них довольно мало дескрипций, они играют здесь важную роль, которая, как мы уже заметили, состоит в описании видений. Не только античная литература описывает чудесные явления. Вспомним описания теофаний в пророчествах Даниила и Иезикииля или в Откровении Иоанна Богослова. Конечно, весьма распространена нарративная форма. Я не буду сейчас рассматривать особенности дескрипций и нарраций, присущих иудейским и христианским священным текстам. Они сильно отличаются, например, от античных. Но все же, я думаю, свойства этих форм, которые мы обнаружили ранее, присущи и им. Однако сейчас я обратил бы внимание на особый способ употребления языка, который, безусловно, находится в самом центре религиозных практик. Его уместно назвать исповеданием. Классическим текстом такого рода является «Исповедь» Блаженного Августина. Но она задает своего рода образец. Черты исповедания свойственны, например, средневековым богословским трактатам. С другой стороны, они присутствуют и в богослужебных практиках, как правило, связанных с покаянием. Весьма яркий пример — канон Андрея Критского.

Исповедание представляет собой речь о себе, обращенную к Богу. Такое обращение предполагает максимально открытое и точное свидетельство о своей жизни, своих грехах, своих убеждениях... Поэтому в исповедании часто возникают как нарративные, так и дескриптивные эпизоды. Но в целом это ни то, и ни другое. Это говорение от первого лица, предполагающее отношение, метко охарактеризованное Мартином Бубером как Я-Ты. Интересно читать, как, предпринимая отвлеченное философское рассуждение (например, о природе времени), Августин постоянно держит в уме эту обращенность. Например: «однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче»[34].

В этой знаменитой XI книге «Исповеди» тоже представлено исследование. Но в центре внимания не предмет исследования, а Тот, к кому обращается автор. Здесь есть нечто общее с той наррацией, о которой писала Фрейденберг. Чтобы понять эту общ-

34. *Августин.* Исповедь XI.21.

ность, уместно вновь вспомнить о мифе, в котором тождественны говорящий и герой, о котором идет рассказ. Мы видели, что трансформация мифа в наррацию устанавливает дистанцию между рассказчиком (в потенции описателем, исследователем) и его предметом. Исповедание также предполагает дистанцию. Но это удаленность не от предмета, а от лица (или Лица). Предмет в исповедании также присутствует, но это, прежде всего, сам говорящий, осуществляющий в своем говорении акт рефлексии. Даже если как в упомянутом фрагменте «Исповеди» присутствует еще один предмет (время), то он словно интериоризирован говорящим. У Августина — это вообще принципиальная позиция. Время существует в душе, поэтому исследование времени есть исследование собственной души.

Похожий ход можно увидеть в Прослогионе Ансельма Кентерберийского, который, подобно Августину, излагает свое рассуждения как молитвенное обращение к Богу. Может показаться странным, что, доказывая существование Бога, этот теолог обращается к Нему. Вспомним, однако, что исходной точкой доказательства является вера, благодаря которой он обнаруживает мысль о Боге в собственной душе. Получается, что богослов говорит Богу о себе и одновременно о Нем самом: «мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить»[35].

Итак, разница между дескрипцией, лежащей в основе исследования, и исповеданием, входящим в религиозную практику, определяется способом отношения к тому что/кто пребывает в центре говорения. Предмет, о котором идет речь, или лицо (Лицо), к которому обращаются. Ясно, что это еще не вполне определяет научность или религиозность дискурса. Впрочем, акт обращения к Богу, в котором Он впервые открывает Себя, а тот, к кому обращаются, отвечает и свидетельствует о себе, может быть первоначальным актом религиозного исповедания, подобно тому, как акт конституирования объекта учреждает науку. Оба этих действия в истоке имеют нечто близкое: удивление, благоговение, восхищение или страх.

Завершая наш разговор, замечу, что обнаруженные здесь различия между научным и христианским (возможно, даже в целом, авраамическим) дискурсами полезно иметь в виду, обсуждая отношения религии и науки. Эти отношения часто представляются

35. *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион. II

то безнадежно конфликтными, то, наоборот, весьма дружественными. Авторы, настаивающие на конфликте, как правило указывают на принципиальную несовместимость научной картины мира с религиозной. Их оппоненты, напротив, упорно ищут возможности совместить эти картины, сконструировать некий синтез или продемонстрировать их дополнительность. В рамках этих моделей создано уже немало теорий[36]. Сторонники обоих подходов ведут продолжительную и, на мой взгляд, малопродуктивную дискуссию, постоянно обнаруживая либо новые моменты расхождения, либо дополнительные сходства. Я думаю, что обе стороны допускают одну и ту же ошибку, поскольку не замечают принципиальное различие двух дискурсов. Главное, на что они обращают внимание в религии, это попытка описания реальности, претендующая на истинность. Иными словами, они интерпретируют религию как своего рода науку и совершенно игнорируют и религиозное использования языка, и связанную с ним онтологию.

Религиозные тексты довольно часто подвергаются искажающему перетолкованию. Они как бы переводятся на язык дескрипций. Толкователь дистиллирует из текста описание и игнорирует главное — говорение от первого лица, обращенное к Другому. При таком перетолковании говорящий вовсе исчезает из рассмотрения, а Другой превращается в объект. Таким образом возникает «религиозная картина мира», которая либо соответствует, либо не соответствует научной теории. Например, в речи Августина из XI книги Исповеди можно увидеть теорию времени, которую вполне можно сопоставлять с позднейшими психологическими теориями. Ясно, что в августиновской теории некую роль будут играть такие объекты как Бог, вечность, сотворенный мир. В современных психологических описаниях времени таких объектов, скорее всего не будет, хотя, возможно, найдутся какие-то их аналоги. После этого можно долго рассуждать, прав ли Августин с точки зрения современной науки.

Я не отрицаю осмысленности таких сопоставлений. Нужно только понимать их ограниченность. Не забывать, например, что книга неслучайно называется «Исповедь». Если же мы решаемся игнорировать этот факт, то должны понимать, что сопоставляем вовсе не религию и науку. Мы сопоставляем научную теорию

36. См. *Денис Р.А.* Модели взаимоотношений между религией и наукой // Страницы: богословие, культура, образование. 14:2 (2010). С. 274–286.

с системой взглядов *имплицитно* присущей религиозному автору. Эти взгляды часто даже не высказываются прямо. Впрочем, как бы они ни высказывались, их сопоставление с научными взглядами требует специальной герменевтической процедуры, важная часть которой, как я только что говорил, представляет собой перевод на дескриптивный язык. Конечно, у всякого религиозного автора присутствует нечто, что можно было назвать картиной мира, мировоззрением или взглядами. Но нельзя упускать из виду способ или форму этого присутствия. Описание этих форм составляет задачу особого исследования, и я не готов о них сейчас говорить. Но, скорее всего, эти взгляды «работают» внутри дискурса не в качестве самостоятельных описаний, а как некий фон, на котором разворачивается исповедание.

Замечу, наконец, что похожее рассуждение наверняка применимо и к архаическим религиям. Они также не являют собой системы взглядов или картины мира. Мое предположение состоит в том, что они имеют преимущественно утилитарный характер, а потому представляют собой системы предписаний. Последние, как я пытался показать в статье, естественно выражаются в виде мифов. Поэтому «картина мира архаической религии» также может быть лишь результатом специального перевода, искусственной реконструкции, требующей особой герменевтики. Впрочем, наш воспитанный на научных взглядах ум, кажется довольно легко производит такие герменевтические процедуры. Проблема, скорее, в том, чтобы уметь от них воздерживаться[37].

Библиография/References

Августин. Исповедь. М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2000.

Ансельм Кентерберийский. Прослогион. II // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995.

Аристотель Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1983. С. 63–297.

Аристотель. Никомахова этика // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. №3. С. 29–42.

37. Есть немногочисленные, но очень яркие прецеденты такого воздержания. Они представляют собой неожиданный и очень яркий опыт схождения научного и религиозного дискурсов, где нет попыток их синтезировать или противопоставлять. В качестве примера укажу статью психиатра Бориса Воскресенского «Врач как раненый Эскулап» (Альманах Свет Христов просвещает всех. 2014, № 10. С. 63–76).

Воскресенский Б.А. Врач как раненый Эскулап // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2014. № 10. С. 63-76.

Гейзенберг В. Значение красоты в точной науке // В. Гейзенберг. Шаги за горизонт. М.: «Прогресс», 1987. С. 272.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Часть II, § 9. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.

Гуссерль/Деррида Начало геометрии. М.: Ad Marginem. 1996.

Денис Р.А. Модели взаимоотношений между религией и наукой // Страницы: богословие, культура, образование. 2010. 14:2. С. 274-286.

Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Праксис; Логос, 2000.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: «АЛЕТЕЙЯ», 1998.

Платон Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1993. С. 79–420.

Платон Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.

Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.

Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 64 и далее.

Религиозно-философские истоки науки / под ред. П.П. Гайденко. М., 1997.

Сепир Э. Грамматист и его язык // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1998.

Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: «Фолио», 2003.

Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.

Шмид В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003.

Эйнштейн А. Религия и наука. // Эйнштейн. Собрание научных трудов в четырех томах. Т. 4. М.: «Наука», 1967.

Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП. 1995.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: «Алетейа", 1998.

Ansel'm Kenterberiiskii (1995) "Proslogion. II" [Proslogion], in Ansel'm Kenterberiiskii *Sochineniia*. M.: Kanon, 1995.

Aristotel (1983) "Metafizika" ["Metaphysics"], in *Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh. T. 1*, ss. 63–297. M.: Mysl'.

Aristotel (1983) "Nikomakhova etika" ["Nicomachean Ethics"], in *Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh*, ss. 53–294. T. 4. M.: Mysl'.

Avgustin (2000) *Ispoved'* [*Confessions*]. M.: Kanon OI "Reabilitatsiia".

Brokmeier, I., Kharre, R. (2000) "Narrativ: problemy i obeshchaniia odnoi al'ternativnoi paradigm" ["Narrative: Problems and promises of one alternative paradigm"], *Voprosy filosofii* 3: 29–42.

Denis R.A. (2010) "Modeli vzaimootnoshenii mezhdu religiei i naukoi" ["Models of interaction between science and religion"], *Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie* 14(2): 274-286.

Einstein, A. (1967) "Religiia i nauka" ["Religion and science"], in Einstein, A. *Sobranie nauchnykh trudov v chetyrekh tomakh.* T. 4. M.: Nauka.

Eliade, M. (1995) *Aspekty mifa* [Aspects of a myth]. M.: Invest-PPP.

Eliade, M. (1998) *Mif o vechnom vozvrashchenii* [*The myth of the eternal return*]. SPb.: Aleteia.

Freidenberg, O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [*Myth and literature of antiquity*]. M.: Izd. firma "Vost. lit." RAN.

Gaidenko, P.P. (ed.) (1997) *Filosofsko-religioznye istoki nauki* [*Philosophical and religious roots of science*]. Moscow.

Geizenberg, V. (1987) "Znachenie krasoty v tochnoi nauke" ["The meaning of beauty in the exact sciences"], in V. Geizenberg *Shagi za gorizont.* M.: Progress.

Heidegger, M. (2003) *Bytie i vremia* [*Being and time*]. Khar'kov: Folio.

Hubner, K. (1996) *Istina mifa* [*The truth of myth*]. M.: Respublika.

Husserl, E. (2004) *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naia fenomenologiia. Chast' II, § 9* [*The crisis of European science and transcendental phenomenology*]. SPb.: Izdatel'stvo "Vladimir Dal".

Husserl/Derrida (1996) *Nachalo geometrii* [*The origins of geometry*]. M.: Ad Marginem.

Quine, W.V.O. (2000) *Slovo i ob'ekt* [*Word and object*]. M.: Praksis; Logos.

Liotar, J.-F. (1998) *Sostoianie postmoderna* [*The Postmodern Condition*]. SPb.: ALETEIIa'.

Platon (1993) "Fedr" ["Fedr"], in *Platon. Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh. T. 2*, ss. 135–191. M.: Mysl'.

Platon (1993) "Gosudarstvo" ["The State"], in *Platon. Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh. T. 3*, ss. 79–420. M.: Mysl'.

Platon (1993) "Teetet" ["Teetet"], in *Platon. Sobranie sochinenii v 4-kh tomakh. T. 2.* 192–274. M.: Mysl'.

Popper, K. (2000) "Evoliutsionnaia epistemologiia" ["The evolution of epistemology"], in *Evoliutsionnaia epistemologiia i logika sotsial'nykh nauk: Karl Popper i ego kritiki.* M.: Editorial URSS.

Sepir, E. (1993) "Grammatist i ego iazyk" ["The grammarian and his language"], in E. Sepir *Izbrannye trudy po iazykoznaniiu i kul'turologii.* M.: Progress.

Shmid, B. (2003) *Narratologiia* [*Narratology*]. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury.

Voskresenskii, B.A. (2014) "Vrach kak ranenyi Eskulap" ["The doctor as a wounded Aesculapius"], *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: Al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta* 10: 63-76.