

## РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ

### Миф, наука, религия — линии родства и принципы разграничения

Д. П. Козолупенко

(МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА) \*

*И в науке, и в религии присутствуют своеобразные «следы» мифа — в виде моментов «склейки» и оснований самих основ, — поскольку мифу свойственно специфически человеческое совмещение стремления к реальности со стремлением к смыслу. Однако отождествлять друг с другом какие-либо из этих образований было бы некорректно, так как миф, наука и религия принципиально отличаются друг от друга по специфике собственных оснований, в частности по принципам отношения к проблемам веры и знания.*

*Ключевые слова: миф, религия, наука, сходство, отличие, знание, гносеологическая вера, вера, стремление к реальности, стремление к смыслу.*

### Myth, Science, Religion — Lines of Resemblance and Principles of Differentiation

D. P. KOZOLUPENKO

(LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY)

*Abstract: Both in science and religion there are some peculiar «traces» of myth — in the form of «gluing together» and bases of the foundations — because specifically human combination of aspiration for both the reality and the significance is typical for myth. However, it is absolutely incorrect to identify one of them to the other because myth, science and religion are different in the very specificity of their bases, particularly in principles of attitude towards problems of faith and knowledge.*

*Keywords: myth, religion, science, resemblance, difference, knowledge, epistemological faith, belief, aspiration for the significance, tendency to the reality.*

Миф несет в себе специфически человеческую функцию совмещения смысла и реальности, соединения чувственного и интеллектуального, о необходимости которой

для человеческого познания было достаточно много и убедительно написано И. Кантом (Кант, 1994: 120–215) и механизм действия которой так до сих пор и остается до конца

\* Козолупенко Дарья Павловна — кандидат философских наук, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Тел.: (495) 939-23-14. Эл. адрес: petrovic@trtk.ru.

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 07-06-00066а).

невьясненным. Такое соединение является необходимым условием познавательной деятельности человека, обеспечивающим, в частности, возможность возникновения образа как такового, и в силу этого миф является неотъемлемой частью любого человеческого мировосприятия.

Наблюдать присутствие мифа в его наиболее традиционной форме, а именно в той форме, которая обнаруживается исследователями при обращении к «традиционным» или «древним» мифам и которая обозначается нами как мифопоэтика, можно в детском мировосприятии. Об этом факте свидетельствует и характер детской речи, и тот отмечаемый рядом исследователей факт, что у ребенка, как и у представителей «диких» или «примитивных» обществ, в которых доминирует мифопоэтическое мышление, «имеется две или несколько реальностей и что эти реальности действительно поочередно, вместо того, чтобы находиться в иерархическом порядке, как у нас» (Выготский, 1999: 451), и то, что три доминирующие черты детского мировосприятия, выделенные в свое время Ж. Пиаже (Piaget, 1926: 5), а именно: реализм мышления, анимизм и артифициализм, являются также одними из доминирующих черт мифопоэтического мышления.

Такой тип мировосприятия поддерживается в ребенке сохранившимися в естественной речи анимизмами («ласковое солнышко», «злой лук», «дождик идет» и т. д.), а также текстами волшебных народных сказок, принадлежащих к мифопоэтическому корпусу текстов. Позднее место сказок занимают иные образования и иное образование: наука, философия, религия. Однако даже при смене доминантного типа мировосприятия с мифопоэтического на аналитический кусочки опыта склеиваются все теми же мифами, ибо всегда остается нечто, не подвергающееся сомнению и проверке, нечто, не доказуемое, но принимаемое на веру — как основание всякого доказательства.

Мы крайне далеки от мысли о том, что все недоказуемое и недоказываемое есть миф.

Математические аксиомы, положения здравого смысла, концепты науки, лежащие в основании теории и потому до поры до времени не проблематизируемые, мифами отнюдь не являются — хотя бы в силу того, что не имеют образного выражения (а для мифа присутствие образной компоненты является необходимым условием и даже одним из способов поддержания очевидности), не носят личностного оттенка (что также должно быть в обязательном порядке характерно для мифа) и не являются тем самым специфическим соединением стремления к смыслу и стремления к реальности, интеллектуального и чувственного, которое составляет саму суть мифа. Однако же само существование таких не являющихся компонентами мифопоэтического мировосприятия недоказуемых компонентов в отнюдь не мифопоэтическом контексте и отсутствие потребности в их доказательстве могут указывать на существование мифа, причем мифа, стоящего не просто за наукой и за положениями здравого смысла, но и за самими их основаниями.

Весьма велико искушение провести сближение между мифом и религией, ибо в проявлениях того и другого находится немало общих черт. Например, миф, как и религия, теснейшим образом связан с понятием ритуала и обряда. Миф, как и религия, предполагает обращение к символическому. И в мифе, и в религии мы имеем дело со сферой должного, связанной непосредственным образом со сферами сверхчувственного и сверхъестественного. Религия, как и миф, предполагает введение своеобразной антроподицеи (как правило, непосредственно связанной с теодицеей), служащей выражением смысла человеческого бытия. Наконец, в любой мифологии, какой бы исторический период мы ни затронули и к какой бы культуре ни обратились, присутствуют боги... Словом, линий сближения мифологии и религии предостаточно, и в их свете существование религиозно-мифологических теорий в течение достаточно долгого времени отнюдь не кажется удивительным.

Однако же миф не есть религия — ни «примитивная» и никакая другая, но является образованием совершенно иного рода. В качестве аргументов в защиту данного утверждения можно привести следующее:

1. По своему содержанию миф совершенно не обязательно должен иметь религиозный характер. Если бы связь мифа и религии была такова, что приводила бы к выводу о религиозном характере мифа, то все мифы должны были бы отображать проблемное поле религии: грех, грехопадение, искупление, спасение, оправдание, очищение. Однако существует множество мифов, не имеющих к данному проблемному полю никакого отношения, а подчас и в принципе не повествующих о человеке. Соответственно в этом пункте мы должны согласиться с А. Ф. Лосевым, что «миф как таковой, чистая мифичность как таковая — отнюдь не должны быть во что бы то ни стало принципиально религиозными» (Лосев, 1994: 98).

2. По своей структуре миф оказывается далеко не родственным религии. Устройство религиозного корпуса иерархично и системно, религия здесь родственна скорее науке, нежели мифу, ибо и то и другое строится по принципу «проектного знания». Однако такое устройство вовсе не является обязательным для мифа — и как минимум в одной из его сфер, а именно в сфере мифопоэтического, отражаемой древними и примитивными мифами, мы видим калейдоскопический принцип строения, или бриколаж (Левин-Страсс, 1999: 126–130). Соответственно избираемому принципу организации познания и деятельности будут отличаться и принципы причинности, а также принципы организации пространства и времени (Козолупенко, 2005: 59–115). К примеру, пространство и время в религиозном представлении будут линейны, однородны и двухслойны. В мифопоэтике же пространство и время имеют характер фрагментарный, обратимый и неоднородный.

3. Религия предполагает наличие догматов, тогда как миф принципиально не есть догмат. В данном случае нам кажется весь-

ма убедительной аргументация, приведенная А. Ф. Лосевым (Лосев, 1994: 107–111), помимо же нее, можно заметить, что миф в принципе не предполагает представления «готовых форм» знания и строится по принципу «открытого финала», предоставляя выводы (логические, этические, эстетические и практические) делать самому слушателю. Кроме того, миф принципиально ситуативен, что является существенным препятствием для догматичности.

4. Наконец, миф и религия предполагают различное отношение к проблеме веры и знания. На этом пункте различия следует остановиться более подробно, поскольку именно принципы отношения к проблемам веры и знания могут, на наш взгляд, служить главной демаркационной линией при различении религии, мифа и науки и избежать в дальнейшем неправомерного отождествления мифа как с «примитивной религией», так и с «примитивной наукой».

Очевидно, что вера — в том виде, в каком она предстает перед нами в религиозном сознании, — и знание, тем более научное знание, суть разные, несводимые друг к другу образования. Однако, «как сейчас хорошо показано в литературе по философии и истории науки, вера играет важную роль в научном познании: не только в процессе выдвижения парадигм, теорий, гипотез, но и в ходе их принятия научным сообществом. Знание предполагает обоснованность выдвигаемого утверждения. Поскольку о полной обоснованности такого рода можно говорить лишь в некоторых случаях (по крайней мере, если речь идет не о дедуктивных науках, а о науках фактуальных), научное знание оказывается неотделимым от наличия определенного элемента веры» (Лекторский, 2006: 58). Таким образом, оказывается, что вера и знание являются вовсе не взаимоисключающими явлениями, и даже в такой области, как наука, где примат знания выражен весьма явно, присутствует элемент веры.

Однако не следует забывать, что вера, с которой мы сталкиваемся в науке, имеет

иной характер, нежели вера религиозная, и предметом такого рода веры могут быть «установленные эмпирические зависимости, разного рода экспериментальные результаты... этот элемент гораздо больше в отношении отдельных теорий... и тем более в отношении принимаемых картин мира, парадигм» (Лекторский, 2006: 58). Элемент этого рода веры, которая может быть охарактеризована как гносеологическая, с необходимостью присутствует в знании и — более того — с необходимостью связан со знанием. Еще А. Ф. Лосев отмечал, что вера всегда является верой в нечто определенное (Лосев, 1994: 112). Следовательно, в акте веры мы не только принимаем нечто за истину, но и определяем его, т. е. фактически выделяем некий предмет, положение или концепцию и фиксируем ряд признаков и свойств, присущих ему и только ему. «Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли знать этот предмет? Конечно, да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого разнообразия всего иного» (Лосев, 1994: 112). Таким образом, гносеологическая вера сама по себе является знанием, и непоблематизируемость или недоказуемость некоторых положений науки не превращает их в положения религиозного характера.

Важно учитывать и тот факт, что все положения так называемой гносеологической веры в дальнейшем подвергаются постоянной проверке либо пересмотру, в связи с чем могут перейти в статус собственно знания (или обоснованного знания) либо могут быть отвергнуты как недостоверные, тогда как положения религиозной веры принципиально не подвержены проверке, доказательству, обоснованию или опровержению. «Вера в науку — это недостаточно обоснованное утверждение» (Лекторский, 2006: 59), и именно в этом смысле мы вполне можем уравнивать гносеологическую веру со знанием или как минимум вписать ее в его структуру, тогда как вера в религии не имеет к обоснованию ни малейшего отношения и имеет вы-

сочайшую степень истинности — так, что всякое обоснование может только базироваться на ней самой.

В связи с этим можно вполне согласиться с утверждением Вайнгартнера о том, что «религиозная вера всегда исключает знание» (Вайнгартнер, 1996: 93), тем более что процесс познания в целом основывается на принципе сомнения, недопустимом для религиозного сознания. Принцип «верую, ибо абсурдно», введенный Августином, столь же характерен для религиозной веры, сколь и неприменим для гносеологической. Таким образом, религиозная вера, в отличие от диалектического характера гносеологической веры, присущей научному знанию, имеет характер догматический. Следовательно, религиозная вера не может лежать в основании мифа, которому догматичность категорически не свойственна.

Рискнем утверждать, что миф не основывается на вере ни религиозного (догматического), ни гносеологического (диалектического) характера, так как, с одной стороны, не терпит догматизма и однозначного утверждения (и тем более — навязывания) чего-либо, а с другой стороны, не нуждается в обоснованиях и никогда или практически никогда их не приводит. Иными словами, мифологическая трактовка веры не отрицает знания, но и не является его составным элементом. Наиболее точной формулировкой в отношении мифа, наверное, можно считать формулировку, полностью уравнивающую то и другое, а именно гласящую, что вера и есть знание. Однако, могут нам возразить, данная формулировка уже встречалась выше в связи с понятием гносеологической веры. Действительно, это так. Однако характер «уравнивания», как мы увидим в дальнейшем, в мифе и в науке различен.

Гносеологическая вера апеллирует к правдоподобию и вполне допускает, что «то, во что верят научно, может быть ложным» (Вайнгартнер, 1996: 103), а потому естественно включается в объяснительно-доказательную цепь не только в качестве основания, но и в качестве проверяемого звена. Мифологи-

ческая же вера апеллирует к очевидности, и потому вопрос истинности применительно к положениям такой веры не поднимается вовсе. Однако, если вопрос истинности не поднимается, скажут нам, возможно, мы имеем дело все же с некоторым вариантом религиозной веры? Апелляция к очевидности заставляет нас решительно возразить и против этого, ибо «там, где имеет место очевидность, вера бесполезна и даже невозможна» (Сартр, 2002: 277). Соответственно мифологическая вера не может являться верой религиозного толка и может называться верой лишь с определенными оговорками. В целом нам кажется разумнее применять термин «вера» только к вере догматического (религиозного) толка, тогда как относительно мифологической и гносеологической веры корректнее было бы говорить не о «вере», а о «принятии» (в результате которого и происходит фактическое приравнение веры двух указанных типов к знанию) — и о соответствующих основаниях принятия, которые будут радикально отличаться от оснований принятия в религиозной вере.

Так, в мифе таким основанием принятия будет являться очевидность, так как «согласно архаичным эпистемологическим представлениям познать что-либо для древнего человека означало быть очевидцем, иметь непосредственный сенсорный контакт с познаваемым объектом или событием» (Меркулов, 2003: 42). В результате такой эпистемологической позиции в мифе в принципе не возникает проблемы выделения веры и знания в качестве отдельных познавательных процедур, так как усмотрение очевидности предполагает слияние того и другого в самом акте усмотрения. Соответственно применительно к мифу наиболее подходящим представляется не термин «вера» или «знание», а термин «восприятие», наиболее полно соответствующий понятию «очевидность» и соединяющий в себе момент «усмотрения» с моментом «данности». «Когда я воспринимаю стол, я не *верю* в существование этого стола. У меня нет нужды в это верить, так как он находится здесь собствен-

ной персоной. Не нужен какой-либо дополнительный акт, посредством которого, воспринимая этот стол, я придавал бы ему еще и такое существование, в которое я *верил бы или мог бы верить*. В самом акте восприятия стол раскрывается, разоблачается, он мне дан» (Сартр, 2002: 276). Фактически любое мировосприятие базируется на своем комплексе «очевидностей», на своей системе «данного» и принципах «усмотрения» — иными словами, на своем мифе или на своих мифах. Что мы видим при взгляде на дом? Дом — и ничего больше. Но «ничего» всегда будет больше дома. Ибо в нем будут заключены все метафоры и отношения, связанные для нас с этим домом: и материал, из которого он сделан, и культура и стиль, к которым он относится, и наше отношение к увиденному, и голос девушки, когда-то говорившей о нем, и образ человека, который может в нем жить... — все наши знания, мечты и воспоминания сольются в неизмеримом «больше ничего», обволакивающим «дом», творя из тавтологии метафору — все возможные метафоры этого дома. Однако эта метафора, какой бы она ни была, неизменно будет иметь для нас статус очевидности, ибо еще одной характеристикой восприятия является его со-присутствие (присутствие — в — месте, здесь и сейчас), а «очевидность есть присутствие для сознания объекта собственной персоной» (Сартр, 2002: 276). Именно в силу такой установки на очевидность, предполагающей присутствие и принятие одновременно, миф оказывается нечувствителен к вопросам правдоподобия и доказательности. Нечувствительность эта отмечается практически всеми исследователями мифов и проявляется не только в полном пренебрежении к противоречиям, но и в отсутствии понятий истины, лжи<sup>1</sup> и факта.

В науке же, напротив, понятия правдоподобия и доказательности играют столь решающую роль, что именно правдоподобие является основанием для принятия положений, относящихся к сфере гносеологической веры, тогда как доказательность — основанием для включения данных положений

в дальнейшем в структуру знания или фактического их превращения в знание как таковое. Наука предполагает в своей основе стремление к реальности — такой, как она есть «на самом деле», как если бы реальность, данная науке (и соответственно нам, выполняющим в науке роль познающего субъекта), находилась в ситуации «частичного присутствия», когда объекты даны — но не полностью, в результате чего оставшееся «за гранью видения» приходится додумывать в соответствии с «уже данным». Миф же, находясь в ситуации всегда и полного присутствия, предполагает, что реальность нам уже дана и иной, чем «на самом деле», она не может быть дана, а потому больше заботится о наполнении ее смыслом, чем о собственно достоверности.

Религия, напротив, вовсе не затрагивает вопрос о достоверности и о реальности как таковой, являясь своеобразным стремлением к смыслу без стремления к реальности, в силу чего знание в данной структуре отношения к миру оказывается невозможным, а ситуация присутствия, характерная для мифа, заменяется на ситуацию принципиального отсутствия (отсюда — огромное значение понятия «тайна» в религии), требующую, в свою очередь, отношения веры, так как «верю — и только. Это значит, что объекты не присутствуют в моей интуиции собственной персоной» (Лосев, 1994: 103), и включающую отношение знания.

Однако, несмотря на явно выявленное различие мифа, науки и религии, и в науке, и в религии, как мы видели выше, присутствуют своеобразные «следы» мифа — в виде моментов «склейки» и оснований самих ос-

нов, — ведь только мифу свойственно специфически человеческое совмещение стремления к реальности со стремлением к смыслу.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В мифопоэтических текстах существует лишь представление о правде (т. е. личностной, относительной истине) и обмане (причем обманывать и обманываться могут все, включая верховных богов, что еще раз указывает на отсутствие какого бы то ни было абсолюта).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Вайнгартнер, П. (1996) Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. № 5.

Выготский, Л. (1999) Проблема речи и мышления в учении Ж. Пиаже. Критическое исследование // Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика-пресс.

Кант, И. (1994) Критика чистого разума. М.: Мысль.

Козолупенко, Д. П. (2005) Миф на гранях культуры. М.: Канон+.

Леви-Стросс, К. (1999) Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Тера.

Лекторский, В. А. (2006) Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС.

Лосев, А. Ф. (1994) Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль.

Меркулов, И. П. (2003) Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). СПб.: РХТИ.

Сартр, Ж. П. (2002) Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука.

Piaget, J. (1926) La représentation du monde chez l'enfant. Paris.