

Апофатика и юродство в современной русской литературе

Мария Энгстрем

Кафедра славянских языков, Институт современных языков, Упсальский университет

maria.engstrom@moderna.uu.se

Abstract: Apophaticism and Jurodstvo in Contemporary Russian Literature

This article focuses on the question of transformation of the Orthodox tradition in the postmodern context. The apophatic theology and the institute of Holy Fools (jurodstvo) are the most hermeneutic and mystical parts of Byzantine and Russian Orthodox cultures. These practices are now detached from their original sacral context and are used as rhetorical devices. The process and the results of such transgression are studied on the examples from the works of Dmitry Prigov and Vladimir Sorokin. In this article I concentrate on three rhetorical figures that are used by these authors: *logogriph*, *amplification* and *ostranenie*.

1. Теологический поворот

Вопрос христианского наследия стал в последние десятилетия одним из самых актуальных предметов обсуждения в современной политической философии, теологии, теории и художественной критике (Капуто, Сканлон 1999; Свенюнгссон 2002; Жижек 2003). Критика западным постструктурализмом рационализма Нового времени как «империализма рассудка» ознаменовала собой начало эпохи постсекуляризма, возвращение в культурное и политическое пространство сакрального, иерархии и дифференции. Юрген Хабермас еще в середине 1980-х годов отметил связь теологического поворота и нового европейского консерватизма с критикой Просвещения и западной рациональности, предложенной в работах постструктуралистов, прежде всего Жака Деррида и Мишеля Фуко (Хабермас 1989). В современной России также востребована оппозиция рационализму, и налицо новая волна интереса к дискурсам, ориентированным на традицию, мистицизм и коллективность, — консерватизму, православию, славянофильству и евразийству.

Православная традиция, которая утверждает возможность познания Бога в Его энергиях и ставит в центр ритуал, в наибольшей степени «владеет» сакральностью, практически полностью утерянной современной цивилизацией. Непонятный язык, «странные» действия священника, воздействие музыки, ароматов, задействованность верующих/«зрителей» (поклоны, крестные знамения, пение) – вот телесные и иррациональные составляющие литургического действия. В этой связи становится понятным интерес к архаическим формам христианства, литургическому (опытному) и апофатическому (негативному) богословиям как традициям, предлагающим альтернативу дискурсу сущностей и субстанций. Активное изучение византийской литургии на Западе можно считать одним из свидетельств потребности постсекулярного мира в сакральном, его интереса к иррациональному и бессознательному (Уорд 2000; Уорд 2001).

Теологический поворот эпохи постмодерна реализуется в двух основных формах: в форме возвращения к традиционализму (православному, католическому, мусульманскому, языческому и т.д.) или в форме абстрактной и не связанной ни с какими традиционными институтами «веры». В предлагаемой статье я делаю попытку проанализировать именно эту вторую форму теологического поворота на материале русского литературного и художественного постмодернизма. Вначале я кратко обозначу догматическую связь апофатики и юродства в православной традиции, чтобы затем на конкретных примерах рассмотреть различные формы обращения к этим практикам в современной русской культуре.

2. Догматическая связь апофатики и юродства

Негативное богословие, т.е. учение о непостижимости Божественной сущности, возникло в IV веке как ответ на позднеарианское учение Евномия о способности твари разумом познать Творца. Против этой рационализации христианства выступили в своих проповедях, догматических сочинениях и в литургических текстах свв. Ефрем Сирийский, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Обращаясь к апофатическому методу, они демонстрируют тщету языкового и интеллектуального усилия перед трансцендентностью Откровения (Энгстрем 2004). Если апофатику можно назвать интеллектуальным опытом бессилия мысли, то юродство – это физический опыт бессилия человеческого тела и разума, сознание пораженности и немощи человека, их нарочитое демонстрирование, особенно провокативное в контексте церковной упорядоченности и благолепия. Внешнее безумие юродивых следует рассматривать как антропологический вариант апофатики. По словам Владимира Лосского:

... сознание пораженности, немощи человеческого разума является опытом общим для всего, что может называться апофатическим, или негативным, богословием, когда, оставаясь в границах интеллектуального, оно просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью ... (Лосский 2003:553–554)

Отцы церкви подчеркивают ангелический, т.е. служебный и медиальный статус участвующих в обряде. Жития указывают на ангеличность юродивых, их немотствование или невразумительное мычание, говорение загадками истолковываются традицией как ангельский язык. Телесный и интеллектуальный кенозис и устранение самости необходимо, если верующий хочет приобрести медиальную способность принимать дар божественных энергий. Апофатика и юродство смыкаются в исихазме и старчестве, где все богатство и интеллектуальная тонкость византийского богословия сводится или к безмолвию, или творению краткой Иисусовой молитвы.

Таким образом, апофатику и юродство объединяет их укоренение в опыте, стремление *не мыслить* о бытии, а *быть*, не изображать, а проживать. Негативное богословие утверждает необходимость опытного богословия (служения литургии) и практики аскезы, крайней формой которой и является юродство. В русской культуре наибольшее развитие получают именно опытное, а не дискурсивное богословие, аскетическая и богослужебная сторона православной традиции. Представление о приоритете ритуала над спекулятивным богословием, в своих крайних формах сближающееся с магическим восприятием культа и сакрального языка, является особенностью русского извода христианства (Живов 1995).

3. «Бедная религия»

Следует особо подчеркнуть, что в зону интересов русской культуры последних 30 лет апофатика и юродство входят не напрямую из православной традиции, а через преломление и переосмысление в трудах постструктуралистов, т.е. не как традиционные практики, а как риторические приемы. Трансформация двух наиболее эзотерических восточнохристианских практик в художественный прием и философское осмысление этого сдвига закреплены в трудах французских постструктуралистов, прежде всего Жака Деррида и Мишеля Фуко. Они обращаются к апофатике и юродству преимущественно как к методам и риторическим приемам, которые могут быть продуктивно использованы и вне породившего их богословского контекста. В знаменитом «Письме к японскому другу» Деррида приводит ряд негативных определений деконструкции («не анализ, не критика, не метод и не операция»), не отрицая, но и не утверждая близость этого понятия к негативному богословию. Несмотря на все оговорки, деконструкция следует технэ апофатической христианской традиции, нашедшей

языковые способы ограничения катафатики путем столкновения определений друг с другом и указания на ограниченность любого слова о Боге. Деконструкция, по словам Деррида, это операция, продолжающая хайдеггеровские «*Destruktion*» и «*Abbau*», разрушение и сборку:

Если быть крайне схематичным, я бы сказал, что трудность определить и, стало быть, также и перевести слово «деконструкция» основывается на том, что все предикаты, все определяющие понятия, все лексические значения и даже синтаксические артикуляции, которые в какой-то момент кажутся готовыми к этому определению и этому определению и этому переводу, также деконструированы или деконструируемы — прямо или косвенно и т.д. И это применимо для слова, самого единства слова «деконструкция», как и всякого слова вообще. (Деррида 1992:56)

Если Деррида актуализировал риторические приемы апофатической риторики, то в трудах Мишеля Фуко появляется фигура интеллектуала-юродивого, находящегося вне современной ему эпистемы и осуществляющего с этой позиции ее деконструкцию, разоблачающего логику власти и авторитета (Фуко 1994). Фуко утверждает возможность существования и мышления, свободных от властных структур, только в «щелях» между дискурсами, т.е. в среде отверженных, аутсайдеров и маргиналов. Востребованность юродства современной культурой объясняется, в частности, тем фактом, что оно выступает агентом Другого в строгой иерархичности восточного христианства, являет пример тактики сопротивления сильному дискурсу. Для постмодернизма в целом катафатическое слово – слово власти, поэтому остается лишь путь отрицательного высказывания. В центре современной культуры находится *говорение о присутствии через отсутствие*. Как указывает Михаил Эпштейн,

У Бога нет места в современной культуре, Его нигде не должно быть – ни как имени, ни как заповеди, ни как запрещения или повеления. Всякие сознательные религиозные вкрапления в современный текст безошибочно воспринимаются как старомодность, либо риторика, либо проявление дурного вкуса. (...) Но современная культура вполне приемлет, если в ней ясно и сдержанно указывается место отсутствия Бога, место кого-то Другого – бессознательного, языка, структуры, игры, знака, всего, чем человек не распоряжается сам в себе. (Эпштейн 1994:25)

Тоталитарность катафатического слова снимается только в том случае, если за ним стоит личный опыт:

... мыслить «положительно», не впадая в кич, бескультурие и декларативность, можно лишь опираясь на опыт, а именно: на опыт духовный, аскетический ... (Горичева 1991:16)

Стремление к «чистой вере», без принадлежности к той или иной деноминации, стало заметно в среде советской интеллигенции уже с 1970–1980-х годов. Эта новая форма постатеистической духовности, для которой характерна

вырванность из традиции, была названа М. Эпштейном «минимальной» или «бедной» религией:

Вот в этом разрыве между верой и вероисповеданиями и возникает *бедная религия*, не имеющая ни устава, ни книг, ни обрядов. Именно безверие советских лет сформировало такой тип современного человека, про которого нельзя определенно сказать ни «православный», ни «иудей», ни «мусульманин» – но просто «*верующий*». (Эпштейн, 2006:411)

Таких «просто верующих» Эпштейн определяет как религиозный авангард:

Новая теология, уже не протестанская, а постатеистическая, есть теология *воскресения*, то есть новой жизни Бога, за пределом его церковно-исторического тела... Через атеизм апофатическая теология отрицает себя как теологию, чтобы на следующей стадии, бедной религии, утвердить себя как верующий апофатизм уже по ту сторону всех атеистических отрицаний. Бедная религия... начинается с нуля и как бы не имеет традиций... Она относится к традиционным религиям примерно как авангард к реализму: религиозное значение придается самому кризису реальности, уходящей за черту мыслимого и наблюдаемого. (Эпштейн 2006:417–418)

Михаил Эпштейн и Марк Липовецкий проводят параллель между постмодерным феноменом «бедной веры», сопротивляющейся любой нормативности и открытой хаосу, с одной стороны, и православной традицией апофатического богословия и подвигом юродства, с другой. В качестве типичного советского маргинала и «бедного верующего» они выводят автобиографического героя повести Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки», который взывает к Господу из грязного подъезда и приводит единственное для него приемлемое доказательство бытия Божия – от икоты. Но, как отмечает М. Эпштейн, этот иронично-кощунственный ход богословской мысли Венечки «раскрывает апофатический дух «бедной» религиозности не меньше, чем эксцентрические, «богохульные» поступки русских юродивых» (Эпштейн 2006:412). Характеризуя поэтику В. Ерофеева, М. Липовецкий подчеркивает, что в семиотическом механизме диалога с хаосом, разработанном в повести «Москва-Петушки», «опорное значение приобретает культурный архетип юродства, претерпевающий весьма существенное обновление ...» (Липовецкий 1997:176).

Таким образом, отчетливый интерес к апофатике и юродству в неофициальной советской культуре совпадает с периодом формирования «бедной религиозности», т.е. с конца 1960-х годов. Однако в широком масштабе эти традиции стали предметом академических исследований, занимающихся изучением рецепции категорий традиционных культур обществом эпохи постмодерна, лишь в 1990-е годы. В постсоветский период интерес к апофатике и юродству выходит из достаточно узкой академической и нонконформистской среды и приобретает массовый характер.¹

¹ В качестве примера присутствия данной темы в массовой культуре следует назвать фильм 2006 года «Остров», где главного героя-юродивого сыграл наиболее знаковый персонаж московского андеграунда

4. Московский концептуализм

В современной русской культуре практикуются два способа описания невыразимого: 1) уход в *молчание* или безудержную *амплификацию*, и 2) использование эстетики *безобразного*. Рассмотрим эти техники на примере творчества Дмитрия Пригова и Владимира Сорокина.

Продуктивным стилистическим приемом апофатической поэтики становится *логогриф*, т.е. постепенное убывания звуков (или букв) первоначального длинного слова (Квятковский 1966). Людмила Зубова отмечает интерес к этому приему в современной русской поэзии:

Логогриф располагает к рефлексии над словом, он является способом филологического анализа слова, попадающего в разные синтаксические позиции или распадающегося на части. Логогриф постоянно ставит проблему тождества и различия, всегда связан с осмыслением бытия в процессе его прекращения. Поэтому поэзия постоянно стремится вернуть логогриф из игровой сферы в область философии. (Зубова 2000: 362)

Д. А. Пригов, в преуведомлении к «Продолговатому сборнику» 1978 года пишет, что тема сборника – это тема смерти текста, ухода его в молчание:

Принцип построений стихотворений этого сборника уже встречался в моих предыдущих сборниках – Стихография, например. Но если в листах Стихографии содержанием были жизнь, столкновение и трансформация текстов, то в данном сборнике это обернулось темой смерти текста, ухода его в слова, в буквы алфавита, в пустоту – в высшее идеальное состояние поэзии – в молчание. Читатель заметит, что все, столь разнообразное по своему содержанию тексты имеют одно принципиально конструктивное завершение – белый лист. Настаивают ли они на единственно возможном финале любого изреченного слова? Не уверен. Не уверен даже для самого себя. Это есть, скорее логический конец одного из путей поэзии – пути в чистое, незагрязненное культурными ассоциациями слово. (Пригов 2003:120)

Логогриф используется Приговым, например, в стихотворении «Бог, небеса и нечто и поля и прах и травы»:

Бог, небеса и нечто и поля и прах и травы
Бог, небеса и нечто и поля и прах и
Бог, небеса и нечто и поля и
Бог, небеса и нечто и
Бог, небеса и
Бог и
БОГ и
О и
и (Пригов 2003:130)

позднесоветского периода, лидер группы «Звуки МУ» Петр Мамонов, известный с середины 80-х годов своими юродствующими перформансами.

Следующий пример из цикла Д. Пригова «Опасный опыт» 1977 года. Этот цикл состоит из «Предупреждения» и четырех стихотворений: «Бог», «Отец», «Сын» и «Дух». По определению автора, это «стихи для глаз», «подступ к невыразимому», нечитаемый текст, одновременно серьезный и игровой. Они представляют собой псевдоцитаты из литургических или молитвенных текстов и косноязычную деконструкцию сакрального языка. Приведу только два стихотворения: «Бог» и «Дух».

БОГ
БеОмГр
БезОмыГряд
БездОмытГряду
Бездна Омыта Грядущим
Бездна Осыпается Гулко
Безумцев Омыта Глава
Блеском Осанны Грядущего
Бездн Осып Гулк
Буде Омыт Глав
Блес Осан Гряду
Без Осы Гул
Буд Омы Гла
Бле Оса Гря
БеОсГу
БуОмГл
БлОсГр
БОГ
БОГ
БОГ

ДУХ
ДуУтХр
ДушУтеХра
ДушУтешиХрабр
Душ Утешитель Храбрых
Душ Удрученных Хранитель
Денно Утешитель Хвалебный
Деяний Учитель Храбрых
Душ Удруч Хранит
Денн Утешит Хвалеб
Деян Учит Храбр
Душ Удр Хран
Ден Утеш Хвал
Дея Учи Храб
ДуУдХр

ДеУтХв
ДеУчХр
ДУХ
ДУХ
ДУХ (Пригов 1999:151–171)

В концептуальной поэтике иронически-дистацированные номинации, пустота слова и мысли, пошлость и банальность, которые представляются как изначальные качества любых слов, подразумевают абсолютную, не поддающуюся ни выражению, ни деконструкции реальность, под которой каждый волен понимать свое. По замечанию М. Эпштейна,

Концептуальная обработка языка оставляет нас в пространстве напряженного молчания, истления и ветхости всех знаковых систем и абсолютного, внесубъективного, внеречевого смыслополагания. (Эпштейн 1994:93)

О том, что истинное именование невозможно, «точного слова» нет Пригов говорит в травестийной форме:

Поскольку истинного Имени Бога в человеческом языке быть не может (что с избыточностью показал Дионисий Ареопагит; даже если он и псевдо-Дионисий – то все равно в нашем случае это ничего не меняет), то даже при наилучших благоприятствующих обстоятельствах времени, места, рода занятий, среды и степени личной проникновенности в эту проблему, не может быть в сфере языка истинного развертывания Имени. (Пригов 1999:155)

В 1980-х годах внимание к апофатике становится уже навязчивым, что приводит концептуалистов к иронической рефлексии по поводу злоупотребления приемом. Действительно, кенозис слова сочетается у Пригова с чрезмерной словоохотливостью, что позволяет говорить о мистике количества в его творчестве (40 000 стихов), о близости его поэтики к заговору и зауми. Поэт обращается к средневековой технике *амплификации*, широко применявшейся как в западной, так и в восточной христианской традиции для выражения догмата принципиальной невыразимости сущности Бога, невозможности нахождения верного слова. Этим приемом пользуется и Владимир Сорокин. Например, такие тексты, как «Тридцатая любовь Марины» и «Роман» уходят в амплификационный экстаз, теряют информативность, но приобретают магические функции (Сорокин 1994, Сорокин 1995). Рациональное слово (советское или слово классической русской литературы) превращается у концептуалистов в сакральное, ритуальное слово-заклинание.

Я уже упоминала медиальную, ангелическую роль участника литургии или аскета, на которой настаивает византийское апофатическое богословие. Сорокин в своем творчестве часто пользуется приемом который можно назвать «ангелизмом». Картины инцеста, убийства, копрофагии и т.п. даются не просто «остраненно», а «устраненно», почти с потусторонней позиции, автор лишь

медиум, передающий информацию от Иного. Именно осознание *безответственности* автора-медиума позволяет ему быть наивно-жестоким, а читателю все-таки получать удовольствие от вызывающего отвращение текста. Для московского концептуализма вообще характерно представление об авторе как переписчике, неангажированном медиуме. Стоит напомнить, что главный переписчик, каллиграф русской литературы, аккуратно и с телесной радостью воспроизводящий канцелярские тексты, – Акакий Акакиевич – является одновременно и юродивым, косноязычным и унижаемым. Само имя этого персонажа отсылает к «акакие» – мешочке с пылью, символу бренности, который держал в руках, наряду с символами власти, византийский император, появляясь перед подданными (Панченко 1984:139).

Башмачкин – идеальный медиум, наслаждающийся автоматизмом своего писания, безучастный к содержанию, озабоченный лишь только точностью ритуала передачи сообщения:

Там, в этом переписыванье, ему виделся какой-то свой разнообразный и приятный мир. Наслажденье выражалось на лице его... .. Один директор ... приказал дать ему что-нибудь поважнее, чем обыкновенное переписывание; ... дело состояло только в том, чтобы переменить заглавный титул да переменить кое-где глаголы из первого лица в третье. Это задало ему такую работу, что он вспотел совершенно, тер лоб и наконец сказал: «Нет, лучше дайте я перепишу что-нибудь». ... Вне этого переписывания, казалось, для него ничего не существовало... Он не думал вовсе о своем платье... Ни один раз в жизни не обратил он внимания на то, что делается и происходит всякий день на улице... если и глядел на что, то видел на всем свои чистые, ровным почерком выписанные строки... Написавшись властью, он ложился спать, улыбаясь заранее при мысли о завтрашнем дне: что-то Бог пошлет переписывать завтра... (Гоголь 1952:132–134)

Качество сорокинской прозы как «переписьма» подчеркивает Михаил Рыклин:

При чтении текстов этого писателя создается навязчивое впечатление, что они являются точной калькой каких-то уже читанных блоков русской словесности, его письмо как бы всегда имеет форму переписьма, но интересно, что именно эта их точная скалькированность, при практически полной лишенности эмоциональной окраски, работает как машина уничтожения своих «прототипов»: они переписываются чисто графически, в виде неких прописей, без патетики. (Рыклин 1990:55)

Именно эта холодная, апатичная дистанцированность, напоминающая спокойствие ангелов-посредников или апатею юродивых, отстраненность последних от мерзости собственного тела, его испражнений, холода и побоев, является предпосылкой описания невозможного. Интерес постмодернизма к безвидности, безобразному, девиантному и отвратительному хорошо известен. Славой Жижек связывает пристрастие к поэтике безобразного с тоской по Абсолюту:

... первая реакция на фекалии в возвышенном Месте – возмущенный вопрос: «Это что, искусство?». Однако именно эта негативная реакция, это переживание радикального

несовпадения объекта и занимаемого им Места позволяет нам осознать особенность этого Места. (Жижек 2003:52–53)

Следует отметить, что этот стилистический прием был осмыслен уже первыми отцами церкви. Раннехристианский эстетический минимализм и особое внимание к категории безобразного были вызваны полемикой с античными представлениями о красоте как обязательном атрибуте Божественного. Убогость внешнего вида Христа особенно подчеркивались Тертуллианом и другими апологетами (Бычков 1991). Если изначально некрасивость служила доказательством догмата о подлинности человеческой природы Богочеловека, то со временем безвидность и уродство становятся сами по себе признаком святости, выступают как знак присутствия радикально Другого. Так, Дионисий Ареопагит писал о том, что неподобные образы более соответствуют изображению неизобразимого, поскольку своей неадекватностью указывают на надмирность объекта изображения:

... священнописания чтут, а не бесчестят небесные чины, изображая их в неподобных им формах и таким образом показывая, что они надмирно пребывают за пределами всего вещественного. А что неподобные образы возвышают наш ум лучше, чем подобные, я не думаю, что кто-либо из благоразумных людей стал бы оспаривать. (Дионисий Ареопагит 2002:57)

Однако сегодня неподобные образы оспариваются и трактуются как антихристианские и богохульные. Интерес современного искусства и литературы к апофатике и юродству как опыту деконструкции рационального и автономного субъекта сталкивается с традиционным церковным восприятием этих практик, не допускающим их внеконтекстуального использования. Достаточно вспомнить возбуждение уголовного дела по статье 242 УК РФ (распространение порнографических материалов) против Владимира Сорокина или еще более громкое судебное дело по поводу выставки «Осторожно, религия!» (Бодин 2009). Данный культурный конфликт «постмодернистов» и «традиционалистов» может быть описан в терминах Б.А. Успенского как столкновение конвенционального и неконвенционального подходов к сакральному языку (Успенский 1994). Конвенциональный подход, характерный для концептуалистов, предполагает принципиальное различие языка, описывающего мистический опыт, и сам этот опыт. В рамках неконвенционального отношения к сакральному знаку отношения иные: опыта нет вне его описания, правильное содержание передается только правильной формой, поэтому разрушение образа ведет к уничтожению первообраза. В упомянутых судебных процессах деконструкция определенных знаков и культурных представлений прочитываются как попытки разрушения христианской веры и осуждаются как таковые.

Конфликт «бедной веры» с нормативной традицией исторического православия свидетельствует о переходном характере современного российского общества, от секулярного, где религия занимала исключительно сферу частного, к постсекулярному, где институциональное отделение церкви от государства сочетается с активным присутствием верующих граждан в культурном и политическом пространстве и конкуренцией церковных и секулярных сообществ интерпретаций.

Библиография

Бодин 2009: Bodin, P.-A. *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*. Stockholm.

Бычков, В. 1991. *Малая история византийской эстетики*. Киев.

Дионисий Ареопагит. Максим Исповедник. 2002. *Сочинения. Толкования*. Санкт-Петербург.

Гоголь, Н. 1952. Шинель, В: *Собрание сочинений в шести томах*. Т. 3. Москва, 129–160.

Горичева, Т. 1991. *Православие и постмодернизм*. Ленинград.

Деррида, Ж. 1992. «Письмо к японскому другу». *Вопросы философии*. 4, 53–57.

Живов, В. 1995. «Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси». *Ricerche Slavistiche*. XLII, 3–46.

Жижек, С. 2003. *Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие*. Москва.

Зубова, Л. 2000. *Современная русская поэзия в контексте истории языка*. Москва.

Капуто, Сканлон 1999: Caputo, J. D. & Scanlon M. J. (eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington.

Квятковский, А. 1966. *Поэтический словарь*. Москва.

Липовецкий, М. 1997. *Русский постмодернизм. Очерки исторической поэтики*. Екатеринбург.

Лосский, В. 2003. *Боговидение*. Москва.

Панченко, А. 1984. «Смех как зрелище». В: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. *Смех в Древней Руси*. Ленинград, 72–153.

Пригов, Д. 1999. *Собрание стихов*. Т. 3. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 48. Wien.

———. 2003. *Собрание стихов*. Т. 4. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 58. Wien.

Рыклин, М. 1990. Литература без литературы (заметки садовода). В: *Русская альтернативная поэтика*. Москва.

Свенюнгссон 2002: Svenungsson, J. *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Lund.

Сорокин, В. 1994. *Роман*. Москва.

———. 1995. *Тридцатая любовь Марины*. Москва.

Уорд 2000: Ward, G. *Cities of God*. London, New York.

———. (ed.). 2001: Ward, G. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell.

Успенский, Б. 1994. «Раскол и культурный конфликт XVII века». В: *Семиотика истории. Семиотика культуры*. Москва, 333–367.

Фуко, М. 1994. *Слова и вещи: археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург.

Хабермас 1989: Habermas, J. *The New Conservatism*. Cambridge.

Энгстрем, М. 2004. *Херувимские песнопения в русской литургической традиции*. Стокгольм.

Эпштейн, М. 1994. *Вера и образ*. Москва.

———. 2006. *Слово и молчание: Метафизика русской литературы*. Москва.