

Южный полюс.

**Исследования
по истории
современной
западной
философии**

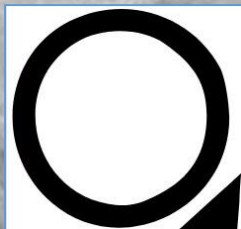
**2023. № 10 (2).
Выпуск X**

ISSN: 2415-8682



**ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

2023, № 10 (2)



НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

**Сетевое издание
southpole.sfedu.ru**

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевской (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов:
<https://southpole.sfedu.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Верстка номера: Даниил Хмелевской

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.
ISSN 2415-8682

Оглавление

От редактора.....2

История философии

Игорь Владимирович Берестов

Трактовка *to eon* из поэмы Парменида как ментального объекта4

Виктор Николаевич Дубровин

Достоверность мышления у Декарта, достоверность свободы у Канта9

Исследования

Олег Юрьевич Тихонов

Богомилство – православная секта или «славянский ответ» Византии?14

Анастасия Викторовна Селютина

Научная коммуникация в процессе интернационализации науки20

Михаил Сергеевич Некрасов

Виртуальная реальность: поглощенная трансценденция31

Рецензии и обзоры

Андрей Александрович Кириллов

Гуманизм «Греко-римской традиции» Хейдена Уайта.....39

Эндрю Брайан Дегг

Обзор статьи Энтони Калделлиса «Александр Великий в византийской традиции, 330-1453 гг.».....48

Андрей Васильевич Тупаев, Ангелина Валерьевна Назарьева

Рецензия на книгу Алексея Валерьевича Шидловского «Введение в Избирательное право и Право референдума»56

Константин Дмитриевич Скрипник

17-й Конгресс по логике, методологии и философии науки и техники: первый обзор
.....60

Мнения

Арсений Владимирович Богатырев

Пожиратели «древних отбросов»? Некоторые назревшие вопросы теизма и атеизма – в порядке дискуссии76

От редактора

Дорогие друзья! Перед вами – десятый, юбилейный номер журнала «Южный полюс». За восемь лет существования журнала на его страницах было опубликовано солидное количество различных исследований, имеющих ценность как для общефилософского образования, так и для дисциплины «история философии». В данном выпуске мы продолжаем следовать нашему курсу, и знакомить читателей с актуальными и полезными материалами.

В феврале этого года произошла защита докторской диссертации по специальности «история философии» Берестова И.В., на тему «Аргументация Парменида против множественности сущего в свете древнегреческих и современных концептуализаций» (научный консультант – д.ф.н., проф. Горан В.П.). В прошлом номере нашего журнала мы опубликовали научное интервью, которое мы взяли у Игоря Владимировича, а также был опубликован его доклад, сделанный в Уральском федеральном университете, предваряющий защиту и «обкатывающий» ее текст. В этом же номере мы продолжаем развитие этой темы, и предлагаем читателям еще один доклад Берестова, для создания полной картины его исследования. Этот доклад был проведен в том же ВУЗе, но уже в мае этого года. Журнал сердечно благодарит Игоря Владимировича за сотрудничество.

В этом номере опубликовано еще одно историко-философское исследование: статья В.Н. Дубровина «Достоверность мышления у Декарта, достоверность свободы у Канта», и здесь необходимо небольшое пояснение. Дубровин Виктор Николаевич закончил геолого-географический факультет в 1960 г., а аспирантуру при кафедре философии - в 1966 году. Защитил кандидатскую диссертацию на тему «Гносеологические и социологические аспекты проблемы интуиции» в 1969 году в РГУ. С 1966 года В. Н. Дубровин читал следующие спецкурсы на кафедре истории философии: «История и методология историко-философских исследований», «Природа философии», «Кант, Гегель», «Экзистенциальный кризис», «Анализ философского текста». Совместно с Ю. Р. Тищенко он являлся автором статей о М. К. Петрове (Историко-философские исследования. М., 1996; Античная культура. М., 1997). В.Н. Дубровин был настоящим историком философии, лучшим представителем ростовской философской школы. Мне посчастливилось прослушать его базовый курс по немецкому идеализму и западной философии второй половины 19 века, а также два спецкурса.

Рукописный текст предлагаемой в данном выпуске статьи был создан, очевидно, в 1983 году, когда Виктор Николаевич активно разрабатывал тему «И. Кант о природе философии». В это же время он перерабатывал курс лекций для философов по немецкой классической мысли, в частности - по «Учению о методе» «Критики чистого разума» И. Канта (тема входила в часть обязательного курса по истории «западной» - тогда «домарксистской» философии), обращаясь к вопросам природы философии и метафизики, разработанной Кантом в еще «докритический» период (о чем свидетельствуют сохранившиеся рукописные записи, конспекты и заметки). Материал данной статьи, и все эти материалы ложились в основу спецкурса для философов – «Кант и Гегель о природе философии». Философы-бакалавры, изучающие в наше время курс по немецкому идеализму, в первую очередь должны, на мой взгляд, иметь ввиду эту статью. Хотя четкая, почти тезисная форма изложения учения И. Канта предполагает и то, что читатель уже должен иметь достаточно глубокое знакомство с его философией. Само изложение материала В.Н. Дубровиным демонстрирует исключительно кантианский способ мысли; следуя за автором, мы не просто знакомимся с идеями Канта, а начинаем соотносить свои идеи с его логикой, становимся вовлечены в кантианский философский проект. В.Н. Дубровин находит общую сквозную линию для анализируемых им статей Канта: это идея самозаконности разума, его основания и учение об истории.

Говоря о данном номере журнала, еще хочется отметить интерес авторов к рецензированию книг, статей и к обзорам знаковых научных мероприятий. Рецензии и обзоры позволяют журналу быть на «переднем крае» философской жизни, быть актуальным и, очень хочется надеяться, востребованным. Большое спасибо авторскому коллективу!

Тихонов А.В.

История философии

Трактовка *to eon* из поэмы Парменида как ментального объекта¹

Игорь Владимирович Берестов

д.ф.н., вед. научный сотрудник Институт философии и права СО РАН
berestoviv@yandex.ru

An Interpretation of *to eon* from Parmenides' Poem as a Mental Object

Igor V. Berestov

Doctor of Philosophy, Leading Research Fellow Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
berestoviv@yandex.ru

© И.В. Берестов (Новосибирск). berestoviv@yandex.ru. Институт философии и права СО РАН. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-4-8

Уважаемые коллеги, я хочу представить трактовку «сущего» из поэмы Парменида как ментального объекта, существующего лишь в мышлении. Рассмотрим несколько строк поэмы:

В 8, 3-6

- (3) ὄν, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
(4) οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδὲ τέλειον·
(5) οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν
(6) ἓν, συνεχές...225F.

- (3) [...], что/как нерождённое сущее и негибнущее есть,
(4) целиком моногенное, и бездрожное и совершенное:
(5) оно не было и не будет, так как есть сейчас всё вместе
(6) единое/одно, связанное.[...].

В 8, 22-25

- (22) οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοίον 222F
(23) οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
(24) οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλειόν ἐστιν ἐόντος.
(25) τῷ συνεχές 223Φ πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

- (22) И [сущее] неделимо, так как всё есть повсюду равным образом,
(23) И здесь есть не в большей степени, – что препятствовало бы его связности, –
(24) и не в меньшей степени, но всё [сущее] наполнено сущим.
(25) Благодаря этому всё [сущее] есть связанное. Ведь сущее плотно примыкает к сущему.

¹Представленный здесь текст является докладом на конференции «World Logic Day 2023, «Возникновение и развитие логики», который был организован Уральским федеральным университетом имени первого Президента России Б.Н. Ельцина 20 мая 2023 г.

Теперь коснусь «обычных» трактовок обоснования Парменидом единства сущего.

В большинстве современных историко-философских исследованиях (см., например, работы А. Мурелатоса, восходящие к работам Г. Калоджеро) вывод единства (неделимости, связности) сущего в поэме Парменида не представляет большого *философского* интереса.

Сущее (реальный объект, на который можно указать и которому можно дать имя) есть одно по числу и не имеет различий между своими частями, свойствами, между им самим и его свойствами и т.д., поскольку *предложения вида «a не есть b», или «a≠b», немыслимы*. Последнее выводится либо из знаменитого тезиса Парменида *Не-сущее не мыслится* (или *‘То, что не есть’ не мыслится*), либо из тезиса *Предложения вида «a≠b» не мыслятся*.

Этот вывод имеет следующие недостатки:

1. Из тезиса *Не-сущее не мыслится* (или *‘То, что не есть’ не мыслится*) можно вывести тезис *Предложение «a не есть b» не мыслится*, если только либо считать (ошибочно), что в положении *«a не есть b»* подразумевается, что *a не есть*, т.е. что *a не существует* (Аристотель, Кирк & Рэвен), либо принять, что *«Помыслить предложение “a не есть b”» = «Помыслить, что не существует такого положения дел, что a есть b»*. *Помыслить, что не существует...* невозможно, если мышление сводится к указанию (М. Фёрт), но это сведение сомнительно.

2. Из тезиса *Предложения вида «a≠b» не мыслятся* можно вывести *немыслимость* какой-либо множественности или различий в сущем, но не *отсутствие* множественности или различий в сущем (этот аргумент не работает, если сущее есть ментальный объект, внутренний объект мышления).

3. Тезис *Предложения вида «a≠b» не мыслятся* не имеет хорошего обоснования (спекулятивная предикация у Ч. Кана, невозможность отрицания собственного имени, невозможность именованя бесконечного числа вещей у А. Мурелатоса).

Ввиду указанных недостатков в имеющихся трактовках вывода Парменидом «единства сущего», я предлагаю свою, альтернативную, трактовку такого вывода:

Положение *любые две конститuentы внутреннего объекта мышления тождественны друг другу* (В 8.22: «[сущее] неделимо») выводится из двух положений:

– (1) *Все конститuentы внутреннего объекта мышления могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе* (В 8.11: «[сущему] должно быть либо полностью, либо никак», **Холистическое допущение для внутреннего объекта мышления**) и

– (2) *Любые две конститuentы внутреннего объекта мышления тождественны друг другу, если и только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления лишь все вместе* (В 8. 53-59: Огонь и Ночь неразличимы, как противоположности, **Критерий тождества конститuent внутреннего объекта мышления**).

Видно, что здесь используется холистическая трактовка мысленного, ментального ментального объекта. Разъясню, что такое холистическая трактовка (сложного или целого) объекта.

Холистическая трактовка произвольного сложного объекта

Холистическое допущение для внутреннего объекта мышления в формулировке *Все конститuentы внутреннего объекта мышления могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе* есть частный случай **Холистического допущения для произвольного сложного объекта** в следующей формулировке:

Все конститuentы сложного объекта могут существовать только в этом сложном объекте.

Иначе говоря, *одна и та же конститuentа не может присутствовать в различных целых.*

Холистическое допущение, в общем виде

Последняя формулировка **Холистического допущения для произвольного сложного объекта** *одна и та же конститuentа не может присутствовать в различных целых* может быть сформулирована в формальном виде (= в виде **Принципа Нестабильности**):

Какая-либо конститuentа первого целого отличается от каждой конститuentы второго целого если и только если каждая конститuentа первого целого отличается от каждой конститuentы второго целого –
 $(\forall W_1)(\forall W_2)[(\exists c)(c \in W_1 \ \& \ c \notin W_2) \leftrightarrow (\forall c)(c \in W_1 \rightarrow c \notin W_2)]$, где

« \in » – отношение «принадлежит целому», « \notin » – отношение «не принадлежит целому», переменные W_1, W_2 пробегают по целым, а переменная c – по конститuentам целых. Среди конститuent целого – оно само.

Теперь представлю обоснование признания Парменидом сущим внутреннего объекта мышления и **Холистического допущения** для такого объекта.

В 8.34: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

Ведь то же самое, поэтому, есть мыслить [о чём-то] и 'то, благодаря чему' (οὐνεκεν) есть мыслящееся.

Здесь утверждается: то, благодаря чему существует «мыслящееся» (= нoэма = внутренний объект мышления) тождественно с «мыслить», т.е. тождественно акту мышления. Поскольку *мыслящееся существует благодаря акту мышления*, мыслящееся есть именно *внутренний* объект мышления. (Тождество мыслящегося с актом мышления можно трактовать «слабо», как их неразделимость, в том смысле, что они существуют только друг с другом, т.е. холистическое целое, содержащее все конститuentы внутреннего объекта мышления, содержит также и акт мышления).

Холистическое допущение в тексте поэмы Парменида

В положениях «[сущему] должно быть либо полностью, либо никак» (В 8, 11), утверждениях его совершенства / завершённости (В 8, 32-33) и связности (В 8, 25) признаётся невозможность выделить, изъять (ментальное) сущее из содержащего его целого. Т.е. признаётся Холистическое допущение в виде *одна и та же конститuentа не может присутствовать в различных целых* для такого сложного объекта, как внутренний объект мышления.

Иначе говоря, Парменид холистически рассматривает целые, конститuentами каждого из которых являются: (1) внутренние (ментальные) объекты некоторого акта мышления, (2) характеристики этих объектов и отношения между ними, также ментальные,

каковыми характеристиками и отношениями эти объекты наделяются направленным на эти объекты актом мышления. Тезис Парменида трактуется как утверждение:

Если одна конституента первого внутреннего объекта мышления не содержится во втором внутреннем объекте мышления, то в этих объектах нет совпадающих конституент.

Относительно таких целых выполняется **Холистическое допущение для внутреннего объекта мышления**, являющееся (ослабленным) частным случаем Холистического допущения.

Ниже я обрисую встроенность Парменида в последующую древнегреческую философию, и для этого укажу на использование Холистического допущения последующими философами.

Холистическое допущение у Протагора

Я предлагаю следующую трактовку тезиса Протагора о человеке как мере всех вещей: Если два агента, считающие истинными две (ментальные) пропозиции, различны, то эти пропозиции также различны.

Протагор холистически рассматривает целые, конституентами каждого из которых являются (1-я трактовка): (1) агенты, оценивающие на истинность пропозиции / признающие существующими либо не существующими положения дел, (2) эти пропозиции / эти положения дел.

Либо (2-я трактовка): (1) агенты, признающие существующими либо не существующими объекты, (2) эти объекты.

Тезис Протагора является частным случаем **Холистического допущения**. «Холизм убеждений» сильнее, чем «релятивизм истины».

Холистическое допущение у Горгия

Положение Горгия из трактата «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» Псевдо-Аристотеля «...никто не мыслит то же самое, что и кто-то другой» (MXG VI, § 26, 980b19) можно истолковать сходно с тезисом Протагора: *Если два агента, мыслящие две пропозиции, различны, то эти пропозиции также различны.*

Горгий холистически рассматривает целые, конституентами каждого из которых являются: (1) агенты, мыслящие пропозиции, (2) эти пропозиции.

Тезис Горгия является частным случаем **Холистического допущения**.

Ср. с Логическими исследованиями Г. Фреге, у которого «два человека не могут обладать одним и тем же представлением (Vorstellung)».

Холистическое допущение у Секста Эмпирика

Рассмотрим следующую цитату из «Против учёных» Секста Эмпирика:

«Или вы мыслите (νοεῖτε), что именно есть [рассматриваемое] доказательство, или не мыслите; и если мыслите и имеете понятие [именно] о нём (ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς), то доказательство существует [т. е. имеет силу: ἔστιν ἀπόδειξις; если же не мыслите, то каким образом исследуете (ζητεῖτε) то, что ни в малейшей степени вами не мыслится?» (Adv. math. VIII, 337, 6–9)

Секст Эмпирик холистически рассматривает здесь целые, конституентами которых являются: (1) интенциональные акты (убеждённость / согласие с постигающим представлением и сомнение), (2) доказательства, являющиеся интенциональными объектами этих актов (внутренние или ментальные объекты). Тезис трактуется как

утверждение: *Если на два доказательства направлены интенциональные акты различных типов, то эти доказательства также различны.* См. также Pyrr. II, 4.5–6.1.

Тезис Секста Эмпирика является частным случаем **Холистического допущения**.

Приведу ещё одну цитату из Секста Эмпирика, из «Трёх книг Пирроновых положений»:

«...доказательство не существует... [поскольку (1) оно] состоит из суждений, а соединённые вещи не могут существовать, если то, из чего они состоят, не сосуществует друг с другом..., [но, (2)] когда мы высказываем первую посылку, то ещё не существует ни второй, ни заключения» (Pyrr. II, 144).

Секст Эмпирик холистически рассматривает целые, конститuentами которых являются: (1) внутренние объекты мышления (посылка, мыслимая сама по себе, вне какого-либо доказательства, и посылка, мыслимая в рамках доказательства), (2) акты мышления, направленные на эти положения. Тезис трактуется как утверждение: *Если два ментальных целых содержат различные конститuentы, то эти целые также различны.* Этот тезис также является частным случаем **Холистического допущения**.

Расширенный ментальный холизм

В заключении доклада я обобщу представленные тезисы. Представленные проложения Парменида, Протагора, Горгия и Секста Эмпирика можно назвать «тезисами о расширенном ментальном холизме».

Действительно, в рассмотренных случаях холистически трактуется целое, включающее в себя не только ментальные объекты, но также и интенциональные акты, их типы (убеждённость, сомнение, **видение**, **слышание**, мышление).

Такой холизм возникает при попытке дать всё более точное описание конститuent рассматриваемого сложного целого (включающего ментальные объекты). В результате получается столь «тонкая» идентификация этих конститuent, что обнаружить нечто одно и то же в различных целых оказывается невозможным. Это препятствует коммуникации и познанию, блокирует исследование таких целых.

В представленной интерпретации Парменид положил начало подобной аргументации – выявлению нежелательных (для некоторых целей) следствий «тонкой» идентификации и холистической трактовки целого, среди конститuent которого присутствуют ментальные объекты.

Достоверность мышления у Декарта, достоверность свободы у Канта¹

Виктор Николаевич Дубровин

Аннотация: Кант утверждал, что существует потребность разума в идеях, не имеющих подтверждения в феноменальном мире. Несмотря на проблематичность теоретического применения идей, разум имеет устойчивое к ним отношение, выраженное, помимо прочих стремлений, и в стремлении к ориентировке в них. Обращение разума к своей природе не может иметь эмпирическое или метафизическое основание; оно должно быть организовано соответственно природе самого разума. Свободное действие разума противопоставляется псевдоплатонической вере в действие сверхрационального озарения. К свободному действию разума легко прийти, обратившись к основоположениям практического разума. Очевидность этических принципов, соответствующих природе разума, должно лечь и в основание развития общества.

Ключевые слова: Кант, разум, свобода мышления, практический разум, псевдоплатонизм

The reliability of intellect in philosophy of Descartes, the reliability of freedom in philosophy of Kant

Viktor N. Dubrovin

Abstract: Kant argued that there is a need for the mind for ideas that have no confirmation in the phenomenal world. Despite the problematic nature of the theoretical application of ideas, the mind has a stable attitude towards them, expressed, among other things, in the desire to orient itself in them. The appeal of reason to its nature cannot have an empirical or metaphysical basis; it must be organized according to the nature of reason itself. The free action of reason is contrasted with the pseudo-Platonic belief in the action of supra-rational insight. It is easy to come to the free action of reason by referring to the principles of practical reason. The evidence of ethical principles corresponding to the nature of reason should also form the basis for the development of society.

Keywords: Kant, reason, freedom of thought, practical reason, pseudoplatonism

© В.Н. Дубровин. (Ростов-на-Дону). Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-9-13

В 1786 году выходит статья И. Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?». В ней Кант утверждает: «в действительности *только* разум, не мнимое таинственное чувство истины и не безмерное созерцание под именем веры... только собственный чистый человеческий разум будет ориентировать себя... хотя при этом упраздняется высокая претензия спекулятивной способности разума, прежде всего ею одной предлагаемое усмотрение (через демонстрацию), и ей, поскольку она спекулятивна, не должно позволяться ничего большего, чем дело очищения обычного понятия разума от противоречий и защита от *ее собственных* софистических нападков на максимум здравого разума» [1, с. 89-90]².

¹ Адаптация текста, аннотация и примечания (сноски) выполнены А. Тихоновым.

² Виктор Николаевич в своей работе использовал издание Канта 1940-го года (пер. Б. Фохта).

Следуя Канту можно сказать, что мы ориентируемся в странах света математически, также математически мы ориентируемся в мировом пространстве; в мире понятий мы ориентируемся логически. Логическая ориентировка простирается на все объекты, как чувственные, так и интеллигибельные¹, как знакомые, так и незнакомые. В чувственном мире нас ориентирует причинная связь явлений. Но как мы ориентируемся в интеллигибельном мире? Этот вопрос является основным вопросом данной статьи.

Как мы можем различать в мире мысленных предметов (ноуменов) фикции от реальностей, простые мысли от действительных существ? Это различие не достигается ни благодаря созерцанию, ни благодаря рассудку. То, что необходимо для нашей ориентировки, находится в мире идей.

Разум **нуждается** в реальности известных идей, эта **потребность разума** чувствуется, и это **чувство** позволяет нам узнать, какие из интеллигибельных объектов необходимы и потому действительны: «ориентироваться в мышлении вообще, таким образом, означает: при недостаточных объективных принципов разума определяться в движении к истине по субъективному принципу» [1, с. 92-93]². Этот субъективный принцип есть чувство, потребность, потребность разума. В качестве чистого чувства, она не может быть представлена посредством понятий или доказана научно; относительно реальности интеллигибельных объектов нет демонстративной достоверности. Кант выступает здесь против догматических метафизиков³.

В качестве разумной потребности, это чувство согласно разуму; следовательно, оно не является неким озарением свыше, сверхъестественным созерцанием или откровением. Прозрения, получаемые через некие вдохновения, или сверхчувственная способность восприятия – не имеют отношения к реальности интеллигибельных объектов. Кант выступает также и против философии чувства⁴. То, что нас ориентирует, не является ни прозрением разума, ни его внушениями, а является только его потребностью.

Эта потребность присуща организации разума. Она необходима для нас как сам разум. Поэтому то, что эта потребность принуждает нас принять, должно иметь всеобщее значение и объективную реальность, хотя принцип ее признания лишь субъективен. Так как эта потребность согласна разуму и необходима, то действительность требуемых ею объектов вполне достоверна, но эта достоверность не является научной достоверностью демонстрации, как и мистической достоверностью откровения. Эта достоверность является чисто субъективной достоверностью личного убеждения. Это – вера разума, отличная от всякого знания и мнения.

¹ Следуя учению Канта, нет противоречия в критериях данного противопоставления: ориентация в пространственном опыте принадлежит к «эмпирическому» познанию, с позиции «метафизического» представления о пространстве и чувственных объектах. В таком видении пространства царят законы математики. Если же мы идем по «трансцендентальному» пути, то чувственные объекты, их связь и сочетания требуют иного принципа объяснения, поднимающего вопрос о «трансцендентальных началах».

² Значение «субъективного принципа» не выбивается из общей логики исследования. Двигаясь в изучении разума в соответствии со строгой установкой - анализировать и описывать его природу, видеть именно в ней объясняющий принцип способности познавать, к примеру, мы доходим до понимая того обстоятельства, что в его глубинах, в самой субъективности, заложены требования к свободным действиям.

³ Критика «проблематического» идеализма Декарта и «догматического» идеализма Беркли, проводимая Кантом в силу того, что данные типы идеализма игнорируют различие двух областей опыта – «внутреннюю» и «внешнюю», приобретает здесь добавочный смысл: к необходимости трансцендентального подхода, отказывающего исследователю в «положительном знании» об интеллигибельных объектах (который игнорируется догматическими идеалистами), автор приходит через утверждение потребности разума в самоопределении, которая также имеет интеллигибельную природу.

⁴ Критика эмпиризма, проводимая Кантом, здесь имеет те же основания, что и критика идеализма (см. выше). Не обладая знанием о природе самого разума (предполагаемые другими философами «прозрения» разума ничего не говорят о его природе), мы обречены заниматься теоретизированием, не выражающим протекание подлинного познавательного опыта.

При эмпирическом исследовании у нас нет нужды предполагать духовные существа или тайные силы для объяснения вещей. У нас есть теоретическая потребность принять первосущество для объяснения бытия вещей и их целесообразного устройства, если мы только вообще хотим философствовать и рассуждать о первопричинах. Но для того, чтобы мы хотели бы о них рассуждать, - для этого нет никакой необходимости. Напротив, мы необходимо должны рассуждать о конечной цели свободы, потому что она составляет нашу внутреннюю сущность, и сама является практическим разумом; мы должны принять условия, без которых не может быть осуществлена и выполнена конечная цель. Мы должны быть убеждены в их действительности. Это – потребность разума, независимая от всяких теоретических притязаний. Теоретические доводы бытия Бога произвольны, практический довод – необходим; первые есть постулаты, которые никогда не могут быть доказаны, второй же есть вера, которая не нуждается для своей достоверности ни в каких научных аргументах.

Рациональная вера основывается не на теоретической, а лишь на практической потребности разума. Объектами, которыми она располагает и ставит выше всяких сомнений, являются свобода, Бог, бессмертие. Учение о вере, вытекающее из этого, имеет не доктринальное, а моральное значение: оно является не физико-теологией, а теологией моральной.

В интеллигибельном мире чистая вера разума является единственным средством ориентировки. Нравственный разум совпадает с разумом здравым; здравый разум есть вера разума, он есть основа всякой религиозной веры. Если мы отнимем у последней ее основу – разум, то религия будет возможна лишь через посредство откровения. Но божественные откровения должны быть восприняты, представлены, поняты нами. Мы должны быть в состоянии познавать божественный характер откровения и отличать его от явлений другого порядка, что невозможно без понятия о боге, то есть без разумной идеи Бога, реальность которой несомненна для веры разума. Поэтому разум и вера разума являются также условиями всякой религии откровения. Если в вопросах религии и веры разум не получает права голоса и притом в первую очередь, то происходит такое расчленение, при котором вера утрачивает всякий разум, а разум – всякую веру; и тогда открывается широкое поле для суеверия на одной стороне, для безверия – на другой, и для фантазёрства – на обеих.

Если разум не получит права голоса в вопросе веры, то тем самым в корне уничтожается всякое религиозное просвещение, а вместе с ним и просвещение вообще; а со всем этим исчезнет и свобода мышления. Она заключается в открытом, собственном или самостоятельном и правильном, то есть критическом употреблении разума.

Свобода мышления уничтожается благодаря следующим обстоятельствам: 1) принуждению, запрещающему открытое мышление, то есть – выражение идей устно и письменно, что означает принижение мышления и запрет на мышление вообще как таковое; 2) господству религиозного авторитета, препятствующему возникновению самостоятельного мышления и подавляющему его еще в зародыше; 3) произвольному, противоречащему законам разума и потому противному разуму мышлению, которое появляется из-за необузданности гения, насмехается над всяким здравым употреблением разума, и заканчивается проявлением и господством обскурантизма.

«Ход вещей при этом следующий. Сначала гений будет очень доволен своим смелым полетом, потому что он избавился от поводка, с помощью которого он обычно управлял разумом. Вскоре он своими безапелляционными решениями и большими обещаниями обворочит других, и создается впечатление, будто он сам себя возвел на трон, который плохо украшал медлительный и тяжеловесный разум, хотя он все еще продолжает говорить от его лица. Принятие затем максимы недействительности в качестве высшей законодательной силы разума, мы, простые смертные, называем **мечтательностью** (экзальтацией), а те баловни благосклонной судьбы – *озарением*. Но так как вскоре среди

них неизбежно возникает путаница мнений из-за того, что каждый будет следовать лишь своему вдохновению – ибо только разум может предписывать всем одинаковые законы, – то в конце концов из внутренних вдохновений возникнут оправданные внешними свидетельствами факты, а затем из традиций, установленных первоначально произвольно, – *навязанные силой* документы, т.е., одним словом, будет иметь место полное подчинение разума фактам, или **суеверие**, поскольку последнее позволяет все же придать себе *форму закона*, а тем самым и призвать себя к спокойствию» [1, с. 103-104]. То есть, логическая анархия ведет к порабощению разума.

Существуют два рода чувств: первое чувство – это чувство пространства, позволяющее ориентироваться нам в чувственном мире, и чувство моральное, которое позволяет нам ориентироваться в мире сверхчувственном. Чувства же будто бы воспринимающего вещи-в-себе не существует. Мы можем только мыслить идеи, но не воспринимать и не созерцать их; у нас нет интуитивного разума и интеллектуального созерцания. Благодаря своему учению об интеллектуальном созерцании¹, Платон стал «отцом всякого фантазерства в философии». Тот, кто обладает этим созерцанием, является гениальным мыслителем, а не мыслителем, настроенным критически; он является философом-поэтом, а не философом-прозаиком; то есть он – платоник, а не кантианец. Современные платоники², вообще говоря, отошли от Платона: признавая, как и Платон, существование интеллектуального созерцания, они объявляют невозможность разумности познания, обосновать которое считал необходимым Платон. В понимании этой задачи Кант согласуется с Платоном, в ее решении – расходится с ним. С современными же платониками у него нет точек соприкосновения.

Современные платоники создают «замечаемый за последнее время возвышенный тон в философии». Дело же критического философа состоит в «геркулесовом» труде самопознания. «То, что вельможи философствуют, достигая даже при этом вершин метафизики, делает им большую честь, и они заслуживают снисхождения, если погрешат против школы (что почти неизбежно), потому что они нисходят к ней во имя гражданского равенства. Но то, что люди, желающие быть философами, ведут себя как вельможи, не может быть им прощено, потому что они возвышают себя над товарищами по цеху и посягают на их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах одного только разума» [2, с. 231]. Современные псевдоплатоники выдвигают кроме трех степеней признания личности – знания, веры и мнения, еще и предчувствование³ сверхчувственного, озарение. Такое озарение есть, по сути, смерть всякой философии. Как выражаются эти философы-поэты: философия может лишь рисовать нам зарю, а солнце должно быть предчувствовано; мы приближаемся к Исиде, не поднимая ее покрывала, а лишь предчувствуя под ним ее. «В принципе вся философия прозаична, и предложение начать философствовать поэтически может быть расценено не иначе, как предложение торговцу писать впредь свои торговые книги не в прозе, а в стихах» [2, с. 245].

У псевдоплатоников платоновская идея превратилась в идола, и мы уже не слышим голос разума за многозначительными вещаниями оракула и вместо ясных понятий получаем ничего не говорящие образы, чтобы признать в них торжество опозтезированной философии над прозаической. Война в философии (против философии критической⁴) возникает из-за неправильного толкования основоположений. Здесь возможны два случая:

¹ То есть: учению о философии как о способности созерцать «тождественное самому себе», то есть – идеи.

² Кант имеет в виду И.Г. Шлоссера и Ф.Л. Штольберга.

³ Эпикурейское πρόληψις используется Кантом для своей цели – для описания одного из априорных условий опыта: субъект может представлять «величину» явлений, исходя из имеющихся особенностей рассудка («антиципаций восприятия» в данном случае), благодаря которым чувственный опыт же и происходит. «Псевдоплатоники» же применяют подобную антиципацию к сверхчувственному.

⁴ В тексте рукописи Виктор Николаевич ставит здесь вопрос: действительно ли именно против критической философии идет война?

или толкователь правильно понимая положение, сознательно искажает его, или же ложно его понимает, но тогда он не может быть убежден, что его толкование верно. Это есть или сознательная неправда или неправильная уверенность. Всякие незакономерные раздоры в философии были бы прекращены если бы было принято следующее: «одна только заповедь: не лги (даже из самых благочестивых намерений), глубоко укорененная в основе философии как учения о мудрости, могла бы не только способствовать вечному миру в ней, но и сохранить его на все будущее время» [3, с. 255].

Условия вечного мира в философии есть исполнение долга самопознания и личной правдивости. Вечный мир в философии может быть скорее установлен, чем вечный мир народов. Оба вида мира имеют одно общее условие – убеждение в нравственной конечной цели человечества, нравственное прозрение и самосознание, легче проникающее в мир мыслителей, чем мир народов, которые должны быть подготовлены к такому просвещению целыми столетиями политического опыта. Вечный мир философов, то есть единогласие мыслителей относительно нравственных основоположений, является поэтому как бы этапом на пути человечества к вечному миру народов.

В истории народов антагонизм интересов и потребность физического сохранения ведут через войны к выработке справедливых и свободных систем государственного строя, обуславливающих возможность всеобщего мира. В истории философии антагонизм систем создает потребность в абсолютно верном обосновании философской достоверности. Эта цель достигается критической философией, которая установила отличие учения о знании от учения о мудрости, сделала последнее независимым от первого и обосновало его на теоретически неопровержимых основах практического разума¹. «Если все еще возникает спор о том, что говорит философия как учение о мудрости, это просто связано с непониманием или смешением морально-практических принципов нравственности с теоретическими, среди которых только первые могут соединяться со сверхчувственным познанием; и так как о ней или против нее не выдвигают и не могут выдвинуть существенных возражений, с полным основанием можно возвестить о близком заключении договора о вечном мире в философии» [3, с. 251-252]².

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М. 1994.
2. Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М. 1994.
3. Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М. 1994.

REFERENCES

1. Kant I. CHto znachit orientirovat'sya v myshlenii? [What does it mean to orient oneself in ohinking?]. In: Kant I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Collected works in 8 V.]. V. 8. Moscow. 1994. (In Russian)
2. Kant I. O vel'mozhnom tone, nedavno vznikshem v filosofii [On a recently prominent tone of superiority in philosophy]. In: Kant I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Collected works in 8 V.]. V. 8. Moscow. 1994. (In Russian)
3. Kant I. Blagaya vest' o blizkom zaklyuchenii dogovora o vechnom mire v filosofii [Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy]. In: Kant I. Sobranie sochinenij v 8 t. [Collected works in 8 V.]. V. 8. Moscow. 1994. (In Russian)

¹ Виктор Николаевич на лекциях по философии Канта всячески подчеркивал его идею о примате «практического» разума над «теоретическим».

² Развитие темы достоверности мышления у Декарта, приводящей к учению о трансцендентальном субъекте и свободе разума Канта не попало в рукопись, однако звучало на базовых занятиях и спецкурсах.

Исследования

Богомилство – православная секта или «славянский ответ» Византии?

Олег Юрьевич Тихонов

Южный федеральный университет, Институт истории и международных отношений,
студент-бакалавр
otihonov@sfedu.ru

Аннотация: В статье проведена попытка переосмысления секты богомилства как результата культурной конвергенции византийской и славянской религиозных традиций. Это не только борьба социальных низов, выступавших против христианизации, шедшей рука об руку с процессами политогенеза, что как раз свойственно советской и социалистической историографии. Уникальная славянская ересь интересна в своем дуализме – тесной привязке одновременно к глубоко локальным особенностям рассматриваемых стран, а с другой стороны -принадлежностью к иной византийской апокрифической традиции.

Ключевые слова: Богомилство, «двоеверие», двойственная природа, ересь, клир, общественно-религиозное движение, павликанство, секта, I Болгарское царство, Русь, Византия

Is Bogomilism an Orthodox sect or the "Slavic answer" to Byzantium?

Oleg Tikhonov

Southern Federal University, Institute of History and International Affairs, bachelor student
otihonov@sfedu.ru

Abstract: This article is an author attempt to reconsider Bogomilism sect not only as a form of lower social strata combat against christianization and politogenesis process, and that was a common opinion of soviet and socialistic historiography, but as a cultural phenomenon. At author opinion, we can describe Bogomilism doctrine as a result of bulgarian-byzantine cultural convergence. At that point of view, the heresy of Bogomilism is interesting in its duality – its foundation had a deep rotten to locals cultural context of the countries and, at the same time – was a part of byzantine apocryphal tradition. In the end we can consider Bogomilism doctrine as a specific for of responding Slavic pagan mentality to penetration of byzantine-Christian cultural tradition.

Keywords: Bogomilism, «dual faith», dualism, heresy, clergy, socio-religious movement, Paulicianism, sect, I Bulgarian tsardom, Rus, Byzantine

© О.Ю. Тихонов (Ростов-на-Дону). otihonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-14-19

Богомилство - христианская религиозная секта, возникшая в IX веке на территории I Болгарского царства. Теология богомилства носила дуалистический характер, т.е. признавала наличие двух демиургов: Бога-создателя и противостоящего ему демиурга Сатаниила. Это течение испытало общее влияние византийских апокрифических религиозных течений, в свою очередь во многом восходивших к манихейству и докетизму [1].

Богомильское по своему происхождению также имело двойную природу: с одной стороны, оно было «местным» продуктом «двоеверия» греко-славянских служителей клира, характерного как для Балканского региона, так и позже Руси, так и византийской еретической традиции, традиционно возводимой к арианству. Эта двойственность вела к чрезвычайной гибкости движения, его способностям к внедрению внутрь как неопитских христианских сообществ, так и тех из них, что находились на пересечении интересов Западной и Восточной христианских церквей.

Истоки богомильства. Характер его появления и распространения по территории I Болгарского царства. Говоря об истоках появления богомильства на территории I Болгарского царства, нельзя не учитывать социокультурный контекст, сложившийся в этом извечно спорном регионе в тот период. Принятие христианства позволило болгарским владыкам встать «в один ряд» с правителями современной им Европы. Это было выгодно и экономически – против язычников в Византии вводились определенные торговые ограничения, а для I Болгарского царства, несмотря на череду затяжных конфликтов, империя оставалась не только культурно-политическим «зеркалом», но и главным торговым партнером.

В своей догматике богомильство многое восприняло от павликанства. Павликане, в массе своей этнические армянские общины, были переселены на Балканский полуостров византийскими властями для создания дополнительных военных сил на границах империи. Длительные межкультурные контакты вели к «духовному общению» местной паствы с пришельцами, принятию от них множества идей, в первую очередь, догматического характера. Действия павликан: отрицание храмовой обрядности, призывы к борьбе и неповиновению официальной церкви, были неким маркером, позволявшим судить о наличии павликанских общин, как в Болгарии, так и на территориях Руси, о чем свидетельствуют реконструированные А.А. Зализняком тексты Новгородского кодекса [2].

Говоря о богомильстве в целом, стоит отметить внутрицерковное происхождение движения. Возникнув в лоне официальной религиозной системы, богомильство на ранних этапах было, помимо всего прочего, течением «обновления веры», костяк которого составляла знакомая с греческим вариантом Святого Писания славянская часть клира.

Сознание первых представителей движения вполне укладывалась в хрестоматийные определения «двоеверия». Будучи фанатиками, нетерпимыми к порокам официальной церкви, богомилы предлагали собственную картину мира, бывшую причудливым смещением языческих представлений, бытовавших на территориях Фракии и Македонии, и общехристианского канона. Доверие к богомильским проповедям объяснялось также и специфичным аллегорическим использованием ими текстов каноничного Святого Писания, что позволяло конструировать необходимый образ веры в глазах неискушенной теологическими изысканиями широкой публики. К тому же, декларируемый ими принцип «победы плоти духом» был близок как традиционной христианской морали, так и моральным чаяниям беднейшей части населения.

«Мифология богомильства», их вариант космогонии и эсхатологии был уже продуктом восприятия христианского канона в славянско-влашской среде I Болгарского царства, долгое время сохранявшего языческий менталитет, в который и встраивалась новая вера. Стремление к обновлению, осуждение церковных «нестроений» и использование местных представлений о мироустройстве обеспечили широкое распространение отдельных идей богомильства среди широких слоев Болгарии.

В двойственной природе богомильства был заложен секрет его столь широкого и при этом глубокого распространения. В отличие от своих «учителей» павликан, богомилы не покидали пределов общины, ведя свою агитацию скрытно. Действия и бездействие светских властей прямо или косвенно вели к распространению учения в империи и за ее пределами.

Распространение учения по территориям Византийской империи. Византия.

Распространение богомилства по территориям Византийской империи началось практически сразу с момента становления движения. Тому было множество причин: во-первых, территории болгаро-византийского приграничья были достаточно пёстрыми в этническом отношении. Во-вторых, на территориях империи проживало значительное количество славян, что способствовало усвоению религиозных идей, созданных в схожей социокультурной среде на территориях имперской части Фракии и Македонии.

Для Византии социальная тематика богомилства не была столь же важна, как в Болгарии и отчасти на Руси. Здесь большее внимание уделялось собственно религиозным представлениям движения, имевшего значительный успех благодаря близким, если не «родственным» связям его с популярными на тот момент ближневосточными христианскими ересями империи.

Значительному успеху богомилства на территориях империи способствовало также и его изначально церковное происхождение. Имея во многом антицерковную направленность, богомилство, тем не менее, зародилось среди низшего клира церкви, и после падения I Болгарского царства идеи «истинной веры» проникали все глубже в самую церковную организацию. К примеру, несколько вселенских патриархов в свое время обвинялись в тайных симпатиях к богомилам, иные иерархи церкви проповедовали основы еретического вероучения «манихеев» в кругах высшей аристократии, «все города и деревни в провинциях были отданы на милость богомильской заразы» (Вальсамон Схолия X, глава 8 Номоканона, PG 104, col. 1148D) [3, с. 4].

Византийская церковная и гражданская власть в XII веке энергично боролась с новыми еретиками и подвергала их соборному осуждению, но все меры оказались бессильными прекратить «горький поток» ереси» [4]. «К концу XII в. народное религиозное движение окончательно превратилось в секту, со своей обрядностью и собственной теологией, дуалистичность которой все больше углубляла ее отличие от христианства» [5, с. 63]. Богомилы подвергались sporadическим преследованиям – со стороны политической власти василевса, но практически никогда греческой православной Церковью, ограничивающейся лишь их отлучением. Парадоксально, но отсутствие систематических преследований и инквизиторской бюрократии в Византии не позволяет нам практически ничего узнать о реальном социальном распространении богомилства на территории империи. Данные меры, несмотря на отсутствие системности, имели определенный успех – значительное число богомилов, спасаясь от гонений на территориях империи, переселялись за ее пределы, в первую очередь на территории Сербии и Боснии, где преследования были менее организованы, а также в другие страны, в том числе на Русь.

Богомилство на Руси. Распространению идей болгарских «еретиков» на Руси способствовало два фактора. Во-первых, неопитство русского духовенства, отсутствие четких критериев христианского канона создавало дополнительные возможности для распространения апокрифической и еретической литературы среди низшего и среднего клира новоявленного русского духовенства. Во-вторых, важное социально-политическое сходство между I Болгарским царством периода возникновения ереси и Руси периода принятия крещения. Протест против резких социо-ментальных изменений крылся в неприятии насаждаемой сверху новой религии [6]. Однако, помимо череды языческих восстаний, подавленных как в Болгарии, так и на Руси, протест мог проистекать и пассивно, в какой-то момент утрачивался антагонистический характер – люди стремились совместить старое устоявшееся мировосприятие с пришлым христианским канонем.

Говоря о влиянии богомилства на Русь, стоит выделить два основных критерия – это религиозный и литературный аспекты. Попав на территорию разрозненных княжеств, каждое из которых представляло собой, по сути, отдельное образование, богомилство не приобрело характер массового явления – будь то в народной среде, как на его родине в

Болгарии, или среди среднего клира и аристократии как в Византии. В контексте Древней Руси, данное религиозное движение стало лишь одной из легкоусвояемых концепций, благодаря своему греко-славянскому происхождению и оппозиционности по отношению к власти, совмещающая дохристианские представления о мире, языческие по своей сути, с новой христианской системой координат.

«Причины такого разнообразия религиозных движений на территориях Руси можно охарактеризовать следующими аспектами: внешнеполитическая конъюнктура, отсутствие анти-еретических репрессивных институтов в полуязыческой стране и серьезной богословской подготовки национального духовенства. Кроме того, нельзя упускать из виду и неизбежную примитивизацию религии в рамках миссионерской деятельности. Церковь, идя навстречу новообращенной пастве, допускает определенную адаптацию догматов, приводит их толкование в соответствие с возможностями мировосприятия неофитов» [7]. К тому же, на территориях Руси долгое время церковь не была «эмансипирована» ни в экономическом, ни в политическом смысле, что облегчало распространение «внецерковной» апокрифической духовности.

В литературе, в первую очередь, стоит обратить внимание на распространение различного рода притч и рассказов духовного содержания. Они в своей основе содержат богомильские концепции космогонии и эсхатологии, известные нам по таким памятникам как «Иваново Евангелие» и «Слово против новоявленной ереси богомилов» пресвитера Козьмы [8]. Данный источник имел полемичный характер, и, тем не менее, отражал деятельность богомилов внутри общины с точки зрения представителей церкви. Среди данной литературы стоит выделить «Сказание о крестном древе», «Видение Исаии», «Книга Еноха» и другие [9].

Вместе с тем, первичный успех религиозных сект, был вызван как нехваткой религиозной литературы, так и тем, что в период распространения христианства на Руси еще не существовало четко выраженного разделения между собственно каноническими и апокрифическими текстами. С территорий Византии, а значит и болгарских земель, на Русь шло значительное число богослужебных книг. На наш взгляд, именно сходные языковые особенности и общая ориентированность на византийский образец, не без элемента антагонизма, в общем присущего и Древней Руси и I и II Болгарским царствам, способствовали значительному влиянию богомильства на околохристианские социальные группы на Руси, оппозиционно настроенные к официальной церкви.

Заключение. Итак, истоки богомильства следует искать как в традиции византийских христианских ересей, особенно павликанства, так и в социокультурной и локальной специфике Болгарии IX - XIII вв. В отличие от предшествующих ересей, богомильство не рвало связи с обществом. Их представители оставались внутри социума и распространяли учение среди паствы.

«Социальная» трактовка богомильства в целом недостаточна. В отдельных случаях проповедники богомильства действительно создавали трактовки, близкие широким слоям населения. В хрестоматийном болгарском варианте основной базой богомильства была неграмотная среда болгарских и владшских крестьян, что выводило местные особенности богомильской космологии на первый план. В иных локальностях, вроде Византии, социальный подтекст не столь ярко выражен. Богомильство и прямо происходившие от него секты были, в первую очередь, религиозными и поддерживались аристократией. Из этого следует, что концепция богомильства как «ширмы» антифеодалных выступлений частично оправдывает себя лишь в определенных географических культурных и хронологических контекстах и не выступает особенностью всего богомильского движения как такового.

Распространение ереси богомильства было реакцией на борьбу с ней как светских, так и духовных властей. Политика василевсов по переселению завоеванных народов на

границы империи способствовала расползанию богомилства по империи. К тому же репрессивная политика заставляла многих богомилов мигрировать за пределы империи, распространяя учение далее по Восточной Европе.

Особое место занимает влияние богомилства на общественные движения на Руси X-XIII веков. Одна из причин глубокого проникновения богомилства культурная близость славянской (болгарской) концепции переосмысления христианского канона. Среди клира было много болгарских иерархов, некоторые из них были тайными богомилами. Литература не делилась на канон и апокрифы вследствие неофитства русской церкви, что также способствовало распространению ереси. Пассивное сопротивление чуждому мировосприятию порождало тенденцию к переосмыслению нового, христианского канона в рамках традиционного языческого мировоззрения. Вместе с тем, уже к XI веку т.н. «движение волхвов», пусть и выступало дестабилизирующим фактором для церковной организации, но действовало согласно не чисто языческим традициям, а в духе христианского «микрокосма».

Двойная природа движения связала местные языческие идеи с христианскими канонами и стала причиной выживания ереси на протяжении веков. Как продукт восприятия христианского канона в отдельной социокультурной болгарской локальности оно выступало одновременно частью общеимперской апокрифической традиции. Эта двойственность была ключом к соединению внутри богомилской парадигмы как традиций неприятия и враждебности к христианским новациям из Византии, так и глубокой догматической связи с неофициальной христианской традицией внутри самой империи. Адаптация иног, христианского канона на территориях славянских народов требовало учитывать локальные культурные особенности, и богомилство стало своеобразным славянским ответом на проникновение Византийской культурной религиозной традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Теологический энциклопедический словарь. М. 2003. XX, 1467 с.
2. Зализняк А.А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 году // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. Бюллетень № 3 (36). с. 160 - 178.
3. Лось М. Богомилство в Византии после Алексея Комнина // Гностическая библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://gnosis.study/authors/%D0%9B%D0%BE%D1%81%D1%8C%20%D0%9> (дата обращения: 06.12.2023).
4. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь в 12 томах. Т. 2. Петроград, 1901. 668 с.
5. Borst A. Les cathares. Payot, 1974. 290 p.
6. Ангелов Д. Богомилството. София. 1993. 495 с.
7. Буданов М. А. К вопросу о влиянии еретических воззрений на христианство Древней Руси // Русская апокрифическая студия [Электронный ресурс]. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/study/budanov.shtml>(дата обращения: 06.12.2023).
8. Калиганов И.И., Польшвинный Д.И. Тайная книга богомилов. Пресвитер Козьма. Беседа о новоявленной ереси Богомила (переводы из сборника «Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков»). М. 1990. 526 [1] с.
9. Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX - XVIII вв. М. 1990. 526 [1] с.

REFERENCES

1. Teologicheskij enciklopedicheskij slovar [The Theological Encyclopedic Dictionary].

- Moscow. 2003. P. XX, 1467. (In Russian)
2. Zaliznyak A. Problemy izucheniya Novgorodskogo kodeksa XI veka, najdenogo v 2000 godu [Problems of studying the Novgorod Code of the XI century, found in 2000]. In: Vestnik Rossijskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda [Bulletin of the Russian Humanitarian Scientific Foundation]. 2004. № 3 (36). p. 160 - 178. (In Russian)
 3. Loose M. Bogomil'stvo v Vizantii posle Alekseya Komnina [Bogomilism in Byzantium after Alexei Komnenos]. In: Gnostic Library [Electronic resource]. URL: <https://gnosis.study/authors/%D0%9B%D0%BE%D1%81%D1%8C%20%D0%9> (accessed: 06.12.2023). (In Russian)
 4. Pravoslavnaya bogoslovskaya enciklopediya ili Bogoslovskij enciklopedicheskiy slovar' v 12 tomah [Orthodox Theological Encyclopedia or Theological Encyclopedic Dictionary in 12 volumes]. V. 2. Petrograd. 1901. 668 p. (In Russian)
 5. Borst A. Les cathares. Payot, 1974. 290 p.
 6. Ангелов Д. Богомилството [Bogomilism]. София. 1993. 495 с. (In Bulgarian)
 7. Budanov M. K voprosu o vliyanii ereticheskikh vozzrenij na hristianstvo Drevnej Rusi [On the question of the influence of heretical views on Christianity in Ancient Russia]. [Electronic resource]. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/study/budanov.shtml> (accessed: 06.12.2023). (In Russian)
 8. Kaliganov I., Polyvyanny D. Tainaya kniga bogomilov. Presviter Koz'ma. Beseda o novoyavlennoj eresi Bogomila. [The Secret Book of the Bogomils, Prester Kozma. A conversation about the newly revealed heresy of Bogomil]. Moscow. 1990. 526 [1] p. (In Russian)
 9. Rodnik zlatostruijnyi: Pamyatniki bolgarskoj literatury IX-XVIII vv. [Zlatostruyny spring: Monuments of Bulgarian literature of the IX - XVIII centuries]. Moscow. 1990. 526 [1] p. (In Russian)

Научная коммуникация в процессе интернационализации науки

Анастасия Викторовна Селютина

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, преподаватель
avselyutina@mail.ru

Аннотация: Наука в современном мире — это не только социальный институт или способ познания, но и система инноваций и ценностей. Это крайне политизированное и капитализированное пространство, где международное сотрудничество имеет решающее значение для создания новых знаний. Мотивация отдельных ученых, движимых любопытством, репутацией и финансовой выгодой, совпадает с интересами национальных государств, стремящихся к экономическому и политическому господству. Ученые должны налаживать социальные связи как внутри страны, так и на международном уровне, чтобы соответствовать требованиям своих правительств. Чтобы добиться признания на международном уровне, ученые стремятся публиковаться в высокоцитируемых и рецензируемых журналах, часто в сотрудничестве с коллегами из других стран. Количество и влияние публикаций сегодня рассматриваются как основные показатели активности и успешности ученого. Публикация является важнейшей частью научной коммуникации, которая представляет собой сложное явление и является обязанностью современных ученых.

Ключевые слова: научная коммуникация, интернационализация науки, публикации, наука, международное сотрудничество, Кэролайн Вагнер, соавторство, глобальная наука, научные журналы, цитирование

Scientific Communication in the Process of Internationalization of Science

Anastasia V. Selyutina

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Lecturer
avselyutina@mail.ru

Abstract: Science in the modern world is not just a social institution or a way of knowing, but also a system of innovations and values. It is a highly politicized and capitalized space, where international cooperation is crucial for the creation of new knowledge. The motivation of individual scientists, driven by curiosity, reputation, and financial gain, aligns with the interests of nation-states seeking economic and political supremacy. Scientists must establish social ties both domestically and internationally to meet the demands of their respective governments. To achieve recognition at the international level, scientists are encouraged to publish in highly cited and peer-reviewed journals, often in collaboration with colleagues from other countries. The number and impact of publications are now seen as the primary indicators of a scientist's activity and success. Publishing is a crucial part of scientific communication, which is a complex phenomenon and a responsibility of modern scientists.

Keyword: science communication, internationalization of science, publications, science, international cooperation, Caroline Wagner, co-authorship, global science, scientific journals, citation

В современном мире наука представляет собой не только социальный институт, способ познания мира или особый вид знания, но и особую систему инноваций и ценностей, а также политизированное и капитализированное пространство международного сотрудничества по приумножению нового, оригинального знания. Трендом в науке является ориентация на международное сотрудничество, интернационализацию («science is inherently international and will only become more so»¹ [1]) и глобальную виртуализацию. Данные тенденции меняют устоявшийся образ науки, формируют новые социальные отношения между учеными, способствуют коммерциализации научных исследований и их результатов [2]. Негативным последствием коммерциализации и интернационализации является снижение качества статей в погоне за финансированием (качество переходит в количество). Причем от оскудения публикаций, содержащих оригинальную, новую информацию, страдают как национальные науки, так и глобальная (мировая) наука.

Наука национальных государств направлена на решение проблем на своей территории, но глобальные кризисы/проблемы/вызовы решить «своими силами» просто невозможно. Фиксация таких глобальных вызовов современности и попытки их преодолеть вынуждают научное сообщество вступать в отношения международного сотрудничества [1]. Под международным сотрудничеством в научных исследованиях подразумеваются такого рода ситуации, когда исследователями из двух и более стран указываются свои имена и адреса в научных статьях, т. е. когда ученые фиксируют свое авторство в тексте [3]. Развивая внешние связи, получая информацию от «соседей» страны могут многое перенять или адаптировать для себя. Их научные исследования будут более эффективными при совместной работе «своих» ученых и коллег-иностранцев, находящихся в других странах, так как это сотрудничество могло бы расширить и дополнить понимание явлений и феноменов, а также разнообразить методологическую составляющую исследований и представить несколько позиций (хотя часто международное сотрудничество и соавторство представляет традиционные комбинации знания [3]). Однако для этого необходимо, чтобы современные государства были открыты [3], так как постепенно вклад стран-передовиков в научные исследования, совершаемые «своими силами», становится все меньше [4, с. 32]. Большие результаты в росте науки, в результатах научных исследований (новизна и применимость на практике) и окупаемости инвестиций в науку приходится на «открытые» страны. В одной из публикаций, опубликованных в 2021 г. группа ученых из разных стран (Travis A. Whetsell, Ana-Maria Dimand, Koen Jonkers, Jeroen Baas, Caroline S. Wagner) исследовала влияние демократических форм правления на научные показатели с помощью панельных данных за 2007–2017 года [5]. В результате использования библиометрического метода было подтверждено, что демократия плодотворно влияет на науку и даже является необходимым условием для ее развития. При этом на научные результаты влияют экономическая сложность, глобализация и международное сотрудничество. Парадоксально, но на соотношение «демократия-наука» положительно влияют экономические сложности в национальном государстве, а глобализация и международное сотрудничество только оказывает отрицательные эффекты. Получается, что международное сотрудничество эффективно, если мы рассматриваем науку как глобальную науку, по отношению к отдельным государствам оно только снижает уровень научных исследований. При этом на 2017 год США (демократия) и Китай (авторитаризм) занимают лидирующие позиции по количеству публикаций (первое и второе места соответственно) [4]. По количеству публикаций в международном соавторстве Китай стоит на третьем месте, уступая США и Великобритании. Это может быть связано с областями, в которых осуществляются научные исследования, а также с внутренним финансированием науки. У США, европейских стран (члены ЕС), Китая огромные доли ВВП составляют именно

¹ Наука по своей сути интернациональна и будет становиться все более интернациональной. – *пер. авт.*

инвестиции в науку. К 2011 году расходы на науку США, Великобритании, Японии, Германии и Франции составили 59% от всех затрат на науку в мире [1].

С 2011 года лидеры начинают терять свои позиции, а Китай, Индия, Южная Корея, Бразилия, Турция, Сингапур, Австрия, Греция и другие страны постепенно за счёт международного сотрудничества, участия в альянсах и иных причин улучшают свое положение. Для того, чтобы «оставаться на месте» приходится увеличивать количество публикаций, но это приводит лишь к тому, что теряется их качество (как было упомянуто выше). С 1996 по 2006 гг. Италия увеличила количество публикаций на 32%, но ничего оригинального в науку привнесено не было. Прирост международного сотрудничества в научных исследованиях и публикациях с 1991 года для развитых стран – более чем в 10 раз, для стран БРИКС – в 20 раз [3]. К 2011 году по базе данных Web of Science – до 25% (для сравнения в 1990 г. – 10%) [3].

Особое внимание уделяется именно публикациям научных статей, являющимися специфичными коммуникативными актами в науке, так как посредством них осуществляется создание, накопление и обмен знаниями. Публикации представляются как удобные источники данных для исследования темпов роста науки [6]. Ежегодно рост научных публикаций составляет около 3%. В отдельных государствах прослеживается тенденция совпадения роста науки и роста экономики (период 1650–1750 гг.) [6].

«Гонка публикационных активностей» стран будет только продолжаться. В настоящее время объем научной информации удваивается каждые 1,5–2 года, раньше удвоение происходило каждые 10–15 лет (до цифровизации, информатизации и виртуализации). Такой массив информации невозможно не то прочитать, а даже просмотреть. Это уже не вызывает ни у кого сомнений, достаточно лишь зайти в любую библиотеку (не важно будет ли это библиотека обычная или виртуальная) и просмотреть вышедшие за год статьи по своей теме исследования. Если вы занимаетесь не совсем узкоспециализированными исследованиями, то обнаружите, что количество публикаций по вашей теме, вышедших всего за один год (!) будет просто невозможно прочесть. Причем с такой ситуацией вы столкнетесь даже без обращения к иностранной литературе. «Бум» публикационной активности в науке довольно объясним, так как создается искусственно государством с помощью финансового стимула. Однако рост публикаций имеет свои отрицательные черты: большое количество «пустых» текстов (не несут нового знания), научное сообщество нацеливается на количество выпущенного материала, а не на его качество; за массивом «пустышек» становится практически невозможно отыскать необходимую содержательную информацию. И ведь множество публикаций могут просто скрыть от исследователей актуальные статьи с оригинальными мыслями. Тогда мы сталкиваемся с феноменом «спящих красавиц» - «высокоцитируемая научная статья, интерес к которой не просматривается в течение нескольких лет после публикации. История ее цитирования демонстрирует длительный период спячки, за которым следует внезапный всплеск популярности» [7, с. 114]. Считаем, что наличие подобных статей, которые лишь по истечению лет «переоткрываются» буквально волей случая, наиболее очевидно свидетельствует о вреде, который наносит бездумный некачественный выпуск статей в научных журналах (их количество также ежегодно растет).

Становится совершенно очевидно, что необходимы «фильтры» или «преграды» для допуска статьи в журнал и печать для предотвращения публикации плагиата и некачественных статей с низким уровнем оригинальности. Для своей легитимности статьи должны пройти через рецензентов, референтов и редакторов [8, с. 10], которые будут отсекают «брак». Но и эта процедура «прохождения через фильтры» ничего не гарантирует, так как статей все еще слишком много. Необходимость ученым и преподавателям ежегодно выполнять норму по публикациям приводит к тому, что очереди на выпуски в журналах только растут, редакторы и рецензенты могут не справляться с объемами работы.

Необходимо создать критерии и механизмы, которые будут сообщать ученым, что перед ними актуальная качественная статья (чтобы не отвлекаться на «брак»). Предлагается следующий механизмы – импакт-фактор научных журналов, индексы цитирования публикаций (Хирш, по базам данных SCI-E, Scopus, Web of Science, ВАК и РИНЦ) [1,3,4,5,6,7,9] и система антиплагиата. Научное сообщество выбирает рейтинговые журналы с высоким индексом цитирования (происходит стратификация научного сообщества). Чем больше работа цитируется, тем более уважаемым становится ученый (его репутация повышается). Написание статьи в соавторстве повышает ее цитируемость. Если статья написана в международном соавторстве, представлена в двух и более странах, то ее цитируемость значительно возрастает за счет большего охвата аудитории [3]. Таким образом, мы можем вывести прямую пропорцию: чем больше стран участвуют в создании статьи, тем больше статья цитируется. Современная наука находится под «диктатурой цитирования» [9].

Однако международное сотрудничество в научной публикационной деятельности не является таким уж простым занятием. Кроме того, что это более затратные по финансированию исследования, сотрудничество сталкивается со следующими проблемами: транзакционными издержками (разные часовые пояса, разные порядки общения, разные системы администрирования), языковым барьером (о языке ниже отдельно), нарушенной трансляцией неявного знания из-за виртуального общения (почта, социальные сети, Zoom, и т.д.), искажающего смыслы, мешающего социализации ученых и восприятию невысказанных идей, а также эффект аудитории (влияние института репутации, зависимость от общества и от инвестиций) [6].

Что касается языка науки, то сейчас это английский язык. Наличие унифицированного языка научного дискурса упрощает включение в научное сообщество все больше ученых из разных стран, а также распространение информации и унификацию категориально-понятийного аппарата. Но опять не все так просто, к сожалению. Н. Н. Трошина в своих статьях «Интернационализация науки и языковая диверсификация научного дискурса» [9] и «Многоязычие и интернационализация науки» [10] рассматривает последствия доминирования английского языка в научной коммуникации на примере университетского образования в Германии. Англификация создается искусственно – подача заявок на гранты, публикации в международных журналах, публикации монографий и тематических сборников, включение в образовательную программу вузов большего числа курсов на английском. Она показывает, что использование национального языка для научных исследований наиболее эффективно. Использование английского языка сопряжено с рядом трудностей: не все знают его на приемлемом уровне (упрощенный английский), невольный плагиат (использование шаблонных конструкций), родной язык формирует традицию восприятия, только в родном языке можно наиболее убедительно представить новое знание. Полиязычность обогатит науку, но усложнит процесс коммуникации в науке.

Научное знание характеризуется объективностью, однозначностью, проверяемостью, общезначимостью и истинностью. Несмотря на то, что научное знание вполне конкретно и исчислимо (если это точные науки или статистические данные), сама исследовательская деятельность представляется как творческое взаимодействие ученых – научную коммуникацию [11, с. 5]. Сейчас исследование научных коммуникаций являются предметом исследования целого спектра научных дисциплин: эпистемологии, философии и истории науки, лингвистики, социологии и социологии науки, исследований в области медиа и многих других, то есть представляют собой сложную междисциплинарную систему различных подходов и теорий, которые могут как дополнять друг друга, так и вступать между собой в противоречия.

Сам термин «научная коммуникация» имеет различные интерпретации. В международной практике разграничивают две дефиниции – «научную коммуникацию» и «коммуникацию в науке». Под научной коммуникацией понимают «область профессиональных знаний, занимающуюся взаимодействием науки и общества, популяризацией научного знания, представлением результатов научной деятельности для неэкспертов» [12, с. 11]. Коммуникация в науке – феномен, характеризующий научную деятельность вообще, под которым понимается «профессиональная связь и общение ученых относительно их исследований и результатов» [12, с. 12].

Научная коммуникация – «как общение ученых в закрытой среде их сообщества, так и взаимодействие научного сообщества с широкой общественностью, т. е. передача научного знания массам посредством различных каналов, средств, форм и институтов коммуникации» [13]. Научные коммуникации охватывают совокупность различных видов профессионального общения исследователей и являются одним из главных механизмов развития и популяризации науки, способом активизации интеллектуального взаимодействия ученых и поиска новых решений научных проблем, продвижения результатов научной деятельности и обмена новыми знаниями, экспертизы полученных научных результатов посредством различных каналов, средств, форм, научных и образовательных организаций.

Научная коммуникация является повседневной деятельностью ученого, так как подразумевает не только издание статей, монографий, книг, учебников и т. д., но и личное обсуждение своей проблемной области с коллегами посредством личных бесед, переписки, обучения кого-то и другими способами. Одним из основных инструментов научной коммуникации являются печатные издания: монографии, статьи в журналах, представленные к конкурсам научные работы.

Одной из характерных черт научной коммуникации считается стремление к объективности, а также предпочтение рационально-логических форм познания и объективации знания интуитивному познанию, основанному на обыденном опыте человека.

Научная коммуникация теснейшим образом связана с информацией – с ее созданием и движением между разными акторами научной деятельности. Может принимать различные формы в познавательном цикле – «общение для получения информации, сотрудничество в исследовании, соавторство, связь ученых при сообщении полученной новой информации и т. д.» [11, с. 9]. В контексте сотрудничества роль научной коммуникации наиболее интересна при рассмотрении проблемы интернационализации науки, которую мы рассмотрим несколько позже. Ученым приходится вступать в социальные контакты.

Выделяют два типа научной коммуникации: внутренний и внешний. В коммуникации внутреннего типа субъектами являются ученые, которые взаимодействуют в рамках научного сообщества. Первые практики научной коммуникации относятся к Античности [14, с. 52]. Древние ученые путешествовали, обменивались знаниями с учеными других стран. В это время закладываются и оформляются нормы устной коммуникации – правила поведения бесед, дискуссий. Начиная, с XVIII столетия, кроме личных переписок и диспутов, популярных в Средневековье, появляется еще одна форма научной коммуникации – статья в научном журнале. В это же время латынь перестает быть унифицированным языком науки, что усложнило процесс обмена информацией. Следовательно, появляются множество национальных предметных/дисциплинарных сообществ [15]. Место личных писем занимают статьи в научных журналах – легитимных источниках научных знаний. В статье закрепляются и транслируются научные результаты. Появление статьи способствовало организации и выпуску периодических изданий – специализированных журналов, вокруг которых ученые могли объединяться по интересам.

Современный этап характеризуется активным использованием сети Интернет для публикации, обмена информацией, совместной работы, а также популяризации науки. Парадоксальным итогом перехода научной коммуникации (конечно же не всей) в виртуальное пространство становится ситуация, когда при открытом доступе к информации о науке, деятельности ученых, международных научно-исследовательских проектах и результатах научной деятельности граждане не понимают кто такие ученые и чем они занимаются. Образ ученого в основном формируется через призму массовой культуры – кинематограф, художественная литература, различные ролики на YouTube и так далее. Эти образы редко приближены к реальности.

Внешний тип научной коммуникации характеризуется взаимодействием научного сообщества с широкой аудиторией, это трансляция научного знания в массовое сознание. Внешняя научная коммуникация проявляется в различных формах научной популяризации. «Участие общества в науке» – процесс, в котором общественность и ученые работают вместе. Он позволяет людям, не связанным с наукой, имеющим разную подготовку и разные знания, вносить свой вклад, идеи, знания, ценности в процесс коммуникации. Это активный диалог между простыми гражданами, учеными и политиками, который помогает участникам не только приобретать новые знания, но и приходиться к единому мнению и вырабатывать решения по важным вопросам.

Формы научной коммуникации могут проявляться по-разному, в зависимости от выбранной классификации форм. Самыми распространенными, за исключением исторических форм научной коммуникации, является деление на письменные и устные, официальные и неофициальные, формальные и неформальные формы, межличностные и безличностные, планируемые и спонтанные коммуникации [11]. Рассмотрим некоторые из них подробнее.

Устные и письменные формы научной коммуникации. Отметим, что устные коммуникации соответствуют неформальным, а письменные – формальным, однако, не исчерпываются ими. Данные формы в зависимости от того, какие тексты репрезентируются в коммуникации, делятся на два уровня: коллективный и индивидуальный. Формами устной коммуникации являются личное общение, выступления на конгрессах, конференциях, семинарах, кулуарах и так далее. Письменные формы – все виды напечатанных научных работ.

Официальные и неофициальные формы научной коммуникации. Официальные каналы — это публикации в зарегистрированных по определенным правилам научных журналах. В современных условиях публикации научных статей, в частности, предполагают присвоение DOI как инструмента их идентификации и хранения. Научный конгресс, конференция, семинар тоже представляют собой такой официальный канал распространения информации. Одновременно активно развиваются и неформальные виды научной коммуникации, которые, кроме традиционных — личной беседы, личной переписки — могут осуществляться и в виде серьезных научных публикаций прямо в сети.

Формальные и неформальные формы научной коммуникации [16]. Различение формального и неформального взаимодействия ученых относительно. Формальная коммуникация отражает субъектно-объектные отношения, выражена преимущественно в письменной форме, монологична, стандартизирована, унифицирована, инвариантна, направлена на результат, реализуется в официальной обстановке, выступает зачастую как средство управления (хотя и не исчерпывается только этим). Она включает группы ученых-профессионалов, объединенных в рамках определенного научного направления, т. е. исследователей с определенной научной специальностью.

Формальные каналы научной коммуникации представляют собой разветвленную сеть обмена научной информации посредством:

- научной литературы, средств массовой информации – специализированных журналов, сборников и газет;
- научных конференций, семинаров, круглых столов и иных мероприятий;
- интернет-ресурсов, обеспечивающих мобильный обмен научной информации как в режиме реального времени (скайп, онлайн-конференции, интернет-форумы), так и посредством интернет-публикаций.

К формальным каналам научной коммуникации можно отнести и функционал научных институтов, в рамках деятельности которых проходит интенсивный информационный обмен (как письменный, так и устный): защиты диссертаций, рецензирование монографий и статей, презентации теорий, концепций, научных проектов и др. Формальная структура научных коммуникаций обеспечивает сохранность и воспроизводство научных традиций, позволяя воспитывать новые поколения ученых на опыте предыдущих поколений.

К несомненным достоинствам формальной коммуникации можно отнести постоянство, предсказуемость, упорядоченность, доступность и т.д. К недостаткам – рост количества публикаций и старение информации.

Неформальные научные коммуникации. Наиболее ярко такие неформальные научные коммуникации, основанные на принципах добровольности, проявляются в научных школах, которые могут быть не связаны в пространстве и времени, а коммуникативные взаимодействия осуществляются не только посредством личностных контактов.

Неформальная коммуникация, отражает субъектно-субъектные отношения, предполагает равноправие участников, распространяется преимущественно в устной форме, диалогична, произвольна, уникальна, менее достоверна, направлена на процесс, для нее характерна неофициальная обстановка.

Важнейшим условием для установления неформальной коммуникации является неофициальная обстановка, для которой характерны межличностные отношения, нерациональность, несистематизированность, стихийность, отсутствие цензуры, ориентация на собственный опыт, доверительность (большая степень доверия по сравнению с формальной коммуникацией).

Тенденции развития научной коммуникации связаны с цифровизацией, переходом к открытой науке. Электронные научные журналы продолжают выполнять одну из важнейших функций в научной коммуникации – распространение научной информации и поддержание связей между различными учёными и группами исследователей. Наиболее важные преимущества электронной периодики связаны с интенсификацией научной коммуникации, ускорением обмена информацией, облегчением поиска необходимых научных текстов (например, поиск по ключевым словам) и формированием новых связей в научном сообществе на основе обсуждения научных статей посредством научных социальных сетей [17].

Подведем итоги. Индивидуальная мотивация ученого познать мир (любопытство), быть признанным среди коллег (репутация и похвала) и заниматься прибыльным в финансовом плане делом пересекается с мотивацией национального государства, жаждущего экономического и политического первенства среди остальных стран. Государственный интерес вынуждает ученых вступать в социальные связи с коллегами как своей страны, так из-за границы. Дополнительным стимулом к выходу на международный уровень является рейтинговая система, применимая к ППС и включающая в себя написание статей в иностранные высокоцитируемые и рецензированные журналы, включенные в Scopus и Web of Science, а также выпуск статей в соавторстве с коллегами из других стран. Публикационная активность (количество публикаций, их цитирование) становится главным показателем деятельности ученого. Выпуская публикации, ученый участвует в

научной коммуникации, представляющей собой сложный и многогранный феномен профессионального общения, который является непосредственной обязанностью современного ученого. Выпуск публикаций и научная коммуникация осложняются когнитивными и техническими барьерами (понимание контекста и смысла, языка, прохождение через «фильтры», несогласованность действий соавторов и др.). Таким образом, научная коммуникация и международное сотрудничество в научных исследованиях являются сложноорганизованными системами, находящимися в тесной взаимосвязи. Современное состояние науки (ее рост) ставит перед научным сообществом множество проблем, заставляет рефлексировать, создавать новые методологии изучения науки изнутри и извне. Вполне вероятно, что в скором времени с развитием технологий наука изменится.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Knowledge, Networks and Nations: Global Scientific Collaboration in the 21st Century. London: The Royal Society, 2011. 113 p.
2. Мхиторян С. А. Некоторые вопросы интернационализации и конвергенции науки и коммерциализации полученных результатов // Симпозиум конвергентных исследований. 2023. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nekotorye-voprosy-internatsionalizatsii-i-konvergensii-nauki-i-kommertsializatsii-poluchennyh-rezultatov> (дата обращения: 07.10.2023).
3. Wagner C., Travis A. W., Mukherjee S. International research collaboration: Novelty, conventionality, and atypicality in knowledge recombination. In: Research Policy. 2019. № 48. p. 1260-1270.
4. Wagner C., Jonkers K. Open countries have strong science. In: Nature. 2017. № 550. p. 32–33.
5. Whetsell T. A., Jonkers K., Dimand A.-M., Baas J., Wagner C. Democracy, Complexity, and Science: Exploring Structural Sources of National Scientific Performance. In: Science and Public Policy. 2021. Volume 48. Issue 5. p. 697–711.
6. Bornmann L., Mutz R. Growth rates of modern science: A bibliometric analysis based on the number of publications and cited references. In: Journal of the Association for the Information Science and Technology. 2015. № 66 (11). p. 2215–2222.
7. Егеров С. В. «Спящие красавицы»: кто они? (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 8: Науковедение. 2022. № 3. с. 113–123. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spyaschie-krasavitsy-kto-oni> (дата обращения: 08.09.2023).
8. Петров М. К. Коммуникативно-дисциплинарные аспекты интеграции научного знания // Социология науки и технологий. 2013. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kommunikativno-distiplinarnye-aspekty-integratsii-nauchnogo-znaniya> (дата обращения: 15.04.2023).
9. Трошина Н. Н. Интернационализация науки и проблема научной культуры в эпоху глобализации // Terra Linguistica. 2021. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/internatsionalizatsiya-nauki-i-problema-nauchnoy-kultury-v-epohu-globalizatsii> (дата обращения: 08.09.2023).
10. Трошина Н. Н. Моноязычие и интернационализация науки // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. Вып. 9 (851). с. 48–58. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/monoyazychie-i-internatsionalizatsiya-nauki> (дата обращения: 08.09.2023).
11. Коммуникация в современной науке: сборник переводов / ред. Э. М. Мирский, В. Н. Садовский. М. 1976. 438 с.

12. Чернявская В.Е. Научный дискурс: Выдвижение результата как коммуникативная и языковая проблема. М. 2017. 144 с.
13. Медведева С. М. От научного творчества к популяризации науки: теоретическая модель научной коммуникации // Вестник МГИМО Университета. 2014. № 4 (37). с. 278–284. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-nauchnogo-tvorchestva-k-populyarizatsii-nauki-teoreticheskaya-model-nauchnoy-toc-o-1-5-h-z-kommunikatsii> (дата обращения: 21.03.2023).
14. Булавинова М. П. Научная коммуникация: факторы развития (Обзор) // Наука и общество: современные зарубежные исследования. 2018. с. 51-62. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nauchnaya-kommunikatsiya-factory-razvitiya-obzor> (дата обращения: 21.03.2023).
15. Безбородова Е. В. Научная коммуникация: от "Республики учености" до "Электронного невидимого колледжа" // Письма в Эмиссия. Оффлайн (The Emissia.Offline Letters): электронный научный журнал. 2020. № 11. [Электронный ресурс]. URL: <http://emissia.org/offline/2020/2890.htm> (дата обращения: 21.03.2023).
16. Дуденкова Т. А. Формальное и неформальное в научной коммуникации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2010. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/formalnoe-i-neformalnoe-v-nauchnoy-kommunikatsii> (дата обращения: 07.10.2023).
17. Семёнов Е. В., Соколов Д. В., Гайдин Б. Н. Цифровая трансформация научных коммуникаций: научный журнал в формате электронного издания // Управление наукой: теория и практика. 2022. № 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovaya-transformatsiya-nauchnyh-kommunikatsiy-nauchnyy-zhurnal-v-formate-elektronnogo-izdaniya> (дата обращения: 05.08.2023).

REFERENCES

1. Knowledge, Networks and Nations: Global Scientific Collaboration in the 21st Century. London: The Royal Society, 2011. 113 p.
2. Mhitoryan S. A. Nekotorye voprosy internacionalizatsii i konvergentsii nauki i kommerzializatsii poluchennykh rezul'tatov [Some issues of internationalization and convergence of science and commercialization of the results obtained] // Simpozium konvergentnykh issledovaniy [Symposium on Convergent Research]. 2023. № 1. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nekotorye-voprosy-internatsionalizatsii-i-konvergensii-nauki-i-kommertsializatsii-poluchennykh-rezultatov> (accessed: 07.10.2023). (In Russian)
3. Wagner C., Travis A. W., Mukherjee S. International research collaboration: Novelty, conventionality, and atypicality in knowledge recombination. In: Research Policy. 2019. № 48. p. 1260-1270.
4. Wagner C., Jonkers K. Open countries have strong science. In: Nature. 2017. № 550. p. 32–33.
5. Whetsell T. A., Jonkers K., Dimand A.-M., Baas J., Wagner C. Democracy, Complexity, and Science: Exploring Structural Sources of National Scientific Performance. In: Science and Public Policy. 2021. Volume 48. Issue 5. p. 697–711.
6. Bornmann L., Mutz R. Growth rates of modern science: A bibliometric analysis based on the number of publications and cited references. In: Journal of the Association for the Information Science and Technology. 2015. № 66 (11). p. 2215–2222.
7. Egerev S.V. «Spyashchie krasavicy»: kto oni? (Obzor) ["Sleeping Beauties": who are they? (Review)]. In: Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 8: Naukovedenie [Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Ser. 8: Naukovedenie]. 2022. № 3. p. 113–123. [Electronic resource]. URL:

- <https://cyberleninka.ru/article/n/spyaschie-krasavitsy-kto-oni> (accessed: 08.09.2023). (In Russian)
8. Petrov M. K. Kommunikativno-disciplinarnye aspekty integracii nauchnogo znaniya [Communicative and disciplinary aspects of the integration of scientific knowledge]. In: Sociologiya nauki i tekhnologii [Sociology of Science and Technology]. 2013. № 4. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kommunikativno-distsiplinarnye-aspekty-integratsii-nauchnogo-znaniya> (accessed: 15.04.2023). (In Russian)
 9. Troshina N. N. Internacionalizatsiya nauki i problema nauchnoj kul'tury v epohu globalizatsii [Internationalization of science and the problem of scientific culture in the epoch of globalization]. In: Terra Linguistica. 2021. № 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/internatsionalizatsiya-nauki-i-problema-nauchnoy-kul'tury-v-epohu-globalizatsii> (accessed: 08.09.2023). (In Russian)
 10. Troshina N. N. Monoyazychie i internacionalizatsiya nauki [Monolanguage and the internationalization of science]. In: Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki [Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Humanities]. 2021. Vyp. 9 (851). p. 48–58. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/monoyazychie-i-internatsionalizatsiya-nauki> (accessed: 08.09.2023). (In Russian)
 11. Kommunikatsiya v sovremennoj nauke: Sbornik perevodov. [Communication in Modern Science: A Collection of Translations]. Ed. E. M. Mirskij, V. N. Sadovskij. Moscow. 1976. 438 p. (In Russian)
 12. Chernyavskaya V.E. Nauchnyj diskurs: Vydvizhenie rezul'tata kak kommunikativnaya i yazykovaya problema [Scientific discourse: The presentation of results as a communicative and linguistic problem]. Moscow. 2017. 144 p. (In Russian)
 13. Medvedeva S. M. Ot nauchnogo tvorchestva k populyarizatsii nauki: teoreticheskaya model' nauchnoj kommunikatsii [From scientific creativity to popularization of science: a theoretical model of science communication]. In: Vestnik MGIMO Universiteta [Bulletin of MGIMO University]. 2014. № 4 (37). p. 278-284. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-nauchnogo-tvorchestva-k-populyarizatsii-nauki-teoreticheskaya-model-nauchnoy-toc-o-1-5-h-z-kommunikatsii> (accessed: 21.03.2023). (In Russian)
 14. Bulavinova M. P. Nauchnaya kommunikatsiya: faktory razvitiya (Obzor) [Scientific communication: developmental factors (Review)]. In: Nauka i obshchestvo: sovremennye zarubezhnye issledovaniya [Science and Society: Modern Foreign Studies]. 2018. p. 51-62. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nauchnaya-kommunikatsiya-faktory-razvitiya-obzor> (accessed: 21.03.2023). (In Russian)
 15. Bezborodova E. V. Nauchnaya kommunikatsiya: ot "Respubliki uchenosti" do "Elektronnogo nevidimogo kolledzha" [Scientific communication: from the "Republic of Scholarship" to the "Electronic Invisible College"]. In: Pis'ma v Emissiya. Offlajn (The Emissia. Offline Letters): elektronnyj nauchnyj zhurnal [The Emissia. Offline Letters. Offline (The Emissia. Offline Letters): An electronic scientific journal]. 2020. № 11. [Electronic resource]. URL: <http://emissia.org/offline/2020/2890.htm> (accessed: 21.03.2023). (In Russian)
 16. Dudenkova T. A. Formal'noe i neformal'noe v nauchnoj kommunikatsii [Formal and informal in scientific communication]. In: Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Social'nye nauki [Bulletin of Nizhny Novgorod Lobachevsky University. Series: Social Sciences]. 2010. № 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/formalnoe-i-neformalnoe-v-nauchnoy-kommunikatsii> (accessed: 07.10.2023). (In Russian)
 17. Semyonov E. V., Sokolov D. V., Gajdin B. N. Cifrovaya transformatsiya nauchnykh kommunikatsij: nauchnyj zhurnal v formate elektronnoho izdaniya [Digital Transformation of

Scientific Communication: Scientific Journal in Electronic Publishing Format]. In: Upravlenie naukoj: teoriya i praktika [Management of Science: Theory and Practice]. 2022. № 2. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovaya-transformatsiya-nauchnyh-kommunikatsiy-nauchnyy-zhurnal-v-formate-elektronnogo-izdaniya> (accessed: 05.08.2023). (In Russian)

Виртуальная реальность: поглощенная трансценденция

Михаил Сергеевич Некрасов

Магистрант, Казанский (Приволжский) Федеральный университет
mikhnekrasov-1@yandex.ru

Аннотация: Основной задачей данного исследования является рассмотрение понятия «виртуальная реальность» и технического воплощения виртуальной реальности в применении к понятию «человек». В том или ином виде мысль о виртуальности существовала с древних времён, однако только в двадцатом веке она обрела материальное воплощение. С тех пор виртуальная реальность всё настойчивее и быстрее проникает в жизнь человека. Находясь изначально в трансцендентном пространстве, она прорывает его, становясь на службу интересам человека. Профанирование виртуальной реальности демонстрируется на примерах смерти и ужаса внутри видеоигры как одном из воплощений виртуальной реальности. Уменьшение их экзистенциальной нагрузки указывает на неприменимость понятия «трансценденции» к видеоигре, поскольку в реальной жизни данная нагрузка не спадает. Далее в статье указывается, что в текущий момент среди исследователей принято рассматривать две точки зрения на феномен виртуальной реальности: технократический и онтологический. Следуя онтологической методологии, а также философии восприятия Мориса Мерло-Понти, я прихожу к выводу, что виртуальная реальность, будучи изначально трансценденцией, становится подручным инструментом индивида. Кроме того, она не просто становится инструментом, но берёт в управление некоторые когнитивные и социальные функции индивида. Виртуальная реальность присваивается индивидом, становится его неотъемлемой частью.

Ключевые слова: виртуальная реальность, видеоигры, трансценденция, экзистенция, страх, смерть, граница, инструментализация, человек, виртуальность

Virtual Reality: Absorbed Transcendence

Mikhail S. Nekrasov

Master student, Kazan (Volga region) Federal University
mikhnekrasov-1@yandex.ru

Abstract: The main objective of this study is to consider the concept of "virtual reality" and the technical embodiment of virtual reality as applied to the concept of "human". In one form or another, the idea of virtuality has existed since ancient times, but only in the twentieth century it found material embodiment. Since then, virtual reality has been delving into a person's life more and more persistently and faster. Being initially in a transcendent space, it breaks through it, becoming at the service of human interests. The profanation of virtual reality is demonstrated by examples of death and anxiety inside a video game as one of the embodiments of virtual reality. A decrease in their existential load indicates the inapplicability of the concept of "transcendence" to a video game, since in real life this load does not decrease. Further in the article it is indicated that at the moment it is customary among researchers to consider two points of view on the phenomenon of virtual reality: technocratic and ontological. Following the ontological methodology, as well as the philosophy of perception by Maurice Merleau-Ponty, I come to the conclusion that virtual reality, being initially transcendence, becomes an improvised tool of the individual. In addition, it does not just become a tool, but takes control of some cognitive and social functions of the individual. Virtual reality is appropriated by the individual, becomes an integral part of it.

Keywords: *virtual reality, video games, transcendence, existence, anxiety, death, border, instrumentalization, human, virtuality*

© М.С. Некрасов (Казань). mikhnekrasov-1@yandex.ru. Казанский (Приволжский) Федеральный университет. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-31-38

Жизнь современного человека сегментирована различными модальностями, между которыми проложены когнитивные, перцептивные и аффективные связи. Индивид, будучи погруженным глубоко в культуру и укорененным в ней, постоянно выстраивает диалог между собой и иным, чем-то, что принципиально отличается от него. Это может быть внезапная встреча с иностранцем, представляющим далёкую культуру, чтение фантастической или фэнтези книги, просмотр кинофильма, или же он может обнаружить себя вовлеченным в более молодое, но не менее значимое явление – в виртуальную реальность.

Виртуальная реальность в данный момент является второй по ценностной нагрузке реальностью в жизни человека. Виртуальное пространство в современном мире частично, а в некоторых случаях и полностью занимает профессиональную, социальную, академическую, воспитательную, эстетическую и другие сферы жизни человека. Несомненно, такое плотное взаимодействие гаджетов и других устройств-медиаторов виртуальной реальности оказывает влияние на жизнь человека, его биологические ритмы и когнитивные схемы. Виртуальная реальность перенастраивает природу индивида.

В данном случае мы сталкиваемся с известным антропологическим вопросом о сущности индивида и задаемся им в новом аспекте. Мы вопрошаем: теряет ли человек свою сущность под влиянием виртуальной реальности? Что такое человек в свете его новоприобретенных способностей? Упускает ли человек при этом нечто эссенциальное?

Для того, чтобы ответить на данные вопросы, обратимся к самой сущности виртуальной реальности на примере видеоигры.

Видеоигра обычно предстаёт как уникальный культурный феномен, сочетающий в себе нарратив и различные механики, составляющие геймплей игры. Игрок в данной ситуации принимает на себя аватар главного героя, становится главным действующим лицом истории, рассказываемой в игре. Игрок берёт на себя новые обязательства, вступает в мир Правила, которое отменяет Закон внешнего мира. Внутренние темпоритмы времени и чувство пространства также подвергается изменению. Игрок ощущает себя внутри игры, внешний мир отходит для него на задний план, становится фоном, внутри которого отчетливые очертания приобретает только сама видеоигра.

В точке входа в видеоигру, как может показаться, происходит актуализация трансценденции или, другими словами, трансгрессивный переход. Если отсылаться к феномену игр в целом, в множество которых, несомненно, входят и видеоигры, то можно отметить, что трансгрессивный характер видеоигры отмечали различные исследователи, Роже Кайуа или Жорж Батай. В частности, Кайуа выделял в игре функцию, приостанавливающую действие законов реального мира, или же, в зависимости от вида игры, порождающую осознание «какой-то вторичной реальности или просто ирреальности по сравнению с обычной жизнью» [1, с. 49]. Каштанова С. М., исследуя творчество французского социолога, также заключает: «игра оказывается трансгрессивным отрицанием обыденной реальности, в то время как трансгрессия разыгрывается на границе между дозволенным и запретным согласно определенным правилам» [2, с. 143]. Таким образом, игра, начинаясь, ограничивает мир, заслоняет его своим действием, оставляя для игрока возможность либо соглашаться с её правилами, либо отклонить их и выйти в реальность.

Итак, игра – это трансценденция. Так ли это очевидно? Трансценденция является понятием, которое отражает экзистенциальную позицию конкретного индивида и фундирует его онтологическое основание. Так, например, представление о рае является трансценденцией, присущей религиозному сознанию, а представление об утопии – трансценденцией сознания политического или социального. И рай, и утопия являются принципиально недостижимыми для человека в его привычной онтолого-гносеологической установке. Сама данная недостижимость уже имплицитно содержится в понятии «трансценденции». Трансценденция всегда нечто внеположенное субъекту, иное, внешнее.

Однако данная инаковость и позволяет маркировать собственно человеческое, начертить границы своего рационального Я. Выходя за свои пределы, человек собирает себя как свой проект. «В любой момент своего существования индивид представляет собой некий смысловой топос, облеченный границами. Граница даёт место и отделяет от тотальности, но она включает и соединяет», [3, с. 567] – подчёркивает исследовательница Денисова Т. Ю. Она указывает на то, что трансценденция всегда находится в необходимой диалектической связи с экзистенцией индивида, является необходимым условием бытия человека, в свете которой ему открывается его собственная истина, однако эта истина всегда недостижима в рамках обрётённой субъективности.

Таким образом, трансценденция – это отрицание собственной субъективности для повседневного модуса бытия-в-мире. Поскольку это отрицание себя, это небытие меня как субъекта, но небытие лишь в контексте понятийного уровня мира вне трансценденции.

В данном контексте видеоигра выглядит обособленно. Игрок, инициализируясь в видеоигре, привносит в неё когнитивные схемы, присущие ему в реальной жизни. Разработчики же, в свою очередь, опираются при разработке на данные когнитивные схемы, на пользовательскую грамотность и прошлый опыт взаимодействия индивида с виртуальной реальностью. Игра, в отличие от другой трансценденции, достижима, вход в неё доступен, а игрок в ней остаётся равен индивиду реального мира, обладающим лишь новым инструментарием. Можно сказать, что игра – это трансценденция, подвергнутая профанации.

Такая профанация утверждается ещё и тем, что высокая интенсивность экзистенциальных ситуаций внутри видеоигр начинает затухать. К примеру, смерть игрового персонажа в большинстве случаев не приравнивается к окончанию игры. Точки сохранения делают такую смерть частью игрового механизма, а её повторяемость устраняет её экзистенциальное и вслед за ним онтологическое значения. В реальном мире смерть фундирует поведение индивида, любой поступок носит уникальный и единичный характер, так как негативность смерти формирует единственность самого бытия индивида. Философ Петев Н. И., рассматривая данный факт, указывает, что видеоигра, в свою очередь, «...снимает эту ответственность, т. к. игрок всегда может вернуться в момент принятия решения и сделать иной выбор, т. е. существует возможность реализации вариативности из одной онтологической точки. Это устраняет страх неизвестности и решает проблему смерти как некоего будущего, неожиданного феномена» [4, с. 52]. Смерть перестаёт быть экзистенциальным основанием жизни, но только лишь жизни игрового персонажа.

Вслед за смертью как самой весомой частью внутренней жизни индивида снимается экзистенциальная нагрузка и с иных экзистенциалов, среди которых философы выделяли, например, ужас. Одним из философов, концептуализировавших понятие «ужаса», был Мартин Хайдеггер. Хайдеггер указывает на таинственность источника ужаса, его необъяснимость, неопикуемость, чуждость. Ужас есть «нигде», ужасающийся человек не видит угрожающего «тут» или там». Философ пишет: «угрожающее <...> не может приблизиться сюда по определённом направлении внутри близость, оно уже “вот” и всё же нигде, оно так близко, так теснит и перебивает дыхание – и всё же нигде» [5, с. 186]. Это значит, что в этой точке человек сталкивается с ничто и ужасается именно неизвестности

будущего, боится поступить неверно и поплатиться жизнью. Данное переживание уже изначально «...коренится в страхе смерти, ведь именно смерть есть такая возможность бытия Dasein, которая в любой момент может поставить крест на всех его возможностях» [6, с. 157]. Игра забирает из ужаса всё скрытое, неизвестное, выводит его на свет и показывает, чего следует бояться игроку. Субъект ужаса внутри видеоигры всегда прямо или скрыто присутствует перед игроком: его присутствие подтверждается звуками, анимацией, кинематографическими вставками. Игра показывает чего именно нужно бояться, опредмечивая объект ужаса. Ужас же в реальности – это всегда страх неизвестного, страх, который не подвергается рационализации, поскольку для его описания не хватает гносеологического инструментария человека. Таким образом, в виртуальной реальности весомые экзистенциальные категории, которые использует человек при открытии / конструировании самого себя, сводятся если не к нулю совсем, то очень близко к нему приближены. Данный факт позволяет судить о том, что виртуальная реальность не является трансцендентной, хотя и стремится быть ей.

После такого заявления следует закономерный вопрос, чем же тогда в сущности является виртуальная реальность для человека. В академической среде точки зрения по данной проблеме расходятся. Часть исследователей полагает, что пространство виртуальности существовало с древних времён. В частности, уже у Платона встречается понятие «симулякра», относящееся к виртуальному пространству. Сейчас же виртуальная реальность вследствие стремительного развития техники перешла из только лишь умозрительного пространства в материальное. Философ Дворецкая О. В. пишет: «...виртуальные объекты в различных ипостасях всегда присутствовали в индивидуальной и социальной жизни, но только сегодня они становятся неотъемлемыми характеристиками, во много определяющими специфический постмодерный лик информационного общества» [7, с. 1489]. Таким образом, в современных исследованиях рассматривается исторический путь понятия виртуальности с древности до наших дней.

Далее, в настоящее время группы ученых спорят, можно ли придавать виртуальному пространству статус автономности. В данном контексте исследователей принято делить на сторонников технократического и онтологического подхода к виртуальной реальности. К первым относится, например, Д. Дойч. Их позиция такова: «Виртуальная реальность рассматривается как особая сфера действия человека в мире электронной информации, основанная на функциональном интерфейсе» [8, с. 173]. Данная сфера является автономной системой, действующей по принципу гипертекста, где каждая сущность имеет связь с некоторой другой сущностью. Такая система существует автономно и независимо от наблюдателя.

Сторонники же другой позиции заявляют, что виртуальная реальность является вторичной, порожденной и зависимой от человека. Такой подход получил наименование «онтологического». Среди его сторонников выделяют отечественных философов С. С. Хоружего и Н. А. Носова. Они полагают, что существует константная реальность, в которой пребывает человек. И именно человек является причиной актуализации виртуальной реальности, которая и существует по искусственным законам, порождённым индивидом. С порождённой виртуальной реальностью индивид может активно взаимодействовать, изменяя и преобразуя её по своему желанию.

Наша же позиция приближена к онтологическому подходу. Однако мы полагаем, что связь виртуальной реальности и индивида в современности является ещё более тесной и явной, чем было отмечено у указанных исследователей. Но для того, чтобы прояснить данный факт, необходимо выяснить, чем является человек сегодня и как именно реализуется его связь с виртуальной реальностью?

Мы можем с полной уверенностью утверждать, что человек и его подручная техника сегодня идут неотрывно друг от друга. Когнитивные схемы каждого из нас заточены под ту

технику, которую мы используем в повседневной жизни. В данном контексте уместно вспомнить риторику техники как продолжения человеческого тела. Любое техническое устройство внедряется в строение человеческого тела, изменяя его способность действовать и мыслить. Человек, обладающий автомобилем, не будет тратить деньги и время на путь до загородного дома на общественный транспорт или такси. Он мыслит в контексте обладания собственным автомобилем, и его внутреннее время рассчитывается исходя из этого обладания. Также и человек, обладающий смартфоном с подключением к интернету, не задумывается о передаче информации по почте. Он мыслит категориями быстрых сообщений и звонков. Человеческое тело расширяется вне себя, охватывая своим объёмом новые символические территории в том виде, в котором об этом писал французский философ Морис Мерло-Понти. Любой инструментарий, используемый человеком на протяжении длительного времени, становится продолжением человеческого тела. «Привыкнуть к шляпе, автомобилю или трости – значит обустроиться в них или, наоборот, привлечь их к участию в объёмности собственного тела» [9, с. 192], – заключает Мерло-Понти. Если мы обратимся за примером к видеоиграм, то показательным образцом в таком случае будет камера, которой управляет игрок, а точнее, на взгляд камеры, на перспективу, с которой игрок наблюдает за своим аватаром. Именно эта перспектива обеспечивает наибольшую часть перцепции игрового тела. С помощью камеры игрок управляет взглядом своего персонажа, либо самим персонажем, если это игра с перспективой от третьего лица. Камера обеспечивает ему ориентирование в виртуальном пространстве, как глаза обеспечивают ориентирование в пространстве реального мира. Данный факт подчеркивает включённость камеры в феноменологическое тело игрока. Исследователь Тимоти Крик отмечает: «...когда игрок управляет аватаром, виртуальная камера, которая обеспечивает перспективу игрового мира, подразумевает и вписывает материальное присутствие “игрового тела”» [10, с. 263]. Таким образом, предметы, как реальные, так и виртуальные, могут встраиваться в бытие человека, насыщать его своим присутствием, дополнять его тело и сознание. Техника человека постоянно находится при нём. Индивид думает о своих планах, настраивает своеобразный проект на будущее в контексте обладания ею. Техника становится его неотъемлемой частью.

Что происходит непосредственно с человеком, когда техника вмешивается в его сущность таким бесцеремонным образом? Можем ли мы сказать, что лицо человека здесь стирается подобно песку на пляже, как писал об этом Мишель Фуко, и взамен него приходит образ машины? На наш взгляд, это довольно уязвимая позиция, поскольку она не учитывает уникальных временных обстоятельств, другими словами, в ней не соблюдается принцип историзма, присущий любому историческому или генеалогическому исследованию. С момента, когда свершился антропологический поворот, критическая мысль несколько раз открывала нечто, что так или иначе фундирует человека, каждый раз подрывая и дискредитируя его самостоятельность и самостоятельность его разума. В разные временные отрезки человек оказывался марионеткой, умело управляемой идеологией, бессознательным, безликой волей и безликой властью. Однако если мы углубимся в историю философии, то обнаружим, что фундаментальные человеческие способности никак не изменились до наших дней. Любая мысль всё ещё подчиняется формальной логике и единству апперцепции, трансцендентальный субъект всё ещё содержится в каждом из нас. Форма мысли осталась такой же, как и тысячи лет назад.

Опираясь на данные рассуждения, мы можем заявить, что техника не подрывает нашу онтологию, не утаивает наше истинное бытие. Мы можем пересматривать наши отношения к другим субъектам, к живым существам, к вещам и к технике. Однако данный пересмотр и в целом любое абстрагирование происходит посредством одного и того же когнитивного инструментария, который изначально содержится в каждом человеке.

Данный инструментарий является истинно человеческим субстанциальным свойством, даже если он содержится в нём потенциально, как, например, в маленьких детях.

Однако, как мы знаем, наравне с субстанциальными признаками, любое понятие обладает и акцидентальными признаками. Более того, любое понятие с течением времени либо истощает свой объём, либо пополняет его новыми коннотативными связями. Также и понятие «человека» не остаётся исторически единым в своём объёме. Наша задача и задача современной философии в целом состоит как раз в оценке «человека» настоящего времени и определение его места в мире, а также всех связей, слоёв и сетей, в которых он находится. Схожие настроения мы можем обнаружить в философии ингуманизма и в частности в произведениях Резы Негарестани. В своей статье «Работа нечеловеческого» Негарестани отстаивает состоятельность проекта просвещённого гуманизма, а также указывает на необходимость пересмотра самого понятия «человека». Философ указывает на то, что понятие «человек» на протяжении всего своего исторического развития не может замкнуться, ограничиться. Утверждение о законченности человека философия ингуманизма обозначивает как недопустимое. Человек как таковой – это всегда незавершённый проект. Центральным в определении человека является способность разума индивида вступать в дискурсивные практики. Негарестани пишет: «Дискурсивные практики лежат в основе игры требования и предъявления резонансов и очерчивания пространства разума, понимаемого как ландшафт для навигации, а не как априорно имеющийся доступ к сформулированным нормам», и, далее: «без возможности вступить в пространство разума посредством дискурсивных практик бытие человеком теряет всякую связь с релевантным отношением между практикой и содержанием» [11, с. 10]. Отношения человека и техники, человека и гаджетов, реализующих техническое воплощение виртуальной реальности является одной из подобных дискурсивных практик, в которые постоянно вынужден вступать современный человек. Поэтому на наш взгляд вопрос об отношениях техники и виртуальной реальности как воплощением технического арсенала современности является основополагающим в вопросе соотношения «человека» и его времени.

Виртуальная реальность, как было указано выше, во многом создаёт условия для биологической и социальной жизни индивида, а потому рассматривать её как нечто внешнее для человека видится некорректным. Образ мыслей человека постепенно дополняется конструкциями, привнесёнными из виртуальной реальности. Человек приобретает новые навыки, раскрытие которых он получил только при актуализации виртуальной реальности в своей жизни. Таким образом, виртуальная реальность является одним из основополагающих слоёв бытия современного человека. Изначально она рассматривалась как внешнее для человека, иное, трансцендентное, а потому вызывала страх и неприятие. Неслучайно на всплеск развития компьютерных технологий в 70-80х годах прошлого века массовая культура отреагировала с определённого уровня алармизмом. Именно тогда были выпущены, например, фильм «Терминатор» Джеймса Кэмерона, показывающий порабощение человечества искусственным интеллектом, или же роман «Нейромант», ставший классикой жанра киберпанк, в котором на фоне развития технологий, происходит упадок человеческих нравов. В данный момент алармизм также сохраняется относительно быстрого развития нейросетей и их способностей выполнять задачи, на которые у человека уходит несколько часов или даже дней. Однако в остальном виртуальная реальность стала для нас незаменимой и незаметной частью жизни, частью нашего мышления и самих нас.

В данном контексте будет уместно упомянуть об интенциональном характере трансценденции и о человеке как существе, находящемся всегда в ситуации бытийного «недостатка». На наш взгляд, встреча с Иным, в нашем случае – с виртуальной реальностью, первое знакомство с ней действительно является трансгрессивным актом. Этим

обуславливается и ужас перед ней, сопровождающийся особого рода сакрализацией виртуального пространства как ложного, обманывающего, «нечистого». Незнакомое, новое всегда тяжело поддается рационализации, а всё, что неизвестно, потенциально содержит опасность. В данной точке человеческая экзистенция открывает в себе онтологический недостаток, который стремится скорее заполнить, рационализировать. «Недостаточность – это хроническая нехватка нечто внутри границ самоидентификации. Она сопровождается базовым чувством неудовлетворённости и беспокойства, которое побуждает живое существо трансцендировать границу, разделяющую его бытие на Я и не-Я» [12, с. 16], – указывает Е. В. Захарова. Однако вследствие искреннего интереса и постоянного открытия для себя возможностей виртуальных миров виртуальность рационализируется и, как следствие, профанируется. Человек осваивает и эту, ранее внешнюю и неизвестную часть мира, присваивает себе, включает в свой «жизненный мир», и, наконец, инструментализирует поглощенную виртуальность. Таким образом, виртуальная реальность присваивается человеком, включается в общемировую культуру, становится неотъемлемой частью жизни индивида.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М. 2007. 304 с.
2. Каштанова С. М. Трансгрессия как социально-философское понятие: дис. канд. филос. наук: 09.00.11. СПб. 2016. 203 с.
3. Денисова Т. Ю. Человек как существо, пролагающее границы // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право*. 2018. Т. 43. № 3. С. 566-570.
4. Петев Н. И. Феномен страха и смерти в видеоиграх // *Векторы благополучия: экономика и социум*. 2019. Т. 34. № 3. С. 48-63.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М. 1997. 451 с.
6. Салин А. От феноменологии ужаса к феноменологии тревоги: Бибахин, Хайдеггер и преодоление корреляционизма // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2019. Т. 29. № 5. С. 151-176.
7. Дворецкая О. В. Виртуальная реальность и симулякры // *Вестник Башкирского университета*. 2009. Т. 14. № 4. С. 1487-1489.
8. Кузуб О. Виртуальная реальность: технократический и онтологический подходы // *Известия Алтайского государственного университета*. 2015. Т. 87. № 3/1. С. 172-174.
9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. 1999. 606 с.
10. Crick T. The Game Body: Toward a Phenomenology of Contemporary Video Gaming // *Games and Culture*. 2011. V. 6. P. 259-269.
11. Негарестани Р. Работа нечеловеческого // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2021. Т. 31. № 3. С. 1-38.
12. Захарова Е. В. Онтологическая недостаточность человека: экзистенция и трансценденция // *Вестник Самарского университета*. 2010. Т. 16. № 5. С. 15-20.

REFERENCES

1. Kayua R. Igrы i lyudi; Stati i esse po sociologii kulturey [Games and people. Articles and essays on the sociology of culture]. Moscow. 2007. 304 p. (In Russian)
2. Kashtanova S. M. Transgressiya kak socialno-filosofskoe ponyatie [Transgression as a socio-philosophical concept]. Dis. kand. filos. nauk: 09.00.11. Saint-Petersburg. 2016. 203 p. (In Russian)

3. Denisova T. YU. Chelovek kak sushchestvo, prolagayushchee granicy [Man as a being who sets boundaries]. In: NOMOTHETIKA: Filosofiya. Sociologiya. Pravo. [NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law.]. 2018. V. 43. № 3. P. 566-570. (In Russian)
4. Petev N. I. Fenomen straha i smerti v videoigrah [The phenomenon of fear and death in video games]. In: Vektory blagopoluchiya: ekonomika i socium [Vectors of well-being: economics and society]. 2019. V. 34. № 3. P. 48-63. (In Russian)
5. Heidegger M. Bytie i vremya. [Being and Time]. Moscow. 1997. 451 p. (In Russian)
6. Salin A. Ot fenomenologii uzhasa k fenomenologii trevogi: Bibihin, Hajdegger i preodolenie korrelyacionizma [From the phenomenology of horror to the phenomenology of anxiety: Bibikhin, Heidegger and overcoming correlationism]. In: Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos» [Philosophical and Literary journal «Logos»]. 2019. V. 29. № 5. P. 151-176. (In Russian)
7. Dvoreckaya O. V. Virtualnaya realnost i simulyakry [Virtual reality and simulacra]. In: Vestnik Bashkirskogo universiteta [Bulletin of Bashkir University]. 2009. V. 14. № 4. P. 1487-1489. (In Russian)
8. Kuzub O. Virtualnaya realnost: tekhnokraticeskij i ontologicheskij podhody [Virtual reality: technocratic and ontological approaches]. In: Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta [Proceedings of the Altai State University]. 2015. V. 87. № 3/1. P. 172-174. (In Russian)
9. Merlot-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of perception]. Saint-Petersburg. 1999. 606 p. (In Russian)
10. Crick T. The Game Body: Toward a Phenomenology of Contemporary Video Gaming. In: Games and Culture. 2011. V. 6. P. 259-269.
11. Negarestani R. Rabota nechelovecheskogo [The work of the inhuman]. In: Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos» [Philosophical and Literary journal «Logos»]. 2021. V. 31. № 3. P. 1-38. (In Russian)
12. Zaharova E. V. Ontologicheskaya nedostatochnost cheloveka: ekzistenciya i transcendenciya [The ontological insufficiency of man: existence and transcendence]. In: Vestnik Samarskogo universiteta [Bulletin of Samara University]. 2010. V. 16. № 5. P. 15-20. (In Russian)

Рецензии и обзоры

Гуманизм «Греко-римской традиции» Хейдена Уайта

Андрей Александрович Кириллов

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, к. ф. н., доцент, кафедра социальной философии
aakirillov@sfedu.ru

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению мало цитируемой и не переведённой на русский язык работы Х. Уайта – «Греко-римская традиция» (1973 г.). Рассматриваемая книга может быть представлена как яркий пример исследовательского направления интеллектуальной истории, где Х. Уайт делает акцент на понимании «греко-римской традиции» через её представление как комплекс идей, который служит матрицей, в которую может быть вставлено различное содержание и с которой может быть ассимилирован различный опыт. «Греко-римская традиция» предстаёт перед нами как яркий пример дисциплинарного направления, обозначаемого как история сознания или интеллектуальная история, которая уже в этом же 1973 г., в «Метаистории» будет выводить вопрос об «историческом воображении» в качестве основного вопроса производства исторической теории. В «Греко-римской традиции» Х. Уайта мы можем отчётливо увидеть работающие методологические установки исследования, которые, совсем скоро, читатели смогут наблюдать на новом теоретическом уровне в его знаменитой «Метаистории».

Ключевые слова: греко-римская традиция, Хейден Уайт, античный гуманизм, историческое воображение, истоки либерального гуманизма, античная культура, древнегреческая философия, история сознания

The Humanism of the «Greco-Roman Tradition» by Hayden White

Andrey A. Kirillov

Southern Federal University, Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Ph.D, Associate Professor
aakirillov@sfedu.ru

Abstract: The article is devoted to the consideration of the little-cited and not translated into Russian work of H. White's «The Greco–Roman Tradition» (1973). The book in question can be presented as a vivid example of the research direction of intellectual history, where X. White emphasizes the understanding of the «Greco-Roman tradition» through its representation as a complex of ideas that serves as a matrix into which different contents can be inserted and with which different experiences can be assimilated. The «Greco-Roman tradition» appears to us as a vivid example of a disciplinary trend, designated as the history of consciousness or intellectual history, which already in the same 1973, in «Metahistory», will deduce the question of «historical imagination» as the main issue of the production of historical theory. In the «Greco-Roman Tradition» by H. White, we can clearly see the working methodological guidelines of the study, which, very soon, readers will be able to observe at a new theoretical level in his famous «Metahistory».

Keywords: Greco-Roman tradition, Hayden White, ancient humanism, historical imagination, the origins of liberal humanism, ancient culture, ancient Greek philosophy, the history of consciousness

© А.А. Кириллов (Ростов-на-Дону). aakirillov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-39-47

1973 г. хорошо запомнился читателям Хейдена Уайта, целым рядом знаковых публикаций – это и знаменитая статья под названием «Фуко декодирован» [1], это и первое издание, ставшей для автора эмблематической, «Метаистории» [2], это и «Греко-римская традиция» [3], мало известная у нас в России и никогда не переводившаяся на русский язык. Сегодня об этой «непрофильной работе» Х. Уайта практически не вспоминают и содержательно её не рассматривают, уделяя большее внимание публикациям «метаисторического» периода. Между тем данная работа, при всей кажущейся простоте сюжетной компоновки и видимости линейности повествования, не так проста и имеет свой оригинальный интеллектуальный бэкграунд, связывающий её с университетской серией «Major traditions of world civilization, under the editorship of Hayden V. White». В соавторстве с Уилсоном Х. Коутсом и Дж. Салвин Шапиро, на стыке 2-ой половины 60-х, начала 70-х гг. публикуется цикл работ «Возникновение либерального гуманизма» (1966) [4] и «Испытание либеральным гуманизмом» (1970) [5] «...рассказывают славную историю расширения свободы». «Греко-римская традиция» (1973) завершает этот небольшой цикл, основательно углубляясь в культурно-исторические истоки рассматриваемого явления: «Однако это не история всего временного развития этой традиции, а только ее собственной первоначальной фазы, примерно с 1500 года до н.э. по 400 год н. э... Оно концентрируется в первую очередь об одном аспекте традиции - гуманизме. И она выстраивает историю Греции и Рима вокруг проблемы расцвета и падения классического гуманистического идеала» [3, с. ix].

Заявленный подход раскрывает основной замысел всей университетской серии книг – «...они рассказывают о том, как, начиная с итальянского Ренессанса, новые идеи о природе, личности, религии, политике, свободе и общем благе трансформировали «европейский разум» в той мере, в какой современный либеральный гуманизм можно было бы квалифицировать как «самую близкую к триумфу философию» во всем западном мире, если бы «иррациональные склонности западноевропейского человека» не остановили ее продвижение в начале двадцатого века» [6, с. 58]. Третья книга, собственно, за авторством Х. Уайта опубликованная как яркий пример исследовательского направления интеллектуальной истории, делает акцент на понимании «греко-римской традиции» через её представление как «...комплекс идей, который служит матрицей, в которую может быть вставлено различное содержание и с которой может быть ассимилирован различный опыт. Это обеспечивает своего рода ментальную установку, которая говорит нам не столько о том, что думать, а скорее, как думать и в каком направлении мы должны направлять нашу мысль в наших усилиях осмыслить окружающий мир» [3, с. ix-x]. Автор аргументированно показывает, что способ восприятия в разные эпохи, в истории западной цивилизации «древних греков, как и древних римляне» осуществлялся по-разному, поэтому и можно говорить о «греках» Шекспира и невозможности их сравнивать с «греками» Ницше или о «благородных римлянах» Макиавелли, которые мало похожи на «благородных римлян» Монтескье. Х. Уайт указывает и на то, что интеллектуалы разных эпох - отцы Церкви четвертого века, итальянские гуманисты пятнадцатого века или французские философы эпохи Просвещения восемнадцатого века, находили в греческой и римской «классике» совершенно разные, но так необходимые им вещи. «Но что делает всех этих интерпретаторов классической цивилизации участниками одной и той же традиции, так это тот факт, что все они придавали этой цивилизации особый статус типа, модели или идеала, апеллируя к которому можно было бы утвердить их собственное уникальное видение реальности» [3, с. x]. По мнению автора «Греко-римской традиции» для приверженца «классики», таковой эмблематической эпохой может быть, как Греция классического

периода, так и республиканский Рим, так и период «пяти добрых императоров», но основу «классической» оптики будут составлять массивы классических текстов – греческие и латинские произведения. «Важным моментом является то, что традиция может быть определена набором текстов, которые считаются в некотором смысле «священными», как содержащие модели художественного и интеллектуального самовыражения и как обеспечивающие идеалы, по которым можно судить как о мыслях, так и о действиях» [3, с. xi].

Почему именно гуманизм для Х. Уайта становится базовым маркером «Греко-римской традиции», ведь, по его словам, гуманизм — это лишь одна из характерных эмблем (или знаков) данной цивилизации, да, гуманизм может рассматриваться как наиболее важная черта «классики» для многих более поздних ученых и интеллектуалов, но, парадоксально замечает автор, не всегда он сам может выступать определяющим культурным маркером для самих «древних греков и римлян». Последнее связано с тем, что по мнению автора «Греко-римской традиции» «гуманизм греков» был не таким, как у римлян и это различие вытекает из их соответствующих религиозных традиций, из их различных видов социально-политических проблем, которые они по-разному вынуждены были решать, но это не делает их представителями различных культурно-исторических направлений, они выступают частями одной и той же «традиции», так как, в основе их существования лежит одна и та же классическая модель интеллектуального развития. Последняя мысль американского исследователя раскрывает перед читателем исследовательский ориентир, которому он следует при составлении общей композиции – «Греко-римская традиция» предстаёт перед нами как яркий пример дисциплинарного направления, обозначаемого как история сознания или интеллектуальная история, которая уже в этом же 1973 г., в «Метаистории» будет выводить вопрос об «историческом воображении» в качестве основного вопроса производства исторической теории. Как же понимает сам Х. Уайт интеллектуальную историю – «...интеллектуальная история — это попытка написать историю сознания в целом, а не отдельные истории, скажем, политики, общества, экономической деятельности, философской мысли или литературного выражения — сравнительно нова как научная дисциплина; но она может претендовать на длинную родословную. Можно утверждать, что интеллектуальная история берет свое отдаленное начало в сектантских спорах древних философов и теологов, которые, создавая «истории» доктрин своих оппонентов, стремились разоблачить интересы, которые привели их к заблуждению, или определить точную точку, в которой они сбились с пути истины или праведность» [7]. Из приведённой цитаты становится понятно, что вышедшая через 4 года «Греко-римская традиция» целиком ориентирована на создание композиции, в которой античная «классика» рассматривается сквозь призму «докtrin», сконструированных человеческим сознанием и имеющих статус культурного знака.

Что же под таковым культурным знаком понимает сам Х. Уайт, как он предлагает рассматривать гуманизм в его «традиционной» интеллектуальной «наследственности» европейской мысли? Под гуманизмом «...мы подразумеваем мировоззрение, которое рассматривает человека как центр космоса, а затем переходит к интерпретации как природы физического мира, так и значения духовного мира в чисто человеческих терминах. Гуманизм не исключает веры в духовную сферу или даже в богов или Божество в себе» [3, с. xi-xii]. Основным антропологическим аргументом в такой интерпретации «античного» гуманизма у Х. Уайта выступает тезис, согласно которому, человек изначально наделен «талантами и способностями», которые позволяют ему устанавливать порядок «достойной жизни на земле», собственно сама установка данной гуманистической типологии мысли направлена на то, чтобы ставить перед человеческим сознанием задачу конструирования условий «такой достойной жизни» из его собственных человеческих возможностей. Особенность «греческого» гуманизма связана у Х. Уайта с «сублимированной версией их

олимпийской религии», в которой «видение жизни богов» было изменено на «видение» того, что представляет собой сам человек – «Возможно, было бы неточно говорить о гуманизации греческой религии, возможно, правильнее было бы говорить об обожествлении греческой человечности» [3, с. xiii]. Однако, последнее не мешает Х. Уайту метко подметить, что греческий гуманизм причудливым образом сочетал идеал, который был космополитичным, с «культурным видением», которое на практике было крайне узким, гуманизм греков допускал ситуацию, когда они могли оставаться «пленниками этноцентризма, который был одновременно социальным, культурным и гендерным». Последнее, по мнению автора и формировало важное противоречие между космополитическим размахом, предусмотренным гуманистическим принципом, и реальным диапазоном, определяемым социальной и культурной практикой. Данное противоречие было творчески и драматично осознано великими писателями и мыслителями классической Греции и результативным анализом данного осмысления стало появление нового мотива для развития эллинского сознания, это было то интеллектуальное «напряжение», которое легло в основании всей греческой философии, литературы, историографии и искусства.

Римлян, Х. Уайт воспринимает уже как «хранителей традиции» и это он связывает с их более «архаичным», более «консервативным» и, соответственно, более «религиозным» нравом (религия римлян противопоставляется эллинской как более «интимная, духовная и общинная», отличная от олимпийской или орфической разновидности греческой религиозности). По словам автора, римский гражданский гуманизм и общественная этика «золотого века», являются уже результатом осмотрительного усвоения римлянами эллинского материализма, индивидуализма и рационализма, с основами гуманистического мировоззрения римского — чувства благочестия, дисциплины и общественной ответственности, в результате греческие культурные идеалы не были импортированы в Рим в «неразбавленном виде». Таким образом, римская «гражданская ответственность» есть результат избирательного слияния с мировоззренческими ориентирами эллинской культуры, которая тяготела к «провинциальному расколу» и была лишена «интегрирующего космополитического политического видения» римской «таинственной политической мудрости» – «В этот период гуманистические ценности греков, как правило, принимали две формы: в высшей степени индивидуалистические учения таких философских сект, как киники, скептики и эпикурейцы; и в высшей степени элитарные и авторитарные доктрины платоников, аристотеликов и стоиков. В то же время важнейший компонент греческого гуманизма, его вера в способность разума решать все специфически человеческие проблемы, был разбавлен вливанием в высшей степени мистических и иррационалистических идей, пропагандируемых религиями Востока» [3, с. xvi].

Забегая вперед и отвечая на вопрос о причинах «падения» (использование подобных метафорических выражений – «взлет и падение» или «растворение», может быть опасным, они слишком «материалистичны», т.к. «овеществляют» то, что, является способом существования, чем фиксированным объектом – Х. Уайт) греко-римской традиции, Х. Уайт резонно и остроумно предостерегает читателя рассматривать «упадок Римской империи» как результат «импорта греческих ценностей» (что сделало «мужественных» римлян «женоподобными»), затем триумфа христианства (которое сделало «воинственных» римлян «потусторонними»). Такую иллюзорную позицию американский историк иронично классифицирует как «самопровозглашенный реализм», ложно конструирующий в историческом воображении причинно-следственную эффективность на основании соотношения «идеалов» и «ценностей». Распад греко-римской цивилизации был вызван — как и распад любой цивилизации — неспособностью греков, римлян и христиан найти адекватное решение определенных практических проблем в рамках, установленных для них греко-римской традицией мышления и действия» [3, с. xvi]. Утрата доверия в 4 в. н. э. к

основным элементом греко-римского мировоззрения – вот основная причина «упадка», греко-римский гуманизм, это время, уже не только, по словам Х. Уайта был не в силах «преобразовывать реальность активным способом», но даже «взглянуть в лицо реальности» у него сил не оставалось. «Традиция», по мнению автора книги, представляет собой комплексы ментальных установок и способов поведения, характерных для людей, которые их составляют. Таким образом говорить о «смерти» греко-римской традиции не корректно, она «...была просто предана истории в ожидании возрождения и реставрации в качестве образца цивилизованного поведения, когда христианские и варварские традиции начали проявлять свою слабость в более поздние времена» [3, с. xvii]. Американский историк убеждён и читателю содержание книги — это должно со всей очевидностью продемонстрировать, что каждое «возрождение» - Каролингский ренессанс 8 в., антироманский ренессанс 12 в., гуманистический ренессанс Италии 15 в., французский классицизм 17 в. и просвещение 18 в. характеризовалось повторным открытием гуманистического ядра первоначальной «классической» эпохи.

Х. Уайт остаётся верен собственному подходу, когда, формируя широкий социокультурный обзор в «Греко-римской традиции», замечает, что перед читателем не история всего временного развития «этой традиции» гуманизма, а только её первоначальная фаза - примерно с 1500 года до н.э. по 400 год н.э. Такой широкий горизонт наблюдаемых феноменов позволит американскому историку коснуться тем, которые им больше в рамках одного исследования никогда затронуты не будут – специфики минойской цивилизации [3, с. 12], пониманию микенской культуры [3, с. 16] и истоков восточно-христианской общности, которая впоследствии историками будет названа Византией – «The orientalizing of Rome» [3, с. 131-135]. Говоря о «классической цивилизации», Х. Уайт прямо говорит о том, что она включала в себя «греческие и критские элементы», а также «римские элементы» и «различные восточные направления», которые возникли в Плодородном Полумесяце и распространились по всему Средиземноморскому миру к 5 в. до н. э.

Остановившись на роли «критского элемента», автор книги делится своими оригинальными мыслями и интерпретациями о том, что для минойской цивилизации свойственно «определённое отсутствие интереса к богам» [3, с. 14], минойцы созерцали загробную жизнь «без беспокойства или оптимизма», что позволяло им направлять весь свой интерес (свою энергию – Х. Уайт) на «использование материальных возможностей», предоставляемых их выгодным положением в центре торговых путей Восточного Средиземноморья. «Критский элемент» привнёс в «классическую традицию» привязанность к «передовым технологиям» и эстетизированному «удовольствию», которые являются результатом минойского «богатства и безопасности»: «В любом случае, если более поздним грекам, заимствовавшим что-то у этой цивилизации, требовался прецедент для их попытки построить культуру, посвященную наслаждению земной жизнью, они обладали таким прецедентом у своих предков, минойцев» [3, с. 14]. Х. Уайт ссылается на гипотезу «некоторых ученых», которые «теперь считают», что падение Крита было вызвано «союзом пиратских держав в восточном Средиземноморье» [3, с. 15], расположенных на Кипре.

Но как бы там ни было, подлинным прологом к рождению «классической традиции» станет сочетание двух культурных тенденций, объединённых в едином поле поэтического воображения, которой Гомер придал, по словам автора книги «единую форму и стиль выражения» - это «манеры и идеалы класса знати» - ахейских вождей, посвятившей себя военному искусству как образу жизни, культивировавшие воинские добродетели героя микенской культуры и представленный в «Одиссее» гомеровский мир «оседлых земледельцев, обладающих передовой технологией» и более «мягкими манерами и уважением к интеллектуальным ценностям» [3, с. 18-19]. Объединённые под единой

гомеровской литературоцентричной формой, «ионийским образом мышления», из этих двух традиций проявились «уникальные элементы греческой культуры», которые мы знаем под именами «греческая литература», «греческая наука и философия», «греческие политические институты». Именно «ионийский образ мышления», по мнению американского историка, обеспечит транзит интеллектуальной культуры по маршруту – из «Хиоса, Самоса и Милета в Ионии», в «Афины, Фивы и Коринф», на материковую Грецию [3, с. 17], где и начнётся строительство «цивилизации, посвященной главным образом человеку». Из легендарной героики человеческих поступков произрастает гуманистическая установка, согласно которой, единственным критерием для определения достойной и хорошей жизни, является «чувство индивида, подтверждаемое славой», славой дарующей единственную, доступную человеку форму «бессмертия - доброе имя, данное ему его друзьями и потомками» [3, с. 19].

Выстраивая обзор по эмблематическим сюжетам «Греко-римской традиции» Х. Уайт затрагивает все узнаваемые пункты: «Греческая религия» [3, с. 22] - «Город-государство как идеал» [3, с. 29] - «Влияние урбанизации на греческую культуру» [3, с. 33] – «Македонский триумф и основание эллинистической цивилизации» [3, с. 44] - «Греческие культурные достижения» [3, с. 49], делая это лаконично, концептуально и содержательно, соблюдая установленный им самим исследовательский критерий, озвученный в начале книги: «...именно идеалы греко-римской цивилизации, а не ее реалии, должны интересовать нас как исследователей нашего собственного прошлого, ищущих ориентацию в расстроеном настоящем» [3, с. 7]. От этой установки и происходит внешний узор повествования, который американским исследователем вводится в логику объяснения феномена генезиса и условий упадка античного гуманизма - от первоначальной социальной формулы город-государство как «убежище индивиду» в хаотичном мире, до «обмена свободы на стабильность» и стремления к «какой-то сверхъестественной силе», спасению от «хаоса войны», сделавшимся атрибутом «свободной жизни». За этим скоротечным описанием у Х. Уайта скрывается внутренняя динамика истории «классического» гуманистического сознания, которая базировалась на культурной установке и убежденности, согласно которой людям можно распознать «природу таинственного мирового принципа»¹; тогда можно было бы «обойти богов» и достичь «своего рода гармонии» с мировым принципом. Гармонии, которая сделала бы «человеческую жизнь богоподобной» по «своему порядку и стабильности», на основе самовластия-самообладания (*αὐτεξουσίαν*) и автономии (*αὐτόνομον*), что ведёт, как у богов, к «долговечности и могуществу», но точно ведёт к свободе - *ἐλευθερία*. Х. Уайт убежден, что «...именно эта попытка открыть принцип, по которому управлялись даже боги, породила греческую философию и науку» [3, с. 26]. Разрушение этого фундаментального убеждения, трансформация социального и религиозного воображения, изменения в ориентирах интеллектуальной культуры в 4 в. до н.э. приводят к появлению новых аргументов, ограничивающих прежний гуманистический оптимизм. Х. Уайт действие этих аргументов представляет, как результат мировоззренческого пессимизма, выразившейся в культивировании чувства вины за «нарушение пределов, установленных богами для человеческих устремлений».

По мнению американского историка, траектория оформления «классического» гуманизма строилась на том, что греки сформулировали «идеалы программы», а римляне - воплотили её «в жизнь для значительной части человечества». В разделе «Идея римского единства» [3, с. 93] Х. Уайт формулирует важное соображение, понимания «*imperiū*» как государственных должностных кратических полномочий, за которыми стояли «*auctoritas*» - как моральный авторитет народа. Именно это обстоятельство позволило римлянам,

¹ Образ дочерей Зевса, мойр – судьбы как истинного порядка вещей в мире, и даже боги не могли безнаказанно бросать вызов ей, которая господствует и над самими богами [3, с. 24].

«которые были консервативны» и не старались отклоняться от модели поведения, «переданной из их прошлого в традициях», осмеливаться действовать самостоятельно, успешно осуществлять новые социальные и культурные предприятия, опираясь на действенность «*impegium*», воплощающего истинную природу народного «*auctoritas*» - «Империиум был динамичным и инновационным элементом в римской жизни, в то время как аукторит был стабилизирующим и консервативным элементом» [3, с. 95]. «Идея римского единства» во всей полноте нашла своё воплощение, по мнению Х. Уайта, в период с 31 года до н.э. по 14 год н.э., когда Октавиан Август «отождествил» себя с судьбами Рима «в воображении сената, народа и армии», что стало ярким основанием для современников считать его «больше, чем человека, героем и, возможно, даже богом» [3, с. 104].

Рождение «Греко-римской традиции» описано Х. Уайтом в поле «Трансформации римской культуры» [3, с. 108], когда в правление Августа Римская империя превратилась в «космополис», а противоречие двух культурных традиций начало постепенно сглаживаться: «...греки мыслили прежде всего в терминах городского мира, а римляне при Августе стали думать обо всем мире как о городе, в котором каждый человек со временем мог бы пользоваться правами гражданина. Римская традиция открывала уникальные возможности для духовной реформы, предусмотренной Августом» [3, с. 108]. «Идеалы эпохи Августа» [3, с. 115] раскрывают суть концепции Х. Уайта – в этот исторический период в полной мере воплотился идеальный баланс «уважения к римским традициям» и «реалистичных инноваций» [3, с. 116], которые были свойственны римской истории с её самых ранних времен. Именно в этот период, в «Энеиде» Вергилия идея единства и преемственности различных культурных традиций представляется в литературном воображении не только как идея «римской избранности», но и как сценарий удревления римской истории за счёт «троянского сюжета» - из Трои предки Рима были приведены героем-основателем Энеем в Италию, где они «слились с латинянами и греками». А следовательно, указывает Х. Уайт, Вергилий в своей поэтической истории соединяет все основные элементы тогдашнего средиземноморского мира: троянского, греческого и латинского [3, с. 116]. Описывая внутреннюю архитектуру мировоззрения «греко-римской традиции», Х. Уайт использует две жанровые характеристики – трагедию и комедию, из которых во всей полноте раскрываются «истины» греческого трагического «видения», которые будут свойственны и римлянам; но, замечает, американский историк, римляне, по сути, были более «комическим» народом и в таком сочетании их опыт и был унаследован европейской культурой, как проявление гуманистического ориентира.

Что вызывает безусловный интерес в работе Х. Уайта, так это то, что он старается в небольшой по объёму работе дать ответы на многие вопросы и сделать это предельно оригинально и в прямой привязке к своей концепции, которая, очень скоро, в том же 1973 г. станет «метаисторической». Так, в разделе «Жизнь и смерть римской имперской цивилизации» [3, с. 119], американский историк даёт интересную трактовку трансформации восточно-римской империи в «Византию», указывая на то, что христианство, не только было «оптимистичной религией», но и пропагандировало чувство общественной ответственности у своих адептов, от которого «императоры могли извлечь выгоду». Но важным фактором было то, что христианство не было «светским по своим целям» и ориентировало внимание людей более на «потусторонний мир», призывая ограничить или вообще исключить «удовольствия земной жизни» ради ожидания будущей «небесной награды»: «...это сделало стремление к спасению, которым был одержим позднеримский мир, прежде всего общественным стремлением. Конечно, каждый человек несет ответственность за свое собственное спасение, но он не мог бы добиться этого спасения, не служа своим ближним» [3, с. 120]. В такой ситуации новое мировоззрение выступало против всего, за что ратовали греческий и римский гуманизм. Что предпринял Константин Великий в своём преобразовательном проекте, ответ американского историка крайне

прямолинеен – он привнес «исключительно стабильную и жизнестойкую религиозную общину» в поле римской государственности и использовал её в качестве опоры для новой концепции императорской власти – «власти как наместничества Бога на земле» [3, с. 132], поэтому заключительные части работы получает вполне определённое название – «Ориентализация Рима» [3, с. 131] и «Упадок классического гуманизма» [3, с. 135]. Общий итог сюжетного развития Х. Уайт подводит приведением остроумной цитаты К. Н. Кокрейна [8], который представленную ситуацию выразил в афоризме, когда «религия культуры» постепенно заменяется на новую «культуру религии» [3, с. 135].

Однако, не только дело в христианстве и невозможности поддерживать уровень «достойной и хорошей жизни» перед лицом «материального упадка», считает Х. Уайт; ответ на вопрос «об упадке» будет дан в анализе концепции природы, которая доминировала в античной мысли. Как отмечает американский историк, греческий гуманизм и классическая античная наука предполагала, что мир богов, природы и людей неизменен в своих существенных аспектах. Идеал единственного совершенного социального порядка был помещён историческим воображением греко-римской традиции исключительно в прошлое, ни в настоящем, ни в будущем воплощение совершенного социального порядка маловероятно. Любое социально-политическое реформирование имело в своей идеологической основе не сценарий обновления, а возврат к первоначальным принципам совершенства, это, как остроумно заметил Х. Уайт, хорошо и наглядно демонстрирует «пессимизм, исходивший от сенаторских литературных кругов» [3, с. 138]. Лейтмотив неоплатонической мысли, согласно которой «материальный мир неисправим» и соответственно его надо «оставить самому себе» и «искать спасения в стремлении к неизменному», вытекает из эпистемологической установки «классического» сознания греко-римской традиции – задача человеческой мысли состоит в том, чтобы обнаружить принципы, лежащие в основе природы и облегчить адаптацию к её процессам. От этого повсеместно, в эпоху упадка «классического гуманизма» проявлялся «дух приспособленчества, безропотного принятия неизбежного». Таким образом, Х. Уайт имеет полное право заявить, что «...торжество христианства в империи может послужить удобной конечной точкой для нашего анализа развития греко-римской гуманистической традиции» [3, с. 121].

Проявляя основной интерес при рассмотрении «греко-римской традиции», Х. Уайт тонко акцентирует внимание на то, что яркое интеллектуальное самовыражение характерно «...для переходных эпох в жизни культур, оно возникает, когда общепринятые традиции мышления и мифические дары, по-видимому, утратили свою актуальность для текущих социальных проблем или их предполагаемую согласованность, как в эпоху эллинизма или позднего Средневековья. В такие времена мыслители могут попытаться с помощью того, что обычно называют «исторической перспективой», получить некоторое представление о своем культурном наследии и провести различие между «живым и мертвым» в нём» [7]. На этом убеждение строится эвристическая позиция Х. Уайта, он считает, что история - это преимущественно «гуманистическая дисциплина», так как историк «...довольствуется общением с другими людьми, в другие времена и в других местах. Он озабочен тем, чтобы определить, в какой степени все люди участвуют в общей человечности и как они по-разному выражают эту человечность» [3, с. 5]. Американский исследователь считает, что именно «историческая ориентация» рельефно и содержательно выражает гуманизм греко-римской мысли, по этой причине он склонен склон рассматривать исторические труды греко-римской традиции, как наиболее близкие к созданной им «современной социальной науке». Однако сами греки и римляне, замечает Х. Уайт, возможно, не разделяли бы этой точки зрения, так как для них «гуманистической наукой» прежде всего, была бы риторика, даже несмотря на то, что «...в ходе развития греко-римской цивилизации риторика имело тенденцию вырождаться в простое «ораторское искусство», софистическое искусство

превращать худшее в лучшее, или чем лучше, тем хуже. Но в целом древние ценили искусство говорить гораздо выше, чем можно было бы предположить по большинству современных представлений об ораторском искусстве» [3, с. 5]. Свою способность разумно и ясно говорить, пользоваться речью как инструментом убеждения, управления и ненасильственного принуждения, греки и римляне полагали в качестве основы «цивилизации». Следовательно, считает Х. Уайт, в «греко-римской традиции» изучения риторики легло в основу первого «систематического исследования природы языка и коммуникации»: «Это исследование языка и коммуникации было залогом их гуманизма... Исследуя проблему, как возможна коммуникация? древние классические гуманисты также обращались к проблеме того, как возможно человеческое сообщество. Таким образом, они заложили основы тех дисциплин, которые мы сегодня называем общественными науками — психологии, социологии, политической экономии, антропологии и так далее» [3, с. 7]. Таким образом, в «Греко-римской традиции» Х. Уайта мы можем отчётливо увидеть работающие методологические установки исследования, которые читатели смогут наблюдать совсем скоро на новом теоретическом уровне в его знаменитой «Метаистории» - классическая историография и риторика открывает дорогу к исследованию интереснейшей темы – природы исторического воображения в Европе 19 века и его связи с жанровыми характеристиками и тропологическими сценариями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. White H.V. Foucault Decoded: Notes from Underground. In: History and Theory. 1973. № 1. Vol. 12. p. 23-54.
2. White H.V. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1973.
3. White H.V. The Greco-Roman Tradition. New York: Harper & Row. 1973.
4. Coates W.H., White H.V., Schapiro J.S. The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe. Vol. 1: From the Italian Renaissance to the French Revolution. New York: McGraw-Hill. 1966.
5. Coates W.H., White H.V. The Ordeal of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe. Vol. 2: Since the French Revolution. New York: McGraw-Hill. 1970.
6. Herman P. Hayden White and the Crisis of Historicism. In: Re-Figuring Hayden White. Stanford University Press. 2009. P. 54-73.
7. White H.V. The Tasks of Intellectual History. In: The Monist. 1969. № 53 (4). P. 606-630.
8. Cochrane C. N. Christianity and Classical Culture. Oxford University Press. 1944.

REFERENCES

1. White H.V. Foucault Decoded: Notes from Underground. In: History and Theory. 1973. № 1. Vol. 12. p. 23-54.
2. White H.V. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1973.
3. White H.V. The Greco-Roman Tradition. New York: Harper & Row. 1973.
4. Coates W.H., White H.V., Schapiro J.S. The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe. Vol. 1: From the Italian Renaissance to the French Revolution. New York: McGraw-Hill. 1966.
5. Coates W.H., White H.V. The Ordeal of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe. Vol. 2: Since the French Revolution. New York: McGraw-Hill. 1970.
6. Herman P. Hayden White and the Crisis of Historicism. In: Re-Figuring Hayden White. Stanford University Press. 2009. P. 54-73.
7. White H.V. The Tasks of Intellectual History. In: The Monist. 1969. № 53 (4). P. 606-630.
8. Cochrane C. N. Christianity and Classical Culture. Oxford University Press. 1944.

Обзор статьи Энтони Калделлиса «Александр Великий в византийской традиции, 330-1453 гг.»

Эндрю Брайан Дегг

Культуролог
degg@sfedu.ru

Аннотация: В обзоре на англоязычную статью греко-американского исследователя-византолога Энтони Калделлиса (Anthony Kaldellis) «Александр Великий в византийской традиции, 330-1453 гг.» (Alexander the Great in Byzantine Tradition, 330-1453 AD) (Издательство Кембриджского Университета) рассматриваются основные идеи автора касательно образа такой масштабной личности как Александр Македонский в рамках византийской цивилизации. Э. Калделлис – профессор Университета Огайо, специалист в области греческой историографии, идей Платона и византологии. Является автором недавно нашедшей в научном сообществе книги «Византийская республика. Народ и власть в Новом Риме» (The Byzantine Republic: People and Power in New Rome, 2015), в которой он высказывает нестандартный взгляд на культурно-политическую систему Византии, согласно которой эта Империя является «монархией в республике», наследуя таким образом античные римские демократические институты. Его известные и свежие публикации: Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition, 2007; Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium, 2019; The New Roman Empire: A History of Byzantium, 2023. В представленной к анализу статье Э. Калделлис продолжает придерживаться своего традиционного взгляда на Византию, как тесно связанную с Античностью цивилизацию. Он показывает эволюционную динамику византийских рефлексий на тему Александра Македонского на примере различных историко-биографических, религиозных, политических и литературных источников и воззрений.

Ключевые слова: обзор статьи, Александр Македонский, Александр Македонский и Византия, Александр Великий и мировая культура, эллинизм, поздняя Античность, Средневековье, византийская литература, византийский интеллектуализм, византийская идеология, Византия, Э. Калделлис

Review of the article by Anthony Kaldellis «Alexander the Great in the Byzantine tradition, 330-1453»

Andrew B. Degg

Culturologist
degg@sfedu.ru

Abstract: The review of the English-language article by the Greek-American researcher-byzantologist Anthony Kaldellis «Alexander the Great in the Byzantine Tradition, 330-1453» (Alexander the Great in Byzantine Tradition, 330-1453 AD) (Cambridge University Press) examines the author's main ideas regarding the image of such a large-scale personality as Alexander the Great within the Byzantine civilization. A. Kaldellis is a professor at the University of Ohio, a specialist in Greek historiography, Plato's ideas and Byzantine studies. He is the author of the recently sensational book in the scientific community «The Byzantine Republic. People and Power in New Rome» (The Byzantine Republic: People and Power in New Rome, 2015), in which he expresses an unconventional view of the cultural and political system of Byzantium, according to which this Empire is a «monarchy in the republic», thus inheriting the ancient Roman

democratic institutions. His well-known and recent publications: Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition, 2007; Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium, 2019; The New Roman Empire: A History of Byzantium, 2023. In the article presented for analysis, A. Kaldellis continues to adhere to his traditional view of Byzantium as a civilization closely related to Antiquity. He shows the evolutionary dynamics of Byzantine reflections on the theme of Alexander the Great on the example of various historical and biographical, religious, political and literary sources and views.

Keywords: Article review, Alexander the Great, Alexander the Great and Byzantium, Alexander the Great and World culture, Hellenism, late Antiquity, the Middle Ages, Byzantine literature, Byzantine intellectualism, Byzantine ideology, Byzantium, A. Kaldellis

© Э.Б. Дегг (Ростов-на-Дону). degg@sfedu.ru Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-48-55

Свою статью Э. Калделлис начинает с общего введения, где обозначает основные контуры, в которых существовала фигура Александра Македонского в Византии. Он отмечает большое преимущество средневековых греков-византийцев перед другими народами в вопросе доступности античного культурного наследия, в силу их прямого родства и языковой общности со своими древнегреческими предками. Так как Александр грек, то византийцы могли объявить его своей неотъемлемой частью культурного и национального кода, возвести его в свой неоспоримый пантеон героев. Однако помешала этому та сложная многосоставная природа византийской идентичности, которая нам сейчас хорошо известна. И здесь Калделлис выделяет традиционные три составные части византийской сущности, цивилизации: греческая культура, римская государственность и христианская православная вера. Однако между собой эти элементы имели некоторые трения, противоречия. Особенно это касалось взаимодействия христианства с древнегреческой культурой, что в сознании византийцев получило логичные коннотации - термин «эллинизм», как отмечает Калделлис, стал синонимом слова «язычество», которое было недавно побеждено новой религией. Он заявляет, что «Это создало неизбежную разницу между ними и древней Грецией» (— *здесь и далее пер. Э. Дегг*) [1, с. 216]. Хотя со своей стороны отметим, что это было не столь однозначное положение, византийская культура всегда вступала в очень тонкий и сложный процесс взаимодействия со своим античным базисом.

Итак, этот христианский элемент византийской идентичности не надавал возможности средневековым грекам ассоциировать себе на прямую с Александром. Здесь давал о себе знать и ветхозаветный элемент, связывавший византийцев с евреями, жившими в рамках Персидской Империи, что является несколько даже курьёзным, так как именно эту Империю разгромил Александр и построил, в том числе, и на её руинах свою эллинистическую Державу.

Унаследованная римская государственность тоже не позволяла византийцам напрямую связывать себя с Александром. Так как их генеалогия восходит к Августу и Ромулу, собственно византийцы всегда были очень последовательны и ревностны в вопросе своей преимущества с античным Римом. Если выражаться современным языком, то всё это в совокупности определило римскую национально-политическую идентичность Византии – подтверждает ещё один общеизвестный тезис о византийцах Калделлис. Мы же добавим, что ещё у античных римлян нам известно почитание и уважение к фигуре Александра, как пример великого правителя и полководца. Например, через Плутарха нам становится известно о случае с таким известнейшим римским правителем, как Гай Юлий Цезарь, когда он прослезился, читая жизнеописание Александра, восторгаясь им и печалась о себе, понимая, что не достиг таких же высот и побед [2, 116]. У византийцев македонец в

итоге тоже смог занять место «символического» римского Императора, правда, в целом, эта роль носила приспособленческий характер. Как отмечает Калделлис, этот Император стал ещё и протохристианским в различных эсхатологиях и художественных произведениях.

Здесь хотелось бы обратить внимание на краткую, но на наш взгляд, довольно важную заметку, сделанную Калделлисом, касательно аллюзий на образ и историю Александра, которую учёный нашёл в средневековой византийской эпической поэме «Дигенис Акрит» X-XII веков. В поэме рассказывается о жизни византийского акрита (воина-пограничника) Дигениса, о его подвигах и приключениях. Как сообщает Калделлис, один из возможных анонимных соавторов данного произведения «ниспровергает» в тексте с традиционной «доски почёта» «ложный миф» Гомера об Ахилле и Гекторе и всячески превозносит Македонского, за которого заступает Бог и, который теперь носит характерный грекоязычный титул «космократор». А сами истории о Дигенисе полны подражаний и отсылок к известным фактам из жизни Александра. Считаем данный сегмент статьи Калделлиса важным аспектом, так как за поэмой и её главным героем, по сути, стоит византийская фемная военно-административная система, которая очень хорошо изучена в византологической историографии с социально-экономических позиций, но, к сожалению, часто обходятся стороной те аксиологические и художественные пласты, которые она породила в византийской культуре. И в образе Александра, который здесь адаптируется и заимствуется, мы видим живую народно-культурную связь эллинистического мира на протяжении веков. Средневековая эллинистическая армия, через «своих певцов» здесь воздаёт должное своему древнему предку и античному эллинизму. Далее Калделлис переходит к разбору, как он выразился пяти образов Александра, а точнее пяти подражаний ему в различных источниках. Как утверждает Калделлис, византийский Александр складывался из пяти различных элементов, если угодно, традиций и является таким образом эклектичным персонажем.

«Первый» Александр является совокупной традицией более-менее классических исторических и биографических трудов. Можно спорить о каких-то деталях, что в этих биографиях не так, но, тем не менее, это достаточно «сухие», строгие источники, которые не создают каких-либо домислов, спекуляций и аллегорий. Собственно, сам Калделлис в основном занят их простым перечислением. Особых комментариев здесь нет и дать их трудно, ведь в статье речь идёт, в первую очередь, о всевозможных трансформациях Александра. А историко-биографических пласт такой материал дать не может. Среди первых античных историков Калделлис упоминает Арриана и уже нами ранее затронутого Плутарха. Главной мыслью в этом разделе, пожалуй, является труднооспоримый тезис о том, что византийцы имели наилучший, по сравнению с молодыми европейскими странами, доступ к античным источникам с точки зрения объёма и качества, сполна пользуясь этим. Поворотным пунктом в этом благополучии и изобилии, естественно, является взятие в 1204 году Константинополя крестоносцами, что послужило потерей огромного количества литературы, какой именно мы даже и представить теперь можем с большим трудом. Но некоторые источники до нас дошли, что стало возможно благодаря патриарху IX века Фотию, составившему, что-то вроде «читательского дневника» – «Мириобиблион» (или просто «Библиотека»), где он составил большой, внушительный список самых разных античных произведений с краткой характеристикой, описанием. Среди этих книг оказались и произведения, посвящённые Александру. Калделлис приводит из этого списка следующих авторов: Феопомп Хосский («История Филиппа II Македонского»/ «Филиппика»), Аминтиан (Ἀμνντιανός) (биография Александра), Кефалион («Хронография»), Агатархид («История Азии», «История «Европы»»), Мемнон Гераклеяский («О Геракле»), Дурид Самосский («История»/ «Македоника»). Также Калделлис упоминает некоторых других авторов вне библиотеки Фотия, точных данных о которых нет.

«Второй» Александр является, по сути, «точкой пересечения» двух исторических традиций – греческой и библейской, что представлено в труде Иосифа Флавия «Свидетельство Флавия» («*Testimonium Flavianum*»). Этот синтез был очень важен для византийцев, так как они являлись христианами, но, естественно, не могли полностью отказаться от своей греческой идентичности. Центральным здесь для византийцев был визит Александра в Иерусалим.

«Третий» Александр, как отмечает Калделлис, является синтезом историко-биографической и художественно-романтической фигуры, что является плодом переработки византийцами романа об Александре Псевдокалисфена. Со своей стороны заметим, что бытование образа Александра в различных средневековых традициях имеет большой пласт византийских, европейских и ближневосточных произведений. Можно говорить даже не о «вариациях» на конкретный литературный первоисточник, а о целом «жанре» подражания с типическими сюжетными линиями и героями.

«Четвёртый» Александр, пожалуй, в нашем случае, наиболее интересен, так как затрагивает уже непосредственно византийскую идеолого-политическую традицию, связанную с проблемой встраивания греко-македонского завоевателя в унаследованную византийцами римскую политическую генеалогию и модель государственности. Калделлис ссылается здесь на Иоанна Малалу, его «Хронографию» VI века. И здесь мы уже видим полноценную красочную эвгемеризацию образов, событий и действий. Повествование об Александре начинается (с особым акцентом) с его прибытия в древний «Визоуполис», то есть Византий,

Оказавшись на этом месте, Александр стал тренировать свою армию перед судьбоносной переправой на другой берег Босфора, где уже была Азия и её огромные, неизвестные, манящие пространства. Это место по сообщению Малалы получило название «Стратегион». На самом деле, это было одно из константинопольских общественных мест, которое автор решил таким образом «удревнить». И не просто так, а для встраивания Александра в государственную идеологию Византии. Так Малала хотел показать, что именно Александр Македонский является, как это называет Калделлис, «протооснователем» Константинополя. И даже «протовизантийским Императором», так как в описании завоевания Персии македонец предстаёт римским Императором и занялся «освобождением городов и территорий римлян... и возвращением римлянам всего, что они потеряли» (— *пер. Э. Дегг*) [1, с. 119]. Заметим, что, собственно, это является чистым анахронизмом, имеющим, вдобавок, актуальную для времён Иоанна Малалы политическую подоплёку. Она заключается в историческом фоне, в котором тогда, в V-VI веках пребывала Византия – бесконечные войны с Персией, что продолжалось уже долгие столетия. Предположим, что один или несколько из ирано-византийских конфликтов, которые застал при своей жизни Малала, стали причиной написания им такой истории об Александре.

Также, со своей стороны сделаем осторожное предположение, что, возможно, Иоанн Малала в какой-то степени мог поспособствовать развитию именно вот такого компиляционного и фантазмагорического образа Александра в писательской традиции только недавно начавшегося Средневековья, а также в массовом народно-поэтическом сознании эллинистического населения Византии. Этому мог бы поспособствовать стиль повествования Малалы, который характеризуется не типичным для византийского элитарного класса снобистским агицизмом, а довольно простонародным греческим языком, что было обусловлено как недостаточной образованностью самого Малалы, так и, выражаясь современным коммерческим языком, «клиенториентированностью» средневекового литературного жанра, где главным потребителем был простой необразованный человек. Этим же объясняется повышенная «образность», собирательность сюжетов, жонглирование фактологией.

Также эту линию о «протоимператоре Александре» развивают такие любопытные источники как «Parastaseis» - список достопримечательностей Константинополя и примерного такого же профиля работа «Patria Konstantinupoleos».

И, наконец, «пятый» Александр является фигурой, встроенной в эсхатологические библейские сюжеты, преимущественно, ветхозаветные. Основой для «библейского Александра» стало утверждение пророка Даниила о грядущем «четвёртом Царе», который уничтожит Персию прежде, чем его собственная держава распадётся. Как замечает Калделлис, этим сполна воспользовались византийские авторы в разные периоды. Он упоминает, например, Феодорита Кирского, который, как и многие другие теологи, даёт большой комментарий на тезис Даниила и пытается прозрачно намекать именно на Александра. Тезис Даниила позже, начиная с IX-X веков, стал образцом и путеводной звездой для последующих апокалиптических текстов.

Далее Калделлис говорит об актуальном историческом фоне VII века, а именно последствиях арабских завоеваний христианского Востока, византийских провинций, что пробудило ещё больше эсхатологических переживаний, в которых Александру отводилась, если не главная роль, то одна из важнейших. Речь, в первую очередь, идёт об «Откровении Псевдо-Мефодия». Согласно этому сочинению, именно Александр «запер в плен» нечестивые народы Гог и Магог и спас мир от их нашествия – здесь мы видим очередной анахронизм и аллюзию на самые разные из возможных социальных и военных катаклизмов прошлого. Мало того, Калделлис акцентирует внимание ещё и на таком очень занимательном факте из данного произведения, как последнюю битву Конца времён, когда с освободившимися Гогом и Магогом сразятся Императоры (намёк на византийцев), являющиеся потомками Александра Македонского. Такой образ протохристианского эсхатологического правителя крепко устоялся в сознании византийских авторов и читателей.

Таким образом, мы разобрали основные типы образов Александра Македонского, которые нам представил Энтони Калделлис. Далее в своей статье, используя уже эту основную информацию, он рассматривает различные детали касательно бытования фигуры правителя у византийских авторов. Мы лишь вкратце перечислим имена этих писателей: Иоанна Малала, Георгий Синкелл, Георгий Амартол, Иоанн Зонара, Константин Манассия, Иоанн Антиохийский.

Далее Калделлис более подробно говорит о восприятии Александра в политической сфере Византии. Отметим лишь некоторые наиболее интересные случаи. Калделлис сообщает о малоизвестном риторическом произведении III века под авторством Менандра Ритора, в котором рекомендуется прославлять императоров при помощи сравнения их с Александром, подчёркивая достоинства правителей. И также есть практический совет встречать Императора (если он въезжает в какой-либо город) называя его «Новым Александром».

При этом надо отметить, что, несмотря на всю значимость фигуры Александра, она не только восхвалялась, но и критиковалась в пользу, собственно, потенциальных заказчиков возможного панегирика, показывая противоречивость результатов деятельности македонца и обличая его пороки и слабости. Так было, например, в случае Маниула I Комнина и Константина Великого (панегирик Евсевия Кесарийского «Жизнь Константина Великого»). В случае же с Юстинианом Великим Прокопий Кесарийский ведёт «двойную игру»: то обличает Императора в пользу Александра, то хвалит.

Юлиан Отступник в своих произведениях и переписках скорее критиковал Александра, хотя заметим, что данный Император стал язычником и должен был бы найти в македонце «союзника» в условиях доминирования христианства. Но его позиция скорее исходила из языческой этико-философской критики. В своём произведении «Кесари, или императоры на торжественном обеде у Ромула, где и все боги» представлены Цезарь,

Август, Траян, Александр, Константин Великий и Марк Аврелий. Все кроме последнего являются «военными типами» (их Юлиан не жалуется), а Константин (дядя Юлиана) – раб своих страстей, а Александр импульсивный, несдержанный. В итоге Юлиан симпатизирует в этом произведении не своему дяде-христианину, и не язычнику-македонцу, но своему кумиру – язычнику-философу Марку Аврелию, так как Юлиан считал его сдержанным и рассудительным. Хотя противники-христиане Юлиана, как замечает Калделлис, приписывали ему обожание Александра, чуть ли не мистическое отождествление с ним через переселение душ. Такие спекуляции стали возможны благодаря очередной римско-иранской войне, где войско возглавлял Юлиан.

Император Ираклий тоже предстаёт в интересном свете в контексте его масштабной войны с Персией, во многом сопоставимой с походом Александра. Его сподвижник Георгий Писида сравнивает его с Гераклом, как замечает Калделлис. Однако он почему-то не упомянул, что Писида также написал об Ираклии такие произведения как «О походе царя Ираклия на персов», «Ираклиада, или О совершенном поражении Хосроя - царя персидского». Также по некоторым данным, как сообщает Калделлис, «Сирийская легенда об Александре», была создана в поддержку похода Ираклия против Персии. И очень интересен здесь момент «закольцовывания» персоналий: Александр – это прото-Ираклий, Ираклий – Новый Александр.

Упоминает Калделлис и о Василии I – основателе Македонской династии - в нашем контексте уже забавное совпадение. Происхождение Василия до сих пор является дискуссионным, но многие учёные сходятся во мнении о его армянской этничности, но его рождении в византийской Македонии, либо Фракии. Сам же Калделлис сообщает, что «...римляне обычно называли Василия македонцем из-за его провинциального происхождения, нежели армянином, а в некоторых арабских текстах его называют славянином. Предсказуемо началась ожесточённая дискуссия по этому вопросу, как будто могла существовать одна единственная правда о его происхождении (весь спор основан на идее расовой чистоты)» [3, с. 192].

Впрочем тонкости споров современных учёных, не нашли бы отклик в сознании средневековой людей коими были его сын и внук – Лев VI Мудрый и Константин VII Багрянородный. Их предок довольно хитро и ушло, продвигался по карьерной лестнице, став фаворитом и соправителем Михаила III, в итоге убив его и основав так новую династию. «Благодарные потомки» решили обелить своего предка, создав о нём биографию «Жизнь Василия» (*Vita Basilii*), где, как сообщает Калделлис, Василию приписывают благородное происхождение из армянской династии Аршакуни, а в предки записывают Константина Великого и, самое главное, Александра Великого. Василий здесь приручает дикого коня (намёк на Буцефала Александра) и встречает некую вдову с Пелопоннеса (синкретическая аллюзия на Царя Давида и Царицу Савскую, а также на Александра и Царицу Кандакии).

Далее Калделлис затрагивает такую тему как присутствие фигуры Александра в педагогической, учебной, агиографической литературе. Это довольно интересная тема, так как благодаря автору статьи мы узнаём, что Александр является персонажем педагогического процесса, что представлено в так называемых «прогимнаста» (*προγυμνάσια*) – серии специальных риторических упражнений, призванных обучить юного греко-римского (позже византийского) человека основам красноречия и благородству. Отметим, что традиционно античные и средневековые греки обращались в своих риторических упражнениях к Гомеру, что было неизменным принципом образовательно-воспитательной системы пайдейя. Это ещё заметил немецкий филолог Вернер Йегер в своём блестящем труде «Пайдейя»: «От эпохи к эпохе греческая поэзия во все большей степени проникается осознанным воспитательным духом» [4, с. 70] и «Гомер — воспитатель Греции... Представление о поэте-воспитателе своего народа — в самом

широком и глубоком смысле слова — было расхожим среди греков и всегда сохраняло для них свою важность» [4, с. 65]. Тем интереснее дополнение Калделлиса о том, что и чисто исторические сочинения могли использоваться в педагогическом процессе, а не только мифолого-поэтические источники. Он отмечает, что использовались сочинения Геродота, Фукидида, Демосфена. А Александр представлен также в «упражнениях» Либания Антиохийского, Афтония Антиохийского Сопатра Апамейского, Никифора Васибеки (ритор). В военных руководствах, в частности в одном трактате, автором которого считается Император Никифор Фока, Александр, по сути, оказывается безавторитетным военачальником. В агиографической традиции Александр используется в представленной ранее манере – в апологетических целях христианских риторов.

Наконец, в завершении своей работы, Калделлис вкратце рассматривает фигуру Александра в поздневизантийский период. Это очень драматичный и завершающий период в истории Византии. Империя окончательно подорвала свои силы, после латинской оккупации и всё продолжавшегося тюркского нашествия, угрожавшего всё больше уничтожить остатки некогда великой державы. У византийцев происходит внутренний диссонанс привычной для них имперской идеологии величия с печальной реальностью, где все их теснят. У интеллектуального и творческого класса наблюдается что-то вроде «внутренней миграции» - случается последний рассвет культуры – Палеологовский Ренессанс.

И как замечает Калделлис, у последней правящей династии Палеологов, именем которой был назван этот культурный взлёт, видна довольно постоянная апелляция к греко-македонской этнической идентичности и к мифу об Александре в роковых условиях турецкого натиска. Приводится речь, Мануила II Палеолога к жителям Фессалоник, осаждённых турками, где Император напоминает горожанам, что они римляне, но их отечество то же, что и у Филиппа и Александра, поэтому они наследуют лучшие качества обоих народов [1, с. 232]. За Мануилом следовали и другие власть имущие. Со своей стороны предположим, что это было также вызвано не только практическими целями политики и патриотизмом, но и «сужением» имперского наднационального сознания до регионального. По сути, византийские греки вернулись в конце Средневековья к своему античному этнополитическому и географическому самовосприятию.

Калделлис справедливо говорит, что образ Александра стал универсальным. И когда пришло время Византии окончательно уйти с исторической сцены в 1453 году, завоеватель этой Империи и её славной столицы Константинополя, Мехмед II был наречён, по иронии судьбы, самим греками «Новым Александром».

Таким образом, мы провели анализ статьи греко-американского византолога Энтони Калделлиса. Данная работа раскрывает множество ранее малоизвестных фактов по заданной теме. Историческая личность Александра Македонского и шире, его образ в мировой культуре действительно являются во многом универсальными. Интерес к этому человеку не угасает до сих пор. Нам известны многие «рефлексии» на тему Александра, прежде всего, в западной культуре. Но, к сожалению, в научной среде и, прежде всего, в общественном сознании, в массовой культуре, византийская «оптика» по данному вопросу (да и в целом, византийская проблематика) не столь популярна как хотелось бы.

Надеемся, что статья господина Калделлиса (и наш скромный комментарий к ней) помогут исправить существующее положение. Данного автора всегда интересно читать, его исследования будут полезны не только узким специалистам в области византологии, но и всем интересующимся вопросами эллинизма, Античности и Средневековья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Kaldellis A. Alexander the Great in Byzantine Tradition, AD 330-1453. In: A History of Alexander the Great in World Culture. / Ed. R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 216-241.
2. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 2. СПб. 1994. 672 с.
3. Kaldellis A. Ethnicity and Empire in Byzantium. Harvard University Press 2019.
4. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. 594 с.

REFERENCES

1. Kaldellis A. Alexander the Great in Byzantine Tradition, AD 330-1453. In: A History of Alexander the Great in World Culture. / Ed. R. Stoneman. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 216-241.
2. Plutarkh. Sravnitel'nye zhizneopisaniia [Lives]. V. 2. Saint-Petersburg. 1994. 672 p. (In Russian)
3. Kaldellis A. Ethnicity and Empire in Byzantium. Harvard University Press 2019.
4. Jaeger W. Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka [Paideia: The Ideals of Greek Culture]. V. 1. Moscow. 2001. 594 p. (In Russian)

Рецензия на книгу Алексея Валерьевича Шидловского «Введение в Избирательное право и Право референдума»

Андрей Васильевич Тупаев

к. полит. н., доцент кафедры теоретической и прикладной политологии, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет
avtupaev@sfedu.ru

Ангелина Валерьевна Назарьева

студент, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет
anazareva@sfedu.ru

Аннотация: В статье анализируется книга А.В. Шидловского «Введение в Избирательное право и Право референдума». Основная цель книги – изучение конституционно-правового статуса Центральной избирательной комиссии Российской Федерации с точки зрения правомочий, полномочий, компетенции и положения данного органа в структуре государственной избирательной системы. Автор приходит к выводу, что ЦИК РФ был создан первоначально как временный орган власти, на который опирался Б.Н. Ельцин. Однако ЦИК РФ постепенно трансформировался в постоянно действующий орган, обретая схожие черты четвертой ветви власти — электоральной юстиции.

Ключевые слова: ЦИК РФ, избирательное право, референдум, конституция

Review of the book by Alexey Valeryevich Shidlovsky «Introduction to Electoral Law and the Right of referendum»

Andrey V. Tupaev

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Candidate of Political Sciences, Associate Professor
avtupaev@sfedu.ru

Angelina V. Nazar'eva

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, student
anazareva@sfedu.ru

Abstract: The article provides a review of the book by A.V. Shidlovsky «Introduction to Electoral Law and the Right of referendum». The main purpose of the book is to study the constitutional and legal status of the Central Election Commission of the Russian Federation in terms of the powers, powers, competence and position of this body in the structure of the state electoral system. The author comes to the conclusion that the CEC of the Russian Federation was originally created as a temporary authority, on which Boris Yeltsin relied. However, the CEC of the Russian Federation gradually transformed into a permanent body, acquiring similar features of the fourth branch of government — electoral justice.

Keywords: CEC of the Russian Federation, electoral law, referendum, constitution.

© А.В. Тупаев (Ростов-на-Дону). avtupaev@sfedu.ru; А.В. Назарьева (Ростов-на-Дону). anazareva@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 10 (2) (2023)
DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-56-59

Книга «Введение в Избирательное право и Право референдума» известного польско-русского ученого, специалиста в избирательном праве Алексея Валерьевича Шидловского представляет собой научный анализ автора за последние годы в области конституционного, избирательного права и права референдума. Особое внимание в работе уделено принципам формирования и функционирования институтов избирательной системы. С самых первых страниц книги, во введении, автор расширяет применимость теории избирательного права, предлагая анализировать большинство происходящих конфликтов в современном мире, в том числе и кампанию Российской Федерации в Украине на основании выдвинутого концепта электоральной юстиции. Не менее интересен тезис автора о том, что конституционно-правовой статус Центральной избирательной комиссии РФ трансформировался в квазисудебный орган чрезвычайной ситуации, обретя схожие черты ветви власти – электоральной юстиции. Анализирую книгу, мы преимущественно акцентировали внимание на политологическом контексте, а именно стремились выделить тенденции и содержания политических трансформаций, на основании которых автор формирует своё мнение об избирательной системе. Мы также ориентированы на методологические предпосылки о том, что право и политика имеют сложную субъект-объектную систему, которая конструируется в зависимости от исторических предпосылок, идеологических мифов, политического режима и культуры.

Основной целью книги являлось изучение конституционно-правового статуса ЦИК РФ Федерации с точки зрения полномочий, компетенции и места данного органа в структуре государственной избирательной системы [1, 10]. Первая глава книги посвящена роли ЦИК РФ в системе государственных органов. Содержательно глава начинается разбором конституционного кризиса 1993 года, следуя устоявшейся историографической традиции, из которого вытекает необходимость формирования приемлемой формы политического порядка. В первом параграфе рассматриваются историко-правовые основания особого статуса ЦИК РФ. По мнению автора, создание ЦИК является ответной реакцией на конституционный кризис 1992-1993 годов в России. Одной из причин кризиса стало требование Президента России Б.Н. Ельцина перераспределения полномочий Конституции РСФСР в свою пользу, на тот момент парламенту принадлежала большая часть полномочий. Другой причиной послужил запущенный механизм проведения реформ. Парламент хотел постепенное проведение реформ, в то время как Б.Н. Ельцин хотел проводить реформы быстро, за короткий промежуток времени, для сохранения собственной власти. Всё это привело к нарушению Ельциным Конституции РСФСР и попытке Верховного Совета отстранить его от власти. Подписав указ № 1400 «О поэтапной конституционной реформе в Российской Федерации», Президент нарушил действующую на тот момент Конституцию РСФСР, так как, согласно этому указу, прекращение полномочий Верховного совета РСФСР и назначение выборов в Государственную Думу прямо противоречило действующей Конституции и выходило за рамки полномочий Президента России.

После проведения антиконституционных реформ Ельциным Верховный Совет РСФСР принял постановление о прекращении полномочий Президента России. Ответная реакция проследовала незамедлительно и вылилась в событие под названием «Октябрьский путч», когда на улицах Москвы произошло вооруженное столкновение с применением оружия и бронетехники.

Шидловский А.В. предполагает, что после всех этих противоправных деяний у Б.Н. Ельцина возникла проблема легитимации своих действий в будущем путем создания приемлемой политической системы [1, 19]. Поскольку Парламент и Верховный Совет России отказались подчиняться Президенту, то возникла необходимость создания новой, четвертой ветви власти, в полномочия которой входила бы организация и проведение выборов в новые органы власти. Такой ветвью власти выступила Центральная

избирательная комиссия по выборам в Государственную Думу Российской Федерации. Стоит заметить, что ЦИК создавалась как временный орган власти. Но постепенно она доказала свою эффективность как независимая от Парламента, Правительства и Суда ветвь власти. Несмотря на то, что выборы в первый состав Государственной Думы обернулись для Б.Н. Ельцина неудачными. И неуверенность относительно своего президентского статуса сыграла роль в закреплении законодательно ЦИК как постоянно действующего органа власти и расширили её полномочия. Кратким итогом первого параграфа первой главы становится переход ЦИК из состояния временного органа власти в постоянно действующий и закрепление законодательно полномочий ЦИК РФ.

Следующий момент, на который обращает внимание автор, это переменный статус ЦИК РФ. А.В. Шидловский указывает на трансформацию статуса аппарата ЦИК России со вспомогательно-технического органа на контролирующей. Функции взаимодействия аппарата ЦИК РФ с участниками избирательного процесса расширяются от надзора до контроля. Автор делает вывод, что такая ситуация может способствовать злоупотреблению со стороны ЦИК своими полномочиями и привести к повторению конституционного кризиса [1, с. 107]. Разрешением данного противоречия автор видит в ограничении полномочий ЦИК, а сам аппарат должен быть выделен в самостоятельный государственный орган, то есть создание формальной четвертой ветви власти – электоральной юстиции. На протяжении всей книги автор эксплицирует концепт электоральной юстиции из нормативно-законодательных оснований функционирования избирательной системы, основываясь на легизме, косвенно затрагивая политические и идеологические предпосылки, а также процессы борьбы элит за сферы влияния. Безусловно, данный подход объясняет отношение к праву и избирательной системе, однако следует учитывать, что немалую роль играют особенности политической культуры, демократизация, совокупное социальное состояние, а также устоявшийся властно-бюрократический аппарат управления в России.

Развивая обозначенный концепт, автор приводит три основных принципа электоральной политики как четвертой формирующей ветви власти: разделение содержания права и процесса, разделение порядков властей, разделение политических субъектов и самой электоральной юстиции, каждый из этих принципов требует детального рассмотрения. Однако, чтобы приступить к такому анализу, следует ответить на несколько политических вопросов. Во-первых, рассуждая о роли избирательного права, мы основываемся на традиции западноевропейской политической мысли или, осознавая самобытность России, можем использовать концепты, например, евразийской теории [2]? Во-вторых, насколько объективно реализуется принцип разделения властей, закреплённый в Конституции РФ с учетом современной политической обстановки и геополитических процессов? В-третьих, какова ценность в сознании граждан избирательных прав в условиях введения трехдневного голосования, отмены строки «против всех» и минимальной явки, связывает ли индивид голосование на выборах с влиянием на политические процессы? Список вопросов можно расширять в зависимости от существующих политических позиций и ценностно-идеологических установок, доминирующих в современной России.

В заключении автор приходит к выводу, что ЦИК РФ создавалась первоначально как временный орган власти, на который опирался Б.Н. Ельцин. Постепенно ЦИК России стала играть важнейшую роль при формировании органов государственной власти несмотря на своё размытое положение и самолегитимацию в политической структуре. Автор считает, что Центральная избирательная комиссия России имеет схожие черты с четвертой ветвью власти – электоральной юстицией, так как возникли все историко-правовые предпосылки для реализации электоральной юстиции как единственного организатора выборов на всех уровнях [2, с. 148].

На самом деле сложно сказать, решит ли введение концепта четвертой ветви власти в виде «электоральной юстиции» проблему расширения и упорядочивания полномочий ЦИК России. Отсюда формируется другая проблема – контроль за электоральной юстицией и делегирование полномочий новых институтов друг на друга. На наш взгляд, формальное закрепление электоральной юстиции может создать еще больше противоречий и проблем в избирательном праве и системе проведения выборов, потому что появятся новые институты, которым потребуется законодательное оформление, что не может не вызвать правовых коллизий. Следует обратить внимание, что, изменяя действующее законодательство, преимущественно прописываются не функции аппарата, а его полномочия, что дополнительно усугубляет процедуру институциональной трансформации.

Между тем, стоит заметить, что изменение функционала Центральной избирательной комиссии, а именно ограничение её полномочий, является довольно глобальной реформой, что несомненно затронет не только политическую и юридическую сферы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шидловский А. В. Введение в избирательное право и право референдума. Конституционно-правовой статус Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. Варшава. 2023. 130 с.
2. Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М. 1998. 640 с.

REFERENCES

1. SHidlovskij A. V. Vvedenie v izbiratel'noe pravo i pravo referendum. Konstitucionno-pravovoj status Central'noj izbiratel'noj komissii Rossijskoj Federacii [Introduction to the electoral law and the right of referendum. Constitutional and legal status of the Central Election Commission of the Russian Federation]. Warszawa. 2023. 130 p. (In Russian)
2. Alekseev N. N. Russkij narod i gosudarstvo.[The Russian people and the state]. Moscow. 1998. 650 p. (In Russian)

17-й Конгресс по логике, методологии и философии науки и техники: первый обзор

Константин Дмитриевич Скрипник

*Доктор философских наук, кафедра истории зарубежной и отечественной философии, Южный федеральный университет, профессор
kdscripnik@sfedu.ru*

17th Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology: First Review

Konstantin D. Skripnik

*DSc in Philosophy. Professor, Southern Federal University
kdscripnik@sfedu.ru*

© К.Д. Скрипник (Ростов-на-Дону). kdscripnik@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-60-75

С 24 по 29 июля 2023 года в Буэнос-Айресе проходил очередной, семнадцатый по счету Конгресс по логике, методологии и философии науки и техники, который организуется подразделением (отделом) логики, методологии и философии науки и технологии Международного союза истории и философии науки и технологии. Проведение конгрессов имеет достаточно длительную историю, началом которой стал первый Конгресс 1960 года (предыдущие Конгрессы, участником которых посчастливилось быть, проходили в Праге в 2019 году, в Хельсинки в 2015 году, в Нанси (Франция) в 2011). Хотя прошло не так много времени, и материалы конгресса изучены не полностью, некоторые впечатления от предложенных докладов и обсуждений на ряде круглых столов, проходивших в рамках Конгресса, уже могут быть сформулированы.

Обращает на себя внимание тот факт, что это уже второй Конгресс, который расширил свою тематику: как и предыдущий Конгресс, проходивший в Праге, он включает в свое официальное название понятие техники – до этого времени подобные Конгрессы назывались Конгрессами по логике, методологии и философии науки. Знаковым фактом является и тот, что Конгресс впервые проводился в Латинской Америке – ясно, что место проведения было выбрано с учетом и результатов, и перспектив работы латиноамериканских исследователей и, можно заключить, что всем следует обратить внимание на их работы, включив их в наше исследовательское поле.

В качестве темы данного Конгресса организаторы предложили «Наука и ценности в неопределенном мире», подчеркивая тем самым те быстрые изменения, которые имеют место в мире, и то, что, как следствие, мир стал, по их мнению, совершенно другим по сравнению с тем, каким мы его знали в последние годы. Организаторы подчеркивают: «пандемия 2020 года поставила под сомнение наше чувство безопасности, напомнив нам, что мы живем в нестабильной среде с неопределенным будущим. Вызовы нашего времени, от пандемий до изменения климата, делают особенно уместным размышление о роли ценностей в науке и технике, от этики эмпирических исследований и научной коммуникации до разработки государственной политики, требующей взвешивания научных данных; от дискуссий о предубеждениях при разработке от алгоритмов до размышлений об ответственном развитии искусственного интеллекта».

Вместе с тем, как и все предыдущие, Конгресс 2023 года ставил своей целью укрепление связей между различными исследовательскими областями истории науки и техники и философии науки и техники и не в меньшей степени на их связи с

исследованиями в области методологии. Работа Конгресса проходила по 20 секциям, объединенным в три большие группы – логики, общей философии науки и философских исследований отдельных дисциплин. В рамках исследований по логике выделялись направления математической, философской, вычислительной логики и приложений логики; особое место заняли исторические аспекты логики. Вторая группа докладов представляла результаты работы по методологии, формальной философии и формальной эпистемологии, эмпирической и экспериментальной философии науки, этическим, социальным и политическим проблемам в философии науки, историческим и образовательным аспектам философии науки. Что касается третьей группы, то на входящих в нее секциях рассматривались проблемы философии формальных наук, физических, биологических, биомедицинских, когнитивных, поведенческих, гуманитарных и социальных наук, компьютерных и прикладных наук и технологий, а также исследованиям по междисциплинарным наукам и вновь появляющимся исследовательским областям. Что касается докладов и участников, то в Конгрессе приняло участие более 700 человек, представивших индивидуальные и совместные доклады на секциях Конгресса, выступления на круглых столах и симпозиумах.

Достаточно трудно рассмотреть все доклады, поэтому ограничусь лишь теми, которые представились субъективно интересными или институционально важными, в частности, ограничусь только теми докладами, которые были представлены на секции философии гуманитарных (Humanities) и социальных наук и на секции исторических аспектов логики. Выбор данных секций достаточно понятен – на первой из названных был представлен и мой доклад, вторая же наиболее близка истории философии, неотъемлемой частью которой является история логики.

Начало Конгресса было положено пленарным докладом профессором Стенфордского университета *H. Longino* «Наука, ценности и «развитие»: как важны образы науки». На примере некоторых тематических исследований автор продемонстрировала влияние на современное экономическое развитие тех традиционных когнитивных ценностей, которые привычно ассоциируются с наукой и научным знанием, несмотря на имеющее место попытки их оспаривание в каркасе философских исследований.

Другим пленарным докладом, предложенным участникам 26 июля, был доклад *Italia Maria Loffredo D'Ottaviano* «Проясняющее противоречие: Параконсистентные рассуждения в западной мысли». По мысли автора, изучение логического значения непротиворечивости встречается на протяжении различных периодов истории философии, логики и науки. В этом выступлении мы рассмотрим наиболее выдающиеся логические вклады в западную мысль, чтобы понять, как была сформирована действительно параконсистентная перспектива, а также как логические принципы, правила и системы выразили различные концепции параконсистентности. Мы проследим за ответами на некоторые фундаментальные вопросы, включая принципы и правила, в соответствии с которыми не все может быть выведено из противоречия или что-то, что может быть отвергнуто, было задумано, вызвано или введено в определенных теоретических контекстах и традициях.

После пленарного доклада первого дня Конгресса участникам был представлен доклад приглашенного лектора *C.D. Novaes* «Диалогические корни дедукции». Имя К. Новаэс хорошо известно – ее книга «Формализация средневековых логических теорий: *suppositio, consequentiae* и *obligations*», опубликованная около полутора десятков лет назад, до настоящего времени пользуется большим интересом. Доклад основывался на результатах, опубликованных в книге 2020 года под тем же названием. С точки зрения автора логика и дедукция имеют диалогические корни в различных смыслах – философском, историческом, когнитивном и в практике математических исследований. В докладе прослеживаются исторические аспекты диалогических источников логики в античной Греции, в индийской и китайской традициях, средневековой рецепции

Аристотеля и вплоть до Канта и математической логики девятнадцатого века. Мысль автора была особенно близка автору этих строк, потому что обоснованию сходной точки зрения была посвящена его докторская диссертация, защищенная в конце прошлого столетия.

Приглашенным докладчиком на секции философии гуманитарных (Humanities) и социальных наук была профессор *М. Саатайо* с докладом «Эмпирическая недоопределенность: более серьезная проблема для социальных наук?». Теоретическая недоопределенность является центральной проблемой в философии науки, обсуждение которой ведется с начала 20-го века. Так называемая «проблема Дюэма-Куайна» использовалась в качестве обобщающего термина для обозначения нескольких проблемных особенностей, возникающих из-за отсутствия взаимоднозначного соответствия между теорией и фактическими данными. Однако, подчеркивается в докладе, ставшая привычной идея о том, что обнаружение эмпирического явления выводится из сложного набора данных, влечет за собой признание того, что не только теории, но и описание эмпирических явлений недостаточно детерминированы фактическими данными. Эмпирическая недоопределенность, понимаемая как недоопределение эмпирических явлений данными, становится серьезной проблемой, которую еще предстоит полностью осознать и к которой следует тщательно подходить в философии науки. Чтобы справиться с этой задачей, важно уметь идентифицировать многоуровневые теоретические допущения, лежащие в основе создания моделей данных и, следовательно, выводов для эмпирических явлений. Несмотря на многочисленные трудности, попытки такого рода анализа уже предпринимались с некоторым успехом в случае естественных наук, где базовые знания об инструментах и эмпирических процедурах часто доступны в явном виде. Однако ситуация представляется совершенно иной в случае социальных наук, где непрозрачность инструментов и в высшей степени гипотетический характер исходных допущений делают проблему эмпирического недоопределения более драматичной.

Сложилось впечатление, что большая часть философских исследований гуманитарных и социальных наук посвящена экономике, что, впрочем, и понятно – именно экономика касается всех, осмысление экономической теории и практики осуществляется с различных философских, социологических, методологических, психологических и иных позиций. В рамках секции состоялся симпозиум «Ценности и неопределенность в экономике. Философские и методологические рефлексии», участники которого обсудили такие темы как соотношение ценностей и прикладной экономики, положение экономики в неопределенном мире, характеристики мезо-экономического уровня в анализе эволюционной экономики, эмпирический поворот в экономике и вопросы этики и научного знания в прагматической философии экономики. Экономическая среда, в которой живут и взаимодействуют люди, страдает от неопределенности, возникающей из различных источников. Однако экономическая теория часто пренебрегает неопределенностью. Ценности по-разному связаны с экономикой, с экономической теорией, с прикладной экономикой и с экономической политикой. В стандартной экономической теории предпочтения агента располагаются между ценностями и целями. Каждый агент определяет функцию полезности, которая является субъективной и экзогенной для теории. Теперь, когда применяется экономическая теория, ценности не являются экзогенной переменной. Задача в нахождении набора законов, с помощью которых достигается желаемая цель. Необходимо обосновать желательность конечной цели. Интересные методологические подходы как к проблемам неопределенности, так и к ценностям в экономике предлагают такие современные направления, как поведенческая экономика и эволюционная экономика. В первом представлены основанные на теории и аналогиях модели рассуждения при принятии решений в условиях неопределенности. Подход эволюционной экономики может быть применен к ситуациям в мезоэкономике, основанным на онтологии, которая включает в себя правила и соглашения, формирующие институты. Более того, эмпирические методы

причинно-следственного вывода были успешно применены многими экономистами. Однако некоторые ограничения показывают, что эти методы были переоценены. Поскольку ценности связаны с этикой, многообещающий подход возникает из анализа актуальности взаимосвязи между этикой и экономическими знаниями в каркасе прагматизма Чарльза С. Пирса.

Другой симпозиум, проведенный в рамках данной секции, был посвящен обсуждению полемики и противоречиям ограниченной рациональности, также связанной с исследованиями экономического агента. Предложенное резюме симпозиума выглядит следующим образом: «Закрепление поведенческой экономики в качестве важного направления в основном потоке экономической науки можно рассматривать как результат долгой серии концептуальных дебатов и практических вопросов, которые казались трудноразрешимыми с помощью инструментов неоклассической экономики. Предлагается прочтение этих дебатов с точки зрения ограниченной рациональности, с особым вниманием к эвристике, предубеждениям, процедурной рациональности, экологии рассуждения, информационным ограничениям, намеренной максимизации в сравнении с оптимизацией. В целом, основываясь на анализе акта выбора и изучения трудностей, с которыми сталкиваются оптимизирующие предложения, рассматриваются практические предложения, такие как подталкивания или другие меры социального вмешательства. Особое внимание уделяется истории споров о построении и внедрении человеческих моделей, которые пытались преодолеть информационные ограничения, вытекающие из стандартной модели рационального принятия решений. Рассмотрен спор, который на протяжении более тридцати лет сохранялся между течениями, унаследовавшими ограниченную рациональность, первоначально предложенную Гербертом Саймоном и оказавшую влияние как на основное направление экономической науки, так и на другие течения, такие как экспериментальная экономика. Поворот, произошедший в философии науки, с акцентом на науку и ее практиках, находит важное применение и отражение в этой области человеческих моделей, используемых в экономической науке, и демонстрирует интерес к рассмотрению, казалось бы, простых, но весьма актуальных методологических аспектов, таких как различие между оптимальным и максимальным.» Показался особенно интересным доклад *Sergio F. Martínez* и *Ana Laura Fonseca*, посвященный метафорам как динамическим средствам поддержки научного понимания. С точки зрения автора метафоры в основном обсуждались в философии науки как инструменты упрощения или приукрашивания научного языка. Обычно утверждается, что метафоры — это всего лишь каркас, который мы используем для построения модели, но после построения мы можем обойтись без метафор. Но эта точка зрения проблематична и, как утверждает автор, в конечном счете несостоятельна. Метафоры следует воспринимать всерьез как важные компоненты объяснений и, прежде всего, как важные ресурсы, позволяющие нам выступать посредником между различными видами социального знания. Так, одним из главных утверждений М. Гэссе было то, что модели в науке — это метафоры. Она понимала модели как модели теорий, как полагало большинство философов науки того времени. Затем теории обеспечили окончательную эпистемологическую поддержку метафорам в их роли моделей. В настоящее время в естественных и социальных науках проводится важная работа, пропагандирующая точку зрения о том, что модели в науке не обязательно должны быть моделями теорий. Модели могут обладать объяснительной силой (или более как правило, являясь ценными инструментами научного понимания), не предполагая, что они выводимы из общей теории. Но тогда откуда метафоры, превращенные в модели, получают свою эпистемологическую поддержку? Этот вопрос важен, потому что существует множество свидетельств того, что большинство моделей (если не все) в науке основаны на развитии метафор, структурированных в нарративах. Ключевым моментом является то, каковы стандарты того, что можно считать хорошим эвристическим рассуждением. Такие

стандарты тесно связаны с предположениями о том, какова архитектура рассуждения. Авторы утверждают, что локализованный характер познания позволяет нам объяснить, как метафоры и нарративы входят в конструирование локальных норм, поддерживающих эпистемологическую роль моделей. Ключевая идея заключается в том, что метафоры в контексте воплощенного и распределенного познания — это не дискретные события в голове индивида, скорее, это ограничения на действия, ведущие к социальным возможностям и нормам, поддерживающим эпистемологическую роль моделей.

I.N. Perez предложил «Пересмотр таксономий: деколониальный взгляд на научную классификацию». Таксономии направлены на то, чтобы объективно представить, как распоряжаются вещами. Когда они хороши, мы говорим, что они жаждут природы во всех ее проявлениях — они отслеживают реальные структуры в мире. Если они достигают этой цели, то могут быть полезны в научных проектах. Однако мы можем найти несколько примеров неадекватных классификаций, включая колониальную таксономию каст в Северной и Южной Америке и печально известный каталог животных Борхеса. Неудивительно, что философы приводили аргументы как в пользу, так и против них. Однако неясно, в чем именно заключаются эти аргументы и о чем они говорят: являются они о таксономии в целом? История, связанная с ними? Какие-то их особенности? Или их последствия? В докладе предпринимается попытка дать ответ на эти вопросы, в частности, на вопрос о том, обязательно ли таксономии являются репрессивными. Этот вопрос обычно возникает в контексте деколониальной философии, и многие аргументы, исходят именно из них. Автор рассматривает взаимосвязь между отказом от таксономии и деколониальным мышлением, например, аргумент, основанный на истории расовой классификации в Северной и Южной Америке, и перестраивает этот аргумент так, чтобы распространить такую критику на любую человеческую классификацию. По мнению докладчика, эту критику лучше понимать как состоящую из различных аргументов, которые возможно разделить на онтологические, эпистемологические и политические.

Y. Wang в докладе «Отслеживание процесса и проблема установления причинно-следственных связей в рамках дела» говорит о том, отслеживание процессов — это семейство методов исследования в области социальных наук, которые направлены на установление наличия или отсутствия предполагаемого причинно-следственного механизма по крайней мере в одном реальном случае (т. е. в одном фактическом примере определенного типа явления), используя наблюдения в рамках этого случая. Стандартная стратегия отслеживания процесса состоит в том, чтобы разложить предполагаемый причинно-следственный механизм на ряд причинно связанных промежуточных этапов, а затем (1) проверить наличие или отсутствие каждого промежуточного этапа в рамках дела и (2) проверить причинно-следственные связи между различными промежуточными этапами. этапы рассмотрения дела. В начале своего выступления автор представляет проблему для практикующих специалистов по отслеживанию процессов, которую называет «проблемой установления причинно-следственных связей в рамках дела». Проблема заключается в том, что проверка причинно-следственных связей между различными промежуточными стадиями причинно-следственного механизма в рамках одного случая представляется сложной задачей. Если гипотетический причинно-следственный механизм присутствует в реальном случае, любая причинно-следственная связь внутри механизма является причинно-следственной связью на уровне токенов. Неясно, что считается видимыми следами эта причинно-следственная связь на уровне маркеров внутри дела и какие наблюдения внутри дела представляют собой доказательства в пользу или против этой связи. Версии этой проблемы были подняты некоторыми учеными, но в методологической литературе по отслеживанию процессов есть несколько попыток систематически рассмотреть эту проблему. Во второй части доклада демонстрируется частичное решение проблемы установления причинно-следственных связей внутри случая,

называемое «зависимостью признаков». Основные идеи зависимости признаков таковы: (1) отношения причинно-следственных связей на уровне токенов внутри случая богаты деталями, называемые «признаками». (2) Причинно-следственная связь на уровне токенов между двумя причинными факторами С и Е обычно ассоциируется с набором зависимостей между признаками С и признаками Е. То есть, если существует фактическая причинно-следственная связь между двумя причинными факторами уровня токенов С и Е, должна существовать зависимость между, по крайней мере, некоторым признаком Х из С и некоторым признаком Y из Е: если бы у С был признак Х, то у Е был бы признак Y; или наоборот. Следовательно, если мы используем наблюдения внутри конкретного случая, чтобы проверить, действительно ли причинные факторы С и Е обладают соответствующими признаками Х и Y, мы могли бы получить некоторые доказательства за или против гипотетической причинно-следственной связи между С и Е. Тематическое исследование показывает, как зависимость признаков может быть использована для подтверждения причинно-следственных связей в рамках гипотетического причинно-следственного механизма в отдельном случае. Докладчик приходит к выводу, что осмысление доказательной базы зависимости признаков не требует приверженности какой-либо конкретной метафизической теории причинно-следственной связи.

Цель доклада А. *Mantilla* «Социальный смысл, пригодные для жизни категории и эпистемологические ценности» – дать представление об эпистемологических достоинствах, необходимых для исследования и определения социального значения категорий, пригодных для проживания, путем уточнения наших концептуальных ресурсов для категоризации социальных групп. Автор проводит различие между эпистемологическими достоинствами, которые имеют объяснительный цели, подобные тем, которые требуются в исследованиях в области социальных наук, и эпистемологическими достоинствами, необходимыми для категоризации социального мира, в связи с дискуссиями о современной социальной онтологии. Согласно Хаслангеру, социальный смысл — это клей, который удерживает социальные структуры вместе; социальные структуры – это сети социальных отношений, а социальные отношения формируются посредством укоренившихся и повторяющихся практик, которые связывают нас друг с другом и с материальным миром. Схемы являются основой социального смысла. Определение социального значения имеет особое значение для категоризации объектов в мире, особенно социальных образований. Однако некоторые социальные категории оспариваются в поляризованных обществах или в обществах с процессами культурных и политических изменений. В некоторых случаях эти противоречия связаны с определением того, что Барсело называет «пригодными для проживания категориями», например, относящимися к нашей национальности, полу, классу, семейному положению и т.д. Наш классификационный язык, относящийся к социальным группам, имеет два отличительных аспекта. С одной стороны, язык, который мы используем для социальной классификации индивидов, может иметь, а может и не иметь некоторой теоретической или политической полезности; с другой стороны, наше теоретическое понимание этого классификационного языка может узаконить наши обязательства в повседневном языке. Социальное значение некоторых пригодных для проживания категорий играет важную роль в текущих политических дебатах о социальной справедливости, поскольку критерии, которые мы принимаем для определения принадлежности к социальной группе, могут допускать признание таких групп или, наоборот, благоприятствовать им. практики символического насилия, дискриминации или неравенства. Наши концепции служат как когнитивным, так и практическим целям, мы должны стремиться использовать наши концептуальные ресурсы, чтобы быть более успешными в наших теоретических и политических целях.

Доклад *U.Mäki* «О нормативном авторитете экономики» представляет нечто отличное от традиционных способов решения вопроса о том, как позитивное и нормативное

должны определяться и взаимосвязываться в случае экономики. Эти общепринятые способы в основном излагаются в терминах синтаксиса и семантики языка (есть-должно) или метафизики того, о чем этот язык говорит (факты-ценности). *U.Mäki* полагает, что если мы хотим понять нормативные последствия экономики, следует дополнить предыдущие точки зрения, фокусируясь на социальных и институциональных аспектах функционирования экономики в обществе. Предполагается, что экономика играет «неофициальную» нормативную роль в обществе, включая формирование государственной политики, приобретая и осуществляя то, что называют нормативной властью. Авторитет — это институциональный атрибут эпистемологического института, который мы называем экономикой. Нормативный орган — это орган, предметом деятельности которого являются нормативные вопросы. Независимо от того, пользуется ли экономическая наука эпистемологическим авторитетом в вопросах экономических фактов, докладчик утверждает, что она пользуется высоким нормативным авторитетом в вопросах целесообразной политики, эффективный институциональный дизайн, разумные способы мышления и действий в современном обществе и другие подобные вещи. Также кажется очевидным, что эти два вида авторитета не связаны таким образом, чтобы нормативный авторитет исходил от некоего высшего эпистемологического авторитета; мы знаем, что экономика имеет смешанный эпистемологический опыт. Важную роль в путях, с помощью которых возникает, поддерживается, осуществляется и ограничивается нормативный авторитет экономики, играет формулирование вопросов в экономических терминах, тем самым разграничивая концептуальное пространство, в рамках которого ставятся цели и используются средства. выбранный. Это ограничивает круг нормативных вопросов и нормативных точек зрения, которые могут быть надлежащим образом выражены и в соответствии с которыми могут быть приняты эффективные меры. Типичные элементы ограничительных рамок включают деньги, рынок, стимулы, эффективность. Они способствуют формированию повестки дня для рассмотрения нормативных вопросов. Эти рамки распространяются и укрепляются такими средствами, как экономическое образование и междисциплинарный «империализм», посредством которого экономические способы мышления вторгаются в другие дисциплины или занимают по отношению к ним господствующее положение. Экономика обладает еще одним преимуществом того, что называется управляемостью политикой, поскольку ее формулировки упрощают чрезвычайно сложные в остальном вопросы политики. С другой стороны, нормативный авторитет экономики потенциально ограничен концепциями здравого смысла в отношении экономических и связанных с ними вопросов.

M. Malecka («Ослабьте шумиху вокруг искусственного интеллекта, но не пренебрегайте компьютером. Переосмысление эпистемологической роли компьютерных технологий в современной экономике») утверждает, что современная шумиха вокруг искусственного интеллекта не обошла стороной и экономику. Выпускникам докторантуры по экономике их более опытные коллеги рекомендуют начать карьеру специалистов по обработке данных в крупных технологических компаниях. Мы также наблюдаем растущий интерес к достижениям в области машинного обучения среди экономистов, которые считают, что инструменты искусственного интеллекта улучшат эмпирический анализ и доказательную базу современной экономики, предложение, которое следует за более ранними аналогичными попытками поведенческих экономистов и экономистов-экспериментаторов. Однако там в этих дебатах и предложениях по реформированию экономических исследований отсутствует важный факт: с момента своего современного развития в середине 20-го века экономика в значительной степени находилась под влиянием компьютерных технологий технология. Мы узнаем от историков экономической мысли и историков науки, что неоклассические экономические подходы, которые доминируют в этой области сегодня, были выдвинуты во времена Холодной войны Эпоха

войны в США исследовалась учеными, работавшими в исследовательских средах, созданных и поддерживаемых военными ведомствами. В этих исследовательских средах были созданы цифровые компьютеры, и там процветали новые науки, вдохновленные появлением информационных технологий: кибернетика, когнитивная психология, системная инженерия, исследования искусственного интеллекта. Экономика не была застрахована от компьютерных преобразований, которым подверглась большая часть современной науки. Однако философское значение этих разработок остается недостаточно изученным. В философии экономики компьютерному моделированию в экономических исследованиях уделяется лишь ограниченное внимание. Речь в докладе идет о том, чтобы аргументировать важность гораздо более глубокого и обширного философского анализа эпистемологической значимости компьютерных технологий в проведении исследований в области современной экономики. Поскольку тема обширна, внимание ограничивается анализом эпистемологических и методологических последствий связей между компьютером и важными теориями современной экономики: теорией ожидаемой полезности и теорией перспектив. Возможно сформулировать следующий вопрос: отражают ли идеализации этих теорий вычислительные ограничения компьютерных технологий. Если мы сможем ответить на этот вопрос положительно, то необходимо рассмотреть, бросает ли это вызов существующие философские объяснения роли идеализаций в экономическом моделировании и/или объяснении, которые касаются теории ожидаемой полезности и теории перспектив.

L. De Brasi «Граждане и коллективное обсуждение в социальной науке». Гражданская наука (Citizen Science) говорит о быстро развивающейся области, охватывающей различные области научных исследований, такие как астрономия, информатика, экология и медицина. Гражданские научные программы вовлекают граждан, которые не являются профессиональными учеными, в научные исследования. Эти граждане добровольно вносят свой вклад в научные исследования в сотрудничестве с профессиональными учеными. В настоящее время возможности для участия в гражданской науке безграничны. существуют различные способы (и степени) участия людей. Тем не менее, участие граждан в гражданской науке обычно заключается в сборе данных. В основном они участвуют в процессе сбора, аннотирования и/или категоризации данных индивидуально и в соответствии с конкретными научными протоколами. Тем не менее, с момента своего создания одно из основных направлений гражданской науки стремилась к тому, чтобы граждане играли менее ограниченную роль в научных исследованиях. Согласно этому подходу, граждане должны быть более вовлечены в познавательную деятельность и оказывать влияние на научные проекты; например, предоставляя им возможность сотрудничать с профессиональными учеными по многим ключевым аспектам проектов, таким как интерпретация результатов и выбор проблемы для изучения. Однако вклад граждан в научные исследования был поставлен под сомнение с эпистемологической точки зрения основания. Даже исследования, которые опираются на ограниченный вклад граждан в сбор данных, часто подвергаются сомнению в отношении эпистемологического качества таких данных. Здесь, однако, не рассматриваются такие эпистемологические проблемы, поскольку речь не идет о возможном вкладе граждан в сбор данных. Вместо этого внимание сосредотачивается на том вкладе, который они могут внести в коллективный процесс обсуждения в рамках исследовательских групп. Командная работа в науке распространена повсеместно и сильно варьируется в зависимости от количества участников, социальной структуры и видов работы команды. В определенных конкретных условиях, связанных с интеллектуальным характером участников обсуждения и их когнитивным разнообразием, небольшие исследовательские группы, которые участвуют в обсуждении при анализе данных и вовлекают граждан, могут лучше способствовать получению хороших эпистемологических результатов с точки зрения поиска истины, чем

те команды, которые не вовлекают граждан или даже не обдумайте это коллективно. В частности, определенные сообщества в рамках социальных наук, которым не хватает соответствующего когнитивного разнообразия среди своих специалистов (например, в области политической психологии, касающейся политических ценностей) могут воспользоваться разнообразием, присущим гражданам, для повышения эпистемологического качества своих исследований, при условии, что граждане обладают соответствующими достоинствами.

F. Marconi из принимавшего Конгресс университета Буэнос-Айреса, входящего в сотню лучших университетов мира, в своем докладе, посвященном дебатам по измерению бедности, изначально задается вопросом о том, как экономисты определяют бедность кого-либо. Сколько на свете бедных людей? Исторически ни определения, ни попытки измерить бедность не обходились без противоречий, но в последние десятилетия, совпавшие с растущим интересом к этому слову, дебаты стали свидетелями распространения предлагаемых классов показателей бедности (будь то абсолютные или относительные, глобальные или национальные, многомерные или денежные, и это лишь некоторые из них). несколько распространенных ярлыков), а также аргументы за и против них. Как эксперты спорят по этим вопросам, достигают соглашений (если они это делают) и считаете ли вы некоторые процедуры оценки обоснованными, исключая другие? Какие ценности - эпистемологические или экстраэпистемические - направляют этот процесс? Бедность с ее сложной семантикой, одновременно присутствующей в социальном дискурсе, в аксиоматически обоснованных математических описаниях, в практике правительства, в нормативных предпосылках и в соглашениях исследователей и статистических бюро, представляет собой тематическое исследование, позволяющее объединить основанные на моделях методы измерения с социальными подходами к количественной оценке. Построение индекса бедности предполагает различные типы допущений, будь то методологический (например, надежность сбора данных), теоретический (например, связанный с рыночным предложением и оценкой потребительского набора) или нормативный (например, кто определяет весовые коэффициенты в формуле). Однако соответствие между индексами и наборами допущений не является двусмысленным. Скорее всего, экономические и этические теории развивались параллельно с практикой измерения бедности и управления ею. Эта коэволюция происходит именно из-за теоретической простоты измерения. Следовательно, заключает докладчик, понимание логики измерения необходимо для выяснения того, как экономисты спорят о бедности, динамическая взаимосвязь между измерением и теорией и, в конечном счете, социальные аспекты этой практики количественной оценки.

В докладе *R. Pustilnik* «Оценочное измерение экономики: систематическая реконструкция связи между экономикой и ценностями в работах Адама Смита» внимание в очередной раз направляется на наследие Адама Смита и демонстрируется влияние его экономической теории на формирование понимания блага и ценности, которое, в свою очередь, легитимизирует саму экономическую теорию.

Доклад *P. Ylikosti* из университета Хельсинки под названием «Путаница в уровнях: социологическая микро-макро проблема» посвящен тому, что интуитивное понятие уровня часто используется социологами и философами социальных наук для концептуализации сложных теоретических задач. Хотя оно служит организующей метафорой мышления, его предположения и подтексты никогда полностью не формулируются. Следовательно, в дискуссию могут быть вынесены непризнанные и бесполезные концептуальные обязательства. Автор демонстрирует, как это происходит в случае социологической микро-макро проблемы. Социология имеет дело с явлениями в самых разнообразных временных и пространственных масштабах. Сопоставление данных и теорий явлений в этих различных масштабах является важной, но сложной теоретической задачей. В сочетании с

конкурирующими объяснительными амбициями различных исследовательских традиций, страхами (или фантазиями) редукционизма и общей концептуальной двусмысленностью легко понять, почему мышление в терминах уровней показалось многим заманчивым. Однако нам следует избегать искушения по трем причинам. Во-первых, концептуализация микро-макро проблемы в терминах уровней упускает из виду важнейшие особенности проблемы. Мышление, основанное на уровнях, часто абстрагируется от неоднородности микро- и макроэлементов, что делает дискуссию бесплодной и трудной для оспаривания. Точно так же упускается из виду контрастивный характер различия микро-макро: социологи используют это различие гибко, и одно и то же явление может быть как микро-, так и макро - в зависимости от его контрастов. Наконец, сосредоточение на уровнях перспективы затрудняет понимание того, что соответствующие социологические вопросы в большей степени касаются причинно-следственных связей, динамики и истории, чем конституирования или реализации. Во-вторых, концептуализация уровней вводит предположения, которые являются как ненужными, так и бесполезными. Например, философы часто автоматически предполагают, что уровни в социальных науках являются одновременно всеобъемлющими и уникальными. Однако ни одно из этих предположений никогда не было продемонстрировано. Напротив, существуют существенные проблемы, связанные с такими презумпциями. Даже менее предполагаемый вопрос: «сколько уровней существует в социальных науках?» может не иметь содержательного ответа. Более того, мышление уровней предполагает плохо обоснованные причинно-следственные предположения. Например, убеждения в том, что существует какой-то объясняемый привилегированный уровень или что причины и следствия должны находиться на «одном уровне» или иметь одинаковую степень детализации, не имеют независимого обоснования. В-третьих, размышление о микро-макро проблеме с точки зрения уровней предлагает решения, которые отвлекают внимание с точки зрения разработки содержательных социально-научных теорий. То концептуализация проблемы микро-макро побудила философов социальных наук заимствовать концептуальные инструменты из философии сознания. Была надежда, что такие концепции, как супервентность, реализация и нисходящая причинно-следственная связь, могли бы помочь разобраться в микро-макро проблеме или вопросах, связанных с методологическим индивидуализмом. Однако это было совершенно бесполезно. Отношение между микро и макро не аналогично отношению между разумом и мозгом. Более того, дискуссия превратила существенный теоретический вызов в философскую головоломку, которая не нуждается в каких-либо конкретных социально-научных концепциях.

Еще одним докладом, посвященным экономике, был доклад *R. Lopez-Orellana* и *K. Bralind* «Научное понимание и математическое моделирование в экономике», предложивший инференциальную и прагматическую перспективу экономических моделей. Подобная перспектива может быть полезна для смягчения таких проблем, как фрагментация, произвол и отсутствие самоанализа в экономике. Авторы, по их собственным словам, исходили из того, что экономические явления по своей сути открыты широкому спектру возможностей, и обратили внимание на неправильное использование математического моделирования, которое может произвольно ограничить наши рассуждения об огромном разнообразии экономических явлений. Более того, мы приходим к выводу, что неправильное использование моделей на теоретическом уровне привело к возникновению ряда проблем. Авторы утверждают, что модели должны быть способны генерировать: (i) новые проблемы в виде несоответствий между эмпирическими наблюдениями и теоретические предсказания, (ii) новую ценность в виде лучшего понимания явлений и (iii) новые действия, которые необходимо предпринять, обычно в форме выдвижения новых гипотез. Совокупность этих трех элементов, то есть новые проблемы, новая ценность и новые действия, следовательно, приведут к применению

принципа научного понимания, обоснования экономического моделирования, которое, по-видимому, полностью игнорируется господствующим взглядом на экономические модели. С точки зрения авторов доклада научное понимание — это прагматичная позиция по отношению к математическим моделям любого типа. Она рассматривает их как посреднические инструменты между теорией и реальностью, которые должны использоваться автономно; эта точка зрения может способствовать предотвращению эндогенности общественного выбора, формы произвола, которая относится к негативной стороне сравнительных преимуществ специализированных агентов (например, академических экономистов) по сравнению с другими агентами (например, непрофессионалами, или других неспециализированных агентов) способности к продаже некоторых идей. Стандарт научного понимания в значительной степени способствовал бы повышению надежности экономического моделирования. С практической точки зрения, новая перспектива подразумевала бы более сильный акцент на моделях как инструментах для понимания, а не для достижения столь восхваляемой точности прогнозирования. Вывод авторов заключается в том, что понятие научного понимания как функции экономических моделей может быть полезно для преодоления разрыва между различными экономическими подходами, которые кажутся противоположными и непримиримыми.

Почти в конце заседаний секции был предложен доклад румынского философа *M. Hinciu* «Обладающие значением отречения. Теоретико-игровой подход к семантической неопределенности речевых актов опровержения», который показался мне весьма интересным уже тем, что автор совмещает тем возможности, которые предлагает теоретико-игровая методология, с достаточно новым концептуальным полем исследований речевых актов. Спектр ситуаций, в которых кто-либо может выступить с опровержениями, варьируется от контекста обычных бесед до контекста критической дискуссии и научного исследования. Хотя тема ретракции широко распространена в различных сферах нашей жизни, она является новой для философии языка. Как речевой акт второго порядка, ретракция недавно была диалектически мобилизована для обоснования определенных семантических теорий (т.е. релятивизма) о перспективных выражениях (например, предикаты вкуса, эпистемологические модальности). Аналогичным образом, интуитивные представления говорящих о данных опровержения были экспериментально проверены в различных эмпирических исследованиях, чтобы сделать выводы о прогностической значимости этих семантических теорий. Автор предлагает сосредоточиться на некоторых проблемах, связанных со сложностями понимания отречения, опровержения. Поскольку говорящий может осуществить опровержение, произнеся «Я беру это назад» или «Я беру это обратно», первая проблема связана с семантической неопределенностью совершаемого речевого акта. Более точно, выражает ли *S* одобрение дополнительному значению того, что было заявлено ранее, или, отказываясь от своего заявления, *S* намеревается только публично сигнализировать о том, что он больше не расположен поддерживать значение первоначального утверждения? Поскольку успешное опровержение требует изменения предыдущей точки зрения, вторичная проблема касается когнитивной динамики агентов. Более конкретно, вопрос заключается в том, как слушатель *L* должен понимать эпистемологическую позицию *S* по отношению к набору пропозиций, составляющих общую основу разговора (по Сталнакеру): как пересмотр пропозиционального содержания, выраженного доксистическим коррелятом предшествующего утверждения *S*, или как приостановку, вызванную отсутствием доказательств, первоначально заявленного убеждения? Проблема следствия связана с логическим пространством: иногда опровержение может вызвать каскадный эффект (например, в случае, если условие уже принято всеми участниками разговора, опровержение, нацеленное на его последующее значение, влечет за собой опровержение его предшествующего значения), иногда это может быть не так (например, ретрактор лингвистически сигнализирует о неопределенном

информационном состоянии, из которого логически ничего не должно вытекать). В связи с этим оба агента должны координировать свои действия, чтобы правильно ограничить пространство для выводов, создаваемое опровержением, и договориться о том, что допустимо для контекстуальных выводов. Автор представил сценарий стратегической коммуникации, включающий в себя ретракции, моделирующий координационную игру с участием двух агентов и демонстрирующий, какие логические условия должны быть выполнены, чтобы рациональные агенты достигли соглашения. Игнорирование тех способов опровержения, которые имитируют эпистемологическую политику примиренчества, и возможность ретрактора контекстуально использовать немаркированные лингвистические выражения порождают методологические изъяны в экспериментальных проектах, рассматривающих выражение «Я был неправ», которое встречается в их инструментах сбора данных на основе виньеток, как центральный лингвистический маркер опровержения.

В рамках секции состоялся симпозиум, посвященный перспективам и исследовательским темам в истории логики. Основными докладчиками стали *S. Uckerman* с докладом «Обязательства: метод анализа парадоксов», *M. Dahlquist* и *L. Urtubey*, предложившие тему «Уничтоженные пропозиции, которые не существуют, но существуют постоянно. Размышления о существовании и возможности у Буридана и Хрисиппа», *R. Bhattacharjee*, *J. Lemanski* и *A. Reichenberger* с совместным выступлением «Визуально-пространственная коммуникация в истории логики» и *I. Angioni* с докладом «Использование Аристотелем «*toi tauta einai*»».

S. Uckerman предложила основания диспутиаций с обязательствами и рассмотрение того, как они были использованы для анализа и решения разнообразных алетических и эпистемических парадоксов в четырнадцатом веке. *M. Dahlquist* и *L. Urtubey*, начав со знаменитой трилеммы Диодора, рассмотрели варианты ее обсуждения, предложенные Буриданом, отделившим возможность от истинности. В докладе *R. Bhattacharjee*, *J. Lemanski* и *A. Reichenberger* утверждается, что в последние годы в фокусе разнообразных исследований в математике и логике оказалась визуально-пространственная коммуникация в форме жестов и диаграмм. Определенные свойства подобной коммуникации таковы, что ими не обладают классические формы репрезентации. В качестве главной цели своего доклада авторы назвали исследование «практики визуальной коммуникации в области истории математики и логики, чтобы лучше и глубже понять не только различные типы диаграмм, но и различные типы жестов, их функции и взаимную переводимость в этих дисциплинах».

Последний из перечисленных докладчиков, *I. Angioni*, говорит о том, что Аристотель пару раз использует предложение «*toi tauta einai*» в своих работах. Как широко известно, это предложение используется в определении Аристотеля «*sullogismos*» в начале *Первой Аналитики*. Очень похожее определение «*sullogismos*» содержится в начале *Топики*, но предложение «*toi tauta einai*» не используется. Важный вопрос заключается в том, отражают ли терминологические предпочтения Аристотеля существенные различия или нюансы в каждом контексте. По мнению автора это именно так: существенные различия между определением «*sullogismos*» в *Первой Аналитике* и определением «*sullogismos*» в *Топике* связано с конкретными концептуальными проектами, которыми занимается каждый трактат. Использование Аристотелем предложения «*toi tauta einai*» в *Первой Аналитике* выражает требование, относящееся к той роли, которую играют посылки в силлогизмах. Тем не менее, то же самое требование, по-видимому, действует в концепции *sullogismos* в *Топике*. Однако *Топика* не занимается общим вопросом о том, какие минимальные требования должны быть выполнены для того, чтобы силлогизм был успешным, независимо от содержания посылок. Это центральный вопрос начальных глав *Первой Аналитики*. Аристотель фокусируется на определении минимальных требований, которые

должны быть выполнены для того, чтобы силлогизм был успешным. Именно в этот момент мы находим его замечание о том, что силлогизм успешен (т.е. вывод следует из посылок), потому что были взяты именно эти посылки (а не другие). Именно так используется предложение «*toi tauta einai*».

Интерес вызвал и доклад *M. Olezza* и *J. Legris* «Пирс о логических машинах и семиотике». На заре символической логики Чарльз С. Пирс (1839-1914) обсуждал логические машины, разработанные в то время, в короткой статье, опубликованной в 1887 году в Американском журнале психологии. В ней Пирс применил свои собственные идеи по теории знаков и рассуждений. Авторы показывают, что, делая это, Пирс развил более поздние семиотические размышления об искусственном интеллекте. Идея теоретического рассуждения, необходимая в изложении Пирсом математического доказательства, сыграет важную роль в обсуждении. Пирс обсуждал логические машины, разработанные соответственно У. Стэнли Джевонсом (1836-1882) и Алланом Маркуандом (1853-1924). Джевонс разработал «логические счеты» и, что более заметно, логическое пианино, чтобы сократить количество сложных логических выражений. Маркуанд вместе с Пирсом разработал первую электромеханическую логическую машину. В этой дискуссии Пирс утверждал, что семиозис не сводится к механическим причинным факторам. В докладе принимается во внимание его семиотическая концепция сознания. Машины обладают квазисемиозисом, а симуляция семиозиса, и хотя люди являются «семиотическими системами», логические машины таковыми не являются. Согласно Джеймсу Х. Фетцеру, именно способность совершать ошибки характеризует семиотическую систему. Однако этот критерий для выделения семиотической системы должен быть пересмотрен, поскольку искусственные нейронные сети (ANN) в целом могут неправильно классифицировать данные. Итак: или системе не обязательно быть семиотической, чтобы она генерировала ошибку, или ANNS также можно было бы считать семиотическими системами. На этом этапе Пирс ввел в обсуждение идею теоретического рассуждения, которая выходит за рамки простых механических процедур. Теоретическая дедукция, говоря словами Пирса, «прибегает к более сложным процессам мышления». Эти процессы предполагают введение информации, которая не была включена в предпосылки вычета. С помощью теоретических рассуждений Пирс пытается объяснить генерацию новых знаний в математике, пытаясь объяснить то, что обычно называют «математическим творчеством». Возможно ли совершить скачок от дедуктивных рассуждений к теоретическим рассуждениям с помощью механизмов обучения? Будет ли креативность достигнута с помощью ANNS? Здесь сталкиваются с хорошо известным «возражением Лавлейс», выдвинутым первым программистом Адой Лавлейс (1815-1852), которая в 1843 году заявила, что аналитическая машина, разработанная Чарльзом Бэббиджем, не претендовала на создание чего-либо. Она может делать только то, что мы ей приказываем. Алан Тьюринг (1912-1954) ответил на возражение, заявив, что, хотя в свое время у леди Лавлейс, вероятно, не было причин думать, что машины не способны генерировать что-то оригинальное, это не обязательно относилось к машинному обучению, и в 1950 году он начал проект по продвижению области искусственного интеллекта, основанного на обучении. Этот проект в настоящее время продолжается в рамках так называемой ANNs. Сегодня у нас есть такие системы, как GPT-3 что, в случае с «креативностью», предлагает нам обсудить такие системы, как DALL-e.

Наследие Пирса было в центре внимания доклада *C. Hynes* «Фотометрические исследования Пирса: эпистемические заключения (выводы)». «Фотометрические исследования Чарльза Пирса» (1878) – единственная книга, которую он когда-либо опубликовал. На мой взгляд, этой работой не следует пренебрегать. Пирс утверждал, что каждый шаг в истории науки – это урок логики, и докладчик полагает, что именно его собственная деятельность как профессионального ученого вкупе с его огромной

способностью к теоретизированию позволили сформулировать его философские представления о знании. Такие идеи были достаточно смелыми, чтобы порвать с картезианской и кантианской традицией, с одной стороны с одной стороны, и очень креативный, с другой. Точно так же его точная критика метафизиков, которые размышляют, не принимая во внимание факты или то, как обстоят дела, несомненно, исходит из научной практики, которой Пирс посвятил себя практически с детства. В качестве ассистента Гарвардской обсерватории и береговой службы США Пирсу было поручено наблюдать за звездами в диапазоне от 40° до 50° северного склонения. Он выполнил эту работу между 1872 и 1875 годами и подготовил отчет об этих наблюдениях, который был окончательно опубликован в 1878 году. Книга была под редакцией Вильгельма Энгельмана в Лейпциге в качестве 9-го тома «Анналов астрономической обсерватории Гарвардского колледжа». Фотометрические исследования формально являются - или предполагается, что являются - каталогом звездных величин. Но это гораздо больше, потому что Пирс намерен предложить нечто большее, чем просто запись наблюдений, он хочет привить идеи. В дополнение к запланированным наблюдениям Пирс сравнил свои результаты почти со всеми существующими каталогами, как древними, так и современными. Пирс назвал эти сравнения «историческими» исследованиями. (глава 4) Это не просто исторический курьез, а эффективное сравнение того, что было зафиксировано различными наблюдателями, чтобы стабилизировать число настолько приблизительно, насколько это возможно. Идеалу точности в науке приходится сталкиваться со всеми неточностями, реально существующими в научное измерение с его неустранимыми ошибками и множеством наблюдателей. Далекий от того, чтобы делать скептические выводы относительно наших знаний о реальном мире, Пирс понимает, что только совместная работа может привести к стабильному результату. *C. Hynes* указывает на важность новаторской работы Пирса в ранней астрофизике, особенно в том, что касается перехода от качеств к количествам в измерениях. Шаг, который, возможно, завершит революцию, начатую Коперником. Эпистемологические выводы *C. Hynes* делает и из работ Пирса в области астрономии.

J.Ch. Egoavil предложил доклад «Историко-философское развитие логики в 16 и 17 веках: между Европой и Южной Америкой». Основная цель докладчика – проанализировать, во-первых, пути передачи логики с Европейского континента в Южную Америку и, во-вторых, консолидацию основных логических тем на территории Америки в XVI и XVII веках. С этой целью представляются основные источники, подтверждающие такой подход. Что касается первого пункта, важно отметить, что логика, переданная Америке, была разработана в течение 15-го и 16-го веков в европейских философских школах, особенно в школах томистов, Скота и номиналистов, обсуждается и расширяется в основных университетах (среди которых выделяются Университет Саламанки и Университет Алькала-де-Энарес). Эти школы были переданы и преподавались главными представителями и профессорами американских университетов (Университет Сан-Маркос в Лиме). В этом смысле этот первый пункт является историческим разделом, который реконструирует процесс передачи логической мысли («*translatio studiorum*»). Во второй половине выступления автор, я сосредотачивается на изложении основных логических тем, которые были разработаны в этой части мира, такие как, например, тема универсалий, предикация терминов, вербальные функции и так далее. Важно отметить, что теории модальной логики и терминологической логики были наиболее изученными и обсуждаемыми. Также существенно утверждать, что в развитии американской мысли в те столетия преобладали логические темы. Основной причиной была потребность в лингвистическом логическом аппарате, который позволил бы построить «*lingua universalis*» что позволило бы установить взаимопонимание между менталитетами, столь же несхожими, как у европейцев и американских индейцев. Основными свидетельствами этого последнего утверждения являются документальные постановления знаменитого Третьего

Совета Лименсе (1583-1591) и публикация в 1610 году первого трактата по философии в Южной Америке: «Логический путь», автором которого был перуанский монах Херонимо де Валера.

Доклад *E. L. Gomes* и *I. M. L. D'Ottaviano* «О понятии семантического и синтаксического вклада в историю логики» посвящен тому, что то, что историк стремится выявить и проанализировать в источниках по истории логики, — это понятие логического вклада. Такие категории, как синтаксический и семантический вклад в историю логики могут также требоваться историографической точкой зрения в качестве внутренних критериев. Решающим фактором при определении того, является ли вклад в историю логики чисто синтаксическим или также семантическим, является интенциональность. Эти понятия могут быть сформулированы более точно следующим образом: (1) Синтаксический или случайный вклад в историю логики (или чисто формальный вклад) происходит, когда автор предлагает логическое новшество (в узком или строгом смысле) в соответствии с интерпретациями, присущими исторической отметке М, в пределах которой она появляется, и он или она не предлагает явной интерпретации этого или почти не осознает того, что он или она только что предложили; (2) семантический или намеренный вклад в историю логики происходит, когда логическое новшество (либо в узком, либо в широком смысле строгий смысл), в соответствии с интерпретациями, присущими исторической метке М, в пределах которой она фигурирует, вводится с явной мотивацией и при полном осознании со стороны ее автора. Эти новые категории позволяют улучшить анализ и установить четкие критерии, которые исторически определяют различные логические системы, независимо от того, являются ли они взаимозависимыми в той или иной отрасли развития логики. Кроме того, такой намеренный характер должен быть легко распознан в соответствующей исторической вехе в сообществе практиков логики того времени. Учитывая приведенные выше причины, чисто хронологические критерии представляются авторам упрощенными.

L. Ma был прочитан доклад «Существует ли лучшая логика обычного мышления, чем традиционный силлогизм?», связанный с тем, что, по мнению автора, традиционный силлогизм сталкивается с некоторыми теоретическими трудностями. По сравнению с традиционным силлогизмом, в силлогизме Аристотеля можно усмотреть богатое разнообразие структурных форм вывода. Чтобы унаследовать преимущества силлогизма Аристотеля и устранить недостатки традиционного силлогизма, следует найти более унифицированную логику обычного мышления, отличную от силлогизма. Новая логика основана на замене элементов мышления. Она может быть использована для более точного описания процесса логического вывода человеческого разума, минуя жесткие фигуры, модусы и громоздкие правила традиционного силлогизма. Новая логика сочетает микатегорический вывод с реляционными и модальными выводами, расширяющие сферу применения силлогизма таким образом, что могут быть зафиксированы более сложные выводы о количественной оценке. Можно представить себе единый силлогизм, который может иметь дело с рассуждениями не только о категорических посылах, но и о гибридных посылах. В контексте обычной лингвистической логики нам следует пересмотреть теорию распределения, которая связана с некоторыми правилами традиционного силлогизма. Подмена элементов мышления является основной чертой человеческого мышления, и эти замены могут быть в дальнейшем применены не только ко всем абстрактным и образным областям мышления, но и к методологии практических действий.

Аристотелевский силлогизм стал темой доклада *M. Huang* «Аристотелевская силлогистика и ее отношение к знанию». *Первая Аналитика* Аристотеля, вероятно, является самым ранним из существующих систематических философских трудов, посвященных силлогистической системе и теории логики. В этой работе Аристотель вводит то, что мы называем категорической силлогистикой, которая состоит из трех фигур и

четырнадцати действительных наклонений. Автор доклада рассматривает некоторые отличительные нелогически мотивированные элементы категорического силлогизма Аристотеля, чтобы показать, что силлогистика Аристотеля может быть лучше понята как часть его эпистемологического проекта по обеспечению объясняющих примитивных принципы. Что еще более важно, автором рассматривается возможность того, что силлогистика Аристотеля более правильно основана на его правилах научных исследований. Основной тезис доклада заключается в том, что основная цель силлогистики состоит в том, чтобы направлять исследователей к построению доказательных аргументов на основе наблюдаемых данных, которые делают очевидным объяснительный принцип экспланандума.

Не все доклады представлены в данном обзоре, но и уже это дает представление о разнообразии обсуждаемых тем, результатах проделанной работы и, вероятно, о задачах на будущее. Мне показалось, что данные секции не были самыми многочисленными; обзор же таких важных секций как секции по методологии или философской логики или философии компьютерных наук потребовал бы еще больше места. Возможно, вероятно предложить читателям, заинтересованным в подробном изучении материалов Конгресса, обратиться на официальный сайт 17-го Конгресса по логике, методологии и философии науки и техники.

Пожиратели «древних отбросов»? Некоторые назревшие вопросы теизма и атеизма – в порядке дискуссии

Арсений Владимирович Богатырев

кандидат исторических наук, независимый исследователь
sob1676@yandex.ru

Аннотация: Основываясь на деятельности западных ученых-атеистов Ричарда Докинза, Сэма Харриса, Андре Конт-Спонвиля и др., автор статьи анализирует отдельные тенденции развития современных теизма и атеизма. Отбрасывая основу многих верований (Бога) и при этом используя определенные элементы религии, атеизм не предлагает взамен ничего равноценного. Претендуя на «научность» и широту взглядов, атеистические лидеры не проявляют необходимой гибкости в связи с новыми научными открытиями и накопленными знаниями, создают ощущение некой закостеневшей системы. Неспособный ответить на ряд фундаментальных вопросов, базирующийся на отрицательной посылке, атеизм во многом пессимистичен, олицетворяет собой тупиковый путь. Однако некоторые «флагманы» атеистического движения на Западе и не являются «идейными» атеистами, используют антиклерикальную риторику для достижения материального благополучия. Противостоя с мировыми религиями, атеисты освобождают путь для возрождения иных духовных практик, неоязычества. Утверждение культуры потребления, акцент на материальные ценности, склонность современного человека к «телесному» и пр. не привели, вопреки ожиданиям, к значительному росту популярности атеистического учения. Атеизм требует от последователя рефлексии, умственных усилий, но общество потребления в лице своего рядового представителя равнодушно к любым формам сложной интеллектуальной активности.

Ключевые слова: атеизм, теизм, агностицизм, христианство, человечество, западная наука, возникновение и устройство Вселенной, Бог

Eaters of «ancient waste»? Some pressing issues of theism and atheism are up for debate

Arseniy V. Bogatyrev

Candidate of Historical Sciences, Independent Researcher
sob1676@yandex.ru

Abstract: Based on the activities of Western atheists Richard Dawkins, Sam Harris, André Comte-Sponville and others, the author of the paper analyzes individual trends in the development of modern theism and atheism. Rejecting the basis of many beliefs - God - and at the same time using certain elements of religion, atheism does not offer anything of equal value in return. Claiming to be «scientific» and broad-minded, atheist leaders do not show the necessary flexibility in connection with new scientific discoveries and accumulated knowledge, and create the feeling of a certain ossified system. Incapable of answering a number of fundamental questions and based on a negative premise, atheism is largely pessimistic and represents a dead end. However, some leaders of the atheist movement in the West are not real atheists, and use anti-clerical rhetoric to achieve material well-being. By opposing world religions, atheists clear the way for the revival of alternative spiritual practices, neo-paganism. The establishment of a consumer culture, an emphasis on material values, the inclination of modern man towards the «Bodily», etc., did not, contrary to expectations, lead to a significant increase in the popularity of atheistic teachings. Atheism requires reflection and mental effort from the follower, but consumer society, represented by its ordinary member, is indifferent to any forms of complex intellectual activity.

Keywords: atheism, theism, agnosticism, Christianity, humankind, Western science, the origin and structure of the Universe, God

© А.В. Богатырев. sob1676@yandex.ru. Южный Полюс 10 (2) (2023) DOI: 10.18522/2415-8682-2023-10-76-89

По данным Gallup Polling [1] в мире увеличился процент ответивших «нет» на вопрос «Верите ли вы в Бога?». Этот процесс, естественно, не одинаков, есть значительные различия по странам. Тем не менее, общая тенденция, как говорится, на лицо. Возрастает число тех, кого часто именуют весьма обобщенно – «атеистами». Трактовок этого слова немало, явление отнюдь не монолитно, выделяются разные степени «атеистичности». Согласно «Краткому словарю по философии», атеизм (atheism, «безбожие», противоположность теизму) это «мировоззренческая установка, основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия» [2, с. 58]. К атеистам зачастую причисляют лишь неверующих в Бога, однако, если говорить в целом, атеист вообще отрицает существование «сверхъестественного».

А что такое «сверхъестественное»? «Сверхъестественное – это... реальность, которая в сознании верующих считается противостоящей естественной, обычной... реальности... сверхприродная, трансцендентная, т.е. стоящая за пределами обычного мира, сущность...» [3, с. 7]. Но ведь взгляды на «обычный мир» могут претерпеть изменения, данные возможно скорректировать. Поэтому «сверхъестественным» будем условно считать все то, что еще не вписывается в известные законы физического мира. По сути, вера в «сверхъестественное» допускает, что мы пока знаем далеко не все об устройстве мироздания, в этом она близка к точке зрения ученого, день за днем распутывающего загадочную пряжу Вселенной.

Тем не менее, атеистов и близких к ним становится больше. Данное сообщество нередко отличает агрессивность в продвижении собственных идей, нетерпимость к чужому, противоположному взгляду. Деятельностные его представители активно пропагандируют свои идеи, умело пользуются имеющимися ресурсами, становятся организованной силой. Это особенно заметно во Франции, Великобритании и США, где подобные организации процветают (например, American Atheists, Center for Inquiry). Однако выступления западных «просветителей» больше отталкивают, их риторика «всезнаек» вызывает недоумение. При этом антирелигиозные ораторы опираются именно на религиозные тексты, в которых они выискивают «крамолу» и, основываясь на ней, строят собственные рассуждения. Не было бы религии, не было бы и организованного атеизма. Его обличительный тон напоминает нам о «научной инквизиции» Общества Иллюминатов из бестселлера Дэна Брауна «Ангелы и демоны». Алистер Макграт (Alister McGrath) назвал деятельность таких активистов «атеистическим фундаментализмом» [4].

Андре Конт-Спонвиль (André Comte-Sponville) в своем «Философском словаре» (Dictionnaire philosophique) пишет об атеистах: они стали таковыми, ибо «не желают поклоняться кому бы то ни было. Атеист не настолько высокого мнения о мире, человечестве и самом себе...» [5]. О таких членах атеистического движения, как, например, Ричард Докинз (Richard Dawkins) или Сэмюэл (Сэм) Харрис (Sam Harris), подобное вряд ли можно сказать: они явно знают себе цену и с чувством собственного превосходства доказывают свою правоту. Стоит лишь посмотреть любую краткую биографическую справку о Докинзе, чтобы убедиться – его весьма сложно назвать сомневающимся в собственных силах: активно выступающий с лекциями, он стал учредителем научной премии «Richard Dawkins Foundation for Reason and Science».

Атеист, по мнению Спонвиля, считает, что «человек слишком прост» [5], несовершенен и пр. Складывается впечатление, что атеизм строится на комплексе неполноценности, недооценке Номо самого себя. Признавая, что собаки, кошки [6, с 190, 268; 287 etc.], свиньи и коровы таят в себе еще много тайн, исследователи отказывают в этом «простому» человеческому существу. Человек – то же растение, как считал «рационалист» XVIII века Жюльен Офре де Ламетри (отсюда, по-видимому, берет начало

традиция называть некоторых людей «фруктами»), переиначивший христианское изречение о праведнике, пальме и кедре [7, с. 492]. Вероятно, именно желанием развенчать «уникальность» человека подпитываются устремления доказать возможность «самозарождения» сознания – важной человеческой черты. Создается искусственный интеллект, разрабатываются нейросети. Став Творцом гомункулуса, ученый-созидатель не дает забыть строку из Священного Писания – «по образу Нашему и подобию Нашему» (Быт 1:26). В конце концов научный мир, отрицающий Господа, сам создаст себе кумира, суперкомпьютер, который уподобится всезнающему Богу. И, тем не менее, знак равенства между этими синтетическими «мозгами» и человеком вряд ли будет поставлен.

Несмотря на апломб «отрицателей Бога», с осторожностью относиться к их высказываниям заставляет некий личный эмоциональный элемент, проявляющийся в их деятельности. К примеру, Френсис Крик (Francis Crick), получив поддержку от «Churchill College», отказался от нее из-за того, что было внесено крупное пожертвование на строительство часовни [8, с. 153]. Но ведь ученый должен, насколько это возможно, максимально абстрагироваться от персональных эмоций и переживаний, здесь же возникают сомнения в беспристрастности некоторых ученых мужей в религиозном вопросе. Кажется, что вместо научной дискуссии происходят «нападки» на Бога. Словно Он нанес атеистам какое-то личное оскорбление. Поразительно, сколько сил они прилагают для опровержения того, что, по их мнению, и так не существует. Показательны названия книг Кристофера Хитченса (Christopher Hitchens) и Ричарда Докинза (как известно, теория мемов последнего попала в разряд псевдонаучных [9, с. 655]): «Бог – не любовь» (God is Not Great), «Бог как иллюзия» (The God Delusion). Атеисты отрицают Высшее Существо, но свои книги они начинают именно с Него.

Невольно напрашивается вопрос: если подобного рода деятели взяли на себя миссию дезавуировать «иллюзию» Бога, значит они не столь отрицательно настроены по отношению к тем религиям, где Господа как такового нет? Ведь, как известно, существует множество сакральных концепций, для адептов которых Бог – не центральная фигура поклонения. Распространенные на Западе медитативные практики, восточные эзотерические учения могут выжить и без единого Бога. Что же такое «Бог»? Безусловно, как и у термина «атеист», у данного понятия множество трактовок. В рамках нашей статьи все их (и даже малую их часть) осветить невозможно. Отметим лишь, что часто под «Богом» понимают первопричину сущего [2, с. 199], «Сверхразум», некий «двигатель» всего, то, что влияло и (или) влияет на наш мир. В этом слове соединяются пока еще не понятое и не познанное.

Хотя широко распространенный взгляд заставляет «записывать» в безоговорочные атеисты большинство (если не всех) ученых, представителей «естественных наук», их исследования в некоторых аспектах не сильно противоречат записанному в древних «мифологических» сочинениях. Так, одной из попыток найти «точку соприкосновения» науки и религии стала конференция «Физика и богословие» Свято-Филаретовского института. Приведем пример. Общепризнанная «борьба» между материей и антиматерией, которая происходила в начале Вселенной, уже описывалась в шумеро-аккадских текстах в виде рассказа о противостоянии Бога-творца и чудовища Тиамат [10, с. 125-126]. Битву между «силами света» и «силами тьмы» на заре Мира упоминали многие религиозные тексты. А в начале XXI века физики пришли к выводу, что Вселенная первоначально была жидкой [11]. Но это уже известно тем, кто читал Ветхий Завет, в котором говорится о том, что «Дух Божий носился над водою» (Быт 1:2).

Накопленные к настоящему моменту научные данные подтверждают давний тезис Церкви: планета Земля – единственная и уникальная. До сих пор, несмотря на усиленные поиски, подобного ей небесного тела, со всем многообразием жизни, не обнаружено. Устройство Солнечной системы и история появления биологических форм, кажется,

говорят в пользу «разумного замысла» (Intelligence Design). Если бы Земля находилась ближе к Солнцу, она бы сгорела, дальше – оледенела. Наличие Сатурна оберегает планету от серьезных катаклизмов (не удалось это сделать лишь в случае с динозаврами). Если бы на ранних стадиях зарождения Земли ее не бомбардировали ледяные кометы, не было бы воды – необходимого условия возникновения белковых цепочек. Как видим, слишком много счастливых «случайностей», все это больше походит на умышленный акт «творения», или, как это называют по-научному, терраформирования. Поэтому, если все-таки допустить, что все создал некий «Высший Разум», нельзя принять позицию многих деистов, убежденных, что Господь, выполнив работу, пресек свое дальнейшее вмешательство – ибо «запущенные» Им процессы продолжают и по сей день.

Ученые бьются над разгадкой «темной энергии» [11], которая заполняет огромные пространства Вселенной. Она странна, неуловима, загадочна. Стоит ли отрицать, что есть что-то непонятное нам, находящееся за гранью человеческого разума? Возможно, «сверхъестественное» – это некая разновидность энергии, недоступная нашим громоздким регистрирующим устройствам? Долгое время считалось, что и «аномальная» шаровая молния – игра воображения, пока в 2013 г. ее «инструментально» не зафиксировали [12, с. 58]. Ведь, как говорится, если не удалось подобрать снасть, это еще не значит, что в озере нет рыбы. Бог или боги вполне могут обитать в параллельных вселенных, существование которых допускается теоретической физикой. Еще философ древности Эпикур (которого, кстати, иной раз записывают чуть ли не в «столпы» атеизма [13, с. 57]) соглашался, что боги способны жить в «междумирьях» [14, с. 89], пространствах между мирами.

Говоря о Боге (богах), мы как-то забыли, что традиционные верования населяли «складки» реальности еще и всевозможными сущностями, «духами». Религиозные учения издревле постулируют бытие целого «незримого мира». Трагическая пандемия COVID-19 со всей очевидностью напомнила нам, что невидимое может оказывать на нас вполне ощутимое воздействие. Если мы не способны что-то воочию увидеть, пощупать и т.д., это далеко не означает, что этого нет. Мы, например, не видим (без специальных приборов) инфракрасное, ультрафиолетовое, рентгеновское излучение. Не исключено, своего часа ждут открытия и других неизвестных нам волн. Как предположили писатели-фантасты XIX–XX века Фитц Джеймс О’Брайен, Амброз Бирс, Говард Лавкрафт и др., рядом с нами могут обитать существа, неподдающиеся зрительному наблюдению, по ряду вполне физических причин. Не столь уж и фантастическое допущение.

Зачастую «орудием борьбы» с некоторыми религиозными взглядами почитают теорию эволюции (естественный отбор) Чарльза Дарвина. На самом деле, противоречия нет. Если взглянуть на религию с этой позиции, ее вполне можно рассматривать в качестве одного из следствий и даже инструментов естественного отбора. Религиозные заповеди веками влияли на человеческую популяцию, подвергая ее изменениям, своего рода «мутациям». Индивид и религиозные культы находились в своеобразных симбиотических отношениях – личность поддерживала жизнедеятельность сакральных институтов, те же в свою очередь сулили неофитам «вечную жизнь». Религия удовлетворяла потребность и в другом, помогала низшим слоям населения преодолеть кастово-сословные условности, временно подняться если не по социальной, то хотя бы по духовной лестнице: от профанного – к сакральному. При этом, по нашему мнению, нельзя рассматривать религию лишь как древний аналог психотерапевтической кушетки, спасающий от страха смерти [15, с. 9]. Религиозные доктрины хотя и гарантировали «бессмертие», однако не обещали, что оно будет исключительно приятным. Наконец, теорию эволюции искони «ругали» за те или иные огрехи. К примеру, если появление специфической окраски тигра, которая не различается глазом его жертвы, еще можно списать на случайную мутацию, то объяснить «расшифровку» пауками *Celaenia* и *Mastophora* химической формулы феромона бабочек значительно труднее (вот и эволюционист Уильям Эберхард, пытаюсь найти ответ,

прибегает к туманным формулировкам «it seems likely», «perhaps» [16, с. 569]). В самом деле, не в ходе же лабораторных опытов они ее вычислили.

На наш взгляд, одной из причин определенного распространения атеистических воззрений стал эгоизм современного, в особенности западного, человека. В центр картины мира был установлен Номо, а Бог оказался сброшен с пьедестала. В защищенном и во многом продуманном мирке цивилизованного европейца все и так работает, без какой-либо теологической «смазки»: законы, экономические механизмы, система здравоохранения и пр. Впрочем, сейчас, благодаря усилиям зоозащитников и экологов, на Западе наблюдается сдвиг – от антропоцентризма к пантеизму, то есть обожествлению Природы. Так животный мир теснит на «пьедестале» самого Человека. Однако мы это уже проходили, вспомним бога-обезьяну Ханумана, бога-слона Ганешу, бога-быка Нандина. «Гирьку» на весы антирелигиозных настроений положили и громкие скандалы, связанные с поведением отдельных церковных деятелей, что бросило тень на религию в целом, создало некоторое разочарование в ней. Определенный вклад внесли и зловещие события 11 сентября 2001 г.

Поднаторевшие в популяризации науки ученые-атеисты оказались более успешными в деле продвижения собственного мировоззрения, нежели довольно-таки неповоротливая машина церковной пропаганды. Безусловно, Христианство не опускало руки, пыталось заигрывать с молодежью, создало «христианский кинематограф», и тем не менее. Если говорить о Римско-католической Церкви, негибкость Папского Престола в некоторых вопросах лишила ее поддержки таких влиятельных на Западе организаций, как феминистки и прочих. Процессы модернизации, которые выносят на повестку дня вопросы о необходимости существования символов Старого Запада (наподобие конституционной монархии в Великобритании), затронули и Церковь. Преданная паства вымирает, а новой недостает – нет и денежных отчислений на «сражения» с атеистическими силами. Но «бомба» замедленного действия, теперь поколебавшая Церковь, изначально была заложена в ней самой: в эпоху Реформации протестанты избавлялись от всего «лишнего», выносили из храмов позолоту и декор, а в итоге «вынесли» Господа.

Вот тут мы выходим к интересной проблеме. Зачем лидеры атеистов так стремятся «осчастливить» всех остальных своим мировосприятием? Зачем пытаются навязать свое видение устройства Вселенной? К примеру, по почину Докинза в Великобритании стартовала акция с тезисами, отрицающими существование Бога, размещенными на автобусах (Atheist Bus Campaign, 2009). Неужели все это исключительно из-за «благих намерений»? На самом деле немаловажную роль играет банальный коммерческий расчет. Такая активность хорошо монетизируется, тот же Докинз в 2015 г., по его словам, продал более трех миллионов копий «Бог как иллюзия» [17, с. 20]. Сэм Харрис (автор труда «Конец веры» – The End of Faith) обвинил традиционные религии в «злоупотреблении разумом», но то же самое делает и организованный атеизм. Увлечшись «разоблачением» «нехорошего» Бога, атеисты забыли о дьяволе. А он отнюдь не дремлет.

На зачищаемой от христианской поросли почве тут же «заколосились» ростки нового язычества. Атеизм стал его надежным союзником [18, с. 297-298]: западный мир с готовностью празднует Самайн, Бельтейн [19], массово посещает дольмены и мегалиты, участвует в ритуалах виккан и солнечных обрядах в Стоунхендже. Разумеется, обычно это заимствование лишь внешних форм, аттракцион для туристов, но за внешними формами следует интерес к внутреннему «наполнению», а следовательно, и воскрешение язычества. Оно лучше вписывается в реалии современного мира, нежели авраамические религии, заставляющие держать телесное в узде. Общество потребления, наоборот, провозглашает – «наслаждайся», «балуй»! И жизнь тела, которой живет образцовый потребитель, прекрасно удовлетворяется некоторыми разновидностями язычества с их безудержными оргиями и прочими «удовольствиями».

В самом деле, с какой стати следовать недостижимому и далекому идеалу в лице, к примеру, Христа, если есть гораздо более доступный «образец для подражания» – шимпанзе? Стоит ли себя сдерживать, блюсти, ограничивать, если можно вести себя примерно так же, как обезьяна? Ведь приматы, как гласят гуру атеизма – наши ближайшие родственники, так будем же брать пример с них, а не с Франциска Ассизского, всю жизнь истекавшего потом в стремлении хотя бы немного приблизиться к Иисусу. Вера требует неустанной работы, а для многих сегодня сие – непосильный труд. Как говорится, лень стала двигателем прогресса, но она же уничтожает «нравственную» религию.

Современный человек расчетлив, прагматичен, считает себя крайне подкованным во всем (благодаря практически круглосуточному доступу к интернету), но при этом он продолжает верить: в деньги, науку, образование, приметы, себя, наконец. Даже атеист Лоуренс Краусс (Lawrence Krauss), пускай и в шутку, но все-же назвал книгу Хитченса «Бог – не любовь» своей «библией» [20]. Почти в традициях «черной мессы» высмеивая церковные институты, атеистическая организация FACTS (First Atheist Church of True Science), тем не менее, организована именно как «церковь». Все это близко той разновидности атеизма, адепты которой, согласно Андре Конт-Спонвилю, верят, что Бога нет [5]: их позиция, как и религия, основана на вере.

Для развитых западных стран (и не только) теперь больше характерен не атеизм (см. данные Gallup Polling [1]), а, скорее, «безидейное» равнодушие к их традиционной религии. Современная «цивилизация нон-стоп» не идет на пользу подобным формам духовной жизни. Для веры нужно время, нужно обдумать ее и принять – в современном городе в современной спешке, погоне за материальными ценностями, индивид таковой возможности не имеет. Теперешняя действительность слишком «завязана» на потреблении материальных, по преимуществу, благ. В ней практически не осталось места тонким духовным потребностям – их заменил дешевый теле- и кино-фастфуд, обслуживающий нехитрые запросы толпы. То, что давала молитва, дает «фигуристая» девица или мускулистый «мачо», душещипательная мыльная опера или изобилующий насилием блокбастер. Быт изменился, и изменился, увы, не в лучшую сторону. Те, кто видят в атеизме, вернее, религиозной индифферентности цивилизации некое «достижение», на самом деле восхищаются деградацией.

Сегодняшняя личность воспринимает мир через видеоряд, а не через чтение и размышление над прочитанными текстами. Мир отныне воспринимается через экран смартфона. И даже если с небес во всем своем великолепии снизойдет Архангел Гавриил, обыватель XXI века, увлеченный очередным видео на смартфоне, этого попросту не заметит. Люди прошлого были более чувствительны к «потустороннему» (как и некоторые современные художники, поэты, писатели), открыты «иному», нынешний же Homo sapiens в большинстве своем потерял эту связь – «чакры» закрылись. Интересно об этом написал Эдвард Фредерик Бенсон в рассказе «Кондуктор автобуса»: предположим, мы – это человек, сидящий перед щелью в непрестанно движущемся экране. За ним находится другой экран с отверстием, который также движется, независимо от первого. И вот происходит совпадение двух этих «отверстий» – тогда на миг приоткрывается окно в иное измерение [21, с. 228]. Опасность упрямого атеизма заключается в том, что он учит скептицизму во всем, надевает на глаза своеобразные «шоры»: даже если такой наблюдатель увидит в небе Богородицу, он «объяснит» ее появление игрой света, облаком или чем-то еще. От подобного предостерегал в рассказе «Дом Прокурора» автор «Дракулы» Брэм Стокер – успокоенный материализмом миссис Демпстер студент оказался в гуще истинно inferнального кошмара [22, с. 764-766].

В дискуссиях с оппонентами последователи религии апеллируют к «чудесам». Среди наиболее ярких из них особую известность приобрели «встречи» с некими существами, похожими на ангелов и Богородицу, в португальской Фатиме и египетском Зейтуне. Хотя

фатимские события 1915–1917 гг. [23, с. 199–218] имеют неоднозначный характер, их нельзя полностью игнорировать. Что-то должно было дать толчок феноменам, что-то должно было побудить трех детей рассказать их необычайную историю о контакте с «Ангелом» и «Девой Марией». Несомненно, нечто они видели, однако что это было – остается загадкой. Свидетелями инцидентов в Фатиме было множество людей, списывать все на массовую галлюцинацию или небесные манифестации не совсем корректно. Ряд деталей, поведанных очевидцами, диссонирует с каноническими текстами о явлениях Девы Марии (например, подозрительный жужжащий звук, издаваемый «видением» [24, с. 194]). Растиражированное СМИ описание картины ада, явившейся взорам собравшихся в Фатиме, создает впечатление видеотрансляции, кадров фильма из некоего проектора, голографической картинки. Впрочем, подобными технологиями современники фатимских «чудес» вряд ли владели.

Относительно недавно «скептики» посвятили весьма пространную статью [25] другому необычайному событию – происшествиям в Зейтуне. Информация о них довольно обильна и находится в свободном доступе. В 60–70-х гг. XX века вокруг коптской церкви была зафиксирована экстраординарная активность: на крыше здания и близ нее появилось сияние, которое, по словам очевидцев, обрело черты женской фигуры, форму светящихся шаров и крылатых силуэтов. Храм был посвящен Деве Марии, поэтому свидетели вполне естественно истолковали увиденное как ее явление. При этом наблюдавшая все издалека известная ученая-антрополог рассказала, что не заметила Пресвятой Девы, а разглядела лишь некие вспышки света. Скептически настроенная аудитория привычно посетовала на то, что нет ни одной подлинной фотографии явления или видеозаписи. Однако в целом довольно трудно просить Богоматерь «позировать» в кадре.

Пытаясь объяснить случившееся, ученые заговорили о геологической активности в регионе. Она там действительно имела место, но почему же подобные ее проявления оказались зафиксированы лишь вокруг коптской церкви и нигде больше? Были попытки истолковать произошедшее в русле политических процессов, найти связь с умонастроением населения Египта в сложной ситуации войны с Израилем – в подтверждение своих чаяний люди узрели сверхъестественный «знак». К этому объяснению склонялась и уважаемая дама-антрополог. При этом интересно, что «знак» явился не только в лице Девы Марии, которую египетские мусульмане, как и прочие последователи Пророка, почитают, но и в образе отнюдь не исламском – христианских голубей, символе Святого Духа.

«Скептическая» статья, не внося ясности в происшествие, подтверждает как минимум одно: «рационалисты» не оспаривают сам факт появления свечения неизвестной природы, но не могут пока однозначно судить о его источнике. За неимением более правдоподобной версии интеллектуалы вынуждены были предположить, что это был свет... автомобильных фар! И хотя у толпы, наблюдавшей явления, не было степени по антропологии, она, думается, способна отличить свет фар от чего-то иного. Даже при большом желании «скептики» не отваживаются предъявить обвинения Коптской Церкви или мусульманам Египта в заведомом обмане – не похожи копты и мусульмане на любителей розыгрышей.

Полностью отрицать подлинность вышеозначенных инцидентов невозможно, но есть сомнения, стоит ли их относить именно к христианству. Да, явившиеся назвали именами персонажей христианской традиции, однако их появление вызвало у очевидцев (фатимских детей) не радость, а упадок сил, опустошение. По-язычески звучат требования «принесения жертвы»: об этом говорили и визитеры в Фатиме, и не упомянутая нами «Богоматерь Акитская» [26, с. 128]. Вопреки обычаю христианской скромности, «Богоматерь» из Борена (Our Lady of Beaugaing), например, заявила, что она «immaculate» [27, с. 68], то есть «безупречная». Интересно, что явления в Фатиме, Борене и Акито связаны числовой символикой – числом три, повторяющимся в датах событий. Так, в

Фатиме «посещения» случались тринадцатого числа разных месяцев (в Италии, Испании и Португалии данное число считается счастливым). Это, безусловно, может быть совпадением, однако имеет и некоторый сакральный смысл, отсылая к Святой Троице.

Другим «столпом» религии выступает представление о существующей отдельно от тела душе. Традиционно наука именуется «душой», индивидуальностью человека его сознание, помещенное в мозг. Именно клетки мозга, его устройство определяют индивидуальные черты человека. Интересна дискуссионная идея, вытекающая из исследований Пим ван Ломмеля (Pim van Lommel), согласно которой мозг выступает лишь «приемным устройством» [28, с. 256] – но не «вместилищем» души. Действительно, в строении мозга с его электрической активностью и т.п., немало сходства с радиоприемником. Если согласиться с гипотезой о мозге как о «приемном устройстве», способном ловить «сигналы», это в какой-то мере объяснило бы истоки веры в телепатию и ясновидение.

Впрочем, не будем отдаляться в область фантазий. «Скептики» могут возразить: при болезнях мозга человек как будто меняется, значит, именно мозг определяет личность. Тем не менее, если сломался «приемник», из этого еще не следует, что «сломались» принимаемые им волны. Они остались неизменны, но не могут точно воспроизвестись, так как имеются неполадки в аппаратуре. В любом случае, обосновывать научными методами существование «потусторонней» души является занятием довольно сложным – анализ ее «околосмертных переживаний» во многом основан на анкетах и опросниках. Умершим безвозвратно вопросы не задашь. Последние опыты в этой области показали, что перед окончательной гибелью мозг проявляет необычайную активность (при этом любопытно, что активизируются те отделы мозга, которые отвечают за восприятие) [29], выбрасываются гормоны, умирающего преследуют «видения». Трудно поверить, что весь этот «спектакль» лишь для того, чтобы скрасить последние мгновения жизни. Между тем в античное время считалось, что душа в виде бабочки выпархивает именно из головы мертвеца, крест Христа, как символ новой жизни, «вырастает» именно из черепа Адама [30, с. 70]. Сияющее Нечто, которое некоторые находящиеся в пограничном состоянии принимали за божество, древние, как мы знаем, называли психопомп и почитали за провожатого в мир мертвых.

Но всякие сомнения чужды атеистам: ничего «сверхъестественного», аномального, непознанного нет. К сожалению, столкнувшись в 80–90-х гг. XX века при изучении так называемых «паранормальных явлений» с определенными трудностями, те научные кадры, которые пробовали этим заниматься, бросили дальнейшие попытки. Их разочарование трансформировалось в закосневший атеизм. Самоуверенность некоторых «скептиков», например, Дэниела Деннета (Daniel Dennett), походит на консенсус «сциентистов» полуторавековой давности. О них довольно образно отозвался в рассказе «Миссис Эмвот» Э.Ф. Бенсон: напоминают птиц в ржавой клетке, «чирикающих» о давно известном [31, с. 13]. Подобная позиция не очень подходит тому, кто посвятил жизнь поискам истины. Ведь подлинная наука должна быть открыта новому, новым горизонтам, которые могут сулить совершенно неожиданные результаты. В мировой истории мировоззрение, картина мира менялась не раз, иначе не появился бы Альберт Эйнштейн с его знаменитой формулой $E = mc^2$, буквально перевернувшей прежние научные представления.

Не слишком умно спешно отмахиваться от древних религиозных текстов (неважно какой религии). Да, у людей прошлого не было цифрового телевидения, высокоскоростного интернета и радиотелескопов, однако они отнюдь не были столь глупы и доверчивы, какими их пытаются выставить. Наивно предполагать, что Священные Тексты создавались просто так, скучающим человеком, который от нечего делать принялся сочинять небылицы. В центре любого события, в том числе религиозного откровения, находится «замковый камень» реального происшествия, которое и стало толчком к возникновению целого

явления. Это наглядно иллюстрируют карго-культы, хотя бы «Культ принца Уэльского», вызванный к жизни вполне реальным инцидентом [32, с. 256 etc.]. Сие относится и к более древним представлениям. Критикуя древнегреческую мифологию [33, с. 47 etc.], Сэм Харрис забывает, что, например, миф о превращающей жертв в камень Медузе подтверждается научными данными о вполне естественном (хоть и нечасто встречающемся) процессе замещения живых человеческих тканей минеральной составляющей.

Харрис назвал религию «древними отбросами» и намекнул, что пора бы перестать ими «питаться» [33, с. 149]. Ну что ж, в таком случае, именно из этих «древних отбросов» явились выдающиеся достижения культуры, созданы Парфенон, Нотр-Дам, Сикстинская капелла. Именно на основе этих «отбросов» появились «Мадонны» Рафаэля Санти и Леонардо да Винчи, «Давид» Микеланджело. «Сверхъестественное» гораздо почтенней по возрасту, нежели «скороспелый» атеизм. Согласно археологическим данным [34], еще до построения устойчивых религиозных институтов наши предки уже поклонялись неким таинственным силам – как только в прашурах шевельнулось что-то человеческое. Людвиг Фейербах, Зигмунд Фрейд и пр. пытались привязать возникновение религии к желанию человека защититься от опасности, к страху, чувству зависимости, стремлению к уверенности в будущем [35, 26; 2, 58]. Высшие приматы (гоминиды) испытывают страх [36, с. 293] и имеют потребность в планировании будущего, однако ни одна испуганная обезьяна почему-то не поспешила устроить алтарь и читать молитвы. Легковесная идея, как пытаются изобразить веру «скептики», вряд ли смогла бы просуществовать тысячи лет. Уже одно это заставляет отнести к религии с большим пиететом, которого она достойна.

На постере атеистического фильма «Неверующие» (Unbelievers, 2013), в котором поучаствовал весь цвет англо-саксонского атеизма, мы видим две безликие фигуры, идущие прочь от креста. Почему же только от креста? Значит, ислам, иудаизм и буддизм авторы фильма не порицают? И куда же они идут? В чем их цель? А цели не видно. Читая высказывания атеистов, не покидает ощущение, что человек представляет собой лишь мышцы, кости, импульсы. Это не «Венец природы», а завернутый в коллагеновую оболочку фарш, L'homme machine Ламетри. Атеисты пытаются низвести все до биологии, до сочетания генов. Именно генетические цепочки, похоже, изображены на эмблеме Center for Inquiry. Недавняя расшифровка генома человека стала одним из символов торжества «разума», символом победы материи над «сверхъестественным». Однако, что это на самом деле доказывает? Разве Бог не может существовать параллельно генетическому коду?

Напротив, чем больше узнает личность о мире, о его потрясающе гармоничном устройстве, тем больше она видит примеров невероятной продуманности и выверенности мирового механизма. Напомним, Андре Конт-Спонвиль, касаясь истоков атеистического мировоззрения, разъясняет непосвященному, что оно основывается, в том числе, на представлении о том, что мир несовершенен, а человек – прост. Теперь, кажется, это видится уже не совсем так. Рассуждая об атеистах, Спонвиль заключает, что мир в их глазах порожден «случайностью». Атеист «убежден» – и все, «доказательство» же его правоты смехотворно и неубедительно: в мире слишком много ужасов, чтобы он был создан всеблагим Господом [5]. Атеисты исходят из неверной предпосылки, что Бог обязан воплощать в себе лишь все самое лучшее – с точки зрения человека (любовь, милосердие, добро и пр.), а, следовательно, и созданное Им должно быть таковым. «Убежденность» атеиста в несуществовании «Сверхразума» не выгоднее позиции верующего, который тоже «убежден», но только в том, что миром правит Всевышний. А «случайность» придумывают тогда, когда неспособны найти другого, более приемлемого объяснения.

Научная мысль как-бы намекает нам, что концепция Бога – упрощение всей сложности Вселенной. Но разве попытки свести все к иллюзиям и заблуждениям ума, световым эффектам, обману зрения – не упрощение? Сама наука выставляет «случайность»

атеистов несостоятельной идеей. Уже принятие теории естественного отбора говорит в пользу того, что отнюдь не «случайность» родила биологическое богатство. Упорядоченность движения планет Солнечной системы, гармония строения вещества, воплощенная в планетарной модели атома – вечное кружение вокруг смыслового центра. Живая материя, подтверждают выкладки Алана Тьюринга и опыты с растворами Б. П. Белоусова [37, с. 40], обладает удивительной способностью к самоорганизации. Вот только что лежит в основе этого «дива», что дает материи такую возможность и как она это делает, пока с полной уверенностью ответить сложно, приходится «теоретизировать». Но, может статься, то, что лежит в фундаменте этой невероятной самоорганизации, и есть Бог.

Религия для атеистов – болезнь мозга («сумасшедшие» Сэма Харриса) [33, с. 72]. Ну что же, значит это самая продолжительная «эпидемия», охватившая многие века. Критик религии Фрэнсис Крик утверждал, что во время чтения молитвы у молящихся выделяются вещества, наподобие дофамина [38, с. 48], приносящие чувство удовлетворения, защищенности и т.п. Но ведь Бог (боги) мог это устроить специально, чтобы поощрить Homo sapiens к молитвенному обращению к Нему. Оскорбляя верующих, атеисты выходят за рамки научной дискуссии. Их дебаты, дань старинной традиции споров, напоминают политические праймериз, когда две конкурирующие партии пытаются перекричать друг друга. На чем же зиждется атеистическая уверенность? Неужели найдены непоколебимые доказательства несуществования Бога? Опрошены свидетели, которые точно видели, что Его нет? Предъявлены соответствующие видео- и фотоматериалы? Обвиняя клерикалов в умозрительных построениях, атеисты на них же и опираются.

Из вышеизложенного вытекает главный, на наш взгляд, вывод: атеизм отнюдь не показатель высокого интеллектуального уровня, напротив, он упрощает всю сложность и противоречивость мирового здания, а «глубокие» тезисы и «железобетонные» аргументы некоторых атеистов на поверку оказываются основанными на поверхностности и некомпетентности. Действительно, отрицаемое ими «сверхъестественное» не вписывается в общепринятую в научном сообществе догму, однако ничто не говорит нам о том, что с новыми открытиями эта устоявшаяся схема не сможет измениться. И тогда «сверхъестественное» перестанет быть таковым. Сэм Харрис совершенно правильно отметил в своем блоге: «Притворяться, что знаешь то, чего не знаешь – это предательство науки» («Pretending to know things one doesn't know is a betrayal of science» [39]). В настоящее время нет ни абсолютных аргументов против бытия «потустороннего», ни причин полностью его отрицать. Автор статьи больше склоняется к агностицизму, за некоторым исключением – регистрация свидетелями феноменов, пока относимых к «сверхъестественному», показывает, что, в отличие от мнения агностиков, «потустороннее» поддается наблюдению, а, значит, и изучению. В любом случае, зачем ставить искусственные «заслонки» на пути научного прогресса в виде заранее принятых установок? Ведь главная задача ученого, «физика» или «лирика», заключается в постепенном продвижении к истине, в упорном труде по раскрытию секретов мироздания. И только время рассудит, кто в споре теиста и атеиста был прав.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Religion. [Электронный ресурс]. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx> (дата обращения: 13.11.2023).
2. Краткий словарь по философии. Минск. 2007. 832 с.
3. Григоренко А.Ю. Религии мира: Словарь-справочник. СПб. 2009. 400 с.
4. McGrath A., McGrath J.C. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007. 96 p.

5. Философский словарь Спонвиля. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/sponville/fc/slovar-192-2.htm#zag-1294> (дата обращения: 13.11.2023).
6. Losos J.V. *The Cat's Meow: How Cats Evolved from the Savanna to Your Sofa*. New York: Viking, 2023. 400 p.
7. *The Roman Missal: Translated into the English Language for the Use of Laity*. Philadelphia: Eugene Cummiskey, 1843. 720 p.
8. Koch Ch. *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2012. 194 p.
9. Shermer M. *The Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience*. New York: Bloomsbury Publishing Inc., 2002. 903 p.
10. Самозванцев А.М. *Мифология Востока*. СПб. 2002. 380 с.
11. Лаговский В. Во Вселенной было два Больших взрыва // Комсомольская правда. 9 марта 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kp.ru/daily/27475/4731217/> (дата обращения: 13.11.2023).
12. Откуда берутся шаровые молнии? // Знание – сила. 2014. № 6. С. 58.
13. Palmer M. *The Atheist's Creed*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2010. 356 p.
14. Чанышев А.Н. *Курс лекций по древней и средневековой философии*. М. 1991. 510 с.
15. Rable G.C. *God's Almost Chosen Peoples: A Religious History of the American Civil War*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina, 2010. 586 p.
16. Eberhard W. *Spider Webs: Behavior, Function, and Evolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2020. 678 p.
17. Reisinger G. *Paul Henri Thiry d'Holbach's and Richard Dawkins's Comprehensive Scientism*. Göttingen: CUVILLIER VERLAG, 2022. 250 p.
18. *Философский проективный словарь*. Вып. 2. СПб. 2020. 544 с.
19. President Lights Hill of Uisneach Fire // Meath Chronicle. 8, May 2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.meathchronicle.ie/2017/05/08/president-lights-hill-of-uisneach-fire/> (дата обращения: 11.11.2023).
20. Britt T. «The Sacrament», «Unbelievers» and Religious Imperialism [Электронный ресурс]. URL: <https://www.popmatters.com/religious-imperialism-sacrament-unbelievers-films> (дата обращения: 11.11.2023).
21. Бенсон Э.Ф. Кондуктор автобуса // Клуб Привидений: Рассказы. СПб. 2007. С. 226-235.
22. Стокер Б. Дом Прокурора // Граф Дракула, вампир: Романы, рассказы. М.; СПб. 2005. С. 760-781.
23. Glynn P. *Healing Fire of Christ: Reflections on Modern Miracles*. San Francisco: Ignatius Press, 2003. 260 p.
24. Bartholomew R.E., Rickard B. *Mass Hysteria in Schools: A Worldwide History Since 1566*. Jefferson, NC: McFarland, 2014. 236 p.
25. Dunning B. *Illuminating Our Lady of Zeitoun* // Skeptoid. February 9, 2021. No. 766. [Электронный ресурс]. URL: <https://skeptoid.com/episodes/4766> (дата обращения: 11.11.2023).
26. *Habits of Devotion: Catholic Religious Practice in Twentieth-Century America*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004. 298 p.
27. Campbell J.P. *Mary and the Saints: Companions on the Journey*. Chicago: Loyola Press, 2010. 112 p.
28. Verdult R. *The Psychotherapeutic Treatment of IVF/ICSI Babies: A Clinical Report* // *Handbook of Prenatal and Perinatal Psychology*. Cham, Switzerland: Springer, 2021. P. 247-256.
29. Xu G., Mihaylova T., Li D., Tian F., Farrehi P.M., Mashour G.A., Wang M.M., Borjigin J. *Surge of neurophysiological coupling and connectivity of gamma oscillations in the dying*

- human brain // Proceedings of the National Academy of Sciences. 1 May 2023. 120 (19). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10175832/> (дата обращения: 11.11.2023).
30. Богатырев А.В. Татуированное время. М. 2022. 158 с.
 31. Бенсон Э.Ф. Миссис Эмвот // Ведьма: Рассказы. М. 2006. С. 12-28.
 32. Trompf G.W. Payback: The Logic of Retribution in Melanesian Religions. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 545 p.
 33. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason. New York; London: W.W. Norton & Co, 2005. 352 p.
 34. Зубов А.Б. Доисторические и внеисторические религии. История религий. М. 2017. 560 с.
 35. Андрусенков В.А. Социальный страх: Опыт философского анализа. Свердловск. 1991. 168 с.
 36. Медников Б.М. Избранные труды. Организм, геном, человек. М. 2005. 452 с.
 37. Рыбалов Л.Б., Садохин А.П. Концепции современного естествознания. М. 2017. 415 с.
 38. Diem-Lane A. Quantum Weirdness: Einstein vs. Bohr. Walnut, CA: Mt. San Antonio College, 2014. 66 p.
 39. Меме#8. Sam Harris. May 3, 2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.samharris.org/blog/meme-8> (дата обращения: 11.11.2023).

REFERENCES

1. Religion. [Electronic resource]. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx> (Accessed: 13.11.2023).
2. Kratkij slovar' po filosofii [Concise Dictionary of Philosophy]. Minsk. 2007. 832 p. (In Russian)
3. Grigorenko A.YU. Religii mira: Slovar'-spravochnik [Religions of the World: Dictionary-Reference Book]. SPb. 2009. 400 p. (In Russian)
4. McGrath A., McGrath J.C. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007. 96 p.
5. Filosofskij slovar' Sponvilya [Sponville's Philosophical Dictionary]. [Electronic resource]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/sponville/fc/slovar-192-2.htm#zag-1294> (Accessed: 13.11.2023) (In Russian)
6. Losos J.B. The Cat's Meow: How Cats Evolved from the Savanna to Your Sofa. New York: Viking, 2023. 400 p.
7. The Roman Missal: Translated into the English Language for the Use of Laity. Philadelphia: Eugene Cummiskey, 1843. 720 p.
8. Koch Ch. Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2012. 194 p.
9. Shermer M. The Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience. New York: Bloomsbury Publishing Inc., 2002. 903 p.
10. Samozvancev A.M. Mifologiya Vostoka [Mythology of the East]. SPb. 2002. 380 p. (In Russian)
11. Lagovskij V. Vo Vselennoj bylo dva Bol'shih vzryva [There Were Two Big Bangs] // Komsomol'skaya pravda. 9 marta 2023. [Electronic resource]. URL: <https://www.kp.ru/daily/27475/4731217/> (Accessed: 11.11.2023). (In Russian)
12. Otkuda berutsya sharovye molnii? [Where Do Ball Lightning Come From?] // Znanie – sila. 2014. No. 6. P. 58. (In Russian)
13. Palmer M. The Atheist's Creed. Cambridge: The Lutterworth Press, 2010. 356 p.
14. CHanyshev A.N. Kurs lekcij po drevnej i srednevekovoj filosofii [Course of Lectures on Ancient and Medieval Philosophy]. M. 1991. 510 p. (In Russian)

15. Rable G.C. *God's Almost Chosen Peoples: A Religious History of the American Civil War*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina, 2010. 586 p.
16. Eberhard W. *Spider Webs: Behavior, Function, and Evolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2020. 678 p.
17. Reisinger G. *Paul Henri Thiry d'Holbach's and Richard Dawkins's Comprehensive Scientism*. Göttingen: CUVILLIER VERLAG, 2022. 250 p.
18. *Filosofskij proektivnyj slovar' [Philosophical Projective Dictionary]*. Vyp. 2. SPb. 2020. 544 p. (In Russian)
19. *President Lights Hill of Uisneach Fire // Meath Chronicle*. 8, May 2017. [Electronic resource]. URL: <https://www.meathchronicle.ie/2017/05/08/president-lights-hill-of-uisneach-fire/> (Accessed: 11.11.2023).
20. Britt T. «The Sacrament», «Unbelievers» and Religious Imperialism. [Electronic resource]. URL: <https://www.popmatters.com/religious-imperialism-sacrament-unbelievers-films> (Accessed: 11.11.2023).
21. Benson E.F. *Konduktor avtobusa [The Bus Conductor] // Klub Prividenij: Rasskazy*. SPb. 2007. P. 226-235. (In Russian)
22. Stoker B. *Dom Prokurora [The Judge's House] // Graf Drakula, vampir: Romany, rasskazy*. M.; SPb. 2005. P. 760-781. (In Russian)
23. Glynn P. *Healing Fire of Christ: Reflections on Modern Miracles*. San Francisco: Ignatius Press, 2003. 260 p.
24. Bartholomew R.E., Rickard B. *Mass Hysteria in Schools: A Worldwide History Since 1566*. Jefferson, NC: McFarland, 2014. 236 p.
25. Dunning B. *Illuminating Our Lady of Zeitoun // Skeptoid*. February 9, 2021. No. 766. [Electronic resource]. URL: <https://skeptoid.com/episodes/4766> (Accessed: 11.11.2023).
26. *Habits of Devotion: Catholic Religious Practice in Twentieth-Century America*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004. 298 p.
27. Campbell J.P. *Mary and the Saints: Companions on the Journey*. Chicago: Loyola Press, 2010. 112 p.
28. Verdult R. *The Psychotherapeutic Treatment of IVF/ICSI Babies: A Clinical Report // Handbook of Prenatal and Perinatal Psychology*. Cham, Switzerland: Springer, 2021. P. 247-256.
29. Xu G., Mihaylova T., Li D., Tian F., Farrehi P.M., Mashour G.A., Wang M.M., Borjigin J. *Surge of neurophysiological coupling and connectivity of gamma oscillations in the dying human brain // Proceedings of the National Academy of Sciences*. 1 May 2023. 120 (19). [Electronic resource]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10175832/> (Accessed: 11.11.2023).
30. Bogatyrev A.V. *Tatuirovannoe vremya [Tattooed Time]*. M. 2022. 158 p. (In Russian)
31. Benson E.F. *Missis Emvoz [Mrs. Amworth] // Ved'ma: Rasskazy*. M. 2006. P. 12-28. (In Russian)
32. Trompf G.W. *Payback: The Logic of Retribution in Melanesian Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 545 p.
33. Harris S. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York; London: W.W. Norton & Co, 2005. 352 p.
34. Zubov A.B. *Doistoricheskie i vneistoricheskie religii. Istorija religij [Prehistoric and Ahistorical Religions. History of Religions]*. M. 2017. 560 p. (In Russian)
35. Andrusenkov V.A. *Social'nyj strah: Opyt filosofskogo analiza [Social Fear: Experience of Philosophical Analysis]*. Sverdlovsk. 1991. 168 p. (In Russian)
36. Mednikov B.M. *Izbrannye trudy. Organizm, genom, chelovek [Selected works. Organism, Genome and Man]*. M. 2005. 452 p. (In Russian)

37. Rybalov L.B., Sadohin A.P. *Koncepcii sovremennogo estestvoznaniya* [Concepts of Modern Natural Science]. M. 2017. 415 p. (In Russian)
38. Diem-Lane A. *Quantum Weirdness: Einstein vs. Bohr*. Walnut, CA: Mt. San Antonio College, 2014. 66 p.
39. Meme#8. Sam Harris. May 3, 2017. [Electronic resource]. URL: <https://www.samharris.org/blog/meme-8> (Accessed: 11.11.2023).