

© Халапсис А. В.

3. <http://www.psychodic.ru/arc.php?page=3635>
4. http://echo.msk.ru/blog/weller_michael/1826342-echo/
5. Трацякоу У. <http://www.proza.ru>

Халапсис Алексей Владиславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Национальной металлургической академии Украины

УДК 130.2:930.1+930.2

МУЛЬТИВЕРСУМ ІСТОРИИ

Статья посвящена проблеме постижения истории древних обществ в аспекте их религиозной идентичности. Религия является одним из фундаментальных элементов цивилизационной идеи («онтологического проекта»); она конструирует «вселенную», которая отличается характерными только для нее «законами природы». Для того чтобы сделать «коммуникацию» с древними максимально аутентичной, исследователь должен не только признать за ними право видеть мир по-своему, но и принять их «законы», а значит — и религию. Поскольку последнее практически невозможно, ученый лишается возможности постигать иную культурно-историческую реальность как живое становление человеческого духа; в ней он увидит лишь схему и басню. Предлагаемый в статье метод «эпистемологического политеизма», который основан на мысленном эксперименте, позволяет обойти сложности восприятия и приблизиться к пониманию смыслов, определяющих мировоззрение древних.

Ключевые слова: всемирная история, понимание, культура, цивилизация, философия истории, методология истории, «эпистемологический политеизм».

МУЛЬТИВЕРСУМ ІСТОРІЇ

Стаття присвячена проблемі осягнення історії стародавніх суспільств в аспекті їх релігійної ідентичності. Релігія є одним з фундаментальних елементів цивілізаційної ідеї («онтологічного проекту»); вона конструє «всесвіт», який відрізняється характерними тільки для нього «законами природи». Для того щоб зробити «комунікацію» з древніми максимально автентичною, дослідник повинен не тільки визнати за ними право бачити світ по-своєму, але і прийняти їхні «закони», а відтак — і релігію. Оскільки останнє практично неможливо, вчений позбавляється можливості осягати іншу культурно-історичну реальність як живе становлення людського духу; в ній він побачить лише схему і байку. Запропонований у статті метод «епістемологічного політеїзму», який заснований на уявному експерименті, дозволяє обійти складності сприйняття і наблизитися до розуміння смислів, що визначають світогляд древніх.

Ключові слова: всесвітня історія, розуміння, культура, цивілізація, філософія історії, методологія історії, «епістемологічний політеїзм».

MULTIVERSE OF A HISTORY

This article is devoted to the issue of history comprehension of the ancient societies in the context of their religious identity. Religion is one of the fundamental elements of civilization idea (“ontological project”); it constructs “universe” that is distinguished by the “laws of nature”, specific only for it. To make “communication” with ancient people maximally authentic, the researcher should not only recognize their right to look at the “world” in its own way, but also accept its “laws”, that means – religion as well. Since the latter is almost impossible, the scientist is deprived of the possibility to comprehend another cultural and historical reality as vivid establishment of human spirit; he/she will see only scheme or fable in it. The proposed in this paper

method of “epistemological polytheism”, based on thought experiment, gives the possibility to bypass difficulties of perception and to approximate the understanding of meanings that define the ancient people worldview.

Keywords: *world history, understanding, culture, civilization, philosophy of history, methodology of historiography, “epistemological polytheism”.*

Введение. Объективность социальной реальности (в темпоральном срезе представленной миром истории) имеет мало общего с объективностью физического мира, фактическое существование которого оказывается внешним по отношению к человеку атрибутом. Социальная же реальность антропна «по определению», из чего следует, что человеческие взгляды, представления, убеждения и даже фантазии — все то, что можно обозначить словом «идеи» — оказываются не только субъективными переживаниями, но могут, при определенных обстоятельствах, стать конструктивным фактором исторического бытия. И если бы кто-то решился составить список наиболее фундаментальных идей, владевших умами людей, живших во всех известных нам обществах на протяжении всей известной нам истории, то он бы убедился, что подавляющее большинство из них имело ту или иную степень религиозной составляющей. Последнее обстоятельство выдвигает и определенные требования к постижению истории, ведь исследователю гораздо проще понять чуждые его времени и его культуре научные, политические, философские концепции, нежели чуждые религиозные формы.

Для критично мыслящего человека «со стороны» любая религия предстанет совокупностью нелепых суеверий и басен, но если нас интересует реконструкция мировоззрения древних, то на их религиозные воззрения нельзя смотреть со снисходительной улыбкой, ибо выстраиваемые на их основе схемы и модели были самой что ни на есть подлинной реальностью, живой и настоящей. Причем безотносительно к тому, насколько серьезно мы будем воспринимать содержание древних религиозных концепций, оно чрезвычайно важно не только для реконструкции жизни именно этого общества, но и для более широких теоретических обобщений.

Целью данной статьи является философско-историческая интерпретация религиозной жизни древних обществ и построение на основе полученных результатов модели Мультиверсума истории, который смог бы обеспечить исследователя средствами **понимания** соответствующих мировоззренческих паттернов.

За основу данной публикации взят перевод с английского моей статьи, опубликованный в чешском журнале “Evropskýfilozofický a historickýdiskurz” [11].

Темный вопрос

Считается, что религиозные представления возникают еще у неандертальцев в среднем палеолите. Я не знаю, каковы были теологические концепции у наших вымерших родственников, но известная история человечества написана религиозными чернилами, — если и не полностью, то большей частью. Пророки и жрецы, теологи и философы, поэты и мистики издавна рассуждали о божественном, однако почти все сказанное и написанное ими было слишком зависимо от большого количества неverified допусков, принимаемых в рамках одной парадигмы, но не имеющих никакого смысла в рамках другой. Убедительность реализуется лишь в пределах церковной ограды, поэтому аргументы католического священника едва ли произведут впечатление на индуистского брахмана. У отвязанного же от этой оградки чистого разума нет надежного путеводителя по священным землям; ему приходится либо молчать, либо создавать спекулятивные конструкции, претендующие не более чем на вероятность. Самые тонкие мыслители всегда это понимали. Платон признавался, что в рассуждениях о богах следует довольствоваться правдоподобием, не требуя большего (*Timaeus*. 29c—d). Еще более показателен в этом смысле трактат Цицерона «О природе богов». Читатель, который внимательно следил за полемикой Цицероновских героев, в конце может оказаться разочарованным, ибо вопрос об этой самой

«природе» так и остается нераскрытым. Однако именно этот «недосказанный» трактат является одним из лучших произведений религиозной мысли, демонстрирующий как блеск чистого разума, так и его несостоятельность. И мы возвращаемся к Протагору, который не решался сказать о богах что-то определенное, сетуя на темноту вопроса и краткость человеческой жизни (Diogenes Laertius. IX. 51).

Какими бы глубокомысленными суждениями ни раскрашивался современный философский дискурс, в отношении сущности божественного мы остались такими же невежественными, как были наши предки тысячелетия назад. Это не мешает нам, однако, препарировать чужую веру и выносить ей вердикт так, как будто бы мы знаем окончательный ответ на самые фундаментальные теологические вопросы. Со времен Протагора наше **знание** о сакральном ничуть не увеличилось, хотя нет недостатка ни в «доказательствах» бытия Бога, ни в «опровержениях» религии. Но как «доказательства» ничего не доказали, так и «опровержения» ничего не опровергли. Несомненно лишь то, что исторические условия откладывают отпечаток на восприятие людьми потустороннего мира, и если ранее рай изображался в стиле сельской идиллии, то сегодня сложно представить себе ангела без смартфона.

С вопросом о бытии Бога непосредственно связан и вопрос о степени божественного участия во всемирно-историческом процессе. Поскольку же ничего внятного о Боге (богах) мы сказать не можем, то и вопрос о Его (их) возможном участии в историческом процессе говорить, как будто бы, тоже нечего. Поэтому проще всего вынести идею Бога «за скобки» и пытаться постигать историю исключительно из «посюсторонних» факторов, ведь даже если Бог и вмешивается в человеческие дела, делает это Он настолько виртуозно, что практически нет никакой возможности это участие зафиксировать.

Но хотя **опознать** в историческом процессе Бога затруднительно, то обнаружить в истории сакральные элементы совсем несложно, и тогда вопрос станет не только осмысленным, а и решаемым. Однако для этого следует изменить формулировку самого вопроса. В рамках философии вопрос не может касаться **реального** участия божества в историческом процессе (оставим эту тему теологам), а о степени влияния на развитие человечества религиозных представлений. Идеи движут миром, а если (и в той степени, в какой) это религиозные идеи, то в определенном смысле миром движут боги; развитие же отдельных обществ можно интерпретировать как историю столкновений и взаимодействий управляющих ими «богов».

Нечто подобное говорил и Федор Михайлович Достоевский, утверждая, что каждый народ верит в своего Бога как смысл своей исторической деятельности [1, с. 244-245]. Хотя в рассуждениях русского писателя слово «Бог» используется более в метафорическом, нежели в религиозном смысле, означая высшую идею культурно-исторической общности, каковая (природа – у греков, народ – у римлян) вовсе не обязана иметь теологическое наполнение, тем не менее, Достоевский не зря использует именно слово «Бог», равно как и не впустую пишет об «обоготворении» того, что на взгляд наших современников едва ли следует боготворить. Названные Достоевским высшие идеи великих цивилизаций (эти идеи я называю «онтологический проект») имеют религиозный характер, специфическим образом преломляющийся через призму философских, политических и т.д. концепций, а также практической деятельности. У каждой цивилизации свой оригинальный проект мироустройства, но их формальное выявление мало что нам даст, если мы не найдем способа адекватного **понимания**.

Понять же древних можно лишь в том случае, если мы сможем посмотреть на их духовный мир вполне серьезно, – не только без улыбки, но и без лицемерного притворства психиатра, усердно записывающего фантазии своего пациента. Впрочем, тогда пришлось бы принять, пусть и на время, мировоззрение древних как свое собственное, а это бы означало (поскольку важнейшим мировоззренческим компонентом является религия) – и принять их религиозную веру. На подобное едва ли кто решится, да и не требуется от историка участия ни

в элевсинских мистериях, ни в вакханалиях. Чтобы «заговорить» с древними на их языке, необходимо найти общее коммуникационное пространство, некую систему координат, в рамках которой такой диалог станет принципиально возможным. Следует не просто **смириться** с тем, что отличающиеся от нас люди исповедовали иные религии, а увидеть в этом смысл.

Миф и реальность

Система координат, придающая смысл чужим (а значит – «неправильным») религиям сама не может быть основана на какой-либо религии; она должна быть нейтральна относительно религиозных мифов (дабы не попасть в зависимость от них), но она должна быть с ними как-то связана (чтобы выполнять роль «среднего термина»). Полагаю, что для понимания сущности религиозных мифов необходим некий квазирелигиозный метамиф, который смог бы снять остроту проблемы истинности религии и установить пространство понимания. И это не может быть экуменизм – слишком ничтожный, чтобы что-то объяснить, ибо в рамках экуменизма выхолащивается все самое характерное, самое важное и фундаментальное во имя общих фраз о том, что все религии, дескать, учат какому-то абстрактному «добру», «миру» и т.п., – вывод, который очевидно «притянут за уши», вступая в противоречие со всей историей религии. Метамиф призван **объяснять** мир, но не должен подменять собой религии, ибо в противном случае это была бы новая религия, которая уже в силу этого не смогла бы выполнять роль медиума по отношению к существующим. То есть, метамифу следует иметь черты как мифа, так и религии, в сущности – религиозного мифа, но при этом он не может в интересах адекватного познания претендовать на статус новой религии или заменять одни мифы другими.

За основу возьму популярную ныне идею Мультиверсума. Я не буду останавливаться на ее физической интерпретации и тех дискуссиях, которые вокруг этого ведутся [4; 8; 9; 15]. Модель «параллельных вселенных» активно эксплуатируют и фантасты, есть и логические интерпретации этой идеи. В моем исследовании понятие «Мультиверсум» используется лишь как **продуктивная метафора**.

Представим себе, что «отправляясь в прошлое» на виртуальной «машине времени» [3], мы попадаем в некую параллельную вселенную, фундаментальные параметры которой более или менее отличны от нашей. Например, если сверкает молния на безоблачном небе, в нашем мире это – редкое атмосферное явление, в другом мире это может быть знак, выражающий волю божества. На первый взгляд, все сводится лишь к сумме знаний. Древние не обладали достаточными сведениями о происхождении природных процессов, поэтому, дескать, приписывали все необъяснимое высшим силам; поскольку ныне даже школьник не видит здесь ничего чудесного, наша интерпретация мира – «правильная», а у древних – «ошибочная».

Конечно, о природе мы знаем намного больше наших предков, но социальная реальность всегда мифологична, имея к природным явлениям лишь опосредованное отношение. Для исследования древней культуры важно понять не то, насколько сильно естественнонаучные представления ее носителей отличались от «эталонных» (наших), а то, как принятые ею на вооружение мифы **работали**. Если молния отменяет результаты консульских выборов или изменяет ход военной кампании, то она уже не просто атмосферное явление, а элемент социальной реальности; поскольку же ее появление вызывает вполне материальные последствия, которых бы не было при иной интерпретации, причинно-следственные цепочки этой вселенной отличны от нашей, по крайней мере, они не тождественны ей. Картина мира сама является частью мира, поэтому нелепо говорить, что тот мир «неправильный», поскольку, дескать, люди воспринимали естественные явления не так, как воспринимаем их мы.

Другие культурные «вселенные» в общих (физических) чертах похожи на наш мир, в них действуют не эльфы и орки, а люди, которые испытывают похожие на наши эмоции и т.д. Однако кое в чем обитатели той вселенной действуют совершенно «неправильно» по

стандартам нашего мира, но вполне естественно и логично по стандартам своего. И «попав» в иной мир мы не вправе навязывать ему свои «законы», ибо они там не действуют, или действуют, но иным образом. Необходимо просто на время «путешествия» принять «законы» другого мира при его освоении (осмыслении) и реконструкции.

Для иллюстрации приведу следующий пример. Читатель фэнтэзийного романа принимает его правила игры, соглашаясь, например, с тем, что в «том мире» и шага нельзя ступить без магии. Невозможность каких-то событий по меркам нашего мира не мешает ему воспринимать повествование, «согласившись» с авторской трактовкой «законов природы». Это согласие вовсе не предполагает, что читатель отвергнет имеющиеся у него научные представления и перенесет эти «правила» в «свой» мир. Глупо произведения Толкиена трактовать с точки зрения современной физики, проверяя, насколько они укладываются в научную модель мироздания. Мы либо принимаем «правила», либо откладываем такую книгу в сторону. Так и с прошлым: мы либо принимаем «мир древних» как «иной мир», либо прощаемся с надеждой его понять.

Приведенный мною пример не следует воспринимать как призыв «удариться в фантастику» при реконструкции древних культур. Фантаст создает заведомо вымышленный мир, не претендуя на то, что такому миру что-то соответствует, и читатель включается в игру, наперед зная, что это лишь **игра**. В случае же исторического повествования это не так. Сколько бы баснословных элементов в них ни содержалось, читатель уверен, что хотя бы основное содержание такого повествования – не вымысел.

Занимающийся постижением истории теоретик не может обойтись без придания того или иного онтологического смысла своим высказываниям. Поскольку прошлое нельзя предъявить в его статусе прошлого, он говорит о нем так, как если бы оно еще длилось, т.е. он создает модель прошлого, которая будучи виртуальным миром, задумывается и реализовывается как невымышленный, реконструируемый мир реально-бывшего. Рассуждая о прошлом так, как будто бы оно стало настоящим, теоретик усилием мысли переносит себя в прошлое, выступающее для него как-бы-настоящим. Его виртуальная вселенная проецируется на мир фактического существования, что отличает постижение истории от занятий фантастикой: созданным воображением фантастов вселенным некуда проецироваться. Впрочем, есть попытки и литературным персонажам придать некоторую «бытийственность», например, в мистике Даниила Андреева или в некоторых произведениях Виктора Пелевина, но я не буду сейчас останавливаться на столь экзотических концепциях и давать им оценку.

Мультиверсум для меня – это признание принципиальной возможности существования разных аспектов бытия, несводимых к одной системе онтологических допусков. В философско-историческом смысле это означает несводимость разных культурных «миров» друг к другу. Однако хотя эти миры и несводимы, они не являются непроницаемыми для «путешественников». На самом деле, контакты представителей разных «миров» происходят в реальном времени, например, когда встречаются носители разных культур, мировоззрений, религий; люди могут налаживать коммуникацию между собой, что было бы исключено, если бы принципы этих «миров» были бы абсолютно оригинальными и закрытыми от внешнего наблюдателя. У каждой локальной цивилизации свои принципы мировоззрения, однако между ними нет непроходимой пропасти, хотя французам может казаться дико представить себя персами (тема, поднятая Вольтером по поводу «Персидских писем» Монтескьё). Мы не всегда можем понять собственных предков, и не всегда понимаем современных нам «персов», но если хотя бы в какой-то степени мы понимаем (или надеемся, что понимаем) и тех, и других, то нет теоретических препятствий и для понимания прошлого иных народов.

Но как это сделать? Нет необходимости верить всему, что написали древние авторы, устраивать на месте своих храмов языческие святилища или восстанавливать культ умерших богов; чтобы понять язычество не обязательно самому становиться язычником. Однако «попав» в древнее общество и желая «найти общий язык» с его обитателями, следует принять гипотезу, что законы «их» мира могут существенно отличаться от наших законов. А вот в этом

«кином» мире невозможные «у нас» события становятся вполне возможными. Для объяснения этого парадокса проведем мысленный эксперимент.

Чужие боги

Предположим, что окружающий нас физический мир на самом деле не совсем физический, представляя собой вселенную, созданную техническими (компьютерными) средствами иного мира (помимо таких кинофильмов, как «Матрица» или «Тринадцатый этаж», некоторых фантастических романов, подобные идеи обсуждаются и на теоретическом уровне, например, в статье оксфордского профессора Ника Бострома [5]). Отталкиваясь от этой гипотезы, несложно выстроить и соответствующую модель, в рамках которой богами для нас окажутся создатели игры или игроки (или же — и те, и другие, скажем, в статусе высших и низших божеств), а наша собственная свобода и реальность обернется иллюзией (как вариант: будет соответствовать изначально прописанным в движке игры параметрам). Хотя «венцу творения» едва ли понравится перспектива понижения до «юнита», однако можно подобрать другие слова, а сами **отношения** между нашим миром и божественным рассматривать **по аналогии** с выше обрисованной моделью. Какой бы непривычной она ни казалась, наверняка найдутся люди, для которых «божественный геймер» оказался бы предпочтительней «дедушки на облаке». В рамках этого эксперимента политеизм обретает новый смысл.

Понятие «политеизм» вовсе не тождественно понятию «язычество», однако в том факте, что эти слова часто используют как синонимы, нет ничего удивительного, поскольку политеизм почти всегда предполагает «язычество» как веру в национальных богов. Эта вера не только не отвергает возможность иной веры, но и предполагает ее; именно поэтому политеисты в большинстве своем вполне толерантны к верованиям иных народов и не видят здесь противоречия. Для них было бы странно и даже оскорбительно, если бы алтари их «родных» богов были общими с «чужими» народами. Кстати, с этим связано и то, что городской культ (в Древней Греции, Риме и других обществах) был закрыт для иностранцев. Ведь если последним удастся найти подход к «нашим» богам, то те могут стать на их сторону и оказывать поддержку не нам, а им. Ревность в отношении богов не только не предполагала миссионерство, но и крайне негативно к нему относилась. Поклонение иностранцев другим богам воспринималась как что-то вполне естественное, ибо у них могли быть свои боги, вполне реальные и могущественные. Платон писал, что боги поделили между собой по жребию все страны земли (*Critias*. 109b), и для него это было чем-то вполне естественным и общеизвестным.

Если боги разделили Землю, то тогда будет логично допустить, что не только люди могут соперничать за их благосклонность, но и сами боги могут соперничать между собой, что отражается в соперничестве между народами. Для политеиста нет необходимости пытаться выстраивать головокружительные теодицеи, пытающиеся одновременно и задекларировать участие Всемогущего Бога в истории, и снять с Него ответственность за все то неблагоприятное, которое в ней (истории) осуществляется. Вот если идет борьба между богами за паству и территорию, то участие в этой войне на стороне одного из них сразу приобретает практический смысл, особенно если он сулит своему солдату вознаграждение (например, вечную жизнь в раю). Иными словами, боги могут конкурировать между собой за влияние на Земле, используя для этого фанатизм верующих.

Политеизм вполне доступно объясняет наличие разных народов, разных традиций и законов, соперничество и вражду между народами. В то же время, он не разделяет людей по принципу вероисповедания, которое оказывается не личным выбором, а **функцией гражданства** (здесь слово «гражданство» я использую в широком смысле, то есть можно быть и «гражданином племени»). Если боги разделили Землю, и в моей стране правят эти боги, то логично и естественно, что именно им я и буду ставить алтари и надеяться на их поддержку. При этом я могу вполне серьезно относиться к вере иностранца, который строит алтари своим богам и ищет поддержки у них.

Предположим далее, что боги играют и «встают из-за стола» при проигрыше (либо же делают это по другим причинам), что позволяет более-менее логично увязать наличие у разных народов разных религий, появление и исчезновение новых культов и т.д. Например, «команда олимпийцев» проиграла «команде Христа», вследствие чего последняя получила ее ресурсы и расширила свое присутствие на карте мира. Можно предположить и наличие некоего бога-тролля, который внушал бы народам атеизм с целью разозлить своих коллег-конкурентов. И так далее в том же духе.

Есть множество других частных вопросов, которые любой пророк с фантазией легко разрешил бы в соответствии со своими вкусом и намерениями. Но предлагаемый мною метамиф – это лишь мысленный эксперимент, он не претендует на собственно религиозный смысл, ибо не имеет под собой никакого трансцендентного фундамента (Откровения). Этот метамиф не может рассматриваться и как онтологическое утверждение, будучи гипотезой *ad hoc*, позволяющей согласовать разные традиции в непротиворечивую модель, которая сама по себе есть лишь временная конструкция, «строительные леса» познания. Если это и «политеизм», то не теологический и не онтологический, а исключительно эпистемологический. Принятие его не предполагает мировоззренческих выводов, это лишь инструмент, полезный в рамках своей познавательной сферы. Соответственно, и результаты его применения будут чисто познавательные, и именно ими будет определяться эффективность метода. Приверженец Единого Бога может использовать «эпистемологический политеизм» без ущерба для своей веры, как и атеист – без ущерба для своего неверия. Историк может «отправиться» в мир древних греков, восхититься красотой Афродиты, мудростью Афины и силой Зевса, а затем «вернуться» к себе, и вместе со своей фрау и киндерами отправиться в кирху на воскресную службу. Как же использовать этот метод?

Из текстов древних авторов мы узнаем, например, что какой-то выдающийся человек вознесся на Небеса и стал богом, или что сексуальная связь какого-то бога со смертной женщиной привела к рождению бессмертного героя. Естественно, что подобные рассказы мы сразу же отвергаем как заведомую сказку, басню, литературный образ, элемент политической идеологии и т.д. Исследователь будет считать свою задачу выполненной, если проследит истоки подобных верований и их аналоги в других культурах. Но поскольку этот рассказ воспринимался древними совсем не как басня, а как подлинная реальность, которая определяла не только его взгляд на мир, но и **практические действия**, наши реконструкции «бьют мимо цели», мы утрачиваем возможность понимания людей, которые жили в такой действительности. Их «мир» предстанет перед нами как сказочный вымысел; при этом само собой разумеется, что свое собственное сознание исследователь будет считать вполне «взрослым» и объективным. Однако научное мировоззрение также мифологично [2], просто вместо одних мифов оно оперирует другими. Мы можем абстрагироваться от мифологии древних, но не можем — от своей собственной, однако при этом высокомерно считаем себя вправе судить представления иных эпох как заблуждения. Развенчивая одни мифы, мы создаем другие, а между «миром» наших современников и «миром» исследуемой культуры возникает пропасть, основанная на непонимании в силу претензий на «сверхпонимание», как будто кто-то дал нам право рассматривать мир ***subspecieaeternitatis***.

Если мы читаем о каких-то баснословных, на наш взгляд, событиях, то их не следует отвергать лишь на основании своего кредо. В чужой монастырь не идут со своим уставом. В исследуемом нами мире могут быть иные «законы природы» и иная «метрика» [12], поэтому то, что для нас кажется невозможным, там вполне могло происходить. Это не значит, что необходимо принимать за чистую монету все мифы, ведь и древние многие вещи воспринимали критически. Исследователю следует принять «законы» того «мира», в который он пытается погрузиться, и уже исходя из них (а не из личных убеждений) определять степень «возможного».

Например, могут ли американские сенаторы умершего президента США объявить богом? Не обязательно изучать законодательство Соединенных Штатов, чтобы дать отрицательный

ответ на этот вопрос. И дело здесь вовсе не в юриспруденции, а в том, что фундаментальные паттерны американской культуры («законы мира») этого не допускают. Правовые акты можно принимать, менять и отменять, но вот «законы природы» запросто не изменишь. Параметры мира, в котором существует американское общество, не разрешают человеку, даже если он выдающийся и заслуженный, стать богом.

Но в мифах многих народов, в частности – у греков и римлян, присутствуют рассказы о том, как смертные герои при определенных обстоятельствах становились бессмертными богами. Каждое такое событие было экстраординарным, но все же — принципиально возможным. Впрочем, возможным ли? Скептики были всегда, и далеко не все безоговорочно верили в истинность мифов. Например, Цицерон высказывает сомнение относительно возможности человеку стать богом, аргументируя, среди прочего, тем, что в его время богами уже не становились (*Denaturadeorum*. III. XVI. 41). Однако его мысль можно и перевернуть. Действительно, почему в древности люди могли становиться богами, а во времена Цицерона – нет? Неужели герои перевелись?

Трактат «*Denaturadeorum*» был написан в 45 году до н.э., а следующий год ознаменовался убийством Юлия Цезаря, которого толпа, вероятно, не без подсказки со стороны его наследника, провозгласила богом; крупная комета, в которой увидели душу почившего правителя, лишняя раз уверила римлян в правильности своего мнения (Suetonius. *DiuusIulius*. 88). Еще через два года (в 42 году до н.э.) сенат принял и формальный акт, а усыновленный Цезарем по завещанию Октавиан стал гордо именоваться **сыном божьим** (этот титул встречается на его многочисленных монетах). Кстати, по стечению обстоятельств свой трактат Цицерон посвятил Марку Юнию Бруту – будущему участнику заговора против Цезаря, стало быть — будущему богоубийце. Апофеоз Августа кометой не сопровождался, но нашелся свидетель (Нумерий Аттик), видевший, как душа покойного правителя вознеслась на небеса (говорят, что за свои показания он получил от Ливии – вдовы бога – миллион сестерциев). Начало было положено и **новые боги** (а к ним впоследствии присоединились Клавдий, Веспасиан, Тит и другие) стали пополнять список небожителей.

Если при чтении подобных рассказов мы видим лишь политические игры, легкое верие толпы и забавные курьезы, то это означает, что мы очень далеки от понимания древних (в данном случае — римлян). Наш скепсис ничего не говорит о «том» мире, он лишь свидетельствует, что мы еще остались «у себя», где потустороннее и посюстороннее разделены непроходимой пропастью; мы злимся и втайне завидуем тем, кто смог над ней протянуть мост.

В нашем мире человек, пообщавшийся с Богом, имеет все шансы продолжить общение уже с психиатром, в другой же «вселенной» люди не только общались с богами, но и сами могли ими становиться; такие вещи были хоть и не обыденны, однако вполне **естественны**. Действительно, если богами стали сын Венеры Эней и сын Марса (и родственник Энея) Ромул, то было вполне правдоподобно, что за ними последовали потомок Венеры Цезарь и его сын Октавиан Август. Да и с какой стати римлянам отвергать свидетельство Нумерия Аттика, если их предки поверили Юлию Прокулу?

Конечно, сенаторы не делали человека богом в прямом смысле, а устанавливали ему **государственный культ** исходя из предположения, что богом он уже стал. Причем сенат не был парламентом в современном понимании, он был советом старейшин – самых заслуженных и уважаемых членов общины. Моральный авторитет этих «отцов» (*patres*) лишь подкреплял желание народа считать умершего героя-правителя богом, что было не только символическим жестом уважения к заслугам, но и сакральным действием, особенно учитывая особые связи римской общины с небожителями [10]. Новым богам строились храмы, им воздавались государственные почести; к примеру, Тиберий лично руководил отправлением культа божественного Августа. Так создаются мифы – может и странные на наш просвещенный взгляд, но вполне логичные и последовательные в рамках своих допусков.

Можно иронизировать по поводу веры древних, можно пытаться им подражать, но следует принять как факт, что их «вселенные» были отличными от нашей и в них действовали свои «законы». И, конечно, ни один современный философ не может надеяться повторить карьеру Марка Аврелия — пусть и не самого оригинального мыслителя, но единственного нашего коллеги, который **официально** стал богом; такова была воля сената и народа Рима.

Вывод

Философское постижение истории оказывается самопознанием в двух смыслах. Во-первых, исследуя историю, мы узнаем, «как мы дошли до жизни такой», во-вторых, мы более отчетливо начинаем осознавать специфику собственных культурных предпосылок (и налагаемых ими ограничений) при сопоставлении с иными культурными «мирами». В обоих случаях речь идет о, так сказать, «зеркале истории», через специфическую пространственно-временную метрику которого мы опознаем черты собственной физиономии. Предложенный мною метод «эпистемологического политеизма», основанный на идее «Мультиверсума истории», позволяет, как мне представляется, сделать нашу «коммуникацию» с прошлым более тесной и продуктивной, коль скоро от высокомерного **суждения** (и **о-суждения**) исследователь сможет приблизиться к **пониманию**. Последнее возможно лишь в случае, если мы признаем за исследуемой культурой право видеть мир по-своему, и со всей серьезностью, без снисходительного лицемерия и претензий на абсолютную истину, примем ее «правила игры» и «законы» ее реальности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Достоевский Ф. М. Бесы. — М.: Художественная литература, 1990.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1994. — С. 5—216.
3. Халапсис А. В. Путешествие по волнам истории, или «Машина времени» для метафизика // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. — Дніпропетровськ: ДНУ, 2006. — Вип. 14. — С. 188—193.
4. Barrau A. Physics in the Multiverse // CERN Courier. — December 2007. — P. 13—16.
5. Bostrom N. Are You Living In A Computer Simulation? // Philosophical Quarterly. — 2003. — Vol. 53, No. 211. — P. 243—255.
6. Cicero. De naturadeorum. Academica / Trans. by H. Rackham. — Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967. (Loeb Classical Library).
7. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers / Trans. by R. D. Hicks. — London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam's sons, 1925. — Vol. II. (Loeb Classical Library).
8. Ellis G. F. R., Kirchner U., Stoeger W. R. Multiverses and Physical Cosmology // Monthly Notices of the Royal Astronomical Society. — 2004. — Vol. 347, Issue. 3. — P. 921—936.
9. Greene B. The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. — 2-ed. — W. W. Norton & Company, 2010.
10. Halapsis A. Iovem Imperium, or Sacred Aspects of Roman “Globalization” // Наукове пізнання: методологія та технологія. — 2014. — Вип. 2 (33). — С. 173—178.
11. Halapsis A. On the Nature of the Gods, or “Epistemological Polytheism” as History Comprehension Method // Evropský filozofický a historický diskurz. — 2015. — Vol. 1, Issue 1. — P. 53—59.
12. Halapsis A. Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History // Evropský filozofický a historický diskurz. — 2015. — Vol. 1, Issue 2. — P. 37—42.
13. Plato. Complete Works / Ed. by John M. Cooper. — Indianapolis, IN; Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 1997.
14. Suetonius. De vita Caesarum / Trans. by J. C. Rolfe. — Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1979. — Vol. I. (Loeb Classical Library).
15. Universe or Multiverse? / Ed. Bernard Carr. — Cambridge University Press, 2007.

Чуйкова Олена Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету.

УДК 314.156.(477)

НООСФЕРНИЙ ДИКУРС ЯК ВИТОК ДЛЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПЕРЕПЛЕТІНЬ КОНЦЕПЦІЙ НООСФЕРИ, ПНЕВМАТОСФЕРИ ТА СЕМІОСФЕРИ

Вернадський у своїх пошуках істини, у бажанні визначити поняття ноосфери, як здійснити перехід від біосфери до ноосфери, залишив безліч питань і дав початок біосферно-ноосферному світогляду, а також ноосферному дискурсу. На основі концепцій ноосфери Вернадського і пневматосфери Флоренського Лотман створює концепцію семіосфери і робить висновок про необхідність застосування в гуманітарних дослідженнях методів семіотики. Вихід автора до поняття семіосфери дає можливість об'єднати різні галузі людських знань у глобальне знання про людину. Семіосфера – це світ культури, пневматосфера – це світ духовний, ноосфера – це світ розуму над біосферою.

Водночас виявилось можливим визначити семіотичні об'єкти цього роду як «мислячі структури», тому що вони задовольняють сформованим вище ознакам інтелекту. Спостереження відносно біполярної асиметрії семіотичних механізмів несподівано отримали паралель в дослідженнях функціональної асиметрії великих півкуль головного мозку. Наявність в індивідуальному розумовому апараті механізмів, функціонально ізоморфних семіотичним механізмам культури, відкривало нові наукові перспективи.

Ключові слова: ноосферний дискурс, пневматосфера, семіосфера, духовність, культура, знак, філософія.

НООСФЕРНЫЙ ДИКУРС КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПЕРЕПЛЕТЕНИЙ КОНЦЕПЦИЙ НООСФЕРЫ, ПНЕВМАТОСФЕРЫ И СЕМИОСФЕРЫ

Вернадский в своих поисках истины, в желании определить понятие ноосферы, как осуществит переход от биосферы к ноосфере, оставил множество вопросов и дал начало биосферно-ноосферному мировоззрению, а также ноосферному дискурсу. На основе концепций ноосферы Вернадского и пневматосферы Флоренского Лотман создает концепцию семиосферы и делает вывод о необходимости применения в гуманитарных исследованиях методов семиотики. Выход автора к понятию семиосферы дает возможность объединить различные области человеческих знаний в глобальное знание о человеке. Семиосфера — это мир культуры, пневматосфера — это мир духовный, ноосфера — это мир разума над биосферой.

Одновременно оказалось возможным определить семиотические объекты этого рода как «мыслящие структуры», потому что они удовлетворяют сформированным выше признакам интеллекта. Наблюдения относительно биполярной асимметрии семиотических механизмов неожиданно получили параллель в исследованиях функциональной асимметрии больших полушарий головного мозга. Наличие в индивидуальном мыслительном аппарате механизмов, функционально изоморфных семиотическим механизмам культуры, открывало новые научные перспективы.

Ключевые слова: ноосферный дискурс, пневматосфера, семиосфера, духовность, культура, знак, философия.

NOOSPHERE DISCURS AS A SOURCE OF THE CONCEPTUAL INTERLACING OF CONCEPTIONS OF NOOSPHERE, PNEVMATOSPHERE AND SEMIOSPHERE

Vernadskiy is in the searches of truth, in the will to define the concept of noosphere, how to carry