
Когнитивная эмпатия и рациональные реконструкции истории науки

© 2019 г. Е.С. Бубнов

*Дальневосточный федеральный университет, 690922, Приморский край, о. Русский,
п. Аякс 10, кампус ДВФУ.*

E-mail: kniznicherv@mail.ru

Поступила 13.04.2018

В статье рассматривается полемика между М.О. Шаховым и Г.Д. Левиным. Причиной разногласий является тезис о недопустимости идеалистических положений в современных научных парадигмах. Автор полагает, что сама постановка вопроса, на который пытаются ответить оппоненты, является некорректной. Современная наука не нуждается в идее Бога и утверждает необходимость соблюдения принципа методологического атеизма. Однако основа научной деятельности ученых Нового времени была теологической, поскольку христианская теология содержала постулаты, необходимые для генезиса естествознания. Теологические аргументы делали умозрительные построения социально более приемлемыми и заслуживающими доверия. В настоящее время уверенность в объективности научного знания обосновывается непрерывной связностью научного опыта, но такая аргументация дает основание утверждать, что современный ученый невольно становится эмпатом, разделяющим эпистемологический оптимизм своих предшественников. А. Эйнштейн отождествлял эпистемологический оптимизм с «космическим религиозным чувством» и полагал, что одна из функций науки состоит в передаче этого чувства от одного человека к другому. Критическое осмысление данной концепции позволяет сделать вывод о том, что идеалистические положения уже имплицитно присутствуют в современных научных парадигмах и без отказа от научной деятельности элиминировать их невозможно. Результаты изысканий А. Дамасио интерпретируются как эмпирическое подтверждение полученных выводов.

Ключевые слова: история науки, эмпатия, теология, космическое религиозное чувство.

DOI: 10.31857/S004287440005740-9

Цитирование: *Бубнов Е.С.* Когнитивная эмпатия и рациональные реконструкции истории науки // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 143–149.

Cognitive Empathy and Rational Reconstructions of the History of Science

© 2019 г. Evgeniy S. Bubnov

Far Eastern Federal University, 8, Sukhanova str., Vladivostok, 690090, Russian Federation.

E-mail: knizniychev@mail.ru

Received 13.04.2018

The article discusses debates between M.O. Shakhov and G.D. Levin. The reason for the controversy is the thesis of inadmissibility of idealistic ideas in the present-day scientific paradigms. The author believes that the very statement of the questions the opponents are trying to answer is not correct. The present-day science does not need the idea of the God and asserts the necessity of the compliance with the principle of methodological atheism. However, the basis of the scientific activity of the Modern Time scholars was theological because the Christian theology contained postulates necessary for the natural science genesis. The theological arguments made theoretical speculations more socially acceptable and trustworthy. Now the confidence in the scientific knowledge objectivity is supported by the continuous coherence of the scientific experience but these arguments enable stating that a present-day scientist involuntarily becomes an empath sharing the epistemological optimism of his predecessors. Albert Einstein equalized epistemological optimism and the *'cosmic religious feeling'* and believed that one of the functions of science consists in the transfer of this feeling from one person to another. Critical re-evaluation of this concept enables making a conclusion that the idealistic provisions are implicitly present in the modern scientific paradigms and they cannot be eliminated without rejecting the scientific activity. The results of Antonio Damasio's studies are interpreted as an empirical evidence of the conclusions made.

Key words: history of science, empathy, habitus, priming, theology, cosmic religious feeling.

DOI: 10.31857/S004287440005740-9

Citation: Bubnov, Evgeniy S. (2019) "Cognitive Empathy and Rational Reconstructions of the History of Science", *Voprosy Filosofii*. Vol. 7 (2019), pp. 143–149.

На фоне рассуждений о крахе метанарративов или вреде фаллологоцентризма, полемика между идеализмом и материализмом, казалось бы, теряет свою актуальность, превращаясь в сугубо схоластический спор. Однако это лишь на первый взгляд. Контroversa между М.О. Шаховым и Г.Д. Левиным [Шахов 2004; Левин 2004; Шахов 2008; Левин 2008] демонстрирует, что облик нормальной науки как и прежде предопределяется ответом на основной вопрос философии. Как написал один из упомянутых авторов, речь идет о том, на какой мировоззренческой основе развиваться современной науке. А такую проблему едва ли можно приравнять к дискуссии о количестве ангелов на кончике иглы. Поэтому нас удивил не столько сам факт обмена мнениями, сколько реакция на него. Даже те исследователи, которые сочли нужным прокомментировать работы Шахова и Левина, по сути, ничем не обогатили их диалог.

Мы предлагаем рассуждать непосредственно о причине разногласий. Напомним, что все копыя ломались из-за вопроса: стоит ли выводить за рамки науки любое суждение, допускающее вмешательство Бога? Забегая вперед, сообщаем, что мы не можем согласиться с подходом Шахова. Но это несогласие, конечно же, не означает

автоматического принятия точки зрения Левина, ибо она вызывает не менее серьезные возражения. Приведем лишь один пример.

Шахов пишет: поскольку не-бытие Бога не может быть научно доказанным, содержащаяся в религиозном знании гипотеза о бытии Бога может оказаться истинной. Левин возражает: для выдвижения научной гипотезы, как и для ареста по подозрению в совершении преступления, необходимы положительные основания; тот факт, что обвиняемый не может доказать свою невиновность, а оппонент — опровергнуть выдвигаемый тезис, таким основанием не является. Оставляя в стороне вопрос об уместности параллелей с юриспруденцией, заметим: аресту предшествуют следственные действия, посредством которых, собственно, и выявляются положительные основания для ареста. Основанием же для следственных действий является подозрение — гипотеза о виновности того или иного лица, для выдвижения которой того факта, что «обвиняемый не может доказать свою невиновность», вполне достаточно.

Левин требует предъявить положительные основания на этапе выдвижения гипотезы, но их можно получить только после верификации (например, с помощью следственного эксперимента). Получается замкнутый круг: мы не можем найти основания для ареста, так как нам не дают этого сделать, ссылаясь на то, что у нас нет оснований для ареста (поскольку для гипотезы требуют такие основания, какие обычно необходимы для ареста). Даже апологеты не отметили гипотезу о виновности априорно, а лишь настаивали, чтобы их единоверцев судили после строгого и тщательного следствия. Как писал Ф. Ницше, некоторые философы притворяются людьми, которые дошли до своих мнений, открыв их путем саморазвития диалектики, а на деле они адвокаты, не желающие называться этим именем, с помощью подтасованных оснований защищают предвзятые положения или абстрагированные сердечные желания.

Настоящая философия, конечно же, к подобной деятельности никакого отношения не имеет. Ж. Делез считал, что философская книга должна быть подобна детективному роману. В таком случае автор (также как и читатель), приступая к философским изысканиям, как бы ведет расследование и, если только оно не состоит исключительно из аналитических суждений, не знает, каким будет его финал. Шахов, образно говоря, как раз и предлагает начать следствие...

Только христианская теология делала ссылку Декарта на благодать Бога легитимной в полной мере. Если идея Бога и находит свое место в восточном мистицизме, Абсолют мыслится не таким, как у Картезия. Будда, например, вводит людей в заблуждение, подрывая авторитет Вед и склоняя к атеизму (Вишну-пурана 3: 17–18). Дуалистические религии также не способны принять идею не причастной злу первопричины. В этом смысле показателен зерванизм: Ариман лжет Зервану, хотя является его эманацией [Ценер 1955, 67–68]. Да и монотеизм не гарантирует допустимость картезианских представлений. Ислам допускает формулировку: «Аллах вводит в заблуждение» (Фатыр, 8; Ан-Нахль, 93). Даже в ветхозаветном иудаизме встречаются такие образы Яхве (Исх. 4: 21; Исх. 12: 12; Числ. 31: 1–2, 15), что в отрыве от новозаветного контекста они приобретают совсем иную трактовку.

Ж. Брикмон и А. Сокал констатируя, что аргумент Декарта о благодати божества стал сейчас сомнительным, уверенность в объективности научного знания обосновывают непрерывной связностью научного опыта. Но этому опыту немногим больше трех столетий. На что же опирались первые ученые? Эйнштейн, повествуя о Кеплере, писал: «Он жил в эпоху, когда еще не было уверенности в существовании некоторой общей закономерности для всех явлений природы. Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и непонятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы» [Эйнштейн 1967, 121]. На самом деле уверенность в наличии закономерности была, хотя ее источником были и не эмпирические исследования. Любопытный факт: В. Гейзенберг, ссылаясь на работы К.Ф. Вайцеккера, утверждал, что основа научной деятельности Кеплера была прежде всего теологической, однако в поле зрения Эйнштейна эта основа никогда не попадает [Гейзенберг 1987, 232].

Эйнштейн прекрасно понимал, что познаваемость мира не более чем логическая возможность: он пишет, что ожидать ее априори нет никаких оснований, поэтому сам факт ее наличия называет не иначе, как чудом. Это весьма созвучно мысли Л. Шестова: постоянство явлений природы весьма загадочно и даже противоестественно. Сколько сил нужно употребить для того, чтобы довести сознательное существо до хотя бы относительного постоянства, тем более странно ожидать постоянства от неодушевленной природы. Сейчас такие мысли уже не кажутся чем-то очевидным, но до возникновения естествознания было иначе. М. Элиаде, опровергая версию, согласно которой содержание черной магии есть исключительно продукт воображения инквизиторов, обращает внимание на универсальность этих верований: и на Западе, и на Востоке колдунам и ведьмам приписывались как попирание социальных норм, так и свершение чудес. От природы никто не ожидал подчинения законам, исключающим возможность чуда. В период ренессанса язычества П. Помпонацци так резюмирует данные взгляды: некоторые явления называются чудесами не потому, что нарушают законы природы, а потому что они непривычны и случаются крайне редко. Нет ничего незаконного, возможно все, Помпонацци и воскрешение мертвых не кажется немыслимым.

То, что убеждение в существовании общих закономерностей природы основывалось на вере, Эйнштейн, как видно из приведенной ранее цитаты, прекрасно понимал. Более того, данная вера интерпретируется им как религиозная: люди такого склада как Кеплер черпают силу в космическом религиозном чувстве, поэтому серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди. Вопрос, однако, о какой именно вере идет речь.

Космическое религиозное чувство, пишет Эйнштейн, является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования. Он также настаивает, что не может быть церкви, чье учение основывается на космическом религиозном чувстве, именно среди еретиков находились люди подверженные данному чувству, им были отмечены религиозные гении всех времен. Как же космическое религиозное чувство может передаваться от человека к человеку, если оно не приводит к завершенной концепции бога или теологии? На этот вопрос Эйнштейн дает следующий ответ: в поддержании этого чувства у тех, кто способен его пережить, состоит важнейшая функция искусства и науки [Эйнштейн 1967, 128].

Но хотя Эйнштейн пишет, что космическое религиозное чувство адогматично, только в христианских странах оно попадает на почву веры в упорядоченность и познаваемость мира. Эйнштейн описывает механизм преемственности научных взглядов, не осмысляя его генезис. Если данное чувство было присуще религиозным гениям всех времен, то почему естествознание появляется только в Новое время, коему предшествовало появление и развитие средневековых университетов? Эйнштейн даже не замечает, что опровергая самого себя, указывает на роль христианского мировоззрения: он утверждает, что зачатки этого чувства можно найти в псалмах Давида и книгах ветхозаветных пророков, но гораздо более сильный элемент данного чувства имеется в буддизме [Эйнштейн 1967, 127].

Вполне закономерно возникает вопрос: если буддистам рассматриваемое чувство присуще в гораздо большей степени, то почему же классическая наука возникает в Европе, где читали не «Вопросы Милинды», а псалмы, книги пророков и послания апостола Павла? Этот вопрос тем более интересен, если учесть, что дацаны были такими же центрами культуры как их европейские аналоги, где в них писались утонченнейшие трактаты по логике, развивался литературный язык, появлялись знаменитые поэты и писатели.

И здесь мы вновь обращаемся к фигуре Кеплера. Говоря о том, что религиозное чувство способствует развитию науки, Эйнштейн выражает восхищение: какой глубокой уверенностью в рациональном устройстве мира должны были обладать Кеплер и Ньютон, если она позволила затратить многие годы упорного труда на распутывание основных принципов небесной механики [Эйнштейн 1967, 128–129]! Иными словами, космическое религиозное чувство отождествляется с верой в познаваемость мира. Но если элемент космической религиозности присутствует в буддизме, а буддизм распространен более всего в Китае, то почему китайцы восприняли сообщение

иезуитов о наличии познаваемых законов как пример непревзойденной глупости? Ответ очевиден: космическое религиозное чувство и уверенность в познаваемости окружающего мира отнюдь не одно и то же. Указанное чувство адогматично, но еретики среди ученых периода становления классической науки придерживаются именно христианских ересей. Да и сам Эйнштейн пишет, что Кеплер не скрывал своего протестантизма и вынужден был бороться с анимистической манерой мышления в научном исследовании. Но разве между этими двумя фактами нет причинно-следственной связи? Эйнштейн справедливо полагает, что вера в возможность познания у Кеплера имеет религиозную природу, но что это за природа, он, несмотря на упоминание о протестантизме, не замечает.

Таким образом, Эйнштейн соглашается с Кеплером как носителем религиозного мировоззрения, понимает и признает теологическое утверждение о возможности познания. Но осуществляется это неосознанно: путь развития науки таков, что постулат о познаваемости мира кажется чем-то аутопоэтичным. Он интегрирован в научную картину мира, и когда ученый приступает к исследованию, он ведет себя как теист, отчасти ставит себя на место верующего. А умение встать на место другого, смотреть на мир его глазами, есть не что иное как способность к эмпатии.

В английском языке *empathy* и *sympathy* нередко используются как синонимы. Между тем, как поясняет Л. Виспе, цель симпатии – благополучие другого, а цель эмпатии – понимание [Wispe 1991, 80]. Симпатия или антипатия, даже оставаясь на ноуменальном уровне и не вырастая в явление, направлены на объект. При эмпатии интенция абсолютно противоположная: к субъекту. К. Роджерс сравнил эмпатию с входением в мир другого, пребыванием в нем «как дома». Но прежде чем оказаться в этом «доме», субъект помещает его в свое сознание. Современные исследователи отстаивают тезис К.-Г. Юнга о том, что в рамках эмпатии механизм проекции существует одновременно и в неразрывной связи с механизмом интроекции [Пашукова, Троицкая 2010, 200–201].

Когнитивная эмпатия обычно ассоциируется с интеллектуальной деятельностью, тогда как эмоциональная эмпатия кажется более востребованной в обыденной жизни. Однако данная дифференциация весьма условна, ряд психологов считают ее искусственной и предлагают интегративный подход [Карягина 2013, 30–34]. А нейробиолог А. Дамасио утверждает, что когнитивные процессы укоренены в эмоциях. Д. Деннет подчеркивает, что в исследовании Дамасио немного фактических новшеств, но некоторые хорошо известные, но недооцененные сведения объединяются таким образом, что любой теоретик мог бы сказать «А почему я не подумал об этом?». По Дамасио, благодаря Декарту мы пребываем в иллюзии, согласно которой мышление и эмоции, разум и чувства, сознание и тело являются бинарными оппозициями. Ошибка Декарта заключается в глубочайшем разделении между телом и разумом [Damasio 1994, 249–250]. Любопытно, что даже критика самого Дамасио со стороны С. Жижек выглядит как прямое следствие влияния картезианского дуализма [Жижек 2008, 206].

Картина мира существует в своих носителях, следовательно, понимание картины мира это понимание ее носителей. Но если интеллектуальные и эмоциональные процессы взаимосвязаны, то эмпатическое понимание нельзя редуцировать к рациональной деятельности. Уверенность в возможностях познания зиждется не на выводах, полученных в результате осмысления эмпирических данных (мы можем рассуждать как К. Брюне, Д. Юм или К. Мейясу), и объясняется лишь теми же причинами, что и генезис естествознания. Постулат о познаваемости мира есть интегрированная в сознание материалиста религиозная догма, к которой он (благодаря механизмам эмпатии и тому, что рациональная деятельность есть утонченная разновидность деятельности эмоциональной) имеет теистические чувства.

Роджерс подчеркивал, что в состоянии эмпатии индивид как будто становится другим, но без потери ощущения «как будто» [Роджерс 1984, 235]. Здесь же ощущение «как будто» в некотором смысле оказывается утраченным. Понимание есть условие прозелитизма, и обсуждаемый постулат не только понимается, но и признается, считается частью собственного мировоззрения. С другой стороны, ощущение «как будто» в определенном смысле сохраняется, так как субъект признает истинность

эпистемологического оптимизма, но не истинность теизма. Иными словами, это эмпатия, но не создаваемая субъектом, ее осуществляющим. Возможность эмпатии, в особенности предикативной, утверждается на априори допускаемом сходстве поведенческих и эмоциональных реакций индивидов. Между тем их жизненный опыт различен, одно из возможных следствий этого: они имеют совершенно разные мировоззрения; одни и те же тезисы оценивают диаметрально противоположно. Но лишь в искусственной схеме, при наличии разногласий между двумя субъектами, все, что признается одним, отрицается другим и наоборот. В действительности, по ряду вопросов они могут соглашаться, а по другим не соглашаться. Или могут соглашаться со следствиями некой теории, но иметь разногласия по поводу самой теории. Именно это и происходит в рассматриваемом случае.

Эйнштейн признает вытекающую из теизма уверенность в возможности познания, но отвергает сам теизм и при этом не вполне понимает природу разделяемого им положения. Для обозначения подобных процессов мы используем термин метаэмпатия. Метаэмпатия — это неосознанная когнитивная эмпатия, в результате которой фрагмент иного мировоззрения становится неотъемлемой частью убеждений эмпата. Осуществляя метаэмпатию, субъект принимает некоторое следствие доктрины, эксплицитно отрицая истинность самой доктрины, но поскольку следствие своим основанием имеет данную доктрину, то, по сути, она имплицитно, неосознанно им признается.

Упомянутая ситуация, по крайней мере, отрывочно, описывается в трудах многих мыслителей. П. Дюгем писал, что теоретическая наука опосредованно влияет на ненаучное знание, побуждает к анализу и приумножению, потом, когда некто далекий от науки излагает это знание, ему кажется, что он выводит гипотезы из аксиом здравого смысла. Э. Гуссерль указал на наличие имплицитных мотивов у Галилея, которые остались от него сокрытыми, но в виде смысловой предпосылки вошли в его физику. Ж.-П. Сартр заметил, что нововременной атеизм отверг понятие Бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. А Гейзенберг подобным образом объяснял трудности с пониманием копенгагенской интерпретации у Эйнштейна, — они возникли потому, что картезианская философия за три столетия глубоко проникла в человеческое мышление.

Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов неизживаемость предрассудков коллективного научного разума объясняют тем, что научный мир, хотя и является открытой нелинейной системой, имеет определенную степень устойчивости к флуктуациям, а достаточно высокий порог устойчивости приводит систему к стагнации. Но как понятие качественного скачка не отменяет востребованность концепта бифуркация, так и объяснительный потенциал терминов «аттрактор» или «гистерезис» ограничен, когда объектом дискурса является живое вещество, особенно та его часть, что обладает способностью к рефлексии. Если же мы будем использовать понятие метаэмпатия, то реконструкция картины происходящего будет более точной.

Шахов ставит сторонников материализма перед выбором: или признать в основании своих взглядов наличие недоказуемых утверждений (о небытии Бога, первичности материи и т.д.) или последовательно придерживаться полного адогматизма, но тем самым утратить точку опоры для вытягивания себя из трясины релятивизма. Собственно, с этим предложением мы и не можем согласиться: в основании материалистической эпистемологии лежит не атеизм, но теизм, хотя благодаря метаэмпатии это остается незамеченным. Если даже Шахов призывает материалистов признать те реальные корни их эпистемологии, но те, что ими и до этого всегда постулировались, стоит ли удивляться, что появление работ о роли христианства в генезисе естествознания не вносит коррективы в материалистические концепции?

Шахов указывает, что согласно положению, что тезис доказывает тот, кто его выдвигает, бремя доказательства лежит на поборниках методологического атеизма [Шахов web], но при этом все равно предлагает задаться вопросом, стоит ли выводить за рамки науки суждение, допускающее вмешательство Бога. Дело в том, что сделать этого мы не можем (декларировать, как известно, не значит сделать). С теистическими корнями вырывается все древо науки, остается только релятивизм. Поэтому следовало бы пояснить, что наука обязана теологии не меньше, чем ненаучное, обыденное знание — науке.

И поскольку в естествознании уже имплицитно присутствует суждение, допускающее экзистенцию Бога, призвать к последовательности: привести эксплицитную позицию в соответствие с имплицитной по крайней мере в рамках одной из научно-исследовательских программ; объяснить, что спекулятивные, оторванные от исторических реалий споры, не вполне корректны. Именно классическая эпистемология фиксирует условия возможности научного познания и об этом не следует забывать.

Что же касается концепта метаэмпатия, думается, он может быть использован для осмысления положений генеративной лингвистики; процессов изменения смысла, существующего во внутренней форме слова; смешения языковых игр в ситуации постмодерна и многого другого.

Источники – Primary Sources in Russian and in Russian Translation

Гейзенберг 1987 – *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт: Пер с нем. М.: Прогресс, 1987 [Heisenberg, Werner K. *Tradition in der Wissenschaft* (Russian translation)].

Жижек 2008 – *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Издательство «Европа», 2008 [Žižek, Slavoj *The Parallax View* (Russian translation)]

Левин 2004 – *Левин Г.Д.* Можно ли религиозное знание приравнять к научным гипотезам? // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 81–88 [Levin, Georgiy *Is it Possible to Equalize Religious Knowledge and Scientific Hypotheses?* (In Russian)].

Левин 2008 – *Левин Т.Д.* Методологические принципы диалога материалистов с верующими // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 78–90 [Levin, Georgiy *Methodological Principles of Dialogue of Materialists with Believers* (In Russian)].

Роджерс 1984 – *Роджерс К.* Эмпатия // Вилонас В.К., Гиппенрейтер Ю.Б. (ред.). Психология эмоций. Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1984. С. 235–237 [Rogers, Carl *Empatic: an unappreciated way of being* (In Russian)].

Шахов 2004 – *Шахов М.О.* Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 65–80 [Shakhov, Michael *Religious Knowledge, Objective Knowledge of Religion and Science* (In Russian)].

Шахов 2008 – *Шахов М.О.* Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 66–77 [Shakhov, Michael *Realism as the Common Basis of Religious and Scientific Knowledge* (In Russian)].

Шахов web – *Шахов М.О.* Об иррациональном безбожии и «рациональных» атеистах // <http://www.bogoslov.ru/text/396084.html>

Эйнштейн 1967^a – *Эйнштейн А.* Иоганн Кеплер // Собрание научных трудов. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 121–125 [Einstein, Albert *Johannes Kepler* (Russian translation)].

Эйнштейн 1967^b – *Эйнштейн А.* Религия и наука // Собрание научных трудов. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 126–129 [Einstein, Albert *Religion und Wissenschaft* (Russian translation)].

Ссылки – References in Russian

Карягина 2013 – *Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата психологических наук. М., 2013.

Пашукова, Троицкая 2010 – *Пашукова Т.И., Троицкая Е.А.* Механизмы и функции эмпатии // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2010. №. 586. С. 197–209.

References

Damasio, Antonio. (1994) *Descartes' error: Emotion, rationality and the human brain*, Avon Books, New York.
Karyagina, Tatyana D. (2013) *Evolution of the Notion of Empathy in Psychology*, Dissertation in Support of Candidate Degree in Psychology, Moscow (in Russian).

Pashukova, Tatyana I., Troitskaya, Elena A. (2010) 'Mechanisms and Functions of Empathy', *Herald of Moscow State Linguistic University*, Vol. 586, pp. 197–209 (in Russian).

Wispe, Lauren (1991) *The psychology of sympathy*, Plenum Press, New York, London.

Zaehner, Robert C. (1955) *Zurvan: a Zoroastrian dilemma*, Biblo and Tannen, New York.

Сведения об авторе

БУБНОВ Евгений Сергеевич –
Кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук ДВФУ.

Author's information

BUBNOV Evgeniy S. –
CSc in Philosophy, associate professor of Department of Philosophy and Religion Studies of Far Eastern Federal University.