

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



HUMANITARIAN ACCENT

№ 2

Scientific quarterly

Moscow 2020

ГУМАНИТАРНЫЙ АКЦЕНТ
№ 2

Ежеквартальный научный журнал

Москва 2020

Редакционный совет

А.Б. Безбородов, *д-р ист. наук, проф. (председатель)*

Н.И. Архипова, *д-р экон. наук, проф.*

Л.Н. Вдовиченко, *д-р социол. наук, проф.*

В.Д. Губин, *д-р филос. наук, проф.*

доктор Гудрун Ершов (Берлинский университет им. Гумбольдта, Германия)

В.И. Заботкина, *д-р филол. наук, проф.*

Г.И. Зверева, *д-р ист. наук, проф., И.И. Исаев, канд. филол. наук, доц.*

В.А. Колотаев, *д-р филол. наук, проф., Н.Л. Лепе, канд. физ.-мат. наук, доц.*

А.П. Логунов, *д-р ист. наук, проф., Б.И. Медведев, канд. экон. наук, доц.*

С.Ю. Неклюдов, *д-р филол. наук, проф., О.В. Павленко, канд. ист. наук, доц.*

Н.В. Ростиславлева, *д-р ист. наук, проф., И.С. Смирнов, канд. филол. наук*

А.А. Столяров, *канд. ист. наук, доц., П.П. Шкаренков, д-р ист. наук, проф.*

Редакционная коллегия

Е.А. Долгова, *гл. ред., канд. ист. наук, доц., И.П. Азерникова, канд. ист. наук, доц.*

П.А. Алипов, *канд. ист. наук, доц., Ю.Г. Бит-Юнан, канд. филол. наук, доц.*

Н.А. Комочев, *канд. ист. наук, доц., Е.А. Косован, канд. ист. наук, доц.*

И.С. Курилович, *канд. филос. наук, с.н.с., С.С. Новосельский, Е.П. Охупкина*

Н.В. Петров, *канд. филол. наук, доц., Н.С. Петрова, канд. филол. наук, н.с.*

Л.А. Печищева, *канд. ист. наук, доц., Н.А. Филин, канд. ист. наук, доц.*

Л.С. Холкина, *канд. филол. наук, с.н.с.*

Ответственные за выпуск:

П.В. Башарин, *канд. филос. наук, доц.*

И.С. Курилович, *канд. филос. наук, с.н.с.*

СОДЕРЖАНИЕ

Проблема философии: человек

- И.С. Курилович*
Антропология с человеком и без 9
- Д.Н. Попов*
Человек и его сознание:
нейро-, эко- и деколониальная феноменология 11
- И.С. Петрин*
«Человек нейронный» в проектах К. Малабу и П. Пистерс:
вопрос методологии 19
- А.О. Гончарова*
Человек, бог и свобода в философии Уильяма Оккама 25
- Л.О. Малый*
Концептуальный анализ намерения 33

Мусульманский Ближний Восток: религия, литература, фольклор

- П.В. Башарин*
Предисловие 40
- В.А. Матросов, М.В. Кривошеева*
Шикк, наснас и сүтих
в средневековой мусульманской картине мира 42
- Г.Э. Волощенко*
Колорит оманского Средневековья
в романе Махмуда ар-Рахби «Путь околованной» 48
- Д.И. Муллахметова*
Рецепция творчества Садека Хедаята
в Исламской Республике Иран
на примере повести «Слепая сова» 56
- И.С. Бутурлин*
Арабские рэп-баттлы (mubārazāt ar-rab)
как сфера функционирования и развития «среднего языка»
(al-luġah al-'arabiyyah al-wuṣṭā) 63

Статьи в номер

А.С. Чернышева

Генезис и трансформация программы
научно-философского натурализма (XIX в. – наши дни) 71

Е.А. Понкратова

Особенности распространения католицизма
на Корейском полуострове в XVI–XVIII вв. 76

Кафедра

И.С. Курилович

Французское неогегельянство. Рабочая программа дисциплины.
Методические материалы. Планы практических занятий 88

Е.А. Долгова

Организационные аспекты функционирования
современного исторического сообщества
(методические рекомендации к построению дисциплины
«Актуальные проблемы исторических исследований») 95

Abstracts 102

Сведения об авторах 110

CONTENTS

Personality as a Problem of Philosophy

- Kurilovich Ivan S.*
Anthropology with and without personality 9
- Popov Dmitriy N.*
Human and Consciousness:
Neuro-, Eco-, and Decolonial Phenomenology 11
- Petrin Ivan S.*
«Neuronal Man» in Malabou’s and Pisters’s Projects:
Question of Methodology 19
- Goncharova Anastasia O.*
The Concept of Human, God and Freedom
in the Philosophy of William Ockam 25
- Maly Leonid O.*
Conceptual Analysis of Intention 33

Muslim Middle East: religion, literature, folklore

- Basharin Pavel V.*
Introduction 40
- Matrosov Valeriy A., Krivosheeva Mariia V.*
Shiqq, Nasnas and Sutih in the Medieval Muslim Worldview 42
- Voloshchenko Gleb E.*
The color of the Omani Middle ages
in Mahmoud al-Rahbi’s novel “The way of the bewitched” 48
- Mullakhmetova Diana I.*
Sadegh Hedayat’s reception in the Islamic Republic
of Iran in the novel «The Blind Owl» 56
- Ilya S. Buturlin*
Arabic rap-battles (mubārazāt ar-rab) as the scope
of functioning and development of the “middle language”
(al-luġah al-‘arabiyyah al-wuṣṭā) 63

Plots

<i>Chernysheva Anastasia S.</i> Genesis of the scientific and philosophical naturalism's program and its transformation from 19 th to 21 st century	71
---	----

<i>Ponkratova Evgeniya A.</i> Some Issues on the Spread of the Catholic Faith on the Korean Peninsula in the XVI–XVIII TH centuries	76
--	----

The Department

<i>Kurilovich Ivan S.</i> French Neo-Hegelianism. Working program of discipline. Methodical materials. Lecture and seminar plan	88
---	----

<i>Dolgova Evgeniya A.</i> Organizational Aspects of Being of the Modern Historical Community (Methodical recommendation for the Discipline “Actual Problems of Historical Studies”	95
---	----

Abstracts	102
-----------	-----

General Data about the Authors	110
--------------------------------	-----

Проблема философии: человек

И.С. Курилович

Антропология с человеком и без

Вопрос «что такое человек?» – один из главных на протяжении двух с половиной тысячелетий трудов философов. «Искать человека» среди людей – занятие провокативное, как провокативна мысль для ускользающей от нее обыденности. Проблема человека имеет обширную философскую рефлексию. Написанию статей для данной рубрики предшествовала интенсивная дискуссия на базе философского факультета РГГУ с участием студентов и молодых ученых РГГУ, СПбГУ, РУДН, ГАУГН, МГУ, Всероссийская конференция молодых ученых «История систем мысли сегодня: антропология с человеком и без», которая состоялась 11 октября 2019 г. Богатство докладов конференции можно оценить хотя бы по тематическому охвату: от антропологии Оригена и отношений добродетелей и человеческой природы у И. Канта до компаративного анализа учений о человеке у Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Чжуан-цзы и Конфуция, от взгляда на природу как на мир живых и неживых существ до политических следствий акторно-сетевой теории, философского анализа экологических проблем, влияния генной инженерии на религиозную антропологию. Это лишь некоторые полярные тематики сложившейся дискуссии об антропологии с человеком и без. Дискуссия стала возможна благодаря большой организационной работе сотрудниц философского факультета Ирины Крайновой и Анны Волковой. Тематическое многообразие и живая встреча молодых ученых разных философских школ нашей страны дали журналу «Гуманитарный акцент» по-настоящему богатый выбор для сбора философской рубрики данного номера журнала. Рассмотрим состав рубрики подробнее:

Открывает рубрику статья аспиранта философского факультета РГГУ Дмитрия Николаевича Попова «Феноменологическая антропология: трансцендентальный субъект, наука и образование». Главный вопрос статьи: является ли сознание в феноменологии человеческим? Сама проблема восходит к античной философии: если я мыслю не мнения, но истину, то по-прежнему ли мыслю я? Мое ли это сознание мыслит, или некоторое всеобщее, Логос, Единое? И даже если мыслю я, то это я эмпирическое, родившееся когда-то, или я, существующее по ту сторону характеристик мира. Философское рассуждение, строгое и порой скептическое, отличается от

мистических озарений, но сама древняя проблема с использованием современной феноменологической философии возвращает нас к вопросу о человечности нашей мысли и ее сверхчеловечности, а автор статьи анализирует возможные решения. Для этого Дмитрий Николаевич отталкивается от работ Эдмунда Гуссерля и обращается к остроактуальным нейро-феноменологии, деколониальной феноменологии и эко-феноменологии.

Субъективность и субъектность человека из иной перспективы помогает увидеть статья Ивана Сергеевича Петрина, магистранта факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета под названием «“Человек нейронный” в проектах К. Малабу и П. Пистерс: от диалектики пластичности к шизофрении экрана». Автор уже не первый раз представлял на конференциях философского факультета РГГУ в высшей степени квалифицированные доклады и публиковался в журнале «Гуманитарный акцент»¹. На этот раз на материале актуальных исследований рассмотрен «человек нейронный» — новая форма субъективности — для чего использована интерпретация современной экранной культуры как функционирующей шизофренически.

Студентка философского факультета Анастасия Олеговна Гончарова представила яркое и оригинальное исследование классического сюжета: «Человек, бог и свобода в философии Уильяма Оккама». Анастасии Олеговне удалось показать революционность интеллектуальных ходов Оккама, не потерявших актуальность сегодня: его анализ этических и эвристических оснований учения о божественной власти и человеческой свободе, а также раскрыть проблематизацию Оккамом представления о причинности.

Философскую рубрику закрывает статья «Концептуальный анализ намерений» другого студента философского факультета РГГУ, Леонида Олеговича Малого. Автор с помощью философского анализа языка раскрывает антропологическую значимость понятия намерения и намеренного действия, для чего обращается к понятию цели, чем выводит исследуемое понятие из только обыденного словоупотребления. Работа представляет редкий пример детального скрупулезного анализа в духе лингвистического поворота, а его результаты могут быть экстраполированы автором в дальнейшей работе.

Представленные в рубрике работы молодых ученых отразили наблюдаемую в философии и общей гуманитаристике тенденцию к трансформации категорий «человек» и «человеческое». Если раньше философская антропология была занята человеком, затем понятием «человеческого», то теперь появляются исследовательские проекты, которые отказываются от локального понимания антропологии и расширяют объект своего исследования до «не-человеческих» природ. Философская рубрика в данном номере — приглашение к дискуссии о возможностях и перспективах классических философских подходов к осмыслению бытия человека и новых антропологий «по ту сторону человека», «по ту сторону человеческого», опирающихся на современные стратегии понимания техники и технологии, объектно-ориентированную методологию, этнографические и социально-философские проекты.

¹ *Петрин И.С. Между классической метафизикой и планом имманенции: Проблема теории модуса в философии Б. Спинозы // Гуманитарный акцент. 2019. № 2. С. 29–34*

Д.Н. Попов

Человек и его сознание: нейро-, эко- и деколониальная феноменология

Является ли сознание в феноменологии человеческим? Анализируя работы основателя феноменологии Э. Гуссерля, автор делает вывод об амбивалентном, двойном отношении к сознанию, благодаря чему в феноменологии стали возможны многие актуальные исследования. С одной стороны, все человеческое редуцируется, заключается в скобки, но не отбрасывается. С другой стороны, человеческое становится темой углубленного анализа феноменологической психологии. А так как на месте человека в феноменологии находится сознание или трансцендентальный субъект, формирующий смыслы, то и цели феноменологических направлений в естественных, гуманитарных и культурологических науках связаны в первую очередь с прояснением смысловой сферы. Нейро-феноменология уточняет связь сознания с физиологией мозга и методы их изучения. Обнаружены тенденции к феноменологизации естественных наук, добавлению личностного измерения в изучение научных объектов. Деколониальная феноменология проясняет влияние культурных установок на понимание феномена сознания и, как следствие, научную рациональность. Выявлено, что через прояснение структуры пассивного синтеза возможно различить культурные и трансцендентальные элементы в гуманитарной сфере и в общей методологии. Эко-феноменология исследует отношение человека к природе, культуре и Земле. Воплощенность сознания в человеческом теле выявляет в структуре формирования смыслов (конституирования) смещение активности от человека и культуры к природе и Земле. Проведенный анализ позволяет заметить, что такая спецификация феноменологии помогает прояснить саму трансцендентально-феноменологическую сферу. Двойственный характер соотношения человека и сознания, разработанный Гуссерлем, играет важнейшую роль в актуальном вкладе описанных выше направлений феноменологии.

Ключевые слова: человек, сознание, строгая наука, нейро-феноменология, деколониальная феноменология, эко-феноменология

В философии XX в. феноменологическим движением была разработана новая система мысли, которая получила широкое распространение и стала одной из ведущих в XXI в. Сегодня встал острый вопрос о месте человека в современных онтологиях и о следствиях, к которым приводит отсутствие человека в новых методологиях. Широкое распространение феноменологического движения неизбежно привело к разночтениям в вопросе соотношения

человека и сознания внутри самого движения. Поэтому представляется актуальным рассмотреть подход основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля к вопросу осмысления сознания, последующие разработки на этой основе и то, какое развитие получили идеи Гуссерля в современной феноменологии.

Является ли сознание в феноменологии Э. Гуссерля человеческим?

С одной стороны, феноменологический подход является радикально субъективным. Гуссерль обращается к изначальному субъективному опыту сознания. Принцип всех принципов идей феноменологии гласит, что правовой источник познания черпается «в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности)»¹. В «Венском докладе»² Гуссерль выводит кризис европейской культуры и науки как ее основы из теоретизации, абстрактной объективности, не связанной с жизненным миром человека. На примере существующих направлений феноменологического подхода в образовании мы можем видеть высокие проявления человеческой природы в искусстве слушания Другого, эмпатии, в телесных и духовных аспектах образования, раскрытых феноменологией³.

С другой стороны, процедура феноменологической редукции, выделяя трансцендентальную субъективность, заключает в скобки все физические и психологические индивидуальные характеристики личности: «“человек”, “человеческое ощущение”, “душа”, “душевное переживание” (переживание в психологическом смысле), “личность”, “свойство характера” и т. п.»⁴. Аргументом рассмотрения такого сознания, которое было бы необязательно связано с человеком, могут служить рассуждения Гуссерля о трансцендентальной субъективности. Еще в «Идеях I» он делает замечание, что сознание в форме *cogito* необязательно доводит «переживания до их предикативного выражения. <...> Ведь бывают же и животные – субъекты Я»⁵. И уже в «Картезианских медитациях» Гуссерль описывает пассивное формирование интерсубъективности из прото-Я, а также – общности на ее основе. И сразу затем Гуссерль говорит, что та же последовательность формирования общности «переносится и на сообщества (*Gesellschaftlichkeit*) животных»⁶.

Однако также мы не можем сказать, что в феноменологии Гуссерля человеческого в сознании нет вообще. Хотя человек редуцируется, остается личность «на до-человеческом (*untermenschlichen*) уровне»⁷. Кроме того, в анализе феноменолога сознание всегда связано с человеком, т. к. эмпирическое Я феноменолога остается человеческим. Человеческое как эмпирическое заключается в скобки, но не отбрасывается, а остается сферой феноменологического анализа. В этом смысле соотношение человека и сознания в феноменологии мы можем также назвать двойственным или амбивалентным. Человеческое остается объектом исследования феноменологической психологии. Главной же характеристикой сознания или

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: РГГУ, 2009. С. 80.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116.

³ Popov D., Kudryashova S., Sokol V. The Phenomenological Approach in Teaching // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. 2019. Vol. 329. P. 147–151.

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 185.

⁵ Там же. С. 110.

⁶ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 166.

⁷ Там же. С. 89.

трансцендентального субъекта является способность формировать, конституировать смыслы. В феноменологии место человека занимает конституирующий (осмысляющий) субъект.

Строгая наука и нейро-феноменология

Э. Гуссерль использует свои идеи главным образом для разработки проекта строгой науки⁸. Феноменологический метод становится главным преобразованием в науке и, как следствие, культуре: «Чистая феноменология... ее роль фундаментальной философской науки, – это наука существенно новая»⁹. Причиной кризиса современной философии и науки является несоблюдение принципа всех принципов феноменологии: непрямо́нность источника познания, общего жизненного мира и как следствие отсутствие взаимопонимания¹⁰. Причиной забвения истоков конституции философских и научных теорий является натурализация, т. е. рассмотрение процесса познания как чисто психофизиологического процесса, точно обозначенная Гуссерлем в 1911 г. в работе «Философия как строгая наука». Ученый для осуществления строгого познания должен заключить себя как человека в скобки, войти в феноменологическую установку. Тогда для ученого раскрывается смысловая сфера, в которой он может проследить процесс формирования научной теории в своем сознании и описать его. Далее ученый для достижения объективного знания должен осуществить «эпохэ и в опыте чужого», проникнуть «в интенциональность другого» ученого со всеми его особенностями и далее «благодаря взаимной корректировке» получить «согласованное сознание одного и того же общего для всех мира с одними и теми же вещами»¹¹. Так ученые могут делиться друг с другом очевидностями и разрешать существующие несогласованности. Кроме того, к научному сообществу как традиции предъявляется требование поддержания осмысленности содержащихся в ней теорий¹², что требует сохранения горизонта эмпатии через непрерывную цепочку Других: «каждый имеет и свой горизонт вчувствования, горизонт другой субъективности [Mitsubjektivität], который может быть открыт в прямом или косвенном общении, в сцеплении других, которые являются другими и друг для друга, могут опять-таки иметь своих других и т. д.»¹³. Таким образом, в феноменологии Гуссерля формируется образ науки как традиции осмысляющих ученых, осознающих истоки формируемых ими научных теорий в жизненном мире, в мире личного опыта сознания. Поэтому можно сделать вывод о том, что концепция строгой науки напрямую следует из феноменологического соотношения человека и сознания, которое преодолевает натуралистическое мышление.

В современной феноменологии критика науки продолжается в дискуссии Дэна Захави и Шона Галлагхера о проблеме натурализации. Дискуссия развернулась в проблематике преодоления разрыва между феноменологией и наукой. Биолог Франциско Варела разработал проект нейрофеноменологии – науки о сознании от

⁸ Попов Д.Н. Анализ структуры сознания Э. Гуссерля как условия возможности для европейской строгой науки // Трансцендентальный поворот в современной философии: Сборник тезисов междунар. науч. семинара. Москва, 18–20 апреля 2019 г. / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. М.: Изд-во ГАУГН–Пресс, Фонд ЦГИ, 2019. С. 175–183.

⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 17.

¹⁰ Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 78.

¹¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 335.

¹² Гуссерль Э., Деррида Ж. Введение. Начало геометрии / Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996. 269 с.

¹³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 337.

первого лица¹⁴. Он вводит принцип взаимных ограничений, подразумевающий недостаточность как научных, так и феноменологических описаний и приходит к «нейро-психо-эволюционной феноменологии»¹⁵. Во многом продолжает эту линию Галлагхер в проекте экспериментальной феноменологии, где феноменология не является основой для наук, но лишь составляющей эмпирического исследования¹⁶. Однако Захави показывает, что в данном подходе используется лишь феноменологическая психология, описывающая сознание как свойство человеческого организма. Поэтому переход к трансцендентальной феноменологии остается пока проблематичным¹⁷. В своей последней статье Галлагхер утверждает, что философы, феноменологи не должны отдавать науку ученым и позволять им оставаться в счастье неведения редукционизма¹⁸. Также Варела в своих последних работах старался сместить основной акцент на феноменологизацию науки. Таким образом, феноменологическое соотношение сознания и человека продолжает играть свою роль в формировании образа науки.

Деколониальная феноменология

Проблемы европейской культуры в целом сводятся Гуссерлем к проблемам философии и науки в широком смысле. Данная связь проблем вытекает из особенности европейской культуры, свойственной «лишь нашей Европе словно бы врожденная телеология, причем крепчайше внутренне связанная с восстанием или вторжением философии и ее ответвлений – наук в древнегреческом духе»¹⁹. А так как европейская культура влияет на все остальные, то и кризис становится глобальным. И для решения этой проблемы Гуссерль ставит задачу «радикально изменить все человечество посредством этого эпохэ, проникающего в глубины его философии»²⁰.

В связи с этим размышления Гуссерля о генезисе науки и роли феноменологии имеют важный антропологический разворот, связанный с различием культурной природы человека и его сознания. Несмотря на то что Гуссерль различал феноменологию и науку как культурное и объективно-сущностное явление, в его утверждениях можно также обнаружить и их смешение. Наука в соответствии с «Началом геометрии» формируется в донаучных культурных практиках²¹. Сущностью европейской культуры является ее принципиальное стремление к объективности. Феноменология же является «тайной мечтой» европейской культуры нового времени, единственно возможным завершением телоса европейского духа. Другие же культуры не смогли произвести ничего научного и потому могут только перенимать плоды европейских наук. Однако с таким выводом Гуссерля согласились не все феноменологи. Можно заметить, что внутренняя мотивация пассивно закладывается в каждую научную традицию из ее донаучных культурных практик и поэтому такая мотивация является всеобщим сущностным принципом. Но содержание

¹⁴ Varela F. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies, 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.

¹⁵ Ibid. P. 33.

¹⁶ Gallagher Sh. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // Journal of Consciousness Studies. 2003. Vol. 10. No. 9–10. P. 85–99.

¹⁷ Zahavi D. Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake? // Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature / Ed. by H. Carel, D. Meacham. Cambridge University Press, 2013. P. 23–42.

¹⁸ Gallagher Sh. Rethinking Again // Australasian Philosophical Review. 2019. Vol. 2. No. 2. P. 234–245.

¹⁹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 3.

²⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д.В. Складнев. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 204.

²¹ Он же. Начало геометрии. С. 231–234.

мотивации имеет культурное, специфическое содержание, которое также пассивно (бессознательно) закладывается в сознание человека. Таким образом, некоторые положения феноменологии могут иметь специфическое европейское содержание, в том числе и в характере стремления к объективности, единой для всех остальных культур.

Линия раздела между культурным и объективно-сущностным, или между человеческим и трансцендентальным проходит в пассивном синтезе. Проследим это различие на примере вышеупомянутой интрасубъективности. Как трансцендентальная структура сознания интрасубъективность пассивно выделяет других субъектов среди всех феноменов. Она сущностна, априорна и всеобща. Но эмпирическая составляющая интрасубъективности является индивидуальной: какое тело я различаю как субъекта или насколько я могу вчувствоваться, проявлять эмпатию к эмпирическому Я другого. Гуссерль видел субъектов в людях и животных, что уже преодолевает стереотипы европейской культуры, однако он разделяет сообщества животных и сообщества людей. Антрополог Филипп Десколя в своей статье «За гранью природы и культуры»²², следуя логике Гуссерля, рассматривает способы идентификации других субъектов на основе сознания (интенциональности) и телесности. Каждый из них является всеобщим способом идентификации или интрасубъективности, и поэтому доступен каждому человеку. Но в разных культурах сделан акцент на одном из них. Первым способом идентификации других субъектов выступает анимизм: «непрерывность с точки зрения внутреннего между собой и сущими, а прерывности усмотреть в физикальном мире»²³. Анимизм, т. е. наделение сознанием тел независимо от их формы, характерен для Южной и Северной Америки, Сибири, Юго-Восточной Азии и Океании. Вторым является натурализм: «с точки зрения внутреннего этот абстрактный субъект, человеческий субъект, уникален... не-люди не имеют внутреннего. Вместо этого между ним и не-людьми существует физическая непрерывность»²⁴. Натурализм – это принцип наделения сознанием только тел людей несмотря на то, что все тела в природе управляются теми же законами. Он разработан в европейской культуре XVII–XIX вв. Третьим способом идентификации других субъектов является тотемизм: «предположим тождество и внутреннего, и физикального у людей и не-людей, поделенных на группы. <...> ...тотемистические классы объединяют людей и не-людей, восходящих к одному предку, чьи свойства они разделяют»²⁵. Тотемизм, как принцип наделения сознанием любых тел по отличительному свойству, характерен для племен Австралии. Четвертым – способ идентификации по аналогии: «прерывности одновременно во внутреннем и физикальном между всеми существами и их элементами. <...> ...всякое звено в этой цепи предельно близко к следующему звену, оно очень на него походит, но имеется небольшое различие»²⁶. Он характерен для Европы до Ренессанса, Китая, Анд, Мексики, Центральной Америки, Западной Африки. В отличие от Гуссерля,

²² Десколя Ф. За гранью природы и культуры // Логос. 2011. Вып. 1 (80). С. 172–191.

²³ Там же. С. 177.

²⁴ Там же. С. 178.

²⁵ Там же. С. 178.

²⁶ Там же. С. 179.

способы идентификации выделяют не только те тела, у которых есть сознание по аналогии со мной, но и отвечают за формирование социума, коллектива. В данном вопросе Гуссерль придерживался как раз чисто натуралистического, европейского разделения на людей и не-людей.

В связи с таким смещением культурного и трансцендентального, или человеческого и трансцендентального, в понимании сознания важно упомянуть новое направление деколониальной феноменологии афроеврейского философа Льюиса Гордона. Гордон отталкивается в своем подходе от деколониальной методологии карибского философа Франца Фанона, который говорил о превосходении философии, претендующей на абсолютную и радикальную рефлексию, с целью ее возрождения:

Интерес Фанона находится в решительном согласии с этим измерением Гуссерлевского проекта радикального мышления. Нам нужно выйти за рамки такого шовинизма [естественной установки]²⁷.

Считая, что феноменология по определению должна быть деколониальной, Гордон поднимает вопрос эпистемологического расизма. Он выявляет проблему европейской рациональности, которая ограничивает разум географическим ландшафтом. В деколониальной феноменологии для выхода из ограничений европейской рациональности используется метод онтологического откладывания (*suspension*): «даже метод подвергается откладыванию, что лишает колонизирующую эпистему или порядок знания возможности функционировать в качестве легитимирующего процесса»²⁸. Гордон предлагает парадигму феноменологии, в которой могут сосуществовать разные формы понимания и знания: транскультурную, креолизованную, трансэпистемологическую, трансцендентную²⁹. Например, стремление европейской феноменологии к объективности, одинаковой для каждой культуры, является противоречивым, т. к. культура уже предполагает особое содержание сознания, свои особенности в интенциональности. Поэтому деколониальная феноменология использует не релятивный, но плюральный подход к объективности. Он разрабатывается на основе феноменологии Мартина Хайдеггера философом права Аленом де Бенуа³⁰. Подход выявляет культурологические особенности, выдаваемые за трансцендентальные принципы в правовой сфере, и учитывает особенности других культур. Таким образом, особенности в интенциональности сознания проявляются в содержании традиции, которая передается в живой цепи ее субъектами и соконституируется реальными положениями дел. Проникновение в особенности содержания сознания субъектов других культур и согласование общего положения вещей зависят от способности к взаимной корректировке в конкретной ситуации и открытом диалоге заинтересованных сторон. Условием возможности такого согласования является феноменологическое соотношение человеческой культуры и структуры сознания.

²⁷ *Gordon L. Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. N. Y., L., 1995. P. 103.

²⁸ *Gordon L. An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, 2008. P. 142.

²⁹ *Гюстанова М.В.* Постконтинентальная философия: пост- и неометафизический поворот // Вестник РУДН: Серия «Философия». 2013. № 2. С. 60.

³⁰ *Бенуа А., де.* По ту сторону прав человека. В защиту свобод / Пер. с фр. С. Денисова. М.: Ин-т общегуманит. исследований, 2015. 144 с.

Эко-феноменология

Еще одно следствие феноменологического соотнесения сознания и человека проявилось в сфере экологии. В 1934 г. Э. Гуссерль во время работы над своим последним изданным обширным трудом «Кризис европейских наук...» написал небольшой текст, посвященный отношению человека к планете и природе: «Первоковчег Земля»³¹. С позиции Гуссерля мировоззрение человека должно выстраиваться на основе очевидных данных сознания, трансцендентального субъекта. Наше сознание воплощено в теле человека. Поэтому смысловой основой человеческого мировоззрения всегда должна оставаться Земля. Земля – это основа для всех остальных конститутивных элементов: природы, животных, родных мест, моей культуры. Однако объективизация и натурализация мировоззрения человека превращает его и Землю в вещь среди вещей, объект обладания.

В 2003 г. вышедший сборник под редакцией Чарльза Брауна и Тэда Тодвайна «Эко-феноменология: назад к самой земле»³² знаменовал формирование такого нового феноменологического направления, как эко-феноменология. Важно отметить, что в одной из статей Айрен Клэвер обращается к вышеупомянутому тексту Гуссерля³³. Она отмечает, что в тексте «Первоковчег Земля» Гуссерль развивает тему разных способов конституирования смыслов, начатую еще в «Идеях II». Процесс конституирования или формирования смыслов сознания имеет сложную структуру. В «Идеях II» Гуссерль говорит о предконституции: «предтеоретической конституции» (*vortheoretischen Konstituierung*) и «предданности» (*Vorgegebenheiten*). Земля имеет особый характер конституции – соконституцию, т. е. все трансцендентальные субъекты обретают свою смысловую значимость в Земле, а она соконститутивна своему собственному бытию. Таким образом, если мы рассмотрим роль сознания в формировании смысла, то в контексте эко-феноменологии эта роль становится все менее значимой. Мерло-Понти в работе «Философ и его тень» развивает данное положение в понятие «латентной интенциональности», интенциональности внутри бытия. Латентная интенциональность Земли отсылает нас к бытию-в-единстве (*being-in-common*) человека и Земли, их взаимовлиянию, взаимоконституированию. Данная идея еще более углубляет понимание характера воплощенности сознания в человеке, смещая акцент от антропоцентризма к взаимному осознанию человека и Земли.

Также теме эко-феноменологии в 2018 г. был посвящен целый выпуск *Analecta Husserliana* CXXI: «Эко-феноменология: жизнь, человеческая жизнь, постчеловеческая жизнь в гармонии космоса». В данном выпуске Кимие Мурата-Сораки также развивает идеи текста «Первоковчег Земля» Гуссерля, но уже через работы Хайдеггера для разработки неисторического подхода к судьбе земных обитателей³⁴. Человеку необходимо преодолеть биологизм, антропоцентризм, объективизм и эгоцентрическую позицию моновидения, т. е. позволить (*lassen*) миру восторгаться, наблюдать за

³¹ Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Первоковчег Земля / Пер. с нем. В.И. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010. М.: РГГУ, 2010. С. 349–362.

³² Brown C., & Toadvine T. (Eds.). *Eco-phenomenology: Back to the earth itself*. Albany, NY: SUNY Press, 2003. 255 p.

³³ Ibid. P. 164.

³⁴ Murata-Soraci K. “Song of the Earth”: An Eco-Phenomenology // W.S. Smith et al. (eds.). *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*, *Analecta Husserliana* CXXI. Springer International Publishing AG, part of Springer Nature, 2018. P. 240–241.

всеми сферами жизненных форм в справедливости, гостеприимстве и гармонии («Путевые заметки»). Хайдеггер также говорит о сознании (интенциональности) Земли. Человек как «гумус» может принять суверенность власти Земли, способной наблюдать за обитателями всех видов без моноцентрического фокуса. Это позволит человеку услышать, как другие формы жизни говорят нам сами по себе. Осознание Земли как Матери дает человеку осознание себя и всех ее обитателей как со-жильцов и необходимости быть бережливыми. Тем самым в хайдеггеровском направлении эко-феноменологии мы видим то же смещение в формировании жизненного мира от индивидуального человеческого к взаимному и даже в большей степени к земному сознанию. В связи с этим важно отметить роль эко-феноменологии в образовании³⁵. На данный момент в образовании, в основном, речь идет о включении учащихся в социальный мир, чтобы они могли исполнять определенные обществом обязанности. Эко-феноменология за счет выхода за пределы человеческого актуализирует воплощенность сознания в мир природы.

Вывод

Подытожив, можно сказать, что различие человека и сознания, сделанное Гуссерлем, продолжает развиваться в современном феноменологическом движении. Создаются такие новые философские проекты, как нейро-феноменология, деколониальная феноменология и эко-феноменология, методология которых сохраняет это различие. Примечательно также, что широта охвата феноменологического подхода вовлекает множество специалистов разных областей в феноменологическое движение. И это очень важный процесс, когда феноменологическая методология доходит до практического использования. С другой стороны, как отмечает Лэстер Эмбри³⁶, это приводит к тому, что формируемые направления могут быть противоречивы в некоторых формах. Ведется множество споров о строгости использования феноменологической методологии. Возникают трудности в понимании философов феноменологов и феноменологов прикладных научных специальностей. Становятся актуальными «дисциплинарная терпимость» и открытость к диалогу разных направлений феноменологии и, добавим, практика научной коммуникации, основанной на феноменологическом различии человека и сознания.

³⁵ Payne P. (Un)timely ecophenomenological framings of environmental education research // R.B. Stevenson et al (eds.). International handbook of research on environmental education. New York, NY: AERA and Routledge, 2013. P. 424–437.

³⁶ Embree L. Interdisciplinarity within Phenomenology // Indo-Pacific Journal of Phenomenology. 2010. No. 10 (1). P. 1–7.

И.С. Петрин

«Человек нейронный»
в проектах К. Малабу и П. Пистерс:
вопрос методологии

В статье предлагается реконструкция критического проекта К. Малабу, в рамках материалистической критики описывающего возникшую в современности новую форму субъективности, «человека нейронного». Предпринимаемая реконструкция сосредоточена на концептуальном и методологическом базисе проекта. Исследуется содержание концепта «пластичность», который является главным инструментом в осмыслении отношения нейронное – социальное. Пластичность позволяет описывать корреляцию между ментальным и церебральным как натурализацию устройства общества в нейронной структуре мозга и удерживать схему всего проекта, репрезентирующую «человека нейронного» и позволяющую ему состояться онтологически и политически как собственному производству. Проблематизируется связь между центральным концептом пластичности и диалектической установкой автора. Утверждается первичность требования диалектического мышления относительно исследования отношения мозг – общество. Анализируется двойное понимание операции негации в текстах Малабу как различие между диалектическим отрицанием и различающим, деконструктивным типом негации. За счет введения деконструктивного типа отрицания и его радикализации рассматривается возможность расширения представления о характере «человека нейронного» через обращение к шизофреническому функционированию современной экранной культуры и понятию «нейро-образ» на примере работы П. Пистерс.

Ключевые слова: мозг, пластичность, диалектика, субъективность, нейро-образ, шизофрения

«**Н**ейронаучная эпоха» производит особый, характеризующий произошедшие сдвиги в области исследований человеческого мозга, вид материалистической критики. Одно из главных требований такой критики заключается в совершенствовании спекулятивных стратегий описания форм человеческого на основе достижений нейронаучных дисциплин. Примером подобной трансформации, представляющей и раскрывающей «новую форму субъективности»¹, «человека нейронного», является кри-

¹ Малабу К. Что нам делать с нашим мозгом? М.: V-A-C Press, 2019. С. 8.

тический, политический и во многом антропологический проект Катрин Малабу, представленный в книге «Что нам делать с нашим мозгом?».

Задача нашей работы состоит в том, чтобы проанализировать концептуальное и методологическое основание данного проекта, обозначить и проблематизировать связь этого основания с представлением о новом типе человеческого, «человеке нейронном», и попытаться, исходя из внутренней «пластичности» философского каркаса проекта Малабу, расширить и дополнить его философскими замечаниями Патриции Пистерс, также работающей на стыке философского и нейронаучного дискурсов.

Итак, необходимо прежде всего охарактеризовать в общих чертах идеи Малабу и представить ту схему, которая позволяет трактовать и критиковать «вторжение мозга в область духа»². 1. «Человек нейронный» описывается на пересечении церебрального и социально-политического и за счет этого пересечения обретает новое (политическое) качество (которое отличает его от типа человека, определяемого разрывом между нейронным и символическим). 2. Корреляцию между церебральным и социальным, биологическим и символическим обеспечивает центральный для Малабу концепт *пластичности мозга*. 3. Пластичность же, с одной стороны, выражает качество современного устройства человеческого мозга, а с другой – генетически исходит из представлений о диалектике и двойном понимании отрицания, что составляет спекулятивный базис проекта Малабу.

Далее мы раскроем каждый момент представленной схемы. Первое, что стоит отметить и в чем выражается задача этого проекта как антропологического и политического предприятия, это то, что проект Малабу призван наделить «человека нейронного» онтологическим статусом и способностью к сознанию собственной идентичности в деле *политического сопротивления*. Следующий пассаж точнее других раскрывает наше утверждение:

...представления о ригидном мозге, изолированном от мышления... допускают собственно отграничение мозга от него самого, от того, что он есть, а именно – требующий особого внимания и критически важный биологический локус, в котором сегодня... происходят политические эволюции и революции, начавшиеся в 1980-е годы и открывшие XXI век. *В сущности, человек нейронный до сих пор не имел слова*. Пришло время освободить его речь³.

Это «освобождение» (которое выше было тематизировано) оказывается возможным за счет актуализации и концептуализации особого рода параллелизма между церебральным и социальным. Малабу исходит из той предпосылки, согласно которой господствующие в то или иное время представления о мозге неизбежно оказываются в «идеологической завесе»⁴. В этом смысле нейронное всегда предстает в виде символического, функционирующего в соответствии с социально-политическим контекстом. Иными словами, характер экономической системы определяет экономику

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же. С. 66.

означающих, «отчуждая» их производство от своего референта, нейронной структуры.

Специфика этого параллелизма (функционирование нейронного аналогично функционированию социального) обеспечивается за счет пересмотра центральности, что характеризует современно состояния и церебрального, и социально-экономического. Если коротко описать этот пересмотр, то ключевыми моментами здесь окажутся недостаточность метафор, описывающих мозг как централизованную систему, и совпадение на уровне структуры сетевых и гибких механизмов нейронного и политического (имеется в виду устройство постфордистского капитализма второго промышленного переворота). То есть «нейронная метафора» становится наиболее продуктивной для формирования представлений об устройстве современного общества⁵.

Подобно нейронной сплоченности, экономическая и социальная организация предприятия сегодня не носит центральный или централизаторский характер, но опирается на множество подвижных и точечных центров и разворачивается в отношенческом режиме. В этом смысле нейронное функционирование, похоже, стало скорее *природой* социального, чем *средством его натурализации*⁶.

Поскольку – и тут мы переходим ко второму моменту представленной схемы – пересмотр центральности является одним из следствий открытия и исследования пластичности, то *именно концепт пластичности удерживает схему, репрезентирующую человека нейронного и позволяющую ему состояться онтологически*. Именно пластичность позволяет подойти к осознанию мозга как результату нашей деятельности, *нашему производству*. Человек нейронный, по Малабу, *это человек новой ответственности, «одновременно биологической и политической», за сознание мозга*, которая «открывает горизонт нового философского мышления»⁷. «Производить сознание мозга означает не разорвать тождество мозга и мира и их отношения взаимной спекуляции, но, наоборот, подчеркивать их, чтобы поставить научные открытия на службу освободительного политического понимания»⁸.

Рассмотрим, что вкладывает Малабу в центральный для ее проекта концепт пластичности. Если говорить о пластичности в отношении его идеального референта, мозга, пластичность оказывается описательным термином, в сущности, динамический аспект которого характеризует способ, каким мозг исторически меняется и *вообще существует*: «Мозг состоит из модификаций модификаций... Мозг обязан своей жизнеспособностью постоянному изменению пластичности (то есть равным образом пластичности самого изменения)»⁹. В этом смысле пластичность является первейшим оператором самости нейронной системы, а значит, именно пластичность управляет процессами идентификации новой формы нейронной субъективности. Пластичность на «метанейробиологическом» уровне, по словам Малабу, позволяет описать нового субъекта,

⁵ Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 273.

⁶ Малабу К. Указ. соч. С. 68.

⁷ Там же. С. 11.

⁸ Там же. С. 79–80.

⁹ Там же. С. 93.

который всегда есть субъект сопротивления, вписанного в структуру его нейронной организации:

...пластичность располагается между двумя крайностями: с одной стороны, принятие формы... с другой – уничтожение всякой формы... Пластичность разворачивает свой смысл между скульптурным моделированием и дефлаграцией, то есть взрывом... По сути то, что сегодня взыскует продумывания, – именно это двойное, противоречивое и тем не менее нерасторжимое движение возникновения и исчезновения формы¹⁰.

Строго говоря, это и последующие описания пластичности удерживают в своем содержании противоположные тенденции или механики (пре)образования исключительно за счет более глубокой методологической установки на диалектическое мышление мозга и идентичности. Здесь мы подходим к последнему, критическому моменту всего проекта Малабу, который находится в основании реконструируемой нами схемы. Следовательно, необходимо в общем виде раскрыть специфические моменты данной установки и проанализировать их на предмет производства (новой) формы человеческой субъективности.

Диалектика у Малабу выступает как бы на двух уровнях – макроуровне проекта и микроуровне концепта. Точнее говоря, определяющая диалектическая операция отрицания работает на каждом из этих уровней в разных смыслах. Малабу говорит о двойном понимании отрицания: первое, собственно, диалектическое отрицание производит тождество через свое удвоение; второе отрицание оказывается различающим и деконструктивным, в свою очередь производящим форму тождества через постоянную смену различия¹¹. Таким образом, если на макроуровне первый тип отрицания позволяет мыслить диалектические отношения нейронного и ментального, церебрального и социального, то на микроуровне сущность концепта пластичности задается скорее вторым деконструктивным типом отрицания. Так или иначе, Малабу осуществляет поиск путей внутреннего подрыва структуры паралактического разрыва между полюсами нейронного и ментального, предполагающего невозможность одного языка описания, и этот поиск изначально уже оказывается требованием диалектической мысли¹². Причем это требование для Малабу оказывается в самой сердцевине гуманитарных наук и критическом дискурсе вообще, направленных на то, чтобы сделать собственные пределы «пластичными» в том смысле, в каком «пластичность» открывается во «внешнем» самого гуманитарного знания – в нейронауках¹³.

Итак, в отношении этого различия типов отрицания и выполняемых ими функций в данном проекте наша идея звучит следующим образом: поскольку пластичность формирует онтологический и политический статус новой субъективности, то деконструктивный и дифференцирующий аспекты образования идентичности оказываются первичными относительно диалектического тождества, и *радикализация* этих аспектов позволит обозначить тенденцию к из-

¹⁰ Там же. С. 97.

¹¹ См.: *Malabou C. Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction.* New York: Columbia University Press, 2010. P. 5.

¹² *Жижек С. Устройство разрыва. Паралаксное видение.* М.: Европа, 2008. С. 172.

¹³ *Malabou C. The Future of Humanities // Transeroupeennes [Электронный ресурс]. URL http://www.transeroupeennes.org/en/articles/281/The_future_of_Humanities.html (дата обращения: 26.02.20).*

менению и деформации самого методологического основания, что, в свою очередь, расширит представления о человеке нейронном. Это расширение, на наш взгляд, оказывается возможным за счет включения в проект Малабу замечаний о шизофреническом потенциале функционирования мозга и мира. Далее мы постараемся изложить идеи по поводу обновления в виде программы на будущее, которая требует конкретизации и детализации за пределами данной статьи.

Если мы обратимся к книге П. Пистерс «Нейро-образ», то можем определить, что само это расширение оказывается возможным в результате пересмотра постулата о том, что «мозг адекватен современному миру» (мы уже разбирали этот параллелизм у Малабу). Однако если для Малабу адекватность обеспечивалась структурным сходством в отношении пластичности как принципа организации, то у Пистерс мы можем наблюдать как бы *шизофренический план пластичности*. Этот план можно концептуализировать за счет артикуляции уже не экономико-политической организации, но скорее за счет описания эстетико-социального аспекта мира как мира «глобальной экранной культуры»¹⁴, «неструктурированной бесконечной коллекции образов»¹⁵. Внимание к этому аспекту мира порождает проблемы, связанные с адекватным современному нейронаучному времени осмыслением пронизывающих реальность (кинематографических) образов. Для решения этих проблем Пистерс разрабатывает новый тип образа¹⁶ (дополняя типологию Ж. Делеза): *нейро-образ* появляется как реакция на то, что современный образ репрезентирует уже не объективную или субъективную реальность, но отсутствие принципа реальности, на место которого приходит примат безграничной реальности самого сознания¹⁷.

Необходимо формально обозначить этот момент обновления схемы Малабу: коррелятом между нейронным и ментальным оказывается структура «нейро-образа», раскрывающая потенции к шизофренизации как в организации мира образов, так и в существовании нейронных сетей. Иными словами, шизофренический статус современной аудио-визуальной культуры *соответствует* характеру церебральных взаимодействий.

Так ядро шизофрении в дискурсе нейронаук можно определить как ослабление синоптических связей, их прерывание и хаотическое функционирование, диссоциацию и разобщенность¹⁸. Однако сама структура мозга организована за счет иррациональной купюры, зазора между синапсами: мозг существует как складка, неопределенность внутреннего и внешнего¹⁹. Иными словами, модель церебрального включает в описание мозга тенденцию к его шизофренизации (в смысле шизофренического плана модуляций – пластичности). Ту же тенденцию проявляет современный тип «нейро-образа»: кинематограф как машина невидимого описывается через производство сил аффекта, речевого акта и виртуального, создающего образ на границе внутреннего и внешнего, сотканный из фрагментов и разрывов ментальный ландшафт²⁰.

Концептуальным основанием выделения нового типа корреляции между мозгом и миром на основе их потенции к шизофрени-

¹⁴ Pisters P. The Neuro-Image: A Deleuzian Film-Philosophy of Digital Screen Culture. Stanford: Stanford University Press, 2012. P. 2.

¹⁵ Ibid. P. 10.

¹⁶ См.: Эльзессер Т., Хагенер М. Теория кино. Глаз, эмоции, тело. СПб.: Сеанс, 2016. С. 331.

¹⁷ См.: Pisters P. Op. cit. P. 38.

¹⁸ См.: Ibid. P. 42–45.

¹⁹ См.: Deleuze and the Schizoanalysis of Cinema / Ed. by I. Buchanan and P. MacCormack. London: Continuum, 2008. P. 28.

²⁰ Ibid. P. 112–113.

зации возможно, на наш взгляд, за счет того, что производство различия внутри нейронного берется в его *экстремальном* аспекте, где это производство уже не удерживает стратегию смены различий (как в концепте пластичности у Малабу) в качестве формы тождества, но каждое различие отрывается от предыдущего и использует его как единичное произведенное, элемент потока, не содержащий указания на скрытый принцип его организации.

Таким образом, мы можем завершить наше рассмотрение весьма радикальным заявлением: если схема Малабу предъявляет нам нового «нейронного человека» и наделяет онтологическим статусом особую форму субъективности, то артикуляция шизофренического плана пластичности, расширяющая этот проект положениями из работы Пистерс, позволяет осмыслить пределы политического статуса этого субъекта как субъекта сопротивления и качество этого сопротивления, всегда разрушительного и безумного.

А.О. Гончарова

Человек, Бог и свобода в философии Уильяма Оккама

Целью данной работы является изложение идей Уильяма Оккама касательно его представлений о божественном всевластии и связи данной концепции с пониманием роли человека у Оккама. Необходимо следующее из теологических принципов видоизменение Оккамом существовавшей системы метафизики, а также демонстрация влияния некоторых наиболее ярко выраженных в его учении фундаментальных принципов на этику, логику и теологию в контексте средневековой философии. Делается акцент на принципиальной новизне ряда теологических и этических нововведений Оккама, а также на самобытности его философских идей. Статья очерчивает незатронутую в русскоязычной литературе проблематику оккамовского учения о неограниченности божественной власти. В частности, в работе рассматриваются следующие вопросы: переосмысление Оккамом божественной сущности и радикализация ряда существенных божественных качеств, двойственность божественного волеизъявления как важный фактор, влияющий на процесс творения, зависимость этической оценки любого деяния от его смыслового контекста, задаваемого благодаря присутствию божественной свободы, роль условно свободного человека в его философии, чья познавательная способность ограничена работой с понятиями, а также следующая из всего этого случайность любых каузальных связей в философии Оккама.

Ключевые слова: Оккам, средневековая философия, антропология, номинализм, терминизм, божественное волеизъявление

Прежде всего необходимо сказать несколько вводных слов, касающихся историко-философского контекста. Оккам как философская фигура оказался в некотором смысле посредине между противостоящими скоттистами и аверроистами, заняв самостоятельную позицию и при этом переняв ряд терминов и концепций с обеих сторон. Даже вопреки своеобразному противостоянию Оккама и скоттистской школы, Оккам не был чрезмерно радикален в критике философии Скотта, поскольку в то же время ему симпатичны некоторые его идеи (о чем будет сказано далее). В то же время, часть понятий Оккам заимствует у аверроистов: к примеру,

понятие первичной материи (он не сумел полностью осуществить обоснование материального единства Вселенной). Это не означает, что позиция Оккама является синкретичной или даже эклектичной, поскольку для объяснения многих его изречений следует дополнительно учитывать строгие рамки, которые ограничивали теологические суждения в ту пору. Обращаясь к биографии Оккама, мы видим, что ему не всегда удавалось оставаться в этих рамках.

На данный момент в англо- и франкоязычной (в меньшей мере – русскоязычной) литературе различные попытки интерпретации философии Оккама представлены огромным количеством работ, однако чаще всего эти попытки выводят центральное ядро оккамовской философии из его логики либо же из эпистемологии. Ни одна из этих позиций не позволяет в полной мере оценить одну из ключевых идей его учения – идею божественного всемогущества. В данной работе представлена попытка подойти к проблеме интерпретации с другой стороны, а именно от теологических представлений философа.

Оккам был уверен в необходимости переосмысления божественной сущности: он предлагает «заменить» существовавшую концепцию христианского Бога, опасно близкую к плотинской и авиценнской концепции необходимости, «истинно христианским», по его мнению, Богом, чье свободное творение не могло бы подлежать никакому сомнению. В некотором смысле можно сказать, что Оккам предлагает радикализировать божественные качества, отказываясь от существовавших полумер и оговорок. Вопрос о том, насколько ему это удалось, выходит за рамки данной работы.

Однако именно из этой идеи проистекает вся остальная проблематика философии Оккама, которая и является предметом данной работы. Для Оккама и для его последователей оказалась крайне важной мысль об абсолютной власти Бога и следствия из нее¹. Выступив против той идеи рациональности мира, которую можно в наиболее очевидной и развернутой форме встретить у Фомы Аквинского, Оккам отказался от детерминированности в пользу случайности божественной воли. Однако необходимо уточнить, что для Оккама было неприемлемо сведение абсолютной власти Бога к полному божественному произволу (хотя само понимание границы между произволом и всемогуществом вызывает ряд вопросов). Он не допускает подобного грубого тезиса (кроме того, подобный радикализм вызвал бы мгновенное отторжение и был бы нелогичен), а потому в своей попытке основательно и ясно установить божественную свободу Оккам оказывается вынужден привести существенные изменения во все сферы философии. Вся теория причинности должна была быть переработана, учение Августина о божественных идеях – переосмыслено, а человеческое познание Бога должно обрести серьезные ограничения².

Радикально новая позиция Оккама относительно познания Бога ставит человека в ситуацию неопределенности, в которой для него становится необходимым познание действий Бога именно в непосредственной актуальности, только в данной конкретной ситуации. Кроме того, человек на основании уже своей собственной свободной

¹ *Klocker H.R.* William of Ockham and the divine freedom. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. P. 141.

² *Ibid.* P. 77.

воли должен мыслить и действовать в каждой данной ситуации сообразно с божественным действием, что позволяет говорить о двойном акте волеизъявления, позже выросшем в оккамовскую этику.

Подобная логика не может не вызывать очевидных затруднений, о которых прекрасно знал и сам Оккам. К примеру, если Бог приказывает человеку возненавидеть себя (что само по себе не противоречит его сущности по Оккаму), то, подчинившись, человек проявляет любовь к нему, что противоречит исходному приказу.

Для решения подобных проблем Оккам обращает внимание на двойственность божественной силы. Это отнюдь не означает, что Оккам каким-либо образом «двоит» божественную сущность, что воспринималось бы как однозначное противоречие принципу «бритвы», или что в Боге есть две различные силы. Оккам рассматривает способность Бога совершать какой-либо акт как проявляющуюся двойко. С одной стороны, Бог способен действовать в соответствии с законами, предписанными и установленными им самим, а также непосредственно устанавливает эти самые законы, то есть управляется посредством могущества упорядоченного – *potentia ordinata*. Но Бог, будучи абсолютно всемогущественным и свободным от всяких ограничений, может поступать любым образом (не заключающим в себе противоречия), независимо от того, согласуется ли это с законами, установленными им же, или нет. В этом случае Бог прибегает к абсолютному божественному могуществу – *potentia absoluta*.

Непосредственное влияние на этику Оккама оказала идея двойственного акта божественного волеизъявления. Это означает, что невозможно определить качество ни одного человеческого акта самого по себе, поскольку качество деяния оказывается зависимо от его смыслового контекста.

Таким образом, добро определяется только волей Бога, но не каким-либо внутренним принципом самого поступка. Впоследствии многие оккамисты выдвигали утверждения, уже в некотором смысле содержащиеся в тезисе самого Оккама, – о том, будто Бог может приказать кому-то ненавидеть себя (т. е. Бога), и что повиновение этому приказу было бы единственным достойным (в христианском смысле) ответом в такой ситуации. Так, к примеру, приказ Бога Аврааму вне контекста не может быть оценен иначе, как злодеяние, однако в контексте волеизъявления Бога убийство оценивается качественно совершенно иначе.

Однако терминизм Оккама заключается именно в том, что человек в полной мере волен осуществить «отпадение» или наоборот, приблизиться к божественной воле. В его понимании грех можно определять как акт, зависящий от воли и достойный порицания, что в итоге вновь возвращает нас к идее двойственности акта волеизъявления.

Бог, полагает Оккам, создал человека таким, какой он есть; именно благодаря этому добродетельными (то есть совпадающими с божественной волей) оказываются не разрушительные и не противоречащие человеческой природе действия. Поскольку, утверждает Оккам, весь наш мир представлен только индивидуальными субъ-

ектами, не связанными друг с другом непосредственно никакими отношениями, а любая структура может быть мгновенно изменена в соответствии с божественной волей, мы можем утверждать вслед за Оккамом, что и этическая структура может быть подвержена таким изменениям. Тогда фундаментом этического (следовательно, и добродетельного) оказывается божественная воля. Этим объясняется и то, что один из высших уровней добродетели, предложенных Оккамом³, предполагает присутствие в человеке «теологических добродетелей», то есть потенциальной возможности совершать без вреда для себя поступки, которые невозможно истолковать иначе, кроме как добродетельные, в силу их происхождения от божественной *potentia ordinata*.

Таким образом, в терминизме Оккама единственным субъектом морали является свободный человек, поскольку сам человек в полной мере волен осуществить «отпадение» от Бога своими осознанными действиями, или же, наоборот, действовать сообразно божественной воле. Сам же Бог, поскольку он является единственной моральной нормой, неподвластен морали.

Следующим важным моментом, связанным с принципом божественного всемогущества, становится в философии Оккама способность к познанию, которое, следуя из вышесказанного, относится к морально свободному субъекту, тоже предполагалось свободным. Однако даже при общем стремлении Оккама максимально «освободить» человека во всех возможных сферах, он понимал невозможность объявления человеческой познавательной способности полностью свободной, поскольку подобное решение превознесло бы человека до уровня Бога. Следовательно, Оккам вынужден накладывать на нее ряд ограничений, в первую очередь логических. В таком случае, в связи с эпистемологической проблематикой также кажется интересным рассмотреть некоторые аспекты логического учения Оккама.

Что касается непосредственно логики Оккама, современным исследователям Оккам известен в первую очередь именно благодаря ей⁴. Оккам является создателем качественной и до сих пор жизнеспособной системы семиотики, оказавшей влияние на всю дальнейшую философию, в частности на Гоббса, а А.П. Курантов и Н.И. Стяжкин даже провозглашают в своей работе Оккама первооткрывателем закона достаточного основания⁵.

В целом логика Оккама во многом опирается на логику Аристотеля: в «Сумме всей логики» дается множество ссылок на него, что, однако, не означает, что оккамовская логика является вторичной или несамостоятельной. Кроме того, часть своих идей (не только в области логики, разумеется) он воспринял от Августина, а истоки теории субпозиций, по мнению некоторых исследователей, восходят к Ансельму Кентерберийскому.

Оккам рассматривает логику двояко: как инструмент отделения ложных высказываний от истинных и как способ обучения правильным способам ведения дискуссии – отсюда очевидно, что Оккам не настаивает на категоричном разделении логики и риторики, из чего возникает вариант решения проблемы универсалий в духе конвенционализма⁶.

³ Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 48.

⁴ Маковельский А.О. История логики. М.: Наука, 1967. С. 286.

⁵ Курантов А.П., Стяжкин Н.И. Уильям Оккам. М.: Мысль, 1978. С. 142–143.

⁶ Ockham W. Summa Logicae // The Logic Museum [Электронный ресурс]. URL: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae/Book_III-2/Chapter_21 (дата обращения: 10.08.2019).

Существенно важным является учение Оккама о субпозиции, то есть о подразумевании чего-либо, включая обозначение термином самого этого термина («dicitur autem “suppositio” quasi pro alio positio, ita quod, quando terminus stat in propositione pro aliquo»⁷) или, перефразируя, о референции, определяемой пропозициональным контекстом.

Оккам выделяет три типа субпозиции, заимствуя их из куда более обширной классификации, существовавшей в схоластической философии. Он же сохраняет только, по его мнению, наиболее важные, каждую из которых он относит к тому или иному типу науки: персональную субпозицию – к области естественных наук, поскольку именно она имеет дело с понятием в узком смысле; персональная субпозиция является для Оккама наиболее важной из всех трех из-за ее безразличия к типу термина (см. классификацию терминов по Оккаму). Простую субпозицию, то есть выражающую подразумевание интенции души, но не конкретного индивидуального предмета, он относит непосредственно к логике; материальную, то есть подразумевающую только *terminus scriptus* (записанный) или *prolatus* (произнесенный), к грамматике.

Касательно отношения актуальной содержательной части к подразумеваемой следует сказать, что область субпозиции оказывается уже искусственного значения, которое есть нечто устанавливаемое по произволу, но шире естественного, которое есть, соответственно, знак естественный, приписываемый многим вещам.

Таким образом, логика Оккама оказывается завязана на интенциональность, которая рассматривается как акт творческого мышления.

Роль интенциональности в философии Оккама для его теории божественной свободы отлично выражена А.Ф. Лосевым:

...если бог, мир или душа единичны или универсальны, то для непосредственного опыта это есть только весьма смутное и неопределенное познание. Если же утверждение или отрицание этих предметов будет признано нами интенционально, то вот эта интенциональность и будет в данном случае предметом философии. Бог непознаваем. Но в интенциональном смысле бог необходимо существует, хотя сама интенциональность не говорит ни о каком бытии и ни о каком небытии⁸.

Таким образом, с рядом оговорок можно предположить, что учение о субпозициях подразумевало в условиях заданного мира сингулярностей отказ от различия между сущностью и существованием.

В свою очередь, непосредственно в познавательной способности человека Оккам выделяет две стадии познания, первая из которых заключается в эмпирическом созерцании, а вторая есть интеллектуальная интуиция, в которую Оккам включает не только перцепцию, но и апперцепцию, а также прибавляет существование способности к получению абстрагированного знания. Оба эти типа познания (чувственное и интуитивное) направлены на мир уникальных индивидуумов, или сингулярностей (*singularia*), а все

⁷ Оккам У. Избранное: Пер. с лат. / Под общ. ред. А.В. Апполонова. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. С. 28.

⁸ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 210.

остальное знание, кроме знания этих индивидуумов, Оккам понимал как абстрактное, лишенное непосредственного существования вне разума, то есть, согласно Оккаму, представляющее мысленный образ, обладающий только объектным бытием (*esse obiectivum*), но не имеющий бытия субъектного (*esse subiectivum*).

Связано это прежде всего с мнением Оккама о непростительном гипостазированном понятии абстракции в учении реалистов. Абстракция, образующая в нашем уме универсалии, существует только благодаря предшествовавшему ей восприятию ряда сходных предметов и образов нашей памяти.

Человек существует во вселенной индивидуумов, где, как уже было сказано, встречается сугубо с «сингулярностями», которые в силу своей природы хрупки и способны сказываться только сами о себе. Все связи между такими сингулярностями также совершенно нестабильны.

Оккам, таким образом, формирует вселенную, которую познающий субъект может организовывать в соответствии с определенными логическими схемами, которые, впрочем, не являются ничем, кроме интеллектуальной фикции (*fictum*). Человек вынужден иметь дело с вещами и, в первую очередь, с их отношениями посредством обращения с отсылающими к ним понятиями и терминами, однако же эти отношения предполагают, в свою очередь, в большей мере работу с понятиями, нежели с вещами.

Таким образом, человек оказывается в странном положении: с одной стороны, он волен самостоятельно организовывать все свои восприятия (в отличие от, допустим, Канта, у Оккама это упорядочивание не конституируется ничем, кроме пресловутой свободы воли), но с другой – в познании человек опирается в собственные рассудочные акты, создавая фиктивные схемы. Снова опираясь на Канта, который во многом созвучен с Оккамом, мы можем проследить следующее сходство: фактически, для обоих философов человек существует в том самом мире феноменального, без права судить о вещах в себе.

Кроме того, в качестве условия познания Оккам также вводит непротиворечивость – но это вызывает меньшее количество вопросов.

Таким образом, линия философии Оккама в эпистемологическом разрезе во многом ограничивает этически свободного человека: познание и, соответственно, всякие человеческие суждения оказываются ограничены работой только с понятиями, но не с самими вещами, которые Оккам выводит из области непосредственного познания, ставя между ними и человеком условные «схемы». Мы можем сказать, что идеи Оккама подводят к тому, что позже будет названо феноменологической данностью.

Частично связанным с вопросом свободы познания оказывается вопрос каузальности, который, в свою очередь, обыкновенно напрямую перекликается с теологическими проблемами.

В трактовке Оккама нет прямого отрицания возможности существования причинных связей, и причинность своим существо-

ванием никак не противоречит божественной *potentia ordinata*, однако она не может быть совершенно необходимой. В противном случае, *potentia absoluta* Бога оказывается бесполезна и неприменима ко Вселенной.

Следовательно, всякая причинно-следственная связь настолько же случайна, насколько случайна любая другая связь между индивидуальными вещами; кроме того, они (индивидуумы) даны человеку как совершенно автономные, то есть знание одной сингулярности не содержит в себе никакого знания о другой, будь то ее возможная причина или следствие. Для человека представляется невозможным узнать, где именно проявляется эта самая причинность. Истинной и единственной причиной всего сущего может быть только Бог.

Подытоживая вышесказанное, свобода для Оккама – ключевой принцип, лежащий в основании всей его философии, из которого проистекает и его номиналистическая позиция, и понимание крайне важной роли человека в этом номиналистическом мире, где его свобода оказывается пусть и не безусловной, но необходимой.

Как было сказано, сама идея Оккама установить Божественную свободу в отношении сотворенной Вселенной затруднительна, поскольку, даже если допустить, что посредством *potentia ordinata* Богом был установлен определенный порядок, согласно которому надлежало протекать процессу творения, этот порядок не мог возникнуть и сохраняться без участия *potentia absoluta*, поскольку в любой момент процесс мог быть ею прерван или видоизменен: *potentia absoluta*, будучи силой, превосходящей *potentia ordinata*, необходимо должна согласовывать действия последней, чтобы ее деятельность была возможной. Таким образом, если мы принимаем ту предпосылку, что Оккам освободил Бога от какого-либо внешнего детерминизма, для утверждения полной Божественной свободы воли он все еще должен был освободить Бога от детерминизма, свойственного ему по его собственной природе, что означало в том числе вступление в полемику с учением об идеях, в частности, в том его виде, в каком мы встречаем его у Августина, поскольку Оккам не мог признать противоречащего своей философии тезиса об обладании идеей какой-либо реальностью внутри Божественной сущности. При этом, однако, необходимо было не опровергнуть сам факт существования идей – что Оккам и делает, отождествляя идеи с тварными объектами.

Метафизика сотворенного бытия должна уступить место логике понятий, поскольку очевидно, что между понятиями установлены необходимо существующие отношения, однако между вещами их нет; теория каузальности Оккама вполне ясно показывает, что происходит с нашим знанием метафизической структуры реальности в ситуации, когда человеческий интеллект ограничен интуицией единичных, чувственных индивидуумов.

Тот факт, что сам акт творения Оккам ставит в зависимость от свободного выбора Бога, для которого, в таком случае, возможно действовать не только в соответствии с правилами, которые

⁹ Baudry L. *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. P.: Lethielleux, 1958. P. 296.

он установил, но и в соответствии с любыми другими правилами до тех пор, пока в его действиях нет противоречия, существенно расширяет границы и возможности философского исследования, а также освобождает процесс божественной деятельности внутри творения от множества ограничений. В то же время это делает очень трудным утверждение какого-либо постоянного или необходимого порядка в Божественном творении.

Свобода Оккама заходит намного дальше, нежели в большинстве современных ему философий, и касается не только Бога, но и человека, чей разум оказывается также свободен ставить собственные цели и следовать им даже при условии, что это противоречит Божественной воле.

Л.О. Малый

Концептуальный анализ намерения

В статье анализируется значение слова «намерение». Анализ проводится с целью произвести понятие, которое можно использовать в рамках научной и философской деятельности и которое бы проясняло нечто о природе самого человека. Исходя из примера ситуации, выводятся свойства намерения и наиболее общие случаи употребления слова, которые должен учитывать всякий подобный анализ. Критикуется иной вариант подхода к данной проблематике, понимание намерения как ментального состояния, к которому склонны некоторые исследователи. Эти трудности связаны с каузальной силой ментальных состояний, отдельными случаями словоупотребления в языке, возможным взглядом на функционирование языка и возможностью делать очень вероятные по достоверности суждения о намерениях агента. Обосновывается необходимый концептуальный аппарат, который позволяет говорить о намерении и намеренном действии. Он включает в себя понятия целого, действия, причинности и т. д. Производится различение между некоторым действием и прочими положениями дел. Определение намерения дается через понятие цели. Исходя из определения, аргументируется, что намерение может быть используемо для описания состояний более широкого множества объектов в отличие от обыденного словоупотребления, т. к. отсутствует необходимость полагать его чем-то ментальным. После делается попытка ответить на возможные возражения, рассматривается концептуальная возможность соотнесения обладания намерением и намеренного акта с разными понятиями, попытка большего уточнения понятия, добавляя к нему новые свойства и оправдание рассмотрения намерения как ментального или ментально-физического состояния.

Ключевые слова: намерение, намеренное действие, ментальные состояния, действие, целое, причинно-следственные связи, цель

По соседству с нашим виноградником стояла груша, отягощенная плодами, ничуть не соблазнительными ни по виду, ни по вкусу. Негодные мальчишки, мы отправились отрясти ее и забрать свою добычу в глухую полночь; по губительному обычаю наши уличные забавы затягивались до этого времени. Мы унесли оттуда огромную ношу не для еды себе (если даже кое-что и съели); и мы готовы были выбросить ее хоть свиньям, лишь бы совершить поступок, который тем был приятен, что был запрещен. Вот сердце мое, Господи, вот сердце мое, над которым Ты жалился, когда оно было на дне бездны. Пусть скажет Тебе сейчас сердце мое, зачем оно искало быть злым безо всякой цели. Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность. Она была гадка, и я любил ее; я любил погибель; я любил падение свое; не то, что побуждало меня к падению; самое падение свое любил я, гнусная душа, скатившаяся из крепости Твоей в погибель, ищущая желанного не путем порока, но ищущая самый порок¹.

¹ Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: АСТ, 2006. С. 27–28.

В вышеприведенном отрывке излагается ситуация, для описания которой мы можем, не отходя от обыденного словоупотребления², от нашей языковой интуиции, использовать слово «намерение». И намерение (не слово, но то, что обыкновенно этим словом обозначается), как полагаю, важно и Августину, ибо ему интересен не сам факт совершения чего-то где-то, а почему и для чего что-то совершалось.

В рамках данной статьи можно проанализировать употребляемое слово, исходя в первую очередь из описанной ситуации. Результатом должно стать понятие, которое можно использовать в философской, научной деятельности, отвечающее на вопрос, что есть намерение и проявляющееся, в том числе, что-то о природе самого человека, ввиду того что данное слово используется людьми для описания собственных и чужих действий и способность к намерению полагается важным свойством человека и множества схожих объектов. Для выполнения поставленной цели я раскритикую некоторые иные подходы к данной проблематике, отвечу на вопрос, что есть намерение, и приведу тезисы, которые будут следовать из полученного результата.

Необходимо отметить перед началом самой работы, что в русском языке есть некоторые слова, которые в большем или меньшем количестве случаев могут заменять намерение как слово без изменения значения выражения. Это такие слова, как «желание», «мотив», «хотение». Они используются чаще, чем предмет текущего анализа, мы нечасто говорим: «Августин намеревался украсть грушу», куда естественнее будет звучать «Августин хотел украсть грушу». Однако вряд ли кто-то решится сказать, что это слово заменимо во всех контекстах словами из вышеприведенной группы без изменения того, относительно чего ставится вопрос об истине в суждении. Несложно показать, что это не так. Я бы хотел найти некое единство, которое было бы близко к тому, что мы обычно обозначаем словом «намерение».

Из приведенного отрывка можно выделить хотя бы три характеристики намерения, которые должно учитывать всякое подобного рода исследование. Эти характеристики должны быть следующие:

1) намерение есть какая-то характеристика действия субъекта. (Действия Августина были запланированы и неслучайны, они относятся к чему-то сущностно важному для поставленных им проблем.);

2) намерение есть также причина или условие акта. (У Августина присутствуют порочные замыслы, которые приводят к порочным поступкам. Без связи между ними Августину было бы незачем этим интересоваться, одно должно быть как-то обусловлено другим.);

3) намерение есть свойство самого субъекта. (Августин обладал чем-то таким, что можно рассматривать как особенное по отношению к прочим качествам, и оно было основанием для его поступков.)

Эти характеристики можно свести к двум случаям, которые можно установить как два наиболее общих случая употребления:

- (1) Данный X обладает намерением.
- (2) Данный X совершает намеренное действие.

² Обоснование подобных форм выражения приводится, например, в следующей статье: Райл Г. Обыденный язык // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс-Традиция, 1998. С. 155–173.

Здесь можно поставить важную проблему: эти случаи относятся к одному понятию или к разным? Возможно, что намерение в случае (1) и намерение в случае (2) являются скорее примерами эквивокации и, значит, должны соотноситься с разными понятиями. Пока можно отставить этот вопрос в сторону и предположить, что за этими двумя случаями стоит некоторое общее понятие, общая структура.

Распространена позиция при анализе и определении трактовать намерение как ментальное состояние³. Я попытаюсь показать, что если мы понимаем это таким образом, что в первом случае просто присутствует некоторое ментальное состояние, а во втором совершено действие, которому для того, чтобы быть таковым, необходимо сопутствует некоторое ментальное состояние, то подобная позиция будет встречаться с некоторыми трудностями.

1. Не так ясно, обладают ли ментальные состояния каузальной силой. Если перед нами стоит задача обосновать данное утверждение, то это, в самом деле, не так-то просто. Даже если мы можем установить, что некоторые ментальные состояния таковыми являются, то, тем не менее, не является очевидным, что именно данное ментальное состояние обладает каузальной силой. А намерение подобной силой должно обладать, как это уже было указано. В самом деле, мы можем оправдать поступок человека, сказав, что этому поступку сопутствовало благое намерение, и считать человека порочным, если он замышляет нечто ужасное. Но если исходя из намерения никак не может следовать сам поступок, то выходит, что интересоваться ими бессмысленно. Это бы сильно противоречило нашей обыденной практике, чего по возможности стоит избегать.

2. Мы можем употреблять данное слово по отношению к вещам, для которых не установлено, обладают ли они ментальными состояниями (как «кошка идет есть»), очень сомнительно, что они таковыми обладают («у гусеницы есть намерение съесть листок») или мы не признаем, что они таковыми обладают («у компьютера в шахматной игре есть намерение поставить мне мат» или «противоположная команда в футбольном симуляторе хочет провести контратаку»). Конечно, если мы переспросим человека, действительно ли он считает, что эта вещь обладает ментальными состояниями, то он ответит скорее всего, что нет, что в данном случае он употребил это метафорически. Но само употребление, даже метафорическое, указывает, что скорее всего имеется что-то общее в случаях, когда человек решает выразиться именно так. Из данного факта следует лишь то, что люди не имеют убеждений о том, что у программы есть намерения. Но это никак не опровергает сам онтологический тезис, суждение о том, что люди так не считают, и суждение о том, что так есть – независимые суждения.

3. Язык, а именно в области связки слова и значения, связан с намерением⁴. Если так, то мы сразу откажем многим классам вещей без ментальных состояний в возможности пользоваться языком, что может быть странно, если это использование примерно такое же, как наше. При этом мы вполне можем допустить, что они не являются изначально заданными кем-то, т. е. изначально зало-

³ См. например: *Куайн У.* Преследуя истину М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2014. С. 113–119; *Васильев В.В.* Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: ЛИБРОКОМ, 2014. 240 с.

⁴ *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: М.: ЛЕНАНД, 2018. С. 233–234.

женными создателем в вещь с каким-то намерением (ввиду чего мы могли бы судить о значениях слов исходя из того, что у них был определенный создатель, который, возможно, хотел нам нечто сказать), а являются продуктом именно данной вещи. Из этого затруднения может быть два выхода: либо расширение понятия намерения, допущение намерений и языка для таких классов вещей, либо попытка ограничения важности намерения для пользования языком. Однако хотя бы некоторые действия с речью трудно задать без использования этого понятия. Как, например, шутки.

4. Как обычно считается, ментальные состояния являются приватными⁵. Таким образом, хоть мы говорим о ментальных мирах иных людей, мы не можем сказываться о них с полной достоверностью, мы лишь делаем более или менее правдоподобные гипотезы. Но о намерениях в некоторых случаях мы можем судить с очень высокой степенью достоверности. Допустим, если на вас идет человек крепкого телосложения с явно грозным видом и прочими характерными чертами, то, если обстановка к этому располагает (вы, например, можете быть ночью на безлюдной набережной), можно сделать вывод с очень высокой степенью вероятности, что он намерен сделать с вами нечто нехорошее и что следует предпринять что-то во избежание этого. О намерениях нам сообщают признаки, которые сами ментальными не являются и которые можно было бы включить в процесс обладания намерением.

Данные аргументы не доказывают, что намерение не является ментальным состоянием. Для этого бы потребовалось выполнить нечто большее. Вероятно, на них можно придумать весомые возражения, если рассматривать их как защищающих слишком сильный тезис. Вполне возможно, например, что кто-то может обосновать то, что намерение именно как ментальное состояние обладает каузальной силой. Но они должны оправдать попытку более широкого подхода к этой проблематике, охватывающего большее количество случаев.

Итак, намеренным является именно действие. Раз так, то необходимо если не ответить на вопрос, что такое действие и какие виды у него бывают, то по крайней мере обнаружить некоторые свойства действия, которые необходимы для данного исследования.

Мы можем выделить два события, которые, как очевидно, в чем-то различны между собой. Эти события следующие.

1. Один камень ударился о другой, и тот упал с горы.
2. Александр поднял руку.

Одно из них (второе при определенных, конечно, условиях) мы можем назвать действием, другое же называть действием будет контринтуитивным.

Найти различие можно в особенностях их причинно-следственных связей. В данном случае я не предлагаю понимать ее как-то необычно, схожее можно найти у многих авторов⁶. Причинность – отношение между двумя положениями дел, когда происходит событие такое, что поскольку множество вещей обладают определенными признаками в момент t_1 , то у множества вещей в t_2 изменятся какие-либо соответствующие именно этому отношению признаки.

⁵ Васильев В.В. Указ. соч. С. 91–93.

⁶ Там же. С. 42–43; Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 80; Лукасевич Я. О детерминизме // Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. М.; СПб.: ЦГИ, 2012. С. 215–238.

При этом множество может состоять хоть из одного элемента. Впрочем, множества могут быть пустыми, и это бы дало в большей или меньшей степени странные результаты. Однако это говорит лишь о том, что это концептуально выразимо, вопрос о том, существуют ли данные виды причинно-следственных связей, – фактический.

При этом мы также можем выделить условие, то, что делает возможным эту смену признаков, т. е. влияет на истинность высказывания формы «а было причиной b». Отлично оно от причины тем, что сами по себе они не приводят к этой смене свойств, к которой приводит причина с условием во всех возможных мирах с тождественными друг другу физическими законами.

Таким образом, в первом случае один камень привел в движение другой камень, т. е. являлся причиной того, что он упал с горы, т. е. у нас есть нечто, что действует (1-й камень), то, что претерпевает (2-й камень), и измененные свойства и отношения претерпевающего⁷. Второй камень, конечно, также изменил какие-то свойства и отношения первого камня, но это иная причинно-следственная связь. Второй же случай сложнее, для данного события требуется куда больше условий. И наиболее важная деталь здесь заключается в том, что эта серия является частью состояний Александра как целого⁸, которые различаются в отношении «раньше» и «позже». Целое есть система признаков, в которой одни обуславливают другие⁹. И по данным критериям можно установить различие и выделить второй случай именно как действие.

Можно, также, попытаться придумать какие-то более сложные примеры, например, если у события есть несколько действующих причин. Однако я не уверен, что это может быть возражением против указанной модели. Причины могут быть либо частью целого, либо нет. Если даже некоторый акт является определен двумя разными способами, а именно извне и исходя из целого, то это никак не вступает в противоречие с вышеприведенным. Можно дать и более сложный пример, когда Александра толкают и он падает, разбивая при этом чашку. Это есть то, что мы бы действием не назвали, в нем причина разбития чашки исходит из чего-то иного, чем Александр, здесь мы не можем проследить причинно-следственную серию от начала Александра которая не нуждаясь в каких-либо внешних причинах выходит к разбитию чашки. События, которые производит агент, следует рассматривать как более или менее обусловленные и самостоятельные, в зависимости от серий, которые их обуславливают. Более обусловленные именно индивидом следует считать действиями, иные же – скорее нет.

Вернемся к дальнейшему изложению. Индивиды могут совершать действия. Деятельность индивидов возможна ввиду наличия у них некоторой организации или формы¹⁰, которая дает актуальность, определенность данной вещи. Количество возможных действий находится тем самым в зависимости от нее. Деятельность может совершаться или не совершаться, поскольку у нее может быть определенный результат, а вещь может быть устроена таким образом, чтобы выполнять действия по актуализации какой-то

⁷ *Станн Э.* Аквинат. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 36–37.

⁸ Экспликация данного тезиса также присутствует в следующей работе: *Моисеев В.И.* Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьева. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 47.

⁹ *Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М.: ЛИБРОКОМ, 2019. С. 118.

¹⁰ *Элианор С.* Указ. соч. С. 66–67.

совокупности положений дел. Эта совокупность может быть для него зависимой от условий, а может быть и безусловной, то, к чему он будет всегда стремиться. Тот конец, результат, ввиду которого действие совершается, можно назвать целью. Она, тем самым, выступает как часть некоторого условия, ввиду которого действие осуществляется, хотя ее и можно было бы при другом уровне описания свести к каким-то более базовым причинно-следственным связям.

И, выводя из полученного, мы можем обозначить обладание индивидом целью – намерением, а совершенное действие с какой-то целью, которое каузально связано с данной целью – намеренным действием.

Тем самым гусеница, кошка и компьютер в шахматной игре обладают намерениями, если они представляют собой нечто целое, могут быть причинами, делают что-либо с какой-то целью и сами обладают целью. Груда камней же, напротив, не обладает намерениями, так как сомнительно, что она является целым, если она целое, то может быть причиной чего-либо лишь как член ряда других причин и не обладает целью, исходя из своей формы, имея способность обладать ею только ввиду других индивидов.

Вероятно, могут появиться некоторые возражения на вышеприведенную аргументацию, некоторые из которых я попытаюсь предвосхитить и ответить, прояснив свою позицию.

1. Можно тем не менее попытаться рассмотреть намерение как ментальный или ментально-физический процесс, пытаюсь выделить, к примеру, факт того, что намерение, в отличие от цели, осознанно. Моя аргументация не доказывает, что это невозможно, но для этого пришлось бы развернуть метафизические обоснования еще в большей степени, чем это было сделано мной, а сами эти обоснования есть предмет многочисленных дискуссий, поэтому в любом случае суждения в этой области встретят многочисленные возражения. Если для нас имеет ценность надежность некоторого метафизического понятия, как, допустим, в этике, то подобный вариант решения не может быть предпочтительным.

2. Данное понятие можно расширить, добавив в него некоторые новые свойства. Скажем, можно попытаться дополнить его некоторым процессом обдумывания, выбора и т. д. Такое вполне возможно, однако даже если мы будем уточнять указанным путем понятие, то выводы останутся в силе, указанному роду это противоречить не будет.

3. Можно, как я указывал выше, попытаться соотнести намеренный акт и намерение с разными понятиями. Трудно продумать все возможности того, каким образом это можно сделать. Мы можем попытаться выделить намеренные действия в отдельный социальный мир, в котором ментальное для нас не будет важно. Например, когда человек дает команду об атаке и ученик поднимает руку, чтобы ответить на вопрос учителя. В этих случаях намеренные действия создают ситуацию с определенными правилами, в соответствии с которыми акты с другими намерениями будут ошибочны, нам не нужно знать о ментальном состоянии для высказывания об ошибке.

Однако эти отдельные миры всегда существуют ввиду наличия чего-то более фундаментального и они, хотя бы в возможности, могут быть описаны на ином языке, на языках более базовых наук. Существуют, конечно, противники подобных тезисов относительно некоторых уровней нашего мира, однако сторонники того, что социальное совершенно независимо от субстратов, через которые оно есть, – скорее редкость. Приведенные мною обоснования как раз используют более фундаментальный язык и, тем самым, описания этих ситуаций могут быть редуцированы к тем понятиям, которые использованы в этой статье. Сложно высказаться об иных возможностях, но определение, данное в этой статье, довольно широко и охватывает большое количество случаев.

Полагаю, что было обосновано то, что не является необходимым трактовать намерение как какого-то рода ментальное состояние и то, что подобная трактовка не слишком сильно отходит от того, что мы обычно обозначаем, употребляя слово «намерение». Полученный результат может быть использован в областях, для которых важно описание человека, таких как этика и антропология.

Мусульманский Ближний Восток: религия, литература, фольклор

П.В. Башарин

Предисловие

Настоящий раздел объединяет несколько статей, посвященных культуре мусульманского Ближнего Востока. Тематика исследований включает религию, литературу и фольклор. Главным лейтмотивом, объединяющим все статьи настоящей подборки, является проблема трансформации традиции как в Средневековье, так и в настоящее время. Широко известной категорией восточной культуры является следование сложившемуся канону, инновации в рамках которого допустимы при условии следования его общим правилам.

Статья *М.В. Кривошеевой, В.А. Матросова* «Шикк, наснас и сутих в средневековой мусульманской картине мира» посвящена трем персонажам арабской демонологии. В ее основу легли сведения, в основном из следующих источников: *‘Аджа’иб ал-махлукаат* Закарии ал-Казвини и *Хайат ал-хайаван* ад-Дамири. Эти персонажи не могут быть в полной мере отнесены к джиннам, потому ал-Казвини предложил для них определение «подобные шайтанам» (*мута-шайтина*). Между ними очень мало общего. *Шикк*, обитающий в пустыне и губящий путников, ближе к гулям. Дикое существо *на-снас* – скорее объект бестиария, чем демонологии. Информация о *сутихе* с лицом на груди, обладающем способностью сворачиваться подобно циновке, настолько скудна, что не позволяет его отнести в категории демонов либо чудесных существ – объектов бестиариев. Однако для причислявших к животным джиннов арабских авторов классификация этих существ не порождала проблемы с точки зрения таксономии.

Статья *Г.Э. Волощенко* посвящена отражению оманского Средневековья в малоизвестном исследователям романе современного прозаика Махмуда ар-Рахби «Путь околдованной». Писатель берет за основу местную легенду о заколдованной девушке. Природа оманской пустыни, посреди которой разворачиваются события романа, не только придает произведению самобытный колорит, но в духе литературы романтизма создает особую драматическую атмосферу. Особый колорит формируют этнографически подробные детали описания оманской деревни, быта сельских жителей

и бедуинов. Несмотря на имеющую место стилистическую перегруженность романа излишне яркими метафорами и образами, произведение получило лестные отзывы арабской критики, а следовательно, вызывает интерес исследователей.

В статье *Д.И. Муллахметовой* «Рецепция творчества Садека Хедаята в Исламской Республике Иран на примере повести «Слепая сова»» ставится проблема осмысления ярких произведений дореволюционных иранских писателей современной иранской литературной критикой. «Слепая сова» Садека Хедаята – одно из наиболее неоднозначных произведений иранской литературы XX века. Оно выбивалось из литературы периода Пехлеви и не вписывалось в представления о художественном произведении эпохи после победы Исламской революции 1979 года. Ориентированный на современную европейскую культуру автор не соответствовал нормам исламской морали и традиционно подвергался на родине беспощадной критике. В своем исследовании повести «Слепая сова» лояльный режиму литературовед Х. Ахмад-заде пытается сгладить острые углы и объяснить борьбу писателя с религиозным ханжеством малой осведомленностью того в вопросах религии. Возможно, такая уловка поможет современной иранской критике реабилитировать наследие признанного во всем мире писателя и поспособствует легализации его произведений на родине.

Статья *И.С. Бутурлина* анализирует арабские «рэп-баттлы» (мубаразат ар-раб) как среду развития наддиалектной коммуникации. Данный феномен, популярный в современной глобальной культуре, прижился благодаря тому, что «поэтические перебранки» являются для арабского мира, и в частности для Ливана, традиционным поэтическим жанром. Язык, которым пользуются работающие в этом специфическом жанре арабские поэты, автор характеризует как «усредненную» форму между литературным арабским языком и устно-разговорными диалектными формами. Арабские исполнители из соседних стран, проводящие между собой рэп-баттлы, несмотря на определенное недопонимание не используют «средний язык». Однако автор убежден, что имеющие глубокую укорененность в местной культуре «поэтические перебранки» могут способствовать закреплению за «средним языком» статуса языка междиалектной коммуникации.

В.А. Матросов, М.В. Кривошеева

Шикк, наснас и сutih в средневековой мусульманской картине мира

В доисламскую эпоху среди арабских племен бытовали сказания о многочисленных существах демонического характера, населявших пустыни и соседние страны. Впоследствии, после становления ислама в качестве стержня мировоззрения и регионального культурного пространства, страх перед обитавшими в дюнах тварями по-прежнему сохранялся, передаваясь из поколения в поколение, и вскоре эти создания стали неотъемлемым элементом книжной культуры – художественной и научной литературы. В качестве предмета исследования выступили три подобных существа – *шикк*, *наснас* и *сутих*. Данная подборка среди всего многообразия доисламских демонов неслучайна: *шикка* с *наснас* (собирательное имя, не имеющее формы единственного числа) связывает, на первый взгляд, огромное сходство – в первую очередь, во внешнем облике, а *шикка* и *сутиха* – отчасти близкий набор сверхъестественных способностей и черт, благодаря которым эти два создания дуэтом выступали персонажами единых сюжетов. Тем не менее при более близком рассмотрении и последовательном анализе внешности и среды обитания, повадок и (а)социального поведения, происхождения и этимологии наименований трех упомянутых существ выясняется, что их природа кардинально разная, и они не представляют собой единую родственную группу. С учетом того, что ни *шикк*, ни *наснас*, ни *сутих* не могут быть в полной мере отнесены к «каноническим» джиннам или шайтанам, а термин «*муташайтина*», предложенный для обозначения подобных демонов арабо-персидским космографом Закарией аль-Казвини, не прижился в региональной книжной традиции и не стал объектом отдельного направления исследований в современной демонологии ислама, данная работа может рассматриваться как пробный пример типологизации демонических созданий в мусульманской картине мира.

Ключевые слова: демонология, мифология, шикк, наснас, сutih

В арабской среде задолго до распространения ислама сформировались представления о целом ряде мифологических тварей, населяющих как пустыни Аравии, так и далекие страны, о которых племена знали благодаря иноземным торговцам. Эти существа могли представлять собой демонические создания, экзотические народы, необычных животных. Впоследствии, когда в рамках исламской доктрины для них не нашлось места, и единственными «реальными» сверхъестественными творениями Аллаха

признавались только *джинны* и *шайтаны*, упомянутые представления не были изжиты: арабы продолжали верить в то, что окружающий их мир полнится удивительными существами, и на основе описания их внешнего вида, повадок, основных характеристик сформировались основы арабской демонологии.

Основную динамику арабской демонологии задавал канон принятой в космографии и биологии классификации всех созданий Аллаха, согласно которому они делились на несколько ступеней: ангелы и *шайтаны*, люди и *джинны*, животные, затем – растения и минералы. «Гибридные» характеристики многих из существ не позволяли приписать их ни к одной из категорий, четко определить их природу, в результате чего исследователи, интересовавшиеся демоническим миром, были вынуждены или прибегать к «точечному» описанию, хаотично излагая сведения о данных созданиях без их привязки к принятой биологической типологии, или расширять представления о самой типологии. Так, например, персо-арабский ученый Закария аль-Казвини, известный географ и автор одной из самых популярных арабоязычных космографий «*Аджа'иб ал-махлукат ва-гара'иб ал-мауджудат*» («Чудеса творений и диковинки существующего»), выделял отдельную прослойку «*муташайтина*» (букв. «подобные шайтанам» или «ведущие себя подобно шайтанам»), помещая их между джиннами и животными.

Тем не менее подобные попытки были большой редкостью, а подходы таких ученых, как аль-Казвини, не разделялись большинством авторитетов арабоязычной мусульманской исследовательской среды. В результате большая часть сведений о демонических существах носит крайне отрывочный характер: отсутствие внятной принадлежности к той или иной ступени биологической классификации привело к отсутствию самой системности в представлениях об этих тварях.

С одной стороны, исследование данной области представляет огромный интерес, поскольку расширяет познания о заложенной в арабо-мусульманском менталитете картине мира и позволяет выйти за узкие рамки деления окружающей среды на «видимореальную» (мир людей и известных арабским биологам животных) и «невидимую», или «виртуальную» (мир *джиннов*). С другой – в силу характера информации, единственный доступный метод для исследования – описательный, в значительно меньшей степени – метод сравнительного анализа.

В настоящей статье приводится попытка изложить и частично систематизировать сведения, касающиеся трех персонажей арабской демонологии – существ, известных как *шикк*, *наснас* и *сутих*. *Шикк* среди них выступает центральным связующим элементом: *наснас* подобны *шикку* по облику и, частично, повадкам, *сутих* – по природным качествам, в силу которых они становились персонажами одних и тех же сюжетов.

Основными источниками сведений выступают два трактата: «*Аджа'иб ал-махлукат*» уже упомянутого выше персидского арабоязычного географа XIII в. Закарии аль-Казвини и «*Хайат ал-хайаван ал-кубра*» («Великая жизнь животных») египетского

энциклопедиста XIV в. Камаль ад-Дина ад-Дамири. Прочие источники – и, в меньшей степени, литература – привлекаются или для разъяснения некоторых деталей и сюжетов (как, например, «Книга животных» аль-Джахиза), или для уточнения информации в рамках ряда узких аспектов (например, классический арабо-арабский толковый «Всеобъемлющий словарь» Фирузабади).

Шикк

Для арабов «*шикк*» (ар. раскалывание, половина, бок) – это мифологическое существо, которое, согласно аль-Казвини, является «разновидностью *муташийтана*, и он похож на половину человека»¹.

Многие средневековые исследователи, в том числе и аль-Казвини и ад-Дамири², сходятся во мнении в отношении *внешнего облика* данного существа, они утверждают, что тело *шикка* схоже с человеческим, однако разделено продольно и состоит только из одной части: то есть у *шикка* только половина туловища, один глаз, одна рука, одна нога. Также имеет место мнение о том, что сам термин *шикк* означает как «половина», так и «видна только половина»³, и можно выдвинуть предположение, что вторая половина тела существует, но скрыта от людских глаз (остается в невидимом мире *джиннов*⁴).

Вообще, с точки зрения *этимологии*, термин «*шикк*» (شِقْ) происходит от корня *šqq*, который, в свою очередь, имеет такие значения, как «раскалывать, ударять; вызывать головную боль». Маджид ад-Дин Фирузабади (род. 1329, автор всеобъемлющего толкового словаря арабского языка) утверждает, что это существо родом от *джиннов*, и в качестве множественного числа *шикков* указывает *أَشِقَاءُ* или *أَشِقُّ*. Помимо этого он поясняет, что у этого существа от всего – половина⁵.

Шикки обычно «предстают перед человеком во время путешествия»⁶, выжидают одиноких путников в пустыне, внезапно появляются у них перед глазами, устрашая своим обликом, от чего те теряют сознание или даже могут умереть от страха. Также в его *повадки* входит способность убивать людей с помощью меча, который он держит в единственной руке⁷. *Шикк*, как и схожее с ним существо *наснас*, о котором речь пойдет ниже, всячески вредит людям и поджигает их жилища⁸.

Необходимо отметить, что Камаль ад-Дин ад-Дамири в своем труде говорит об еще одной повадке *шикка*, которой обладает и *сутих* – эти существа могут предсказывать будущее, что было даровано им от пророчицы Тарифы в день ее смерти [ص. ٥٠٥–٥٠٧]. Ад-Дамири приводит историю, согласно которой лахмидский царь Ибн Наср призывал к себе, в числе прочих прорицателей, *сутиха* и *шикка*, чтобы те предсказали будущее. В ответ они сообщили ему, что через 60–70 лет появится человек, который выведет на север племена аднанитов⁹, и что ни одного аднанита не останется на юге Аравии, а также этот человек будет великим пророком. Таким образом, если верить этому отрывку, то провидцы, *шикк* и *сутих*

¹ El-Cazwini Z. Kosmographie. Erster Theil. Die Wunder der Schöpfung. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1848. S. 371.

² ص. ٥٠٥–٥٠٧. [الموقع الإلكتروني].

حياة الحيوان الكبرى. الدميري، كمال الدين.

URL: <http://www.islamicbook.ws/adab/hiat-alhiwan-alkbra.pdf> (дата обращения:

19.11.2019). В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.

³ Al-Rawi A. The Mythical Ghoul in Arabic Culture // Researchgate [Электронный ресурс]. URL: https://www.researchgate.net/publication/277816715_The_Mythical_Ghoul_in_Arabic_Culture (дата обращения: 20.11.2019).

⁴ *Джинн* – мифологическое существо, которое встречается в Коране, в богословской литературе, поэзии арабов. Это творение Аллаха, которое обычно скрыто от человеческих глаз, однако может принять любое видимое обличье, если захочет.

⁵ ص. ٢٥٠٠. بيروت: مؤسسة الرسالة – يعقوب القاموس المحيط.

الفيروز آبادي، محمد بن

⁶ El-Cazwini Z. Op. cit. S. 371.

⁷ [الموقع الإلكتروني].

(4) الهواتف.. الشق.. وادي عبقر. [Электронный ресурс]. URL: <http://lab3ad.com/4-الهواتف-الشق-واد-عبقر-الغول-الغول-العربي> (дата обращения: 20.10.2019).

⁸ Omidasalar M. Genie // Encyclopædia Iranica. [Электронный ресурс]. URL: (дата обращения: 02.11.2019).

⁹ Кайситы, племена северных арабов, враждовавших с южными арабами – калбитами, или хахтанитами, к которым восходили и Лахмиды.

предсказали Лахмидам рождение пророка Мухаммада и его дальнейшую деятельность. В том числе они пророчили знамения – землетрясение, наступление холодов, и т. д., и в ночь рождения Мухаммада земля действительно сотряслась и наступили невиданные для царства Лахмидов холода [ص. ٥٠٥-٥٠٧].

Аль-Казвини в своем труде очень подробно описывает одну из встреч человека с *шикком* и, вероятно, заимствует материал у аль-Джахиза, который изложил следующий сюжет несколькими столетиями ранее:

‘Алькама б. Сафван б. Умаййя порой отправлялся в путь по ночам, и однажды он оказался в месте, известном как Хуман¹⁰. И вдруг перед ним возник *шикк* и сказал: «‘Алькама, поистине, я убит, и мое мясо изъедено; я привык разить мечом, и на восходе месяца был загублен удалой парень». ‘Алькама ответил: «Скажи мне, какое нам дело друг до друга? Убери свой меч: он сразит лишь того, кто не убьет тебя первым». *Шикк* сказал ему: «Вот же тебе! Прими то, что для тебя предрешено». Каждый из них ударил другого, и оба упали замертво. Известно, что ‘Алькама был убит *джинном*, а Аллах лучше знает¹¹.

Центральные фрагменты данного отрывка – стихотворные вставки – восходят по структуре и функциональному назначению к древней ритмичной основе, сакральной формуле вроде заклинания или заговора¹². Магические свойства заключены, например, в словах «был загублен удалой парень»: *шикк* констатирует убийство ‘Алькамы, хотя тот еще жив, обрекая предложение в прошедшее время. В разных трактатах эта история передавалась по-разному: между собой могли меняться слова, могли выпадать целые строки. Предположительно, наиболее точный вариант содержится в «Книге животных» аль-Джахиза¹³.

В вопросе **происхождения** создания нет однозначного мнения со стороны ученых. Известный арабский лексикограф Фирузабади утверждал, что это существо родом от *джиннов*¹⁴, а Закария аль-Казвини, в свою очередь, включил *шикка* в класс «*муташайтина*»¹⁵, однако сохранил в переданной им истории фразу «известно, что ‘Алькама был убит *джинном*». В своих трудах в отношении данных существ аль-Казвини и ад-Дамири используют правильные формы множественного числа (что характерно только для категорий разумных творений Аллаха: ангелов, людей, *джиннов*). Следовательно, с языковой точки зрения, это – разумное существо.

Наснас

Похожее на *шикка* существо – *наснас*. Это существа, которые обликом напоминают человека, но каждое из *наснас* (имя собирательное, не имеет формы единственного числа) обладает только одним глазом, одной рукой, одной ногой, поэтому оно постоянно стоит прямо¹⁶. Идентичное описание можно обнаружить в работах и аль-Казвини, и ад-Дамири. *Наснас* перемещаются преимущественно

¹⁰ Точное местонахождение Хумана не определено. В настоящее время так называются два места в Саудовской Аравии; одно из них неподалеку от Мекки, другое – в Асире, недалеко от йеменской границы. السعودية. ص. ١٩١.

السعودية \ الجمعية الجغرافية دليل المواقع الجغرافية بالمملكة العربية

¹¹ El-Cazwini Z. Op. cit. S. 371.

¹² الناشر والموزعون. ٢٠١٤. ص. ٩١- الحكاية في التاريخ العربي. - عمان: الآن البشتاوي، محمد. ليس مجرد سرد، أصل. ٩٢.

¹³ الحيوان. [الموقع الإلكتروني].

الجاحظ أبو عثمان. كتاب [Электронный ресурс].

URL: <http://www.islamicbook.ws/adab/alhiwan-.pdf> (дата обращения: 23.11.2019).

¹⁴ القاموس المحيط. ص. ٨٩٨.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب.

¹⁵ El-Cazwini Z. Op. cit. S. 371.

¹⁶ Bane T. Encyclopedia of Beasts and Monsters in Myth, Legend and Folklore. Jefferson: McFarland & Co Inc, 2016. P. 236.

щественно скачками на одной ноге и сбиваются в стада с себе подобными.

Этимологически термин «*наснас*» (نسناس) имеет тот же корень, что и «люди» («*на́с*», ناس); при этом слово نسناس обладает природой имени собирательного или множественного (как и само ناس) и управляет согласованиями по правильному множественному числу для мужского рода. Единственного числа не существует: чтобы сказать «один из *наснас*», необходимо употреблять расширенную конструкцию: أحد من نسناس или إنسان من نسناس. Примечательно, что для женщин-*наснас* есть отдельное слово – نسانس (*наса́нис*). Следовательно, однозначно, что среди *наснас* встречаются как мужчины, так и женщины¹⁷; причем мужские особи сильнее женских¹⁸.

Камаль ад-Дин ад-Даамири более подробно рассматривает **повадки** *наснас*. Это создания, которые не обладают разумом и обитают в чащах на берегах Индийского и Аравийского морей, где на них охотятся и поедают; люди и собаки раньше ели этих существ, поэтому они боялись всех людей [ص. ٨٦٤]. Хотя многие ученые, как и ад-Даамири, утверждали, что *наснас* разбегаются в ужасе при виде людей, есть и абсолютно противоречащие этим сведениям мифы, как эти существа охотятся на человеческий род, пугают людей и забирают с собой¹⁹. Существует упоминание о том, что *наснас* вместе с *шикком* поджигал людские дома²⁰. Кроме того, ад-Даамири ссылается на книгу «Золотые копии» аль-Мас‘уди (знаменитый историк и географ X века), в которой тот говорит, что это существо убивает человека, когда ему случается встретиться с ним. Помимо этого стоит отметить, что *наснас* обладают способностью говорить на арабском языке, а также они ведут свои родословные и дают имена на арабский манер и могут сочинять стихи [ص. ٨٦٤].

Многое говорит о человеческой **природе** данного существа, например, ад-Даамири в своей работе приводит две легенды об их происхождении: 1) люди из народа ‘ад побили палкой ниспосланного к ним пророка, и тогда Аллах изувечил их и обратил в *наснас*, 2) *наснас* – это один из народов; возможно (здесь ад-Даамири ссылается на Абу Хурейру), йа’джудж и ма’джудж. С другой стороны, аль-Казвини указывает, что это существо сочетает в себе *шикка* и человека²¹, а также он не выносит его в раздел «*муташайтина*», а значит он может быть отнесен к человеческой природе. Однако необходимо отметить, что о происхождении данного создания можно только строить предположения.

Сутих

В своем труде Камаль ад-Дин ад-Даамири тесно связывает с *шикком* необычное существо под названием «*сутих*».

Внешность *сутиха* достаточно своеобразна: «У него лицо на груди, а ни головы, ни шеи у него не было», то есть это существо не имеет головы, шеи, костей и конечностей, его лицо расположено на грудной клетке, и он может запросто сворачиваться, подобно циновке, – отсюда и его название, буквально с арабского «плоский»

17. القاموس المحيط. ص. ٥٧٧. الفيروز آبادي محمد بن يعقوب.

18. نفس المصدر.

19. Bane. T. Op. cit. P. 236.

20. Omidisalar M. Op. cit.

21. نفس المصدر.

[ص. ٥٠٥]. *Сутих* наряду с *шикком* обладал способностью предсказывать будущее, о чем уже упоминалось выше.

Термин «*сутих*» (سطيح) имеет такие значения, как «убийца», «прорицатель из волчьего племени» и «тот, у кого кость вместо головы», кроме того, оно происходит от корня *стх* в значении «быть плоским»²². С точки зрения половой принадлежности это существо мужского пола, так как все глаголы множественного числа, употребляемые в отношении *сутиха* в труде ад-Дамири, управляют по правильной форме мужского рода [ص. ٥٠٥].

Впрочем, относительно повадок, мест обитания, природы *сутиха* какие-либо сведения у ад-Дамири или у аль-Казвини, вскользь упоминающего *сутиха* среди необычных народов, отсутствуют.

Заключение

Арабская демонология отталкивалась от представлений о ряде существ, живших в пустыне бок о бок с бедуинами. Несмотря на ряд специфических черт у каждого из них, все они – *гуль*, *си'ля*, описанный в данной статье *шикк* – были схожи в плане повадок и природы. Вобрав античную географическую традицию, населявшую дальние уголки ойкумены самыми удивительными созданиями, а также элементы иранской и тюркской мифологий, но так и не сложившись в четкую единую систему, на пике расцвета арабской культуры отрасль знаний о демонических существах породила богатейшее разнообразие форм и свойств.

Любые попытки привязать друг к другу эти существа кажутся сейчас почти искусственными, в силу разнообразия и отрывочности сведений, а также отрицания демонов консервативными кругами исламского общества и расширения познаний об окружающей реальности. Между тремя рассмотренными видами мифических творений – *шикками*, *наснас*, *сутихами* – очень немного общего.

Непременная связь между *шикком* и *наснас* в средневековых трактатах держится лишь на внешнем сходстве этих существ, тогда как по природе они совершенно различны. *Наснас* ближе к людям или животным: создания с высоким уровнем социальной организации, населяющие далекие земли. *Шикки*, обитающие поодиночке в пустыне и губящие путников, ближе к злым духам – *шайтанам*, а аль-Казвини, в свою очередь, относит их к *мутаишайтина*.

Объединение в одни сюжеты *шикка* и *сутиха* еще менее обосновано и держится лишь на сходстве этих созданий по возможности предсказывать будущее, причем они делают это, не привирая (в отличие от *шайтанов*²³). Между тем ни в облике, ни, вероятно (сложно судить в силу малочисленности информации о *сутихе*), в повадках, эти творения не имеют ничего общего.

К XIII–XIV вв. арабская демонология, достигнув апогея развития, превратилась в богатую палитру текстов и представлений, существовавших в формате отдельных сюжетов и историй. Исследование трех гипотетически близких существ – *шикка*, *наснас* и *сутиха* – наглядно показывает особенности развития арабской средневековой традиции передачи сведений о сверхъестественных тварях.

²² القاموس المحيط. ص. ٢٢٤. الفيروز آبادي محمد بن يعقوب.

²³ Раньше излюбленным занятием шайтанов было подслушивание того, о чем говорили ангелы на небесах; затем они передавали эти слова земным колдунам, добавляя ложные сведения. صحيح إمام البحاري، حديث ٣٢٨٨.

Г.Э. Волощенко

Колорит оманского Средневековья в романе Махмуда ар-Рахби «Путь околованной»

В силу ряда причин арабские государства Аравийского полуострова достаточно поздно включились в мировой литературный процесс, и лишь с 1930-х гг. в них начинает формироваться современная литература. Султанат Оман присоединился к данному процессу одним из последних в конце 1960-х гг., и литература этой страны, как и литературы других аравийских стран, смогла за очень короткий срок пройти основные этапы развития, характерные для европейской литературы. При этом Оман выделяется на фоне других аравийских стран тем, что его литература на сегодняшний день практически не исследована в европейской и российской науке. Тем не менее многие современные оманские писатели удостоиваются престижных арабских и международных литературных премий, а их талант высоко оценивается арабскими критиками. К этим писателям относится и Махмуд ар-Рахби, чьи произведения не раз снискали похвалу арабских критиков. Начав творческий путь в конце 1990-х гг. как писатель-модернист, ар-Рахби быстро привлек к себе внимание не только в родном Омане, но и в других арабских странах. Арабские критики высоко оценивают талант писателя, его наблюдательность и знание человеческих характеров. В данной статье рассматривается второй роман ар-Рахби «Путь околованной». Это произведение интересно тем, что стоит несколько особняком в ряду других работ писателя, поскольку только в этом романе он обращается к истории Омана и его прошлому. В статье рассматриваются сюжет романа, его жанровая принадлежность, специфика структуры и композиции романа, а также его художественные особенности.

Ключевые слова: Оман, современная литература, роман, Махмуд ар-Рахби, модернизм

Приблизительно до середины XIX в. арабская литература полностью подчинялась канонам, сложившимся в эпоху классического мусульманского Средневековья. Начиная со второй половины XIX в. можно говорить о возникновении современной арабской литературы, толчком которому послужило так называемое литературное обновление, начавшееся в Египте, Ливане и Сирии. Суть этого литературного обновления заключалась в отходе от средневековых канонов и заимствовании идейно-художественного

опыта литератур Западу. Намного позднее, начиная с 1930-х гг., в процесс литературного обновления вовлекаются и страны Аравийского полуострова. Последними арабскими странами, приобщившимися к литературному обновлению, были Катар, Объединенные Арабские Эмираты и Оман – в конце 1960-х – начале 1970-х гг.¹

Говоря о трех последних странах, стоит отметить, что литературное обновление в них явилось следствием растущего благосостояния, порожденного нефтяным бумом 1970-х гг.² В случае с Оманом также необходимо сказать, что мощный импульс развитию современной литературы этой страны был дан в том числе приходом к власти в 1970 г. султана Кабуса ибн Саида, при котором началось интенсивное экономическое и культурное развитие Омана. С этого момента начинается стремительное развитие оманской литературы. За удивительно короткий срок (чуть более четверти века) она прошла примерно те же стадии развития, которые свойственны западной литературе: начиная с сентиментализма и романтизма в 1960–1970-х гг. и заканчивая модернизмом в 1990-х гг., когда в литературе Омана, как и в литературах других стран Аравии, появляется поколение новых прозаиков, готовых экспериментировать со структурой произведения, стилем и языком с целью выработки индивидуальной манеры письма. Также в этот период в публикуемой оманской прозе возрастает доля романа: в это время многие литераторы, начинавшие свой творческий путь как новеллисты, обращаются к данному литературному жанру и публикуют романы, затрагивающие разнообразные темы и следующие разным идейно-художественным направлениям. В число современных представителей оманской большой прозы входит и Махмуд ар-Рахби.

Махмуд ар-Рахби родился в 1969 г. в оманской деревне Сурур, впоследствии проходил обучение в марокканском Университете короля Мухаммада V, где получил высшее образование в области арабской литературы. В 1998 г. он опубликовал свой первый сборник рассказов «Кофейный цвет» (Аль-Ляун аль-бунни). На сегодняшний день ар-Рахби выпустил восемь сборников рассказов и четыре романа. Основная тема его творчества – внутренняя трансформация человека, которая выражается в смелости бросить вызов устоявшимся взглядам и стереотипам, чтобы увидеть мир и жизнь в новом свете. Стоит сказать, что ряд арабских литературных критиков придерживается достаточно высокого мнения о творчестве Махмуда ар-Рахби, считая его одним из самых примечательных явлений в современной арабской литературе. Так, эмиратский критик Джихад Хадид выделяет способность писателя силой своего воображения создавать необычные сюжеты, основываясь на реальном материале и собственном жизненном опыте³. А саудовский писатель Заки ас-Садир отмечает, что ар-Рахби прекрасно разбирается в человеческих характерах, прослеживая при этом, как социальные и исторические сдвиги влияют на жизнь людей⁴.

В 2010 г. ар-Рахби публикует свой второй роман «Путь околдованной» (Дарб аль-масхура). Это произведение стоит несколько особняком в творчестве писателя, поскольку на данный момент

¹ Суворов М.Н. Специфика просветительского этапа в развитии современной художественной прозы стран Аравии // Вестник СПбГУ. 2012. Сер. 13. № 3. С. 68.

² Суворов М.Н. Реализм и модернизм в художественной прозе стран Аравии // Вестник СПбГУ. 2012. Сер. 13. № 4. С. 62.

³ أخاف على أفكاري أن تفسد...! الفاص العماني محمود الرحبي: ثقافات // جهاد هديب. URL: <http://thaqafat.com/2013/01/19870> (дата обращения: 11.05.2019).

⁴ غابة إذا كانت القصة أشبه بالشجرة العرب // زكي الصدير . الرواية الرواية-غابة-إذا كانت القصة-أشبه بالشجرة (дата обращения: 30.04.2019).

автор только в этой работе обратился к культуре и истории своей страны, чего нет в других его произведениях. Автор целиком погружает читателя в мир Омана трехвековой давности, подробно описывая быт жителей деревень и бедуинов, обычаи и нравы оманцев тех времен.

В основу произведения положена поэма за авторством неизвестного поэта, которая вошла в книгу оманского ученого и поэта XX в. Нур ад-Дина ас-Салими «Шедевры свидетельств о жизни народа Омана» (Тухфат аль-а'йан бисират ахль 'оман). Сама же поэма основана на известной в Омани легенде времен ибадитского имама и правителя Омана Сейфа I ибн Султана аль-Йаруба (ум. 1711 г.). Однако ар-Рахби по большей части воспользовался лишь общими мотивами этой легенды, согласно которой подвергшаяся колдовству девушка засыпает беспробудным сном, после чего ее семья хоронит девушку, однако она выживает и попадает в семью бедуинов, и лишь через много лет ее случайно опознает ее земляк, и та возвращается к родным. Ар-Рахби усложнил сюжет и драматическую линию повествования. Автор проработал и сделал характеры персонажей поэмы глубже, а также ввел в роман новые действующие лица, сделав таким образом роман более захватывающим и динамичным по сравнению с первоисточником, а его героев – яркими и запоминающимися.

Главная героиня романа – девушка, живущая вместе с матерью и братом в оманской деревне (по сюжету поэмы это город Низва, древняя столица Омана). Ее радостное и беззаботное существование однажды нарушает встреча со злым колдуном, наложившим на нее чары беспробудного сна. Имя девушки, как и имена других персонажей романа, не называется. Сравнивая героиню романа с героиней поэмы-первоисточника (которая напечатана как приложение к роману ар-Рахби), стоит отметить, что ар-Рахби внес значительные изменения в этот образ. Так, в поэме девушка происходит из благородного и уважаемого рода, в то время как в романе она обычная крестьянка. Кроме того в романе у главной героини нет отца (он умер), и ее воспитывает одна мать. В поэме же девушка имеет не только полную семью, но и множество родственников. И основное отличие героини романа от своего прототипа – то, что у нее есть брат, который ее и находит спустя много лет, в то время как героиню поэмы находит некий молодой пастух. Сделав из этого юноши брата главной героини, ар-Рахби усложняет сюжет и вводит в роман дополнительную драматическую линию, которая заключается в том, что брат главной героини, не узнав свою сестру, влюбляется в нее.

Также весьма заметную роль в романе играет мать главной героини. Ее романтный образ не сильно отличается от своего прототипа из поэмы, однако ар-Рахби проработал и расширил роль этого персонажа в своем произведении.

Главным антагонистом в романе является злой колдун, наложивший чары на главную героиню. Образ колдуна довольно сложен. Он несчастный человек, отверженный обществом только из-за того, что родился вперед ногами. Его суеверные односельчане

посчитали это дурным знаком, означающим, что он станет колдуном, а потому изгнали его. По этой причине он обозлился на людей и в отместку им действительно стал чародеем и людоедом. Следует отметить, что данный образ создан целиком самим ар-Рахби, так как в оригинальной поэме лишь упоминается о том, что причиной беспробудного сна главной героини может быть колдовство, сам колдун там не присутствует. В романе же судьбе и становлению характера колдуна посвящена целая глава.

Вся атмосфера романа, как и поэмы-первоисточника, пронизана чувством покорности и смирения перед неумолимым роком. В обоих произведениях доминирует тема неотвратимости судьбы и светлой надежды на благополучное завершение всех невзгод.

В «Пути околдованной» перед читателями раскрывается величественная панорама оманской пустыни, в которой и происходят события романа. В этом произведении Махмуд ар-Рахби уделяет особое внимание пейзажу, позволяя ему участвовать в повествовании на равных с героями. Описания оманской природы создают особое драматическое настроение романа, а сама пустыня воздействует на персонажей, распаяя их эмоции и повышая градус страстей, возникающих между героями. Кроме того, в романе много подробных описаний оманской деревни с ее узкими улицами и домами, а также сценок из быта сельских жителей и бедуинов. Язык произведения очень ярок и изобилует разнообразными, порой вычурными метафорами и сравнениями, особенно при описании природы и окружающего героев пейзажа.

Роман начинается посвящением неизвестной девушке и неизвестному поэту, под которыми скорее всего подразумеваются героиня поэмы-первоисточника и неизвестный автор этой поэмы. В первой же сцене, открывающей «Путь околдованной», перед читателем сразу предстают протагонист и антагонист: главная героиня, которая в начале повествования еще девочка, и колдун. Он накладывает на девочку чары, в результате чего она, придя домой, засыпает беспробудным сном, после чего ее мать и вся деревня решают, что она умерла. Главную героиню уже собираются похоронить, как вдруг появляется некий человек, который говорит, что девочка жива, но на нее наложено заклятие. Сделал же это колдун-людоед, который хочет, чтобы главную героиню похоронили, а он откопал ее и съел. Человек советует намазать девочку ртутью и отнести на кладбище, чтобы колдун, придя за телом героини, испугался запаха ртути и навсегда ушел из этих краев, а наутро с девочки падет заклятие, и она проснется.

Люди делают, как советовал человек. Ночью колдун действительно приходит на кладбище и находит тело девочки, но, испугавшись запаха ртути, убегает. Однако когда утром мать героини с односельчанами приходят на кладбище, то девочку они не обнаруживают. Оказывается, главную героиню еще на рассвете до прихода матери нашла старая бедуинка, пасшая коз неподалеку. Она и забрала с собой девочку, которая, очнувшись от проклятия колдуна, потеряла память и теперь не имеет никакого представления о своем прошлом.

Проходит много лет. Все это время главная героиня живет у старой бедуинки и ее мужа, считая их своими родителями и помогая им по хозяйству. Однажды молодой пастух (позднее выясняется, что это брат главной героини), заблудившись, гонит своих коз через пустыню. Зной и жажда являют перед ним миражи и распалют его воображение. Неожиданно перед ним возникает шатер, из которого выходит красивая девушка (повзрослевшая главная героиня) и, увидев изнывающего от жажды юношу, выносит ему воды. Тот совершенно не узнает свою сестру, но героине кажется, что она уже когда-то видела этого человека и знает его, но не может вспомнить, где и когда они виделись. Молодой человек влюбляется в девушку с первого взгляда, да и сам он оказывается симпатичен главной героине.

Юноша решает привести в этот шатер свою мать, чтобы посвататься к дочери старых пастухов. Но едва мать видит девушку, как тут же узнает ее и начинает требовать ее возвращения домой. В результате между ней и пожилой бедуинкой разгорается спор, который они решают передать на рассмотрение судье. Мать главной героини и ее брат тут же направляются к нему. Услышав эту историю, судья пребывает в недоумении. Он долго не может понять, как сильно должна была измениться девушка, или как сильно был утомлен зноем ее брат, что он не признал ее? Не ошибается ли эта женщина, утверждая, что девушка-бедуинка – ее дочь? В итоге судья заявляет, чтобы в ближайшую пятницу к нему явились обе стороны и девушка для разрешения этой проблемы.

В назначенный день в дом судьи являются главная героиня, ее мать, брат и родственники с односельчанами, бедуинка же приходит одна. Судья намеревается решить проблему, просто поставив девушку между двумя противоборствующими сторонами и присудить право материнства той женщине, которую девушка назовет своей матерью. В последний момент к девушке чудесным образом возвращается память, и она выбирает свою настоящую мать.

Роман «Путь околдованной» привлек внимание как арабской читающей публики, так и арабских критиков, т. к. помимо довольно интересного сюжета ар-Рахби предлагает в этом романе познакомиться с историей и культурой Омана трехвековой давности. Так, весьма лестно о данном романе, и в особенности об умении автора создавать атмосферу таинственности и необычности, отзывались оманский критик Мухаммад Сейф ар-Рахби, саудовский писатель Заки ас-Садир и Джихад Хадиб, критик из ОАЭ.

Особый интерес при прочтении романа может вызвать его структура, т. к. роль рассказчика в ряде глав смещается с третьего лица, повествующего об основных событиях романа, на первое лицо, представленное тем или иным персонажем произведения и предлагающее читателю свой субъективный взгляд на происходящее. При этом внутренний взгляд персонажей на события романа оформлен в виде потока сознания с присущими ему кажущейся непоследовательностью образа мыслей героя (внутренняя логика которых ясна лишь самому персонажу); резкими переходами с одной темы на другую при незавершенности предыдущей мысли и отступлениями от основной идеи; воспоминаниями, всплываю-

щими в ходе размышлений, и ассоциациями, очевидными только для самого персонажа. Такое необычное оформление повествования, во-первых, позволяет читателям проникнуть во внутренний мир героев, познакомиться с их прошлым и узнать мотивы тех или иных поступков. Во-вторых, использование потока сознания при передаче мыслей героя привносит необычность и даже некоторую долю абсурда в освещение происходящих событий. Распаленные пустынным зноем, страстями и переживаниями умы героев причудливо искажают действительность, так что даже читатели не всегда могут понять, что из описанного реальность, а что – лишь плод воспаленной фантазии персонажа. А предстающие перед внутренним взором героев призрачные видения и миражи лишь усиливают атмосферу таинственности и сказочности в романе.

Такая полифония в повествовании предлагает читателям субъективный взгляд нескольких персонажей, включая главную героиню и ее мать, на то или иное событие. Автор позволяет читателям узнать, как его герои реагируют на происходящее, сначала описывая сами события в одной главе, а в следующей – как их видит тот или иной персонаж. Так, в шестой главе автор представляет читателям душевные метания матери, переживающей за судьбу своей дочери. Женщина, изнемогая от жары и горя, ждет рассвета, чтобы отправиться на кладбище за своей дочерью, но неожиданно в ее воспаленном воображении всплывает таинственная тень, которую можно принять за очередное колдовство:

Она продолжала какое-то время облегчать душу рыданиями и стонами, пока к ней не приблизилась чья-то тень, подняв руки и положив их на ее спину и шею. Мать быстро повернула голову, не глядя на лицо перед ней, так как глаза ее были наполнены слезами. Она с силой дернулась и погрузила голову в объятия. <...> И как спящий ворочает головой на подушке, так и она вертела головой в объятиях и забылась⁵.

В следующей главе автор через мысли матери главной героини дает понять читателям, что женщине явился образ ее покойного мужа, который она вызвала в памяти:

Мне нужен воздух. <...> Мои веки тяжелеют. Если бы ты был рядом со мной, если бы ты не умер! Мне нужно кое-что, чтобы ты обнял меня хотя бы раз. Увидеть бы хоть раз. Мои веки тяжелеют. Как горяча твоя грудь рядом с моим сердцем <...>! Я теряю сознание...⁶

В десятой главе романа ар-Рахби приводит описание того, как предстали в мыслях заколдованной главной героини ее собственные похороны:

После долгого перехода я почувствовала, словно они опускают меня откуда-то с высоты в землю. Я почувствовала глубокий толчок в своей душе, едва мое тело соприкоснулось с землей и ударились об него. Вдруг послышался голос матери, и до моего слуха долетел ее плач. Мое тело силилось встать <...>. Но бессилие одолело меня⁷.

⁵ *Al-Rahbi Mahmoud. Darb al-mashūra [The Way of the Bewitched]. Muscat, 2010. P. 44.*

⁶ *Ibid. P. 51.*

⁷ *Ibid. P. 64–65.*

Также стоит отметить, что в этом романе ар-Рахби вновь использует прием, которым он часто пользовался в своих рассказах, а именно флэш-бэки, обращение к воспоминаниям различных персонажей. Мотив памяти, порой причудливо искажающей действительность, и воспоминаний героев о прошлом или событиях, полностью изменивших их жизнь, часто встречается в произведениях ар-Рахби. В данном романе этот мотив использован, например, при описании прошлого колдуна.

Говоря о жанровой принадлежности романа, можно отметить, что по ряду характеристик «Путь околдованной» относится к различным тенденциям в литературных направлениях. По этому поводу стоит сказать, что сосуществование в рамках одного произведения черт, свойственных разным литературным направлениям, характерно не только для современной арабской литературы, но и в целом для тех современных литератур, которые начали формироваться относительно недавно. Например, полифония, о которой упоминалось ранее, позволяет определить данный роман как типично модернистский, для которого характерна смена рассказчиков и, как следствие, отсутствие объективности в повествовании.

Кроме того, роман «Путь околдованной» можно было бы отнести к жанру исторического романа, т. к. события, описанные в нем, разворачиваются в XVII–XVIII вв. Однако следует отметить, что дух эпохи, описанной в романе, будет скорее всего ощущаться только людьми, изначально знакомыми с сюжетом легенды, послужившей первоисточником для «Пути околдованной», или, по крайней мере, знающими, в какое время происходили ее события, потому как в тексте отсутствуют прямые указания на то, что действие романа происходит в XVII–XVIII вв. Косвенными указаниями на этот период можно считать лишь подробное описание повседневной жизни скотоводов в оманской деревне, а также упоминание о широком распространении в сельской местности оросительных систем фаладжей, так как именно во времена правления имама Сейфа I ибн Султана аль-Йаруба произошел резкий подъем сельского хозяйства в Омане и была построена развитая сеть оросительных каналов. Что касается описания нравов оманцев тех времен, их верований и представлений о жизни и мире, то тут также нет возможности отнести их к какому-либо определенному периоду времени. Описанные в романе вера оманцев в колдовство и проклятия, магические практики и гадания, почитание могил умерших представляют собой характерные черты народного ислама, который распространен в мусульманском мире и по сей день.

Однако доступными литературными средствами Махмуд ар-Рахби все-таки пытается передать колорит эпохи и познакомить читателей с культурой Омана тех времен. В основном это удается ему благодаря весьма подробному описанию сценок из быта жителей оманской сельской местности, при этом ар-Рахби использует некоторые устаревшие слова для обозначения предметов обихода. Например, в 16-й главе он пишет:

После этого она установила на голове круглый поднос из пальмовых листьев и поставила на него металлический сосуд с узким горлышком, который назывался «хандува»⁸.

⁸ Ibid. P. 83.

Также в той же главе:

...затем она пододвинула огромную металлическую пластину, которая называлась «таубадж», и поставила ее на огонь, чтобы подсушить тонкое тесто...⁹

Судя по тому, что автор непосредственно в тексте пишет, как называется та или иная домашняя утварь, а также дает наименования в кавычках, можно предположить, что эти слова не только происходят из оманского диалекта, но даже незнакомы современному оманцу, т. е. писатель использовал именно устаревшую лексику, с которой он знакомит читателей нашего времени.

Таким образом, можно подытожить, что ар-Рахби удалось передать колорит оманской старины с помощью подробных зарисовок сельской повседневности и описания быта оманцев трехвековой давности, но отсутствие указаний на конкретные исторические события не позволяет определить этот роман как исторический.

Можно также отметить, что роман «Путь околованной» содержит в себе черты неотрадиционалистского стиля, для которого характерно обращение к легендарным и фольклорным сюжетам. Действительно, в основу романа положена литературно обработанная легенда XVII–XVIII вв., а при описании таких персонажей, как колдуны-людоеды, ар-Рахби скорее всего обращался к фольклорным представлениям оманцев и к общей арабской мифологии. Само повествование представляет собой синтез обычной сказки с модернистскими приемами вроде потока сознания и отсутствия объективного рассказчика, что и позволяет говорить о принадлежности романа «Путь околованной» в том числе и к неотрадиционалистскому направлению, для которого характерна адаптация традиционных повествовательных форм к современным идейно-художественным направлениям.

Среди прочих художественных характеристик романа следует выделить особое внимание автора к пейзажу и описанию природы Омана. Пространственным описаниям пустыни и ее флоры и фауны, сельской местности, пересохших вад и гор уделяется так много внимания, что можно сказать, что природа является таким же героем повествования, создавая особую атмосферу таинственности, а порой и безропотной покорности судьбе. Как уже упоминалось ранее, весь роман, как, впрочем, и поэма-первоисточник, пронизаны идеей неизбежности предначертанного судьбой, будь то великие горести или великая радость. Большинство персонажей даже не пытаются избежать рока или противодействовать ему, как, например, колдун, которого общество определило колдуном по самому факту его рождения, и он лишь подчиняется мнению общества, озлобляется и действительно становится колдуном, хотя он вполне мог избрать другой путь в жизни.

В завершение данного анализа можно сказать, что роман «Путь околованной» закрепил успех Махмуда ар-Рахби как романиста. Хотя этот роман и не снискал никаких наград, в отличие от многих других произведений писателя, все же он получил весьма лестные отзывы арабских критиков. Учитывая, что ар-Рахби продолжает развивать свой литературный талант, добиваясь все новых высот мастерства, можно ожидать, что и в дальнейшем он будет создавать яркие и интересные работы.

⁹ Ibid. P. 84.

Д.И. Муллахметова

Рецепция творчества Садека Хедаята в Исламской Республике Иран на примере повести «Слепая сова»

Статья посвящена анализу творчества иранского писателя-прозаика Садека Хедаята и его литературных произведений российскими, европейскими и иранскими исследователями – Д. Комиссаровым, М. Симидчиевой, Х. Катузьяном, Л. Алишаном, Х. Ахмад-заде. Особое внимание в статье сосредоточено на повести «Слепая сова», которая признается вершиной творчества Хедаята. Рассматриваются сюжет данного литературного произведения и попытки исследователей посмотреть на него с разных точек зрения – через призму политики, психологии, отношения автора данного произведения к религии. Кроме того, в деталях рассматривается исследовательский подход в рамках изучения «Слепой совы» иранского публициста и режиссера Х. Ахмад-заде – в частности, каким образом он предлагает воспринимать героев литературных произведений своего соотечественника, проводя параллели с шахматной доской, какой метод исследования он предлагает для изучения и повести «Слепая сова», и других работ Садека Хедаята, каким именно образом он обращается с работами предыдущих исследователей творчества Садека Хедаята и воспринимает их, целям, которые он перед собой ставит в рамках своих исследований, и основным выводам, к которым в итоге приходит относительно личности, взглядов писателя и произведения «Слепая сова». Отдельного внимания заслуживает гипотеза Х. Ахмад-заде относительно влияния на творчество и – отдельно на повесть «Слепая сова» – характеристики и приемов европейского кинематографа, в частности – немецкого экспрессионизма и французского сюрреализма. Кроме того, в статье предлагается характеристика повести «Слепая сова» и ее интерпретация другими специалистами-литературоведами.

Ключевые слова: европоцентризм, критический реализм, интертекстуальные отношения, экспрессионизм, психологическая проза, сюрреализм

На протяжении всего XX века в Иране существовала проблема взаимоотношений власти и творческой интеллигенции. Писатели, музыканты, танцоры и другие деятели искусства находятся под пристальным вниманием правительства в Исламской Республике. Для беспрепятственного занятия творческой деятельностью им необходимо разрешение государства.

Поэты и писатели, желающие опубликовать свои произведения в Иране, сталкиваются с цензурой. Цензура была обычным для Ирана явлением и в годы правления династии Пехлеви, и при Исламской Республике. Любая книга, выходящая из печати в Исламской Республике Иран, должна получить разрешение Министерства культуры и исламской ориентации¹. Содержание книги должно соответствовать нормам морали, не противоречить требованиям ислама и политическим интересам Исламской Республики. При этом четких критериев такой оценки не существует.

Их отсутствие делает всю систему довольно гибкой. Многие зависят от сиюминутного политического климата в стране в целом, от политики, проводимой действующим министром культуры, и даже от конкретного цензора. Небезынтересно проследить, как менялось отношение к ряду авторов и отдельным литературным произведениям на протяжении сорокалетней истории Исламской Республики Иран, в частности к Садеку Хедаяту.

Садек Хедаят родился 17 февраля 1903 г. (28 бахмана 1281 г. по иранскому солнечному летоисчислению). Его жизнь трагически оборвалась в Париже 9 апреля 1951 г. Садек Хедаят – один из крупнейших иранских прозаиков XX в., который стоял у истоков современной персидской прозы, а также филолог и литературовед, его творчество оказало огромное влияние на современную персидскую литературу.

Хедаят родился в культурной аристократической семье. Уже его происхождение предопределило втянутость будущего писателя в политические процессы, поскольку многие члены его семьи занимали видные посты в государстве, как светские, так и военные. Его отец Э'тезад оль-Мольк стремился привить сыну любовь к чтению. До 1925 г. Садек Хедаят учился во французской школе Сен-Луи в Тегеране. Именно она заложила основу его дальнейших политических воззрений. Успешно окончив школу, он был направлен в Бельгию для продолжения образования в Высшем училище гражданских инженеров. Учеба там прочно сместила его мировоззрение в сторону европоцентризма. С этого времени юноша живо заинтересовался европейскими идеями. После он отправился в Париж, где с 1926 по 1930 г. изучал архитектуру. Так и не окончив университет, Садек Хедаят вернулся в Тегеран с целью посвятить себя литературному творчеству. Несомненно, он мог бы воспользоваться связями среди своих богатых и влиятельных родственников, но предпочел самостоятельную жизнь и поселился на окраине Тегерана в скромной комнате. Ему было необходимо обеспечивать себя и заниматься любимым делом, и в 1937 г. он поступил в Музыкальное управление, где принимал участие в издании «Музыкального журнала», печатая в нем свои статьи. Также Хедаят работал переводчиком, поскольку в совершенстве владел арабским, французским, английским и немецким языками.

Значительно меньше Садек Хедаят интересовался современными иранскими идеями. Уже первый сборник рассказов «Зенде бе гур» («Заживо погребенный»), увидевший свет в 1930 г., отличался ярким европоцентризмом. В том же году он познакомился

¹ Министерство культуры и исламской ориентации: [Иран, 2011] [Электронный ресурс]. URL: <https://ketab.farhang.gov.ir/fa/rabet/> (дата обращения: 20.04.2020).

в Тегеране с писателем Бозоргом Аляви (1904–1997), который впоследствии стал его близким другом. Аляви был ориентирован на Европу, как и вся писательская богема того времени. Лирические герои произведений обоих писателей часто проживают не на Востоке, а в Европе. Приезжая в Иран, они с удивлением и сторонним любопытством взирают на непривычную для них иранскую действительность.

Хедаят много писал о жизни простого народа. Для более глубокого понимания жизни городских низов он часто посещал бедные кварталы Тегерана. Писатель часто ездил по стране, знакомясь с культурными особенностями народов, населявших Иран. Все это обогащало язык прозы Хедаята, насыщая его произведения пестрыми фразеологизмами. Несмотря на репутацию едкого сатирика, в жизни писатель был застенчив и избегал серьезных дискуссий. Подробностями своей работы он делился исключительно в узком кругу наиболее близких друзей.

Художественные произведения Хедаята можно разбить на четыре категории: романтическая национальная проза, рассказы в стиле критического реализма, сатира, психологические произведения². К первой категории можно отнести исторические драмы «Парвин» и «Мазияр», а также рассказы «Тень монгола», «Последняя улыбка». В целом данные произведения просты для восприятия. Они отражают характерные для части иранской интеллигенции того времени националистические идеи, для них характерна романтизация доисламского прошлого Ирана. Вторая категория включает рассказы «В поисках Абсолюта», «Законник» и «Кладбищенский вор».

Число произведений, относящихся к третьей категории, достаточно велико. Среди них есть рассказы, повести и драматические произведения. По большей части они посвящены остроумному высмеиванию различных сторон жизни и традиционных верований современного городского низшего среднего класса. Лучшие образцы сатиры Хедаята – рассказы «Алявийе Ханом» («Госпожа Алавия»), «Талаб-е аморзеш» («Просьба об отпущении грехов»), «Мохаллель» («Фиктивный брак») и «Мордехорха» («Падальщики»).

Неизменно все сатирические произведения Хедаята высмеивают могущественные учреждения и круги: литературные, религиозные и политические. Пример религиозной сатиры Хедаята – «Исламская миссия в европейские города». «Хаджи Ага» – самая длинная и прямолинейная из сатир Хедаята на политический истеблишмент, являющаяся прекрасным примером политических воззрений писателя. В этом произведении он высмеивает ведущих консервативных политиков-лицемеров. В других своих политических сатирах Хедаят использует аллегорю. Яркий пример – «Случай с ослом Антихриста», представляющий собой сатирическую аллегорю о политических событиях в стране между 1921 и 1941 гг.

Однако своим уникальным положением в персидской литературе Хедаят обязан, прежде всего, своей психологической прозе, наиболее ярким примером которой является «Слепая сова». «Слепая сова» по праву считается вершиной творчества Хедаята, в котором

² *Katouzian H. Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World. Oxford: Oxford university press, 2008. P. 9.*

присутствуют не только декадентский стиль, но и психопатологические зарисовки. Читателей и литературоведов, несомненно, привлекает особая манера написания произведения: друг за другом сменяются картины ужасов, действие разворачивается медленно и происходит в сумерках либо ночью, при свете лампы или луны. Эта работа выполнена в модернистской манере, под влиянием символизма, сюрреализма и экспрессионизма. Потому для всех образцов психологической прозы Хедаята характерен пессимистический настрой.

Сюжет «Слепой совы» представляет собой сложный синтез более ранних образцов психологической прозы Хедаята, в особенности таких рассказов, как «Три капли крови», «Погребенный живо», «Человек, который умертвил себя». Повесть Садека Хедаята «Слепая сова» (опубликована в 1936 г. в Бомбее) – это модернистское произведение, тесно связанное с европейской авангардной литературой начала XX века. Опубликованная за границей ограниченным тиражом с пометкой «не для продажи в Иране», «Слепая сова» стала доступна внутри страны только в 1941–1942 гг., после отречения Реза Шаха Пехлеви, когда Хедаят издал ее в журнале «Иран».

Долгое время в официальном информационном пространстве Ирана преобладали неодобрительные отзывы, вплоть до прямых инвектив. Подлинное обсуждение было под запретом, поскольку произведение содержало сцены, противоречащие нормам исламской морали. Однако иранская критика была вынуждена признать масштаб фигуры Хедаята и его влияние на последующую персидскую литературу XX в., которое к тому времени было велико. В силу этих обстоятельств от этого подхода со временем пришлось отказаться.

«Слепая сова» делится на две части, представляющих собой изложение воспоминаний и мыслей рассказчика. События первой разворачиваются в условном настоящем, представляет собой историю рассказчика и воображаемой девушки, которая скорострительно умирает. Ее тело предано земле старым горбуном, alter ego рассказчика. Вторая часть разворачивается в прошлом – это история рассказчика и блудницы, которая является реальной девушкой. Эта часть заканчивается тем, что рассказчик, одетый нищим, убивает ее кухонным ножом.

Существует множество теорий относительно того, что символизирует каждая из частей повести. Так, армяно-иранский писатель, ученый и литературовед Леонардо Пол Алишан считал, что первая и вторая части «Слепой совы» представляют мир снов и реальный мир рассказчика. В первой части рассказчик живет в мире снов, где он совершил преступление, которое закрепилось в его подсознании. По мнению другого исследователя, Х. Катузяна, в первой части повести рассказчик живет в настоящем, где-то в «разлагающемся Тегеране начала двадцатого века», а события второй части разворачиваются «в прошлом»³.

Исследователи воспринимают данное произведение по-разному. Например, Марта Симидчиева писала о сходстве этой повести

³ *Simidchieva M. Sadeq Hedayat and the classics: the case of The Blind Owl // Katouzian H. Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World. Oxford: Oxford university press, 2008. P. 24.*

с «винными легендами» Манучехри⁴. По ее мнению, «Слепая сова» – это не только история любви, ее можно рассматривать даже как притчу о культурной реформе, которая исследует природу перехода от традиционного искусства к современному. Симидчиева считает, что «это повествование от первого лица, состоящее из двух частей, в которых рассказчик появляется в двух обличьях и в двух разных ситуациях»⁵.

Помимо европейских ученых, изучение «Слепой совы» и творчества Садека Хедаята привлекло также внимание ряда отечественных исследователей-литературоведов. Их занимало отсутствие явных параллелей между этой повестью и всей остальной иранской литературой. Главный русскоязычный специалист по творчеству С. Хедаята – иранист-филолог и литературовед Д.С. Комиссаров. Исследователь характеризует повесть как написанную в манере, свойственной упадочнической литературе. Чувство неудовлетворенности, отчаяние, разочарование, желание покончить жизнь самоубийством, самобичевание – все это, по Комиссарову, выражает протест против зла, невыносимых условий жизни при шахе.

Знаковым событием и поворотным моментом стал выход в 2016 г. научно-популярной книги иранского публициста Х. Ахмад-заде «Разговор с тенью: как сделана “Слепая сова” С. Хедаята». Х. Ахмад-заде принадлежит к числу лояльных режиму писателей, а его исследование вышло в издательстве «Суре-йемехр», публикующем книги, подготовленные Управлением по делам искусства Организации исламской пропаганды.

Ахмад-заде указывает интертекстуальные параллели между «Слепой совой» и немецким фильмом «Носферату. Симфония ужаса» (1922 г., режиссер Фридрих Вильгельм Мурнау), и также романом «Дракула» Б. Стокера (1897). Исследователь отмечает влияние экспрессионизма на творчество Хедаята.

Относительно своего исследовательского метода Х. Ахмад-заде пишет следующее: чтобы критиковать другие произведения или высказывать свое мнение по поводу каких-либо писателей, нужно в первую очередь изучить время и условия, в которых жил писатель. Нужно ознакомиться с социальными условиями, которые, скорее всего, повлияли на прозаика и на создание повести. Такой вид критики называют «генетической критикой». Она помогает лучше понять мотивы писателя при создании произведения. С помощью многочисленных черновиков видно, какой сложный путь проделал писатель при написании повести. Ахмад-заде подчеркивает, что до сих пор никто не исследовал «Слепую сову», применяя методы генетической критики. Х. Ахмад-заде отвергает подход своих предшественников, исследователей творчества Хедаята, руководствовавшихся идеей «смерти автора», однако не называет их поименно.

Что же оказало влияние на создание «Слепой совы»? Садек Хедаят углубленно занимался изучением персидской, индийской, европейской средневековой культуры и литературы, которые, безусловно, повлияли на создание повести.

⁴ Ibid. P. 21.

⁵ Ibid. C. 23.

Ахмад-заде обращает наше внимание на то, что почти все персонажи Хедаята испытывают в жизни трудности и пытаются противостоять им. Исследователь представляет их жизнь в виде шахматной доски, а самих героев – в виде шахматных фигур. Они как пешки, сталкивающиеся друг с другом, причиняют и испытывают мучения. Автор книги задается вопросами, почему же шахматные фигуры⁶ Хедаята не побеждают противника? Почему невозможно победить горе? Ахмад-заде именуется персонажей Хедаята черными фигурами и лишает их права первого хода. Этот ход передается сопернику, и в конечном итоге соперник побеждает. По мнению Хабиба Ахмад-заде, такая игра абсурдна.

Также он отмечает, что персонажей произведений Садека Хедаята можно считать «карантинными»⁷, поскольку они не способны бороться с возникшим микробом, и при его возникновении они умирают.

Ахмад-заде не может проигнорировать бросающееся в глаза несоответствие идей Хедаята духу ислама. В последней главе книги он приводит «доказательство» того, что Хедаят попросту не был знаком с исламом в достаточной мере: в рассказе Хедаята «Просьба о прощении» рассказывается о паломниках, которые едут к мусульманской святыне с целью получить прощение грехов и по дороге рассказывают друг другу о совершенных грехах в надежде облегчить душу. Ахмад-заде указывает на то, что в исламе исповедь не является необходимым условием получения прощения и даже порицается. На основании этого факта исследователь делает вывод, что Хедаят был плохо знаком с основными постулатами ислама. Таким образом, все элементы его произведений, противоречащие исламу, можно объяснить не злым умыслом, а простым незнанием, что должно оправдать Хедаята в глазах религиозного читателя.

Старания Ахмад-заде были направлены на то, чтобы облегчить понимание для персоязычного читателя повести «Слепая сова», одного из наиболее неоднозначных произведений иранской литературы XX в. Эта сложность обусловлена многослойным влиянием большого количества художественных произведений и кинофильмов. Характерно, что Ахмад-заде не приводит отсылку к работам предшественников, изучавших творчество Хедаята. Тем самым создается впечатление, словно он является пионером в исследовании творчества известного писателя.

Заключение

В настоящей работе мы рассмотрели реакцию на творчество Садека Хедаята одного из литературоведов, лояльных режиму. Влияние политической конъюнктуры заставило Ахмад-заде исключить все ссылки на западную литературу и тем самым представить себя первооткрывателем. Исследователь подчеркивает научный характер своей книги и подробно рассказывает о методологии исследования, избегает высказывать оценочные

⁶ *Ahmad-zade H. Goftegu ba saye ya chetor saxe va pardaxte shod.* 2016. P. 54.

⁷ *Ibid.* P. 71.

суждения о личности и творчестве Хедаята. Однако полностью избежать темы несоответствия произведений Хедаята духу ислама автору не удастся. Все элементы, противоречащие исламу, Ахмад-заде объясняет не злым умыслом, а простым незнанием, что должно оправдать Хедаята в глазах религиозного читателя. Настоящая работа – лишь первый шаг в изучении вопроса об отношении к Хедаяту в среде консервативно настроенных иранских интеллектуалов, преданных идеалам Исламской Республики. Представляется интересным в дальнейшем изучить отклики иранских критиков на книгу Ахмад-заде: рецензии, публичные высказывания.

И.С. Бутурлин

Арабские рэп-баттлы (mubārazāt ar-rab) как сфера функционирования и развития «среднего языка» (al-luġah al-‘arabiyyah al-wuṣṭā)

В настоящей работе исследуется феномен рэп-баттлов, который, в силу возрастающей популярности, является предметом дискуссии в странах Арабского Востока, где отношение общества к вопросам языка традиционно весьма консервативно. Автором рассматривается проблема наддиалектной коммуникации в арабоязычном обществе, в частности анализируется ее функционирование в рамках такого авангардного направления поэтического искусства, как рэп-баттлы, массовое распространение которых прослеживается на Арабском Востоке с 2015 г. Согласно полученным результатам исследования, популярность арабских рэп-баттлов, в том числе появление рэп-баттл площадок в арабских странах, напрямую связана с распространенностью местного жанра «поэтических перебранок» (*заджаля*) в исследуемом регионе – Машрик. В наши дни языковая ситуация во всем арабском ареале может быть описана как совокупность отдельных языковых ситуаций по странам, что обусловлено различием в использовании литературного языка и других функциональных форм, а также в силу влияния иностранных и местных наречий. Наличие такого языкового явления, как «средний язык» говорит о том, что общепризнанные формы существования арабского языка, описываемые термином диглоссии – т. е. сосуществованием арабского литературного языка и арабских разговорно-диалектных языков, в современных условиях не выполняют всех функций, в которых нуждаются представители арабской нации. Автор обосновывает формирование на современном этапе «третьего яруса» арабского языка – своего рода «усредненной» формы между литературным арабским языком и устно-разговорными формами общения. В этой связи арабские рэп-баттлы между представителями разных стран рассматриваются как потенциальная возможность ускорения закрепления за статусом «среднего языка» языка междиалектной коммуникации.

Ключевые слова: арабский язык, арабские разговорно-диалектные языки, междиалектная коммуникация, «средний язык», «поэтические перебранки», арабские рэп-баттлы

Вопросы языка всегда выступали предметом обсуждения среди населения стран Арабского Востока как в период оформления классического арабского языка (*al-fuṣḥā*), его дальнейшего массового распространения, так и на современном этапе. При этом

если литературный арабский язык всегда является объектом исследования в трудах арабских лингвистов, то вопрос изучения арабских диалектов вплоть до середины XX в. оставался за пределами внимания исследователей. Между тем область функционирования нелитературных форм арабского языка постоянно расширяется в связи с процессом глобализации.

Количество трудов, посвященных речевым жанрам, в том числе устным литературным формам, весьма незначительно (лишь с начала XXI в., в первую очередь на Западе, начинают проводить социалингвистические исследования в этом направлении). В свою очередь устная поэтическая традиция способствует сохранению классического наследия языка и культурного богатства в целом – и поэтому ее изучение является важным и недооцененным направлением арабистики.

Актуальность настоящей статьи определяется в том числе и социальной функцией рэп-баттлов – их направленностью на обсуждение и разрешение конфликтов путем построения диалога между противостоящими сторонами, которые в поединках символизируют рэп-исполнители.

Языковая ситуация в арабских странах на современном этапе

Арабский язык функционирует в двух формах: литературно-письменной и устно-разговорной. Согласно классификации Э.Н. Мишкурова, являющейся наиболее полным описанием системы арабского языка в отечественной лингвистике, литературно-письменная форма, сформировавшаяся на основе классического арабского языка, представляет собой модель естественного языка-эталона – арабского литературного языка¹. Он является общим для всех арабских стран с незначительной ареальной вариативностью, широко используется в международных средствах массовой информации, литературе. В свою очередь, для описания арабских диалектов (*al-lahğah*, *ad-dāriğah*, *al-‘ammiyyah* и т. п.) может быть предложена модель разговорно-диалектных языков. Это ограниченно-кодифицированные поливариативные языки, у которых отсутствует серьезная степень стандартизации². Они охватывают устно-разговорную форму языка, выступающую повседневно средством коммуникации населения и различающуюся от региона к региону, в том числе подразделяющуюся на более дробное деление: наличие в одном регионе сразу нескольких диалектных форм. Арабские разговорно-диалектные языки типологически не совпадают с генетически родственными относительно единым официальным книжно-письменным литературным языком и функционально находятся с ним в отношениях дополнительной дистрибуции³.

В связи с приведенной выше классификацией системы арабского языка, языковая картина арабского мира описывается термином диглоссия (двуязычие). Однако в наши дни не представляется возможным говорить о достаточности существующих форм арабского

¹ Мишуров Э.Н. Типология диалектного и литературного грамматического строя современного арабского языка: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание, теория перевода. М.: Военный Краснознаменный институт, 1985. С. 4.

² Там же.

³ Там же. С. 4–5.

языка по той причине, что они не выполняют всех функций общения, которых требует современный мир с его взаимозависимыми условиями сосуществования разрозненных народов. Кроме того, мы считаем, что в связи с возникновением «третьего яруса» арабского языка требуется пересмотр некоторых теоретических положений, принятых в научном дискурсе.

Согласно определению, выдвинутому Л.Б. Никольским и А.Д. Швейцером в отношении языковой ситуации, под данным термином стоит рассматривать процесс изменения во времени взаимоотношения функционально стратифицированных языковых образований под воздействием самого общества, а также языковой политики; в свою очередь, такой процесс распадается на ряд состояний, каждое из которых и есть то, что может быть названо языковой ситуацией⁴. Позже к этому определению отнесли понятие «формы существования языка», о наличии которых мы упоминали выше. В многоязычном обществе, к которому условно можно отнести арабские страны, языковая ситуация определяется как система функционально распределенных форм существования языков (языка), которые могут иметь функциональные «ранги» средства межнационального, местного общения, либо быть языками элиты или широких народных масс⁵.

Литературный арабский язык, являясь официальным языком общения во всех арабских странах, в каждом регионе функционирует как в форме регионального варианта, так и в форме общеарабского стандарта (*al-fuṣḥā al-mu'āṣirah*)⁶. К настоящему времени в каждой арабской стране складывается своя наддиалектальная форма общения на базе престижного столичного говора⁷. Таким образом столичный говор или койне в пределах населения конкретного региона, представляя собой автономную языковую систему в противопоставление литературному языку (отличия затрагивают все уровни литературного языка, основное их направление – упрощение и экономия языковых средств), понимается как некий функциональный тип языка, обеспечивающий постоянную коммуникативную связанность населения отдельно взятого региона⁸. Кроме того, одновременно в среде образованных слоев населения формируется на данный момент недостаточно точно определенная форма «языка интеллигенции» (*luġat al-mutaqqafīn* или *‘āmmiyyat al-mutaqqafīn*) – так называемый «средний язык», занимающий срединное положение между литературной формой языка и некой «размытой» формой разговорного языка, не имеющей четких диалектальных признаков⁹. Со структурно-типологической точки зрения такое языковое явление определяется как «гетерогенная система», фонетически и лексически сближающаяся с литературным арабским языком, а морфологически и синтаксически – с разговорным¹⁰. В связи с этим справедливо выдвигание тезиса о том, что устоявшиеся описанные формы арабского языка не охватывают все сферы функционирования; в подобных условиях живой язык ищет способ преодоления подобных трудностей: формирование третьей системы – усредненной формы между языком литературным и устно-разговорными формами общения.

⁴ Швейцер А.Д., Никольский Л.Б. Введение в социолингвистику. М.: Высшая школа, 1978. С. 86.

⁵ Там же. С. 87.

⁶ Там же.

⁷ Белова А.Г. Введение в арабскую филологию. М.: ИВ РАН, 2003. С. 35.

⁸ Чупрыгина Л.А. О некоторых особенностях разговорно-диалектного языка Сирии (дамасское койне) // Функциональная лингвистика. 2013. № 5. С. 346.

⁹ Белова А.Г. Введение в арабскую филологию. М.: ИВ РАН, 2003. С. 35.

¹⁰ Белова А.Г. «Средний язык» в системе наддиалектных форм языка // Типы наддиалектных форм языка. М.: Наука, 1981. С. 179.

Исходя из этого, языковая ситуация во всем арабском ареале может быть описана как совокупность отдельных языковых ситуаций по странам, что обусловлено различием в использовании литературного языка и других функциональных форм, а также в силу влияния иностранных и местных языков¹¹.

«Средний язык» как средство междиалектной коммуникации

Одно из следствий глобализации для населения арабских стран – возникновение такого явления, как «третий язык» (или «средний язык») (*al-luġah al-wuṣṭā*, *al-luġah al-baydā*, *ʿarabiyyat al-mutaqqafin*, *luġat al-mutaqqafin*, *al-luġah at-tālīyah*). В результате к настоящему времени происходит формирование «триязычия» на территориях, где средством общения служит арабский язык.

Наиболее показательным в этой связи может считаться общение студентов – представителей различных регионов арабского мира, обучающихся в международных вузах. А.Г. Белова отмечает, что серия исследований, проводившихся арабскими учеными в этой сфере, «позволяет говорить о некоторых намечающихся тенденциях к сложению “усредненной” формы арабского языка»¹². Г. Майзельс определяет Educated Spoken Arabic (описанная выше форма «языка интеллигенции») как основное средство междиалектной коммуникации – неформальный язык, который удовлетворяет повседневным потребностям образованных арабов в общении¹³.

Исходя из этого «средний язык» применяется в таких ситуациях общения, как участие в программах формата ток-шоу, переписка в интернет-сети между представителями различных арабских регионов, а также в условиях живого общения арабских студентов, обучающихся в международных вузах, и в других, имеющих схожую специфику, ситуациях.

«Средний язык» морфологически и синтаксически близок к разговорному языку (диалектам), а лексически – к литературному арабскому языку, что позволяет ему выступать, в частности, вместе с современным литературным языком, языком обучения в школе и вузах¹⁴. Вместе с тем он доступен для понимания подавляющему большинству населения, таким образом сближая носителей диалекта с литературным арабским языком¹⁵. Литературный арабский язык, оставаясь весомым объединяющим фактором для арабов и мусульман, в письменной речи в основном функционирует в сфере официального общения. В связи со спецификой интернет-общения, и прежде всего общения в блогосфере, он не смог в полной мере выполнять функцию средства коммуникации для арабоязычного населения; в соответствии с этим на данный момент «средний язык» представляется единственно возможной формой междиалектной коммуникации¹⁶.

Наличие подобного языкового явления говорит о том, что общепризнанные формы существования арабского языка, описываемые термином диглоссии – т. е. сосуществованием арабского

¹¹ Фатеева И.Г., Насырова М.А. Языковая ситуация в арабских странах (конец XX века). Ташкент: Ташкентский гос. ин-т востоковедения, 2013. С. 33.

¹² Белова А.Г. Введение в арабскую филологию. М.: ИВ РАН, 2003. С. 35.

¹³ Meisels G. Educated Spoken Arabic and the Arabic language continuum // Archivum Linguisticum XI. № 2. New York: Social Science Research Council, 1980. P. 126.

¹⁴ Фатеева И.Г., Насырова М.А. Указ. соч. С. 16.

¹⁵ Там же. С. 16–17.

¹⁶ Чупрыгина Л.А. Эволюция арабского языка в эпоху культурной глобализации: от диглоссии к «золотому треугольнику» // Язык и культура. 2013. Вып. 16. Т. 3. С. 213.

литературного языка и арабских разговорно-диалектных языков, в современных условиях не выполняют всех функций, в которых нуждаются представители арабской нации.

Арабские рэп-баттлы (*Mubārazāt ar-rab*) как продолжение традиции «поэтических перебранок»

Поэтические перебранки как один из жанров устного творчества пользовались и продолжают пользоваться большой популярностью в арабоязычном обществе, не в последнюю очередь – как дань культурному наследию, которое подарила деятельность поэтов Средневековья.

Мы предположили, что в арабском языке, хранящем традиции поэтической полемики, были созданы благоприятные условия для развития современного жанра рэп-баттлов. Так, зарождению явления *mubārazāt ar-rab* и площадок для их проведения на Арабском Востоке благоприятствовала местная развитая культура *заджалей*. Это утверждение обосновывается тем фактом, что все существующие на данный момент арабские рэп-баттл лиги располагаются в Ливане, Иордании, Египте и Палестине – странах, местное население которых знакомо с традицией арабского *заджаля*.

Заджаль является сложным комплексным явлением арабской устной поэтической системы. Существуют различные взгляды на происхождение жанра. Так, в испано-арабском контексте под *заджалем* подразумевают средневековую строфическую песенную поэзию, практически полностью совпадающую по своей структуре с более ранним жанром-предшественником *мувашиахом*¹⁷ и исполняющуюся исключительно на народном языке¹⁸. В конце XX в. арабские исследователи выдвинули новую теорию, согласно которой *андалусский мувашиах* уходит корнями в йеменскую поэзию на диалекте, известном как *хамейни*¹⁹, – эта точка зрения возникает в связи с попыткой дать объяснение принятым названиям (*заджаль*, *мувашиах*), употребляемым в отношении народной поэзии на разговорном языке²⁰.

Арабские ученые делают особый акцент на том, что *заджаль* является арабским по своему происхождению, при этом выделяют два основных вида в рамках этого жанра, так что один из видов *заджаля* происходит из Багдада, другой – из Кордовы²¹. В отношении метрики арабского *заджаля* можно отметить следующее: музыкальная единица весьма далека от литературной поэзии; сам размер не имеет строгих ограничений, поэт жанра *заджаль* имеет возможность видоизменить его в соответствии с запросами культурного уровня общества, в котором он живет²².

Исходя из этого, в нашем исследовании мы придерживались точки зрения арабских ученых, которая сводится к тому, что *заджаль* как жанр народной поэзии зародился в эпоху *Джахилийи*, впоследствии (в XII в.) термин получил широкое распространение на территории Андалусии (*андалусский заджаль*), после чего был перенят арабами вновь, в первую очередь на территории Машрика.

¹⁷ Жанр, с которого начинается история арабо-испанской средневековой строфической песенной поэзии.

¹⁸ Haydar A. The Development of Lebanese Zajal: Genre, Meter, and Verbal Duel // Oral Tradition. № 4/1–2. Columbus, Ohio: Slavic Publishers, Inc., 1989. P. 190.

¹⁹ Жанр народной песенной поэзии в Йемене, соответствующий поэзии набати остальной части Аравийского полуострова. В других арабских странах известен под термином *заджаль*.

²⁰ 'Isā Ğ. Aš-šī'r al-mahkī fi aš-šām zaman al-isti'mār al-faransī // Al-mağallah al-'ilmiyyah «Dirāsāt fi al-'adab al-'arabī». №22. Dimašq: wizārat at-ṭaqāfah, 2012. Š. 18.

²¹ Sa'īd 'A. Az-zağal fi 'ašliḥ wa-fašliḥ // Bayrūt: Mağd al-mu'assasah al-ğāmi'iyyah li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzī', 2009. Š. 7.

²² Al-'Isilī S. Tārīḥ al-fann az-zağalī. Dār az-zahrā', 1999. Š. 13.

Сегодня существуют различные формы бытования местных арабских *заджалей*, для сопоставительного анализа которых необходима их систематизация и классификация. Однако на данный момент можно утверждать, что данному жанру отведено значимое место целого пласта поэзии, исполняющейся на народном языке.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению явления *mubārazāt ar-rab*, следует отметить важные моменты, касающиеся развития рэпа на Арабском Востоке.

Рэп как элемент хип-хоп культуры проникает на Арабский Восток извне, первые отголоски произведений в этом жанре наблюдаются уже в 80-х гг. XX в. Массовое же распространение жанра прослеживается уже в начале 2000-х гг. Так, представляется возможным говорить об этапе формирования арабского рэпа, продолжавшегося вплоть до 2010-х гг. В этот период авторы данного жанра использовали исключительно европейские языки в составлении собственных текстов.

На современном этапе все чаще происходит обращение именно к арабскому языку, в том числе осуществляется смена взгляда на саму хип-хоп культуру: представители арабского хип-хопа обосновывают усвоение рэпа в арабоязычном обществе, исходя из продолжающего свое существование жанра поэтических перебранок (*заджаля*), при этом особый акцент делается на том, что именно исконно арабский субстрат вошел в основу сегодняшнего арабского рэпа. Таким образом, до 2015 г. мы можем наблюдать этап становления арабского рэпа. После, с появлением жанра *mubārazāt ar-rab* и официальных арабских рэп-баттл лиг, мы видим этап полного оформления арабского рэпа в системе устной поэтической традиции.

Mubārazāt ar-rab (соответствует также *al-mubārāb*²³, *al-malḥama*²⁴, *rāb bātīl*, *bātīl ar-rab*), или арабские рэп-баттлы, характеризуются противостоянием двух оппонентов на личностном уровне; более успешным считается такое выступление, в котором присутствуют хорошие «панчи» (высмеивания, уколы оппонента)²⁵.

В наиболее развитой системе рэп-баттлов, присущей американской и русской культурам, к участию в баттле, помимо непосредственно рэп-исполнителей, могут привлекаться любые другие медийные лица и деятели культуры. В связи с этим можно предположить, что рэп-баттлы (в перспективе и *mubārazāt ar-rab*) являются своеобразной площадкой отстаивания интересов, в большей степени отвечающей на запросы современной аудитории, чем привычный формат дебатов.

Стоит отметить, что в силу исторической новизны исследуемого явления (первая официальная рэп-баттл площадка на Арабском Востоке была создана в Бейруте в 2015 г.), термин *mubārazāt ar-rab* вводится для определения арабских рэп-баттлов. Как мы можем наблюдать, термин происходит от глагола *bāraza*, основное значение которого «драться на дуэли (на поединке)»²⁶. Употреблением данного термина мы отмечаем обособленность современного жанра в арабском обществе, т. е. его самостоятельное развитие из западных рэп-баттлов.

²³ Термин используется первой официальной лигой рэп-баттлов The Arena ME.

²⁴ Ар. – «бойня». Соответствует также кораническому термину для обозначения Армагеддона. Употребляется иорданской рэп-баттл площадкой The Butchery.

²⁵ Степанов В.Н., Болотова С.К., Леонова А.Р. Жанрово-стилистические признаки рэп-баттла // Верхневолжский филологический вестник. 2018. № 3. С. 206.

²⁶ Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. Около 100 000 слов и словосочетаний. 11-е изд., стер. Т. 1. М.: Живой язык, 2006. С. 65.

Использование «среднего языка» в проведении *Mubārazāt ar-rab*

С одной стороны, ситуация диглоссии, характерная для арабского общества, функционирование арабских разговорно-диалектных языков благоприятствуют распространению рэпа на Арабском Востоке, т. к. отличительное свойство этого жанра в арабском формате – декламация авторами своих произведений на диалекте, как это происходит и в рамках *заджаля*. С другой стороны, в арабоязычном обществе существует проблема наддиалектного общения, описанная нами ранее.

В этой связи значительно больший интерес представляют рэп-баттлы между арабами из разных стран Арабского Востока. На данный момент они представляют собой один регион, где различие диалектов не выступает преградой на пути понимания исполнителей. Однако, как показало настоящее исследование, даже отдельное слово способно вызвать недопонимание со стороны слушателей, тогда исполнитель прибегает к использованию синонимов. Вполне вероятно, что это связано с географической близостью регионов, в которых на данный момент осуществляют свою деятельность все существующие арабские рэп-баттл лиги. Между тем для этого существуют все предпосылки, и скорее всего с развитием и территориальным распространением жанра *mubārazāt ar-rab* будет наблюдаться использование в его рамках «среднего языка».

Заключение

На сегодняшний день «средний язык» представляет собой самостоятельную форму функционирования современного арабского языка. Возможно, в скором времени мы сможем наблюдать закрепление за статусом «среднего языка» официального языка междиалектного общения. В любом случае, специалистам предстоит выработать научную классификацию и специальное определение для «усредненной» формы арабского языка в силу роста сферы ее употребления.

Распространение такого массового культурного явления, как рэп-баттлы, инициировало обращение арабов к собственному культурному наследию – устной поэзии. При этом арабские рэп-баттлы представляются не заимствованием, не интегрированным «американским форматом» в новую культурную среду, а развитием арабской традиции поэтических перебранок.

Обращаясь к содержательной части *mubārazāt ar-rab*, можно отметить следующее: в арабских рэп-баттлах поднимаются вопросы социальной и культурной областей, в том числе непосредственно затрагивается проблема наддиалектной коммуникации.

Проведение арабских рэп-баттлов между представителями разных арабских стран является первым шагом в процессе перехода поэтических перебранок на разговорно-диалектных языках из локальной традиции к полноценной междиалектной коммуникации.

Как показала работа над расшифровкой и переводом видеозаписей арабских рэп-баттлов, доступных в интернет-сети на сегодняшний день, при проведении *tubārazāt ar-rab* между исполнителями из разных (соседних) стран переход на «средний язык» не происходит, несмотря на некоторые недопонимания между принимающей аудиторией и адресатом. Для разрешения подобных проблем авторы ограничиваются поиском синонимичных фраз/слов на диалектном уровне ввиду «относительной близости» регионов, в которых на данный момент осуществляют свою деятельность все существующие арабские рэп-баттл лиги. Однако для этого существуют все предпосылки, и скорее всего при дальнейшем развитии этого жанра (и последующем расширении привлеченных стран-участниц в подобных мероприятиях) нам представится возможность стать свидетелями подобного явления и изучить его.

Статьи в номер

УДК 141.1
ББК 87.0

А.С. Чернышева

Генезис и трансформация программы научно-философского натурализма (XIX в. – наши дни)

Статья представляет собой попытку историзации современного движения научных популяризаторов – новых атеистов, неodarвинистов, эволюционистов – ставящих целью распространение научной культуры и свободомыслия через интеллектуальное приобщение к плодам естественнонаучного исследования широкой аудитории. Наличие типологического родства немецкого естественнонаучного материализма (и его варианта – монизма), популярного в эпоху становления наук о природе, и современных течений фиксируется в качестве основной гипотезы. Через рассмотрение черт программ и лозунгов и авторов предпринимается обоснование соразмерности и общности интеллектуальных, политических и этических притязаний проводников сциентизации мировоззрения – интеллектуалов и специалистов, обращающихся к публике и пытающихся сформировать убеждения последней – в прошлом и настоящем.

Ключевые слова: естественнонаучный материализм, монизм, неodarвинизм, натуралистическое мировоззрение

Интеллектуальный проект современных англо-американских неodarвинистов воспроизводит многие идеи немецких естественнонаучных материалистов (также – монистов)¹ второй половины XIX – начала XX в., также стремившихся посредством популяризации научного знания и, главным образом, теории эволюции, изменить общественные представления, а вместе с тем способствовать рационализации и гуманизации социальной жизни². Одним из наиболее радикальных предложений представителей научно-философского натурализма является прогноз замещения религиозного мировоззрения научным³. Мотивация неodarвинистов (Р. Докинз, Д. Деннет, С. Харрис) и естественнонаучных материалистов (Л. Бюхнер, Э. Геккель) также весьма схожа. Преодоление религии связывается с общим требованием либерализации культуры, делегитимизацией форм нетерпимости на культовой основе.

¹ *Büchner L.* Im Dienste der Wahrheit. Ausgewählte Aufsätze aus Natur und Wissenschaft: Mit Biographie des Verf. von Prof. Alex Büchner. Gießen: Emil Roth, 1900. S. 25.

² *Kelly A.* The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany 1860–1914. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981. P. 17–19.

³ *Büchner L.* Op. cit. S. 467–468.

Религия часто понимается ими как препятствие как научному исследованию, так и индивидуальному интеллектуальному поиску⁴. Ее рудиментарность как формы объяснения мира кажется безусловным фактом в свете данных естественных наук. Однако «извне» – речь не только о широкой публике, но и о коллегах, выходящих из социальных и гуманитарных наук, – устремления и практики представителей движения за сциентизацию мировоззрения нередко трактуется в религиозных терминах, явно чуждых интенциям просветителей – как научное «миссионерство», как установление «эпигонами» дарвинизма культа, альтернативного религиозному⁵.

Приступая к рассмотрению программы неodarвинистов и естественнонаучных материалистов, сходу подчеркнем, что основным маркером их идентификации является то, что в отличие от традиционных академических программ, представители движения предлагают в своей научно-философской повестке не просто способы познания мира, но перспективу его рассмотрения и позицию в его отношении, иначе говоря, мировоззрение (*Weltanschauung*)⁶. Представители «третьей культуры»⁷, ученые и мыслители, транслируя широкой публике научное понимание объектного, эмпирически постигаемого мира в популярной литературе и лекциях, тем самым инициируют размышления об основных вопросах человеческого существования: кто мы, откуда мы, куда мы движемся. Общим устремлением как наших современников, так и их предшественников становится обсуждение принципов гуманистической секулярной этики, свободной от религиозных предубеждений и суеверий⁸.

Начиная с современности выделим основные черты *англо-американского свободомыслия XXI в.* Наиболее заметным аспектом его течений является то обстоятельство, что *популяризация естественнонаучного знания* используется учеными и философами в качестве средства распространения естественнонаучного мировоззрения и секулярных (гуманистических) ценностей. Их участие в интеллектуальной эмансипации имеет форму активного научного просвещения и поддержки свободной дискуссии. Представители движения являются активными участниками *публичной полемики* (речь о так называемых “Darwin’s Wars”), споря со своими «партийными» оппонентами о возможности сосуществования научных и религиозных представлений (“Conflict Thesis”)⁹. Наконец, организация *обществ свободомыслия* (“Bright’s movement” и др.) для проведения общественных кампаний за минимизацию присутствия религиозных элементов в школьных программах и правовых системах, в поддержку представительства интересов «свободомыслящих» на политическом уровне представляет путь практического, политического применения достижений научного просвещения¹⁰.

О *преемственности естественнонаучного материализма и современных течений «свободомыслящих» дарвинистов* позволяет говорить ряд аспектов. Среди них: антисупернатурализм – убежденность в невозможности существования неприродных феноменов, и отсюда – прогнозирование замещения религиозного мировоззрения, веры в сверхъестественное научным, или «естественным». В этой связи основным способом продвижения

⁴ Ibid. S. 410–411.

⁵ McGrath A. Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004. P. 7; Idem. Evidence, Theory, and Interpretation: The “New Atheism” and the Philosophy of Science // Midwest Studies in Philosophy. 2013. № 37. P. 179.

⁶ Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 146–147.

⁷ Brockman J. The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution / John Brockman. New York: Simon & Schuster, 1995.

⁸ Gregory F.S. Scientific materialism in Nineteenth century Germany // Studies in the history of modern science. Holland, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977. P. 189–213; Holt N. The Church Withdrawal Movement in Germany // Journal of Church and State. Oxford: Oxford University Press. 1990. Vol. 32. № 1. P. 40–41.

⁹ Гиц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии о книгах Дэниэла Деннета «Разрушная чары» (2006) и Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» (2006) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 79–80; Büchner. Op. cit. S. 266.

¹⁰ Frequently Asked Questions // The Brights' Net. URL: <http://www.the-brights.net/vision/faq.html#12> (дата обращения: 13.07.2019).

научного мировоззрения и философии в массы является популяризация натурализма как отношения к миру и подхода к его исследованию. Другим ярким моментом явления становится манифестация учеными надежды на то, что способом социально-политической либерализации должно стать освобождение современников от предубеждений и суеверий. Их «борьба» за интеллектуальную эмансипацию имеет форму научного просвещения и поддержки свободной дискуссии.

Не в последнюю очередь стоит обратить внимание на условия возникновения пронаучных течений. Обострение социально-политической повестки – имевшее, к слову, место и в Германии второй половины XIX в. («культурные войны»), – в США и Англии начала 2000-х гг. (религиозный фундаментализм) создало климат для активизации как религиозных, так и секулярных движений, что подготовило предпосылки для выхода профессиональных точек зрения ученых в область общественных дискуссий¹¹.

Первый этап формирования программы научно-философского натурализма мы соотносим со «школой» «вульгарного» материализма, представляемого Л. Бюхнером (1824–1899) и его «коллегами» (по выражению Энгельса – «странствующими проповедниками», К. Фогтом и Я. Молешоттом), имевшей значительное влияние в 1850–1870-е гг. На фигуре Бюхнера мы останавливаемся постольку, поскольку он был постоянным участником важнейших публичных интеллектуальных споров в истории Германии XIX в.: о значении методологического материализма для мировоззрения ученых 1850-х гг. (“Materialismusstreit”), о дарвинизме 1860-х гг. (“Darwinismusstreit”) и о границах научного познания 1870-х гг. Вселенной (“Ignorabimus”)¹². В своих полемических сочинениях автор научно-популярного бестселлера «Сила и материя» 1855 г. предложил проект примирения двух отраслей знания, естествознания и философии, в концепции единого естественнонаучного мировоззрения, продукта популярной философии эволюционного монизма. Бюхнеру же принадлежит теоретическое обоснование тезиса, что сила и субстанция представляют единое целое и являются основой всех естественных явлений, физических и духовных¹³.

Второй этап мы соотносим с «природным» монизмом Э. Геккеля (1834–1919), ставшего продолжателем проекта сциентизации философии и философизации науки. Авторскому варианту монизма присуще холистское понимание науки, которое не только расходилось с методологическими трендами внутри естественных наук того времени, противореча функциональному разделению дисциплин. От философии Бюхнера и современного натурализма систему отличает тотальность, движение к устранению границ между формами знания, что иллюстрирует спор автора с Э. Дюбуа-Реймоном. В ходе него Геккель агрессивно защищал позицию когнитивного оптимизма, настаивая на возможности всестороннего объяснения объектов мира¹⁴.

Монизм как «мост» между наукой и религией Геккеля был холистическим проектом объединения силы и субстанции в одной концепции, в конечном счете имея целью сциентизацию философии

¹¹ Стрельцов Е. Предпосылки возникновения «Нового атеизма» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2017. № 1. С. 210–212.

¹² Gregory F. Op. cit. P. 55–58.

¹³ Büchner L. Kraft und Stoff: empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung von L. Buchner. Frankfurt: Meidinger Sohn & Comp., 1858. S. 1–15.

¹⁴ Weir T. The Riddles of Monism: An Introductory Essay // Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview. New York: St. Martin's Press LLC (Pallgrave Macmillan), 2012. P. 5.

и философизацию науки¹⁵. Создатель квази-религиозного «Общества монистов» (1904) – участники, например, практиковали альтернативные традиционным «мессы» – объединил под своим началом широкие группы ученых, свободомыслящих и политических «маргиналов» (женщин, евреев, рабочих). «Одухование» Геккелем природы, имевшее генетическую связь с интеллектуальным наследием Спинозы и Гете¹⁶, соединение людей как составляющих («клеток») единой «Цельности», в которой преодолевалась оппозиция сознания и тела, духа и материи и т. п., представляло собой мировоззренческую альтернативу традиционной религии.

Третий этап, отдаленный хронологически и геокультурно от двух предыдущих, мы связываем на основе типологического критерия, обоснованного выше, с течением неodarвинизма (1970-е гг. – наши дни). Выстраивая общую историю научно-философского натурализма – как зонтичного термина для эволюционистских и естественнонаучных движений популяризаторов последних веков – мы приглашаем к обсуждению программы развития общества и наук их представителей, а также понимания публичными интеллектуалами соотношения научного и социального прогресса.

Для уточнения нашего предположения о типологической общности и идейной преемственности мы обратимся к обозрению *перспектив программ эволюционно-натуралистического движения XIX–XXI вв.* На первой фазе социальный прогноз был связан с задачей совершенствования мира, преодоления социально-политических противоречий через интеллектуальную эволюцию. В бюхнеровской перспективе движущей силой прогресса обществ становится интеллектуальное и нравственное развитие человека, благодаря чему индивид приобретает все большую независимость от влияния природы и первобытных инстинктов¹⁷. В общих чертах, формулируемая им эволюционистская стратегия социального планирования предполагает инвестирование в реализацию мер социальной поддержки и страхования, оптимизацию материальных условий жизни и труда, и в обеспечение всеобщего доступа к достижениям культуры¹⁸.

Более радикальный вариант Геккеля был укоренен в миллениаристской вере в особую миссию науки. Созданный им манифест монизма «Загадки Вселенной»¹⁹ был направлен против традиционных социальных, политических и религиозных институтов, а целью автора, видимо, была смена «старого порядка». Новый мир XX века должен быть основан на полностью научной морали и религии, монизме, программу которого Геккель и предлагал.

Задачей «брайтсов», насколько мы можем судить по программным заявлениям авторов объединения, является, если использовать их же возвышенные метафоры, учреждение «сообщества разума». Лидеры настаивают на маргинальности на политико-правовом уровне натуралистических убеждений²⁰. Отсюда цель коммьюнити – достижение признания мировоззрения как равноценного традиционным. «Брайтсы» идентифицируют себя как “constituency” (объединение избирателей, выдвигающих предста-

¹⁵ *Haecel E.* Monism as Connecting Religion and Science: The Confession of Faith of a Man of Science. London: A. and C. Black, 1895. P. V–VII.

¹⁶ *Геккель Э.* Борьба за эволюционную идею. Репр. М.: Книга по требованию, 2011. С. 110.

¹⁷ *Büchner L.* Der mensch und seine stellung in natur und gesellschaft in vergangenheit, gengenwart und zukunft; oder, Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir?: allgemein verständlicher Text mit zahlreichen wissenschaftlichen Erläuterungen und Anmerkungen. Leipzig: Thomas, 1889. S. 196–209; *Büchner L.* Im Dienste der Wahrheit. S. 337–343.

¹⁸ *Büchner L.* Darwinismus Und Sozialismus: Oder Der Kampf Um Das Dasein Und Die Moderne Gesellschaft. Leipzig: Ernst Günthers Verlag, 1894. S. 22–23.

¹⁹ *Haecel E.* Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie. Bonn: E. Strauß, 1899.

²⁰ The Brights' Aims // The Brights' Net. URL: <http://www.the-brights.net/vision/aims.html> (дата обращения: 13.07.2019).

вителя в законодательный орган), что подчеркивает гражданские цели участников. Задача «брайтсов» – «стать видимыми», приобрести политический вес в обществе и в конечном счете повлиять на «наводненную верой» культуру²¹.

Таким образом, предполагая родство программ «волн» научных популяризаторов, представляемых «вульгарными» материалистами второй половины XIX в., эволюционными монистами начала XX в. и неodarвинистами конца XX – начала XXI в., мы утверждаем о возможности формирования общей истории движения научно-философского натурализма как феномена модерна, преодолевающего старые формы миропонимания и сциентизирующего традиционные понятия. На основе типологического сходства мы фиксируем подобие целей (приведение социально-политического устройства и культуры в гармонию с научными представлениями), методов (научная популяризация), научных установок (дарвинизм), идеалов (натурализм) и ценностей (гуманизм, рационализм) лидеров, авторов «программ» сообществ.

²¹ Why Unify? // The Brights' Net [Электронный ресурс]. URL: <https://www.the-brights.net/movement/movement.html> (дата обращения: 13.07.2019).

Е.А. Понкратова

Особенности распространения католичества на Корейском полуострове в XVI–XVIII вв.

Статья посвящена истории проникновения христианства (католичества) на Корейский полуостров в поздний период Чосон (1392–1897). Этот процесс рассматривается через теорию проникновения религиозной мысли, изложенную французским антропологом и социологом Гюставом Лебоном. Опираясь на идеи историка Джеймса Грейсона, автор выдвигает теорию распространения католичества на Корейском полуострове, разделяя периоды на три волны. Первая волна – конец XVI в. – первая половина XVIII в.; вторая волна – вторая половина XVIII в.; третья – конец XVIII в. – середина XIX в. В статье рассматриваются исторические предпосылки для формирования каждого периода, а также деятельность наиболее значимых исторических личностей, оказавших влияние на принятие и адаптацию католичества в Корею. В качестве основного источника исследования выступает королевская летопись «Истинные записи [правления] династии Чосон» (*Чосон ван-джо силлок*), а именно статьи, в которых представлены допросы первых корейских «мучеников за веру» – католиков Юн Джичхуна (1759–1791) и Квон Санъена (1750–1791). Данные персоналии выбраны были случайно: именно после их казни начались массовые гонения на христиан в XIX в. Исследование позволяет выявить основные черты корейского католичества – распространение без участия иностранных миссионеров внутри страны, а также постепенное приобщение к христианству сначала молодых выходцев из аристократии, а затем среднего и низшего класса. Акцентируется внимание на том, что идеи христианства стали одной из причин разрушения целостности янбанского класса и в дальнейшем стали опорой в виде новой религии для низших слоев общества. Постепенно становилось все меньше верующих из аристократии – религия превратилась в народное движение.

Ключевые слова: христианство, Корейский полуостров, поздний Чосон, религиозные гонения

Внастоящее время в Южной Корее нет единой государственной религии. В числе лидеров по количеству верующих – две ветви христианства: католичество и протестантизм. Парадоксально, но всего лишь за 200 лет в конфуцианской Корее, имевшей прочную связь с китайской традицией и канонами, христианство смогло стать неотъемлемой частью национальной культуры. Рассмотрим, как это произошло.

В связи с господствующей на Корейском полуострове вплоть до конца XIX в. синоцентричной модели мира, христианство проникло в Корею намного позднее, чем в другие страны Азиатского региона. Несмотря на то что миссионерами Японии, Китая и Филиппин были разработаны планы по христианизации Корейского полуострова, корейцы сами сделали первый шаг по направлению к западной религии. Новое учение распространялось в Корее неравномерно, волнами, и имело ряд особенностей в сравнении с другими странами Азии, где миссионеры активно проповедовали христианскую мысль.

Известный британский ученый Джеймс Грейсон выделяет пять периодов распространения христианства в Корее:

- 1) конец XVIII в. – начало XIX в. Христианские ценности сталкиваются с привычными для корейцев конфуцианскими канонами;
- 2) XIX в. Открытые гонения на католиков;
- 3) конец XIX в. – начало XX в. Появление протестантизма на Корейском полуострове и окончательное прекращение гонений на католицизм;
- 4) XX в. Христианство (в первую очередь протестантизм) сливается с национальными идеями и выступает против японской колониальной политики;
- 5) середина XX в. Христианство реагирует на вызовы, с которыми столкнулась Корея – разделение народа, индустриализация¹.

В настоящей статье объектом нашего внимания становится первый период. Но, в отличие от Грейсона, мы склонны выделять в истории распространения христианства также периоды, предшествовавшие возникновению первой христианской общины в Сеуле, – т. е. обращаться к обстоятельствам осторожного знакомства корейцев с иноземной религией. В России подобная точка зрения впервые была предложена историком-корееведом С.О. Курбановым², но новизна нашего исследования состоит в том, что историю распространения христианства мы прослеживаем через теорию распространения религиозной идеи, выдвинутой французским антропологом и социологом Гюставом Лебоном (1841–1931) в его монографии «Психология народов» (1895). Ценность такого подхода состоит в том, что он позволяет не только прослеживать историю христианства на Корейском полуострове, но и связывать ее непосредственно с «апостолами», как называет их Лебон, – т. е. носителями идеи, способствующими ее распространению и популяризации. Соответственно, мы подразделяем первый период, выдвинутый Грейсоном, на следующие «волны»:

1) «Первая волна» (конец XVI в. – первая половина XVIII в.). Знакомство с христианством корейских аристократов, по долгу службы контактировавших в Китае с иностранными миссионерами. Распространение в Корее переводов миссионерских трактатов на китайском языке;

2) «Вторая волна» (вторая половина XVIII в.). Возникновением подпольной христианской общины, во главе которой – удаленные от ресурсов власти чиновники придворной группировки «южан». Первое официальное принятие христианства корейцем (Ли Сынхун, 1756–1801);

¹ Grayson J.H. Korea: A Religious History. RoutledgeCurzon, 2002. P. 140.

² Курбанов С.О. История Кореи: с древности до начала XXI в. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. С. 188.

3) «Третья волна» (конец XVIII в. – середина XIX в.). Начало гонений на христианство и появление первых христианских мучеников среди корейцев.

Несмотря на то что вопросами христианства на Корейском полуострове занимались многие ученые как в нашей стране, так и за рубежом, до сих пор до конца не выявлены особенности приобщения к новой религии, остаются неясны причины начала массовых и жестоких гонений на католиков. В своем исследовании мы пытаемся понять истинное отношение действующей власти к христианству на момент возникновения первых репрессий на основе летописи «Истинные записи династии Чосон» (*Чосон ванджо силлок*).

«Первая волна»: конец XVI – первая половина XVIII в.

На этом этапе, согласно теории Гюстава Лебона, ожидаемо принятие идеи небольшим кругом «апостолов», имеющих престиж в силу их веры или авторитета имени³. Обращаясь к корейской философии, мы ожидаем также опосредованное принятие идей христианства по причине его «некитайского» происхождения, – то есть популяризация либо с применением силы, либо как часть культуры «цивилизированного» Китая. Наша гипотеза подтверждается фактами.

Первое знакомство корейцев с христианством произошло в 1594 г. во время корейско-японской Имджинской войны (1592–1598). В этот период территорию Корейского полуострова посещали миссионеры, в числе которых был отец Грегорио Сеспедес (1551–1611). Однако проповеди не заинтересовали население, воспринимавшее западных священников как пособников «нецивилизированных», т. е. не знающих «истинного конфуцианского пути» японцев. Лишь те корейцы, которых насильно увезли в Японию, были приобщены к христианству. В 1596 г. португальский священник Луиш Фроиш (1532–1597) заявил о том, что в числе прихожан в Нагасаки присутствуют триста членов корейской общины. Всего же католиками в Японии стали около семи тысяч плененных корейцев⁴.

В этот период в Пекине также жили миссионеры, пытавшиеся распространять свое учение в Китае. Достижения католических священников были невысоки, однако им удалось не только перевести на классический китайский язык многие христианские трактаты, но также написать собственные сочинения. Среди них: «Истинный смысл Небесного Владыки» (кит. *Тяньчжу ши*), составленный итальянским миссионером Маттео Риччи (1552–1610)⁵.

В дальнейшем благодаря книгам «западным учением» *сохак* (как в Корее называли христианство) заинтересовались корейские высокопоставленные чиновники, направлявшиеся в Пекин с официальными посольствами. В Китае они знакомились с западными миссионерами, беседовали с ними, часто получали в подарок религиозные трактаты и научные приборы. Среди первых, кто через

³ Лебон Г. Психология народов и масс. М.: АСТ, 2017. С. 129.

⁴ Grayson J.H. Op. cit. P. 140.

⁵ История христианства в Корее. Том 1 / Пер. И.Ф. Тимофеева; ред. В.Д. Аткин, Чжун Сукбэ; Общество изучения истории корейского христианства. М: Первое марта, 2018. С. 57–58.

посольства познакомился с «западным учением», был Ли Сугван (1563–1628), неоднократно посещавший Китай в составе посольств. В своем трактате «Малые речения Чибона» (*Чибон юсол*) он познакомил читателей с идеями Маттео Риччи, изложенными в сочинении «Истинный смысл Небесного Владыки», копию которого Ли Сугван получил от своего друга Ли Гванджона, посетившего Пекин. Вероятно, именно «западное знание» повлияло на дальнейшие воззрения Ли Сугвана, ставшего одним из основоположников идейного течения «за реальные знания» (*сирхак*), согласно которому на первый план выходило практическое применение знаний, а штудирование конфуцианских трактатов не могло считаться единственно верным средством оценки достоинств чиновника.

Другой конфуцианский ученый Чон Дувон (1581–?) в ходе посольства в Пекин имел честь встретиться с отцом Жоао Родригесом (1561–1633), который подарил ему несколько христианских трактатов. В 1631 г. Чон, вернувшись в Корею, привез телескоп, картины европейских художников, часы, фейерверк, карту «Великого множества стран мира» (кор. *Мангук чидо*), книги по астрономии, очерки с описанием европейских обычаев, а также различные религиозные трактаты⁶.

То есть первоначально интерес корейцев был направлен на научную сферу, а не религиозную – христианство воспринималось как неотъемлемая часть «западных знаний», благодаря которым развивались наука и техника. Часто разговоры с миссионерами заканчивались сравнением конфуцианства и «западной религии», однако корейских ученых, в силу особенностей корейского традиционного общества, больше привлекали астрономия и наука о летоисчислении⁷.

Следует отметить, что в этот период под влияние «западного учения» попадает член королевской семьи – принц Сохен (1612–1645). После того как Корея не смогла отразить два маньчжурских нашествия (1627, 1636–1637) и была вынуждена принять унижительный для страны вассалитет по отношению к «варварам», принц был увезен в качестве заложника.

Когда кочевники заняли Пекин и их двор был перемещен в столицу Поднебесной (1644), корейский наследный принц познакомился с главой иезуитской миссии Адамом Шалль фон Беллом (1592–1666) и заинтересовался христианством. Возможно, немецкий миссионер надеялся, что Сохен, взойдя на престол, начнет распространять христианские идеи среди народа. Однако, вернувшись на Родину, принц вскоре скончался при загадочных обстоятельствах, так и не сумев открыть новую религию для корейцев⁸.

«Вторая волна»: вторая половина XVIII в.

На этом этапе, согласно теории Гюстава Лебона, мы ожидаем формирование некоего круга «апостолов», передающих свои знания ученикам и тем самым способствующих распространению идеи. С увеличением числа «апостолов» неизбежно возникает спор

⁶ Большая мировая энциклопедия Тонъя (Тонъясегетэ-саджон). Т. 16. Сеул: Изд-во Тонъя (Тонъячхульпханса), 1991. С. 638.

⁷ История христианства в Корее. Т. 1. С. 69.

⁸ Grayson J.H. Op. cit. P. 141.

о том, что именно значит идея. Соответственно, в отношении христианства в конфуцианской Корее мы ожидаем обнаружить продолжительные диспуты о взаимодействии данных религиозных течений, что и происходит во второй половине XVIII в.

Наиболее значимой фигурой в серьезном изучении «западных знаний» в этот период становится ученый-отшельник *сирхакист* Ли Ик (1681–1763), имевший вес в корейском научном обществе, а потому влиявший на воззрения своих многочисленных сторонников и учеников-аристократов, по той или иной причине не входивших в руководящую «элигу». После знакомства с большим количеством христианских трудов Ли Ик стал с уважением относиться к западной религии, проводя параллели между ней и конфуцианством. Но со временем он пришел к мысли, что идеи христианства ему все же чужды: Ли Ика, как и его предшественников, открывших для себя мир западных знаний, интересовали в первую очередь точные науки и их применение на благо государства.

Заинтересованность Ли Ика западным учением стала началом для формирования второй волны *сирхак* – учения о реальных знаниях. Сирхакисты, взяв за основу конфуцианские каноны, стремились искать истину через факты и использовать ее на благо народа.

Впоследствии ученики Ли Ика разделились на две группы: те, кто критиковал западные знания, и те, кто активно выступал за их принятие. В числе первых был Ан Джонбок (1712–1791), настороженно относившийся к христианству, отказывавшийся принимать запрет на поклонения табличкам предков. Во вторую группу вошли Ли Бек (1754–1785), Квон Чхольсин (1736–1801), Квон Ильсин (?–1791), Чон Якчонъ (1760–1801), Чон Якчон (1758–1816), Чон Ягъен (1762–1836) и Ли Гахван (1742–1801). В основном они были, как и Ли Ик, представителями придворной группировки «южан», выходцами из центральной области Кихо, и на момент описываемых событий практически отстранены от власти⁹.

Молодые сторонники западной религии в 1777 г. создали тайный кружок «Общество изучения веры» с целью усвоения католических текстов. Вскоре к ним присоединился Ли Сынхун, аристократ из высокопоставленной семьи, который настолько проникся идеями христианства, что решил не становиться государственным чиновником, несмотря на то что успешно сдал предварительный экзамен. Подобное решение удивительно корректно согласуется с теорией Гюстава Лебона – отказ Ли Сынхуна от сдачи экзамена и получения перспективной должности, создание 20-летними юношами из хороших семей «тайного кружка» можно рассматривать как «самую доступную форму проявления своей оригинальности» и «жажду независимости»¹⁰.

Постепенно в кружке стали назревать идейные споры, разрешить которые могли лишь миссионеры, находившиеся в Китае, поэтому встал вопрос о поездке одного из членов кружка в Пекин. Благодаря своему отцу Ли Сынхун присоединился к корейскому посольству и уже в 1783 г. прибыл в Пекин. Там он первым из корейцев принял крещение, получив имя Петр. В 1784 г. вернулся в Корею, привезя значительное количество христианской литературы¹¹.

⁹ История христианства в Корее. Т. 1. С. 69–70.

¹⁰ Лебон Г. Указ. соч. С. 130–131.

¹¹ С.О. Курбанов сообщает, что первым принявшим западную веру корейцем является писатель Хо Гюн (1569–1618), автор повести «Сказание о Хон Гильдоне». См.: Курбанов С.О. Указ. соч. С. 188. Однако данный факт доподлинно неизвестен.

После посещения Китая Ли Сынхуну христианство в Корею стало активно развиваться: в том же 1784 г. в доме Ким Бому, выходца из среднего класса, была организована первая корейская католическая церковь, главой которой стал Ли Бек, и в этом же году Ли Сынхун сам крестил троих членов кружка. Можно говорить о начале «заражения» идеями.

Отличительной особенностью корейской церкви является то, что корейцы сами начали проповедовать христианство внутри страны без помощи иностранных миссионеров. Также можно отметить, что на первом этапе знакомства с католицизмом оно воспринималось как учение, негативно отзывавшееся о буддизме, но довольно терпимо относящееся к конфуцианству.

Распространение новой религии на Корейском полуострове происходило быстрыми темпами, и приобщение к ней стало уже не только прерогативой аристократического янбанского сословия – в лоно церкви пришли образованные выходцы из среднего класса *чунин*.

После создания церкви в Сеуле менее чем через год учение проникло в другие города столичной провинции Кенги: Манджэ, Янгын, Пхочхон, а также в провинции Чхунчхон и Чолла.

«Третья волна»: (конец XVIII в. – середина XIX в.)

Этот этап – логичное продолжение «заражения», когда идея покоряет большинство и оказывается воспринята массами. Но в конфуцианском корейском обществе принятие «варварской» идеи о ценности каждого и отсутствии иерархии – угроза существованию государства, поэтому мы можем ожидать негативную реакцию, вплоть до насилия. Тем не менее король Чонджо (1752–1800, правление 1776–1800) максимально долго старается соблюдать нейтралитет, позволяя ряду известных католиков иметь государственные должности, сохранять земельные наделы и иметь финансовую независимость. «Переломными» становятся 1784–1785 гг.

В 1785 г. правительство, узнав о распространении странного вероучения, запрещавшего проведение обрядов поклонения табличкам предков (*чеса*), издало указ, подавляющий католицизм. Прихожане первой корейской католической церкви были арестованы. Ким Бому признан виновным и отправлен в ссылку, где вскоре скончался от ран, полученных во время пыток. Остальные же были признаны невиновными, так как являлись членами знатных семей. Инцидент получил название «дело о разоблачении Палатой наказаний года *ыльса*» (*ыльса чхуджо чокпаль*)¹².

В марте этого же года студенты конфуцианской академии Сонгюнган подали прошение о запрете католичества. Критики новой веры появились и среди ученых, которые с позиций конфуцианства подвергли сомнению постулаты католичества¹³.

Но даже после этого деятельность корейской церкви не была приостановлена – Ли Сынхун принял статус епископа и продолжил активную миссионерскую работу: количество сторонников христианства среди янбан и *чунин* стало расти.

¹² Курбанов С.О. Указ. соч. С. 190.

¹³ История христианства в Корею. Том 1. С. 82.

Зимой 1787 г. из-за доноса Ли Гигена, «друга» Ли Сынхуна и Чон Ягъена, правительству стало известно о незаконных собраниях «по изучению западных знаний» в доме Ким Соктхэ. В числе прихожан были Ли Сынхун, Чон Ягъен и другие. Это происшествие стало известно под названием «дело о собрании года *чонми*» (*чонми панхвеса*). После этого государю посыпались прошения о запрете католичества, и ван Чонджо принял указ о запрете ввоза из Пекина книг западного учения¹⁴. Те же книги, которые уже находились в Корее, требовалось либо сжечь, либо смыть с них тушь и использовать в дальнейшем как обычные листы.

Первые корейские мученики «за веру»

В 1791 г. было начато новое дело против католиков. Причиной стал отказ чиновника Юн Джичхуна (1759–1791) проводить традиционную церемонию *чеса* и изготавливать поминальную табличку после смерти своей матери. Его в этом решении поддержал двоюродный брат Квон Санъен (1750–1791)¹⁵. Церемония *чеса* совершалась ради «кормления» духа умершего, чтобы тот не становился злым в этом мире, что в корне разнится с христианской идеей о том, что душа после смерти направляется в рай или ад (или чистилище)¹⁶.

О поступке Юн Джичхуна узнали при дворе, объявили его «непочтительным сыном» и после казнили вместе с братом. В глазах корейского правительства поступок Юн Джичхуна являлся преступлением, подрывавшим устои конфуцианского общества, именно поэтому все закончилось смертной казнью – самым жестоким из наказаний. Юн Джичхун и Квон Санъен считаются первыми корейскими мучениками.

Обстоятельства дела двух братьев содержатся в корейской династийной хронике «Истинные записи династии Чосон» (*Чосон ванджо силлок*). В летописи подробно описан процесс допроса и полученные от «преступников» признания. Ниже мы приводим выдержки из протоколов, объясняющие причины, подтолкнувшие Юн Джичхуна и Квон Санъена к иноземной религии.

Источником знаний о западной религии становится та самая тайная община в доме у Ким Бому. Этот визит был неслучаен, так как Юн состоял в родстве с Чон Ягъеном, одним из «апостолов» «второй волны», и, по-видимому, Юн был наслышан об иноземной философии:

Показания Джичхуна: «Весной года кеме [1783 г. – примеч. Е. П.] сдал экзамен на высшую ученую степень, зимой года капчин [1784 г. – примеч. Е. П.] заехал в столицу. [Там] пошел в дом Ким Бому, человека среднего [положения]. У [него] дома были две книги: одна “Истинный смысл Небесного Владыки” [автор – Маттео Риччи – примеч. Е. П.] и другая “Семь преодолений” [автор – Диего де Пантоха – примеч. Е. П.]. В основных разделах [этих книг] содержались десять заповедей и семь добродетелей, которые были просты и несложны в соблюдении, поэтому я одолжил эти две книги. [Спрятав их] в рукаве, приехал домой, переписал их, после чего возвратил»¹⁷.

¹⁴ Там же. С. 83.

¹⁵ С.О. Курбанов в своей работе указывает, что Квон Санъен был младшим братом жены Юн Джичхуна, однако, согласно летописи, они являлись друг другу двоюродными братьями.

¹⁶ Курбанов С.О. Указ. соч. С. 191.

¹⁷ Истинные записи правления государя Чонджо. 33 квон: 2 статья. 1791 [Электронный ресурс]. URL: http://sillok.history.go.kr/id/kva_11511007_002 (дата обращения: 01.09.2019). В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте.

Юн Джичхун сообщает, что книги он читал. По-видимому, он, как и его предшественники, пытался разобраться, чем отличается конфуцианство от «западного учения». Так, в трактате «Истинный смысл Небесного Владыки» христианство сравнивается с конфуцианством, после чего делается вывод, что сходств между ними больше, чем различий. В книге «Семь преодолений» Пантоха рассказывает о семи смертных грехах и семи добродетелях, которые противопоставляются друг другу в христианстве.

И года не прошло, как я начал изучать [это], стало очень много клеветы, поэтому согласно закону, я сжигал [эти книги], и смывал [тушь со страниц], и не хранил дома. Я самостоятельно учился, потому что изначально не было наставника, который обучал бы основам, и человека, с кем бы вместе учились, тоже не было.

Принимать Небесного Владыку за своего Великого предка – не уважать Его волю. В Учении Великого Владыки запрещены поминальные таблички предков в доме ученого мужа, поэтому я закопал таблички в саду – лучше уж вызвать неудовольствие у чиновников, чем у Небесного Владыки. Подносить умершим еду и вино в Учении Великого Владыки тоже запрещено. Тем более простолюдины не ставят поминальные таблички – и в стране это не запрещено, бедные конфуцианские ученые не совершают обрядов поминовения [предков] – в стране нет строгого предписания по этикету [Там же].

В этой части Юн Джичхун объясняет, почему он решил не следовать конфуцианским канонам. В христианстве поклонение табличкам предкам и жертвоприношения, так называемое «кормление духов», являются неприемлемыми как признаки «идолопоклонничества». Однако по показаниям Юн Джичхуна видно, что он себя виноватым не считает – в стране нет строгого закона о том, что всем необходимо проводить обряды поклонения духам предков, ставить таблички, более того, есть те, кто вообще этого не делает.

После этого он дает показания по следующим пунктам обвинения – отказ почтить память родителей и отсутствие родственников на похоронах. Имеется в виду, что прощание с умершим он не провел по канонам – не поставил жертвенный столик с именной табличкой перед телом усопшей и не устроил прием соболезнований, когда труп находился в его доме. По этой причине родственники покойной не смогли посетить находящийся в трауре дом и выразить соболезнования:

Что касается [обвинения] в отказе почтить память моих родителей: я так расчувствовался и скорбел, что у меня не было времени ни на прием соболезнующих, ни на [показные] рыдания, почему [вы] допускаете, что я отказался? Если не верите, имеются гости, бывшие на похоронах. К тому же если погребение – [мое] личное дело, то гроб, футляр для гроба, погребальная одежда, покрывало, скорбь и траур по родителям для верующего в Учение Небесного Владыки более важное и более почтительное [дело]. Разве [мог я] пренебречь похоронами – таким личным делом? Не было такого, *чтобы не следовал* обычаям:

нес гроб, [сделал могилу] вышиной в 4 чхока*. В 5 месяце [на меня] обрушилась смерть матери, в 8 месяце, [как] прошел последний день, похоронил [ее]. Неожиданно члены семьи заболели, мы оградились от контактов с другими людьми, поэтому дальние и близкие родственники не собрались на похороны. Однако почти все мужики из деревни помогали. Про это тоже если [хоть] раз спросить, сможете узнать. Слухи действительно лгут [Там же].

Юн Джичхун твердо отказывается от обвинений, доказывая свои слова тем, что похороны состоялись. Он замечает, что для верующих в Бога скорбь и траур по умершим важнее, чем для приверженцев конфуцианства, утверждает, что захоронение было сделано по всем правилам. В конце своих показаний он объясняет, почему родственники не были приглашены на проводы умершей – он и члены его семьи сильно заболели, поэтому старались избегать контактов с другими людьми. Юн Джичхун несколько раз говорит, что есть свидетели, которые могут подтвердить его слова – он уверен, что он ни в чем не виновен.

Следующая часть допроса – показания двоюродного брата Юн Джичхуна Квон Санъена, которого обвиняют по тем же статьям.

Показания Санъена: «Мы с Юн Джичхуном – двоюродные братья, живем по соседству. Несколько лет назад дома у Джичхуна [я] получил “Истинный смысл Небесного Владыки” и “Семь преодолений”. Это было еще до того, как Джичхун сжег книги и смысл [тушь со страниц]. Несмотря на то, что я прекратил [проводить] обряды почитания [предков], еще ни разу не избавлялся от поминальных табличек. Из-за того что я рано потерял родителей, похороны проводить мне не довелось. Однако когда ради себя начал заниматься этим учением, все родственники начали говорить: “Раз уж ты отказался от обрядов поминовения, то поминальные таблички тоже непременно уничтожишь. Из-за тебя весь клан [будет] впутан в [проблемы]”. Так они меня укоряли, ложь и злословие [разрослись], вот я и оказался в такой ситуации» [Там же].

По данному отрывку видно, что Квон Санъен пришел к новой вере благодаря Юн Джичхуну, именно он дал брату книги, которые в свое время переписал. Однако в отличие от Юн Джичхуна, который сразу же сказал, что избавился от поминальных табличек, закопав их в саду, Квон Санъен утверждает, что несмотря на его отказ от обрядов почитания, поминальные таблички не уничтожил.

После этого Юн Джичхуна и Квон Санъена вновь допросили:

Повторно допросили Джичхуна и Санъена еще тщательнее, били палками 30 раз, показания Джичхуна [после этого]: «[Я] действительно сжег таблички двух поколений и закопал пепел от них в саду. Сознательно, я закопал их намного раньше, и уже в 8-м месяце, когда хоронил мать, таблички не устанавливал» [Там же].

* Мера длины, равная 1/3 метра.

Т. е. Юн Джичхун после избиения признается в том, что закопал таблички двух поколений предков еще до смерти матери и уже на ее похоронах не устанавливал их.

Если говорить о роли учителя, то эти книги я только получаю и по ним постигаю это учение, о каком учителе может идти речь? О проповедниках я слышал, что они есть на Западе, но не слышал, что они есть в Корее. Не знаю, на какого человека указать, но вы можете узнать, если спросите у Хон Нагана об этом. Его речи о том, что последователей [Небесного Владыки] стало больше, – это в крайней степени сомнительно.

Что касается того, откуда люди узнают об этом учении: [если] изначально не было проповедей, откуда взяться верующим? И если даже мы близки как братья, изначально эту [веру] не передавали, как можно [говорить] о том, что последователей [Небесного Владыки] стало больше? В Учении Небесного Владыки запрещено лжесвидетельствовать и причинять вред людям, как можно ссылаться на показания других людей? [Там же]

Очевидно, верующего допрашивают о наставниках и проповедниках, на что он открыто заявляет, что лично у него не было учителя, а о проповедниках на территории Кореи вообще ничего не слышал. И действительно, первый католический священник попадет на территорию Корейского полуострова лишь в 1795 г., до этого момента официальных христианских проповедников, находившихся под римским протекторатом, в Корее не было.

Юн Джичхуну приказывают назвать имена других верующих, на что он советует спросить не у него, а у Хон Нагана. Во фразе прослеживается некая ирония, и чтобы это понять, достаточно взглянуть на биографию этого человека.

Хон Наган (1752–?) – чиновник, член придворной группировки «южан», многие из которых увлеклись «западной религией». Несмотря на свою фракционную принадлежность, Хон Наган был против «южан», которые изучали католические трактаты. Именно он доложил королю о собрании верующих в год *чонми* [1787 г. – примеч. Е. П.], среди которых были Ли Сынхун и Чон Ягъен, после чего потребовал объявить их виновными и наказать. После казни Юн Джичхуна и Квон Санъена он не раз подавал прошения государю с требованием осудить других католиков. Известен своим участием в массовых гонениях христиан, случившихся уже после смерти Чонджо¹⁸.

Юн Джичхун в своих показаниях отмечает, что подозрения Хон Нагана относительно увеличения числа последователей христианства крайне сомнительны. В Корее толком-то и проповедников нет, подпольную церковь разогнали, и, несмотря на то что христиане чувствуют себя братьями, единым целым духовно, физически они очень далеки друг от друга и даже не смогут собрать приход. Однако, как показывают дальнейшие события, Юн Джичхун недооценил усилия корейских христиан.

¹⁸ История христианства в Корее. Том 1. Указ. соч. С. 83–84.

Продолжался допрос и Квон Санъена:

Поминальные таблички сначала хотел закопать в землю, но боялся, что увидят и услышат, поэтому тайно сжег и закопал пепел перед могилами.

Книги о Небесном Учении, которые я одолжил у Джичхуна, сначала даже не переписывал, о каком хранении может идти речь [Там же].

В заключение статьи приводятся данные того, что односельчане Юн Джичхуна подтвердили его слова в ходе другого допроса:

Людей из деревни Джичхуна тоже допросили, они сказали, что погребение прошло в соответствии с ритуалом*, а также подтвердили, что похороны действительно состоялись [Там же].

Таким образом, летопись подтверждает, что несмотря на все обвинения даже под пытками, Юн Джичхун и Квон Санъен не отреклись от новой веры и до конца считали себя невиновными. Однако дело закончилось тем, что их объявили преступниками, нарушившими «пять норм» и «три отношения». В ноябре 1791 г. они были казнены перед воротами Пхуннаммун в г. Чонджу¹⁹.

Обряды и догматы католичества шли вразрез с конфуцианством, господствовавшим в Корее и получившим абсолютную поддержку, именно поэтому христианство было признано ересью, и идея, прошедшая все этапы своего распространения, должна была скрыться в подполье. С 1791 г. начались масштабные гонения на католиков, в том числе самое крупное – «гонение года синю» в 1801 г., в течение которого свыше 100 человек были казнены, 400 – отправлены в ссылку.

Тем не менее корейская католическая церковь продолжала свое существование. Гонения на христиан закончились лишь с подписанием в 1887 г. корейско-французского договора, в котором одним из пунктов была заявлена свобода миссионерской деятельности.

Заключение

Идеи христианства разрушили целостность янбанского класса и отразили общественные перемены того времени. Приобщение началось с «южан», удаленных от власти, а затем постепенно новая религия стала «заражать» стоявших в оппозиции аристократов, средний и угнетаемый классы. Тем не менее, так как обряды и догматы католичества шли вразрез с конфуцианством, на котором зиждилось государственное устройство и стабильность, христианство было признано ересью. Католичество не смогло вызвать

* Погребение в соответствии с ритуалом подразумевает под собой помещение гроба в специальную подземную камеру, отделанную известью, после чего сверху него кладутся специальные доски, которые после засыпаются землей.

¹⁹ История христианства в Корее... С. 84.

решительные преобразования внутри страны и общества, однако стало не только причиной для самоанализа, который был присущ традиционному неоконфуцианству, но и оказало огромное влияние на идеи просвещения в XVII–XVIII вв.

Следует отметить, что одной из важных черт корейского христианства являлось то, что оно начало свое распространение без участия иностранных миссионеров внутри страны. Большинство первых католиков были высокообразованными выходцами из аристократии.

С 1790-х гг. данных о католиках-аристократах все меньше и все больше появляется информации о верующих из среднего и низшего классов. Первые верующие находили в учении новые монотеистические, этические и социальные знания. Время шло, и корейское правительство начало видеть в католичестве серьезную угрозу, приведшую к жестоким гонениям на христианство. В ходе таких чисток правительству удалось избавиться от видных руководителей, но не от самого течения. Руководство перешло к менее образованным выходцам из низших слоев, и религия, утратив свою первоначальную форму, стала одним из столпов народного движения.

Кафедра

УДК 1(091)
ББК 87.3

И.С. Курилович

Французское неогегельянство. Рабочая программа дисциплины. Методические материалы. Планы практических занятий

Публикуется фрагмент рабочей программы дисциплины «Французское неогегельянство», изучаемой студентами философского факультета РГГУ. Материал структурирован в соответствии с действующим учебным планом бакалавриата по направлению «Философия». Постановка вопросов к занятиям и наполнение списка литературы определяются обзором наиболее актуальных дискуссий по поводу изучаемого философского течения. Курс позволяет освоить французское неогегельянство, оригинальное и влиятельное философское течение середины XX в., значительно повлиявшее на современные дискуссии о статусе философского высказывания, о предмете и методе философии и о судьбе гегелевского наследия. Проходя курс, слушатель шаг за шагом проанализирует наиболее значимые работы представителей данного течения – Жана Валя, Александра Койре, Александра Кожева и Жана Ипполита. От развития гегелеведения и гегельянства во Франции, через исторический контекст появления французского неогегельянства слушатель изучит специфику и философскую ценность данного философского течения в целом и каждого из его представителей в частности.

Ключевые слова: рабочая программа дисциплины, современная философия, преподавание в высшей школе, план занятий

Дисциплина «Французское неогегельянство» относится к вариативной части учебного плана программы бакалавриата по направлению подготовки «Философия» (47.03.01), направленность «Европейская философия», формы обучения очная и заочная.

Общая трудоемкость дисциплины при очной форме обучения составляет 72 ч., из них лекций – 12, семинарских занятий – 16 ч.; самостоятельная работа студентов – 44 ч. Зачетных единиц – 2; форма контроля – зачет с оценкой.

Общая трудоемкость дисциплины при заочной форме обучения – 72 ч., из них лекций – 10, семинарских занятий – 2 ч.; самостоятельная работа студентов – 60 ч. Зачетных единиц – 2; форма контроля – зачет с оценкой.

Дисциплина читается на 3-м курсе дневного и заочного отделения кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ.

Публикуемые планы практических занятий могут использоваться в полном объеме при очной, в сокращенном – при заочной форме обучения.

Занятия направлены на формирование у учащихся адекватного представления о французском неогегельянстве как философском течении, а также на закрепление навыков критического историко-философского анализа, которые должны применяться при изучении любых философских учений.

Лекционное занятие 1

Контекст и историко-философская проблематичность французского неогегельянства

Ключевые темы лекции

1. Философское течение под названием «французское неогегельянство».
2. Историко-философская ситуация XIX в., предшествовавшая появлению французского неогегельянства.
3. Непосредственный контекст появления французского неогегельянства.

Семинарское занятие 1

Было ли французское неогегельянство?

Вопросы к занятию

1. Как концептуализируется французское неогегельянство в зарубежной исследовательской литературе?
2. Как понимается французское неогегельянство в советской и российской историко-философской литературе?
3. Что привнесли в гегелеведение Виктор Кузен и его школа?
4. Каков вклад Маркса в понимание Гегеля во Франции?
5. Как развивалось французское гегелеведение до Франко-прусской войны?
6. Каковы актуальные для Франции философские дискуссии конца XIX – начала XX века?
7. Как развивалось неогегельянство за пределами Франции?

Лекционное занятие 2

Неогегельянство Жана Валя

Ключевые темы лекции

1. Гегель и интуиции юности в интерпретации Жана Валя.
2. «Молодой Гегель» Дильтея.
3. Специфика толкования «теологических» сочинений. Анахронизм интерпретации.
4. Несчастное сознание и несчастье сознания. Несчастное сознание в философии Гегеля. Кьеркегоризация Гегеля. Несчастье сознания.
5. Значение Валя во французском неогегельянстве: серийный вдохновитель и противостояние логизации.

Семинарское занятие 2

Проблемы неогегельянства Жана Валь

Вопросы к занятию

1. Как проходило переоткрытие ранних текстов Гегеля?
2. Каковы тезисы Дильтея о молодом Гегеле?
3. Каковы последствия абсолютизация ранних интуиций и что понимается, когда говорят о предательстве Гегелем собственных идей?
4. Каков порядок «теологических» сочинений и какое сочинение Гегеля до «Феноменологии духа» Жан Валь считает главным? Почему?
5. Какова структура «Феноменологии духа» Гегеля, что такое гештальт «несчастное сознание»?
6. В чем особенность философии Серена Кьеркегора?
7. Как философию Кьеркегора исследует Жан Валь?
8. Чем является «несчастное сознание»?
9. Что привнес Жан Валь во французскую мысль теоретически и как на нее повлиял административно?
10. Какую роль играли иррациональность и интуиция в мысли Валья?

Лекционное занятие 3

Неогегельянство Александра Койре

Ключевые темы лекции

1. Феноменологический исследователь гегелевской философии.
2. Роль Койре в изменении французского неогегельянства.
3. Религиоведческие исследования Койре.
4. Полемика Койре с Валем.
5. Возвращение внимания к гегелевской Логике и внимание к терминологии.

Семинарское занятие 3

Проблемы неогегельянства Александра Койре

Вопросы к занятию

1. Каковы позиции по вопросу «Был ли Койре феноменологом?»
2. Как был выстроен и что в себя включал курс Койре о немецких мистиках в Практической школе высших исследований?
3. Каковы тезисы Койре в диссертации об Ансельме и Беме?
4. Что нового сказал Койре в статье «Гегель в Йене»?
5. Почему энциклопедический проект Гегеля провальный, согласно Койре?
6. Как Койре берется опровергнуть «теологическую» характеристику ранних сочинений Гегеля?
7. Почему, несмотря на спор Койре с поздним Гегелем, гегелевские работы после Йены он считает важными?

8. Каков переход от «Феноменологии духа» к «Науке логики»?
9. Что такое «символы-идеогаммы» Беме и как они связаны с языком Гегеля?
10. Почему, согласно Койре, имеется принципиальная неперебиваемость Гегеля с немецкого на другие языки?

Лекционное занятие 4

Неогегельянство Александра Кожева

Ключевые темы лекции

1. Александр Владимирович Кожевников в России и Германии: восточные языки, критика философии Владимира Соловьева, общение с русской эмиграцией.
2. Кожев в довоенном Париже: рецензии, кафе, семинары.
3. Функционер пост-исторического гомогенного государства.
4. Рукопись «Атеизм» как первый набросок системы Кожева.
5. Занятия в Практической школе высших исследований и создание мифа Кожева.
6. Обоснование феноменологии Гегеля-Хайдеггера в работах Кожева.
7. Концепция «желания желания» другого.
8. Идея конца истории.
9. Кожев и проект евроинтеграции.

Семинарское занятие 4

Чем Александр Кожев как философ привлекает исследователей?

Вопросы к занятию

1. Какие имеются позиции в дискуссии о «русском следе» в философии Кожева?
2. Чем отличалась иммигрантская интеллектуальная жизнь Парижа 30-х гг.?
3. Как появился и чем занимался журнал «Recherches philosophiques»?
4. Что означал снобизм «смертного бога»?
5. Какие ключевые идеи содержались в рукописи Кожева «Атеизм»? Перечислите «догегелевские» положения Кожева.
6. Каковы основные идеи курса Кожева в Практической школе высших исследований?
7. Что философски значит признание Кожева в «провокации»?
8. Что общего между феноменологией Гуссерля и Хайдеггера и «Феноменологией духа» Гегеля, согласно Кожеву?
9. Как бы вы отделили идеи Кожева от идей Койре?
10. На чем основано единство системы Александра Кожева?
11. Зачем Гегелю диалектика раба и господина в «Феноменологии духа»?
12. На каких аргументах основаны оптимистичный, пессимистичный и японистский сценарии конца истории?
13. Почему история рискует не закончиться?
14. Что известно о Кожеве-евроинтеграторе?
15. Каковы правые и левые направления для критики идей Кожева?

Лекционное занятие 5 Неогегельянство Жана Ипполита

Ключевые темы лекции

1. Перевод «Феноменологии духа», выполненный Жаном Ипполитом.
2. Развитие интерпретации философии Гегеля у Ипполита.
3. Связь тематики языка и абсолютного знания в философии Гегеля, согласно Ипполиту.
4. Признания влияний у Ипполита: за что он считал правильным использовать идеи Валя и Койре, но избегал Кожева?
5. Ключевые идеи Ипполита по поводу безумия, их связь с неогегельянством Ипполита.
6. О возможности философствовать после Гегеля, согласно Жану Ипполиту.

Семинарское занятие 5 Почему французское неогегельянство закончилось на Жане Ипполите?

Вопросы к занятию

1. Чем особен первый перевод «Феноменологии духа» на французский язык?
2. Почему перевод Гегеля можно толковать как первый том собственного трехтомника Ипполита?
3. Как развивались идеи Ипполита от «Генезиса и структуры» к «Логике и существованию»?
4. Почему Ипполит особое место в толковании Гегеля уделяет языку и коммуникации?
5. Как связаны абсолютное знание и память у Гегеля, согласно Ипполиту?
6. Чего избегал Ипполит в интерпретации Кожева?
7. Какие идеи неогегельянства Ипполита восходят к Валю и Койре? Можно ли найти влияние Кожева?
8. Есть ли носитель у Абсолютного знания?
9. Как поднимает и раскрывает Ипполит проблему безумия?
10. Находит ли Ипполит выход за пределы всеохватной гегелевской системы?
11. Что о влиянии Ипполита говорил его ученик Мишель Фуко?

Лекционное занятие 6 Влияние французского неогегельянства на современную философскую ситуацию

Ключевые темы лекции

1. Вклад французского неогегельянства в мировое гегелеведение.
2. Внеакадемическое влияние французского неогегельянства.
3. Оригинальные идеи французского неогегельянства и их место в актуальных дискуссиях: политика признания, концептуализация революции, споры о конце истории и пост-человеке.

Семинарское занятие 6

Чем французское неогегельянство интересно сегодня?

Вопросы к занятию

1. В чем разница между гегелеведением и гегельянством?
2. Как развивался гегелеведческо-марксологический центр в Пуатье?
3. Что неогегельянского в литературном наследии Жоржа Батая и Раймона Кено?
4. Каково влияние неогегельянства на лакановский психоанализ?
5. У каких авторов в тематике субъекта желания, признания и революционной борьбы наличествует влияние французского неогегельянства?
6. Какие имеются позиции по вопросу о конце истории и многополярном мире и как их можно продолжить с опорой на неогегельянство?

Литература

Обязательная

Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=42470045> (дата обращения: 08.03.2020).

Дополнительная

Блауберг И.И. (общ. ред.). Философы Франции: Словарь. М.: Гардарики, 2008. 320 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=20227884> (дата обращения: 08.03.2020).

Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Пер. с фр. В.Б. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006. 333 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=20039495> (дата обращения: 08.03.2020).

Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21777446> (дата обращения: 08.03.2020).

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/library/fenomenologiya-dukha/> (дата обращения: 08.03.2020).

Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «Конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 116. № 4. С. 76–90 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=18076249> (дата обращения: 08.03.2020).

Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000. 344 с.

Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006. 319 с.

Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2007. 512 с.

Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Подборка Р. Кено; пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 791 с.

Кожев А. Понятие власти / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2006. 192 с.

Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. 170 с.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Прогресс, 1985. 280 с.

Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. 198 с.

Курилович И.С. Виктор Кузен в развитии гегелеведения во Франции // Философские науки. 2016. № 9. С. 35–48 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27544463> (дата обращения: 08.03.2020).

- Курилович И.С. Двойная предпосылочность гегелевской философии в интерпретации Александра Койре // История философии. 2015. Т. 20. № 1. С. 274–283 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=25868456> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Жан Ипполит и «Феноменология духа»: от перевода к интерпретации // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 168–180 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=25934034> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья первая. Жан Валь и Александр Койре // Вестник РГГУ. 2014. № 10. С. 26–35 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000010657> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья вторая. Александр Кожев и Жан Ипполит // Вестник РГГУ. 2015. № 5. С. 57–68 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000010411> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Ипполит и Кьеркегор // Национальное своеобразие в философии: Материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2014 г. М.: РГГУ, 2014. С. 317–326 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=23367456> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Койре и феноменология Райнаха-Гуссерля-Гегеля // Философия и наука: проблемы соотношения: Алешинские чтения – 2016: Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г. М.: РГГУ, 2016. С. 158–164 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000011075> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожера // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 3. С. 33–47 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41330465> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Проблема философских оснований политической ангажированности Александра Кожера // Ежегодник по феноменологической философии. 2019. № 5. С. 226–240 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41815419> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля-Хайдеггера в работах Александра Кожера. Статья первая // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 3. С. 32–41 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000012827> (дата обращения: 08.03.2020).
- Курилович И.С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля-Хайдеггера в работах Александра Кожера. Статья вторая // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018 № 4. С. 25–32 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000013402> (дата обращения: 08.03.2020).
- Пэнто Л. (Пере)переводы. Феноменология и «немецкая философия» во Франции в 1930-е годы // Логос. 2011. Т. 84. № 5–6. С. 169–192 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21188233> (дата обращения: 08.03.2020).
- Руткевич А.М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. 2001. № 8. С. 3–28 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=16219818> (дата обращения: 08.03.2020).
- Стрелков В.И. Антигегельянство или постгегельянство: дилемма французской постклассической мысли // Вестник РГГУ. 2014. № 10. С. 36–45 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=22092093> (дата обращения: 08.03.2020).
- Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник РГГУ. 2013. № 11. С. 23–38 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=20228090> (дата обращения: 08.03.2020).
- Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2007. 588 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=19661652> (дата обращения: 08.03.2020).
- Ямпольская А.В. Неогегельянский след в работах Левинаса // Вестник РГГУ. 2011. № 15. С. 227–238 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=17356839> (дата обращения: 08.03.2020).
- Ямпольская А.В. Феноменология и мистика: Беме в интерпретации Койре // Артикульт. Научный журнал факультета истории искусства РГГУ. 2011. № 3. С. 198–207 [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=17916017> (дата обращения: 08.03.2020).
- Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 259 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.lib.rsuh.ru/elib/000008363> (дата обращения: 08.03.2020).

Организационные аспекты функционирования современного исторического сообщества (методические рекомендации к построению дисциплины «Актуальные проблемы исторических исследований»)

В публикации предлагаются методические рекомендации для проведения лекционных и семинарских занятий по дисциплине «Актуальные проблемы исторических исследований» (магистратура). Несколько скорректированный ракурс преподавания дисциплины предполагает построение курса с точки зрения трактовки национальной исторической науки как сегмента международной социально-институциональной системы организации общенаучного знания. В этой связи профессиональное сообщество историков инкорпорировано в сложные процессы и тенденции развития национальной и мировой науки, сталкивается с вызовами современных форм и практик ее организации, диктующими особенности выстраивания организационного (в том числе конкурентного) поведения ученых, специфику форм их взаимодействия и объединения, принципы функционирования научных коллективов. В центр содержания дисциплины помещаются актуальные проблемы и практики бытования исторического научного сообщества: этапы и динамика построения «академических карьер» в российском и международном пространстве, дискуссия о наукометрических подходах к оценке труда ученого, процессы интернационализации научных публикаций, особенности работы в грантовом пространстве, наконец, запросы медиа-пространства к профессии. Таким образом, целью становится изучение специфики ответа национального исторического сообщества на вызовы «большой науки» и формирование у учащихся представлений об этих сложных процессах в современном научном пространстве.

Ключевые слова: историк, «большая наука», академические карьеры, наукометрия, интернационализация научных публикаций, грантовые системы, публичная роль ученого

Дисциплина «Актуальные проблемы исторических исследований» является составной частью учебного плана подготовки магистров по направлению «История». Традиционно в центре ее содержания находится внимание к гносеологическим и социальным функциям современной исторической науки, основным тенденциям развития исторического знания, проблемам и перспективам развития традиционных и новых направлений научно-исторических исследований, возможностям и имеющемуся опыту их применения в современной отечественной историографии в контексте общего развития мирового историографического процесса, а также – влияние современных подходов в исторической науке на процессы современности.

Интересным представляется несколько скорректированный ракурс преподавания дисциплины, обусловленный пониманием исторической науки как важнейшего сегмента социально-

институциональной системы организации общенаучного знания. Наука понимается как социальный институт, механизмы ее функционирования исследуются в рамках определенных социальных матриц (системы образования, индустриального производства и т. д.), роль же научного сообщества и отдельного ученого соотносится с социально-политическим запросом и исследуется в тесной функциональной увязке с актуальными задачами развития общества и поиском оптимальных организационных и управленческих форм. В этой связи очевидно, что профессиональное сообщество историков инкорпорировано в сложные процессы и тенденции развития национальной и мировой науки, сталкивается с вызовами современных форм и практик ее организации, диктующими особенности выстраивания организационного (в том числе конкурентного) поведения ученых, специфику форм их взаимодействия и объединения, принципы функционирования научных коллективов. Вследствие этого целью становится изучение специфики ответа национального исторического сообщества на вызовы «большой науки» и формирование у учащихся представлений об этих сложных процессах в современном научном пространстве.

Общая трудоемкость дисциплины составляет 2 з.е., 72 ч., из них 6 ч. отведено на лекционные, а 14 ч. – на семинарские занятия. Исходя из требований учебного плана, отводящего на каждое занятие два академических часа, к обсуждению предлагается ряд сквозных тем, охватывающих разные аспекты темы.

Тематически материал распределяется следующим образом.

Лекционное занятие 1

Историк и вызовы «большой науки» (2 ч.)

Ключевые темы лекции

1. Вызовы «большой науки» и Humanities: обособленность или «игра по правилам»?
2. Социальный запрос к профессии: трансформация роли и функций ученого в новейшее время.
3. Историк и социальный запрос: экспертиза, прогнозирование, историческая рефлексия, популяризация?
4. Академические карьеры в различных странах мира (сравнительный анализ моделей академического найма и аттестации научных кадров США, Германии, Франции, Великобритании).
5. Научный капитал: понятие, его компоненты и стратегии формирования.
6. «Эффект Матфея» в науке: накопление преимуществ и механизмы функционирования рынка академических карьер.

Лекционное занятие 2

Модели взаимодействия науки, общества, государства в российском пространстве

Ключевые темы лекции

1. Историк в российском научном сообществе: траектории и этапы академических карьер.
2. Российская система аттестации научных кадров: исторический опыт и опыт реформирования.
3. Структура и игроки «научного поля»: современный российский ландшафт.
4. Механизмы государственной поддержки научных исследований и гуманитарные науки (на примере грантовых программ).
5. Историк и медиа: публичный запрос к профессии.

Лекционное занятие 3

Технология научных публикаций: риски и ограничения наукометрии (2 ч.)

Ключевые темы лекции

1. Наукометрия как ресурс исследовательского поиска и научной оценки.
2. Humanities: интернационализация или национально-ориентированная модель?
3. Международные базы данных научного цитирования: Web of Science, Scopus.
4. Национальные системы научного цитирования: РИНЦ, DigiZeitschriften, Persée.
5. Основные понятия наукометрии: H-индекс, импакт-фактор, doi, orcid; researcher id, квартиль.
6. Лейденский манифест (2015): принципы и установки наукометрии. Экспертная оценка vs количественные показатели.

Семинар 1

Особенности и этапы построения академической карьеры в российской науке (2 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. Становление ученого: основные этапы академической карьеры.
2. Принципы структурирования научных коллективов и формы организационных взаимодействий.
3. На академическом рынке труда: административные, педагогические, научно-исследовательские позиции.
4. Научное лидерство: содержание понятия, стили руководства, роли и позиции.

Семинар 2

Особенности построения академической карьеры в различных странах мира (2 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. Ученый как профессия: понятие академической карьеры и структура академического рынка.
2. Особенности академической карьеры в различных странах мира: США, Франция, Германия, Великобритания.
 - а) «Научная карьера во Франции: кому (не) дано стать мандарином?»
 - б) «Сойти с ума или стать профессором?» Успешные карьеры в немецкой науке.
 - в) «В поисках «лучшего ученого в мире»: найм в элитарном американском университете.
 - д) «Истеблишмент и аутсайдеры британского высшего образования».

Форма проведения: коллоквиум по книге: Как становятся профессорами: академические карьеры, рынки и власть в пяти странах / М. Соколов, К. Губа, Т. Зименкова, М. Сафонова, С. Чуйкина. М.: НЛО, 2015.

Семинар 3

Интернационализация российских научных публикаций: ограничения и перспективы (2 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. Интернационализация российских научных публикаций: историческая динамика процесса.
2. Российские научные журналы в международных базах научного цитирования: Scopus, Web of Science.
3. Цитируемость российских публикаций в мировой научной литературе.
4. Историк и журнал WoS: неизбежность или уступка?

Семинар 4

Этические аспекты научных публикаций и оценки результатов научной деятельности (2 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. *Publish or perish*: количественные и качественные показатели научной работы.
2. Соавторство в научных публикациях: этические оценки.
3. Плагиат и самоплагиат в научных публикациях.
4. Цитируемость и самоцитируемость научных публикаций.

Семинар 5

Понятие научной коммуникации и социальные сети ученых (2 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. Неформальная коммуникация в академическом научном сообществе.
2. Соцсети в науке: классификация, функции и роль.
3. Соцсети в науке как источник данных и механизм взаимодействия ученых.
4. Сравнительный анализ функционала: Academia.edu и ResearchGate.net

Семинар 6

Историк в системе грантовой политики Российской Федерации

Вопросы для обсуждения

1. Исследовательские гранты в поле современной науки.
2. Грантовые системы финансирования науки в США, Европе и России: сравнительный анализ.
3. Историк и основные российские фонды грантовой поддержки (Российский научный фонд, Российский фонд фундаментальных исследований, гранты Президента РФ).
4. Процедура подачи заявки на грант, его реализация и отчетность.
5. Позитивные и негативные последствия грантозависимости современной науки.

Семинар 7

Popular science: историки в медийной среде (4 ч.)

Вопросы для обсуждения

1. Популяризация науки: динамика процесса и мировая научная карта.
2. Модели взаимодействия науки, общества и медиа.
3. «Места встреч» профессионалов и не-профессионалов.
4. Ученые в медиа-пространстве: celebrities и феномен звездности.
5. Индекс Ким Кардашьян: соотношение академического и публичного ученого.

Источники и литература

Источники

Бурдые П. Поле науки // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / Сост., общ. ред. пер. и послесловие Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2014. С. 473–517.

Бурдые П. Формы капитала // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики / Под ред. В.В. Радаева. М.: РОССПЭН, 2004. С. 519–536.

- Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер.: А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденок // Макс Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.
- Лейденский манифест для наукометрии // Nature. 2015. April, 23. Vol. 520. P. 429–431 [Электронный ресурс]. Оригинал: URL: [The Leiden Manifesto for research metrics](http://sociologos.net/node/484). Перевод: URL: <http://sociologos.net/node/484> (дата обращения: 01.04.2020).
- [«Машинная публикация»]: Жуков М.С. Корчеватель: алгоритм типичной унификации точек доступа и избыточности // Журнал научных публикаций докторантов и аспирантов [Электронный ресурс]. URL https://web.archive.org/web/20081016114309/http://www.scientific.ru/trv/2008/013/korchevatel_as_in_jnpaid.html (дата обращения: 01.04.2020).
- Мертон Р.К. «Эффект Матфея» в науке: накопление преимуществ и символизм интеллектуальной собственности // THESIS. 1993. Вып. 3. С. 256–276 (дата обращения: 01.04.2020).
- Почему было принято решение об исключении группы журналов из РИНЦ [Электронный ресурс]. URL: https://elibrary.ru/retraction_faq.asp (дата обращения: 01.04.2020).
- Прайс Д. Малая наука, большая наука // Наука о науке / Под ред. В.Н. Столетова. М.: [Б.и.], 1966. С. 281–384.
- Garfield E. Is French science too provincial? // La Recherche. 1976. Vol. 7 (70). P. 757–760.
- Noorden Van R. Online Collaboration: Scientists and the Social Network // Nature. 2014. Vol. 512. Issue 7513 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.nature.com/news/online-collaboration-scientists-and-the-social-network-1.15711#/reach>. Перевод: URL: <http://science.spb.ru/news/item/2420-collaboration> (дата обращения: 01.04.2020).

Литература

- Абрамов Р.О., Кажанов А.А. Концептуализация феномена popular science: модели взаимодействия науки, общества и медиа // Социология науки и технологий. 2015. № 3. С. 45–59.
- Баландина Э.Г. Проблема запрета на повтор-плагиат в современной науке // Социология науки и технологий. 2015. Том 6. № 1. С. 65–73.
- Ваганов А. Нужна ли наука для популяризации науки // Наука и жизнь. 2019. № 5 (май). URL <https://www.nkj.ru/archive/articles/11016/>(дата обращения: 01.04.2020).
- Варшавский А.Е., Иванов В.В., Маркусова В.А. Об адекватной оценке результатов научной деятельности // Вестник Российской академии наук. 2011. Т. 81. № 7. С. 587–593.
- Володин А.Ю. Что такое информационная грамотность историка? // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. 2013. № 1 (3). С. 083–085.
- Гатина З.С., Савельева И.М. Историки вне стен Академии: анализ представлений на основе интервью: Препринт [Электронный ресурс]. URL <https://docplayer.ru/49454059-Z-s-gatina-i-m-saveleva-istoriki-vne-sten-akademii-analiz-predstavleniy-na-osnove-intervyu.html> (дата обращения 01.04.2020).
- Гохберг Л.М., Сагиева Г.С. Российская наука: библиометрические индикаторы // Форсайт. 2007. № 1. С. 44–53.
- Губа К.С. Publish or perish, или Развенчание меритократии в науке // Вопросы высшего образования. 2011. № 3. С. 210–225.
- Губа К.С. Российский индекс цитирования: некоторые препятствия на пути к успеху // Антропологический форум. 2009. Вып. 9. С. 47–59.
- Душина С.А., Хватова Т.Ю., Николаенко Г.А. Академические интернет-сети: платформа научного обмена или инстаграм для ученых (на примере researchgate) // Социологические исследования. 2018. № 5 (409). С. 121–131.
- Еременко Т.В. Соавторство в научных публикациях: этические аспекты // Социология науки и технологий. 2016. Том 7. № 4. С. 134–149.
- Женгра Ив. Ошибки в оценке науки, или Как правильно использовать библиометрию. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 175 с.

- Кирчик О.И. «Незаметная» наука»: паттерны интернационализации российских научных публикаций // Форсайт. 2011. Т. 5. № 3. С. 34–42.
- Коцемир М.Н. Публикационная активность российских ученых в ведущих мировых журналах // Acta naturae. 2012. Т. 4. № 2 (13). С. 15–35.
- Лазар М.Г., Стрельцова Е.А. Грантовые системы финансирования науки в США, Европе и России: сравнительный анализ // Ученые записки Российского государственного гидрометеорологического университета. 2015. № 39. С. 229–250.
- Левша Е., Хоффман Д., Шульц К., Ретшиш Л. Проблемы российской истории на страницах журнала «Russian Review» // Отечественная история. 1998. № 2. С. 143–148.
- Маркусова В.А. Цитируемость российских публикаций в мировой научной литературе // Вестник Российской академии наук. 2003. Т. 73. № 4. С. 291–298.
- Михайлов О.В. О научно-этических проблемах «хиршеметрии» // Социология науки и технологий. 2014. Том 5. № 4.
- Михайлов О.В. Блеск и нищета «индекса цитирования» // Вестник Российской академии наук. 2004. Том 74. № 11. С. 1025–1029.
- Мотрошилова Н.В. Недоброкачественные сегменты наукометрии // Вестник Российской академии наук. 2011. Т. 81. № 2. С. 134–146.
- Николаенко Г.А. Перспективы использования цифровых следов исследователей для анализа их коммуникативных стратегий (на примере социальной сети research gate) // Социология науки и технологий. 2019. Т. 10. № 2. С. 93–109.
- Полетаев М.А., Савельева И.М. Зарубежные публикации российских гуманитариев: социометрический анализ // Полетаев А. Неклассическое наследие. М., 2011. С. 643–663.
- Руководство по наукометрии: индикаторы развития науки и технологии: [монография] / М.А. Акоев, В.А. Маркусова, О.В. Москалева, В.В. Писляков; [под ред. М.А. Акоева]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. 250 с. [Электронный ресурс]. URL: https://kubsau.ru/upload/science/pub-act/guide_to_scientometrics.pdf (дата обращения 01.04.2020).
- Савельева И.М. Таланты и посредники: граница между академической и публичной наукой // Общественные науки и современность. 2015. № 1. С. 24–36.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. Российские историки в зарубежных журналах // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 2010. Вып. 32. С. 5–21.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. Публикации российских авторов в зарубежных журналах по общественным и гуманитарным дисциплинам в 1993–2008 гг.: количественные показатели и качественные характеристики. М.: ИЦ ВШЭ, 2009. 52 с.
- Стрельцова Е.А. Исследовательские гранты: социологический анализ понятия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 7–2 (45). С. 186–188.
- Стрельцова Е.А. Негативные последствия грантозависимости современной науки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2014. № 1. С. 166–176.
- Тихонов В.В. Российская историческая наука и индексы научного цитирования // Новый исторический вестник. 2013. № 2 (36). С. 89–106.
- Усачев А.С. Российские историки и зарубежные журналы: некоторые размышления специалиста по истории России // Новый исторический вестник. 2013. № 1(35). С. 69–83.
- Чеботарев П.Ю. Наукометрия: как с ее помощью лечить, а не калечить? // Управление большими системами. 2013. Т. 44. С. 14–31.
- Юревич А.В. К проблеме оценки вклада российской социогуманитарной науки в мировую // Вестник Российской академии наук. 2011. Т. 81. К 7. С. 613–625.

Abstracts

Dmitriy N. Popov

Human and Consciousness: Neuro -, Eco -, and Decolonial Phenomenology

Does a consciousness belong to a human in phenomenology? Analyzing the work of the founder of phenomenology, E. Husserl, the author concludes that there is an ambivalent, two-fold attitude to consciousness, which made many topical studies possible in phenomenology. On the one hand, everything human is reduced, enclosed in brackets, but not discarded. On the other hand, human becomes the subject of an in-depth analysis of phenomenological psychology. And since the place of a person in phenomenology is occupied by a consciousness or a transcendental subject that forms meanings, the goals of phenomenological trends in natural science, humanities and culturology are primarily related to the clarification of the scope of meanings. Neuro-phenomenology clarifies the connection of consciousness with the physiology of the brain and methods of its study. Discovered trends to the phenomenologization of natural sciences, adding a personal dimension to the study of scientific objects. Decolonial phenomenology clarifies the influence of cultural attitudes on the understanding of the phenomenon of consciousness and, as a result, scientific rationality. It is revealed that by clarifying the structure of passive synthesis, it is possible to distinguish between cultural and transcendental elements in the humanitarian sphere and in the general methodology. Eco-phenomenology explores a person's relationship to nature, culture, and the Earth. Taking into account the embodiment of consciousness in the human body reveals in the structure of the formation of meanings (constitution) the shift of activity from human and culture to nature and the Earth. The analysis allows us to note that such a specification of phenomenology helps to clarify the transcendental-phenomenological sphere itself. The dual nature of the relationship between human and consciousness, developed by Husserl, plays a crucial role in the actual contribution of the above-described areas of phenomenology.

Keywords: human, consciousness, rigorous science, neuro-phenomenology, decolonial phenomenology, eco-phenomenology.

Ivan S. Petrin

«Neuronal Man» in Malabou's and Pisters's Projects:
Question of Methodology.

The article proposes the reconstruction of Malabou's critical project, in the framework of materialistic criticism describing the new form of subjectivity that has arisen in modern times, the «neuronal man». This reconstruction is focused on the conceptual and methodological basis of the project. The article analyzes the concept of plasticity, which is the main tool to understand the relationship of the neuronal – social. Plasticity allows us to describe the correlation between the mental and cerebral as a naturalization of the society structure in the neuronal structure of the brain and to keep the scheme of the whole project representing the «neuronal man» and allowing him to take place ontologically and politically as his own creation. The connection between the central concept of plasticity and the author's dialectical attitude is problematized. The primacy of the requirement of dialectical thinking regarding the consideration of the relationship between the brain and society is approved. The double understanding of negation in Malabou's text is analyzed as the difference between dialectical negation and the differentiating, deconstructive type of negation. By introducing the deconstructive type of negation and its radicalization, the possibility of expanding the idea of a «neuronal man» through a reference to the schizophrenic nature of modern screen culture and the concept of a «neuro-image» is examined using the example of Pisters's works.

Keywords: brain, plasticity, dialectics, subjectivity, neuro-image, schizophrenia.

Anastasia O. Goncharova

The Concept of Human, God and Freedom
in the Philosophy of William Ockam

The purpose of this work is to present William Ockham's ideas about divine omnipotence and the relationship of this concept to Ockham's understanding of the role of human. This understanding necessarily follows from the theological principles of Ockham's modification of the existing system of metaphysics. The work also aims to demonstrate the influence of some of the most pronounced and most fundamental principles in his teaching on ethics, logic, and theology in the context of medieval philosophy. Emphasis is placed on the fundamental novelty of a number of Ockham's theological and ethical innovations, as well as on the originality of his philosophical ideas. The article outlines the problem of the Ockham doctrine of unlimited divine power, which is not touched upon in Russian literature. In particular, the following questions are considered: Ockham's reinterpretation of the divine essence and radicalization of a number of essential divine qualities, the duality of the divine will as an important factor affecting the process of creation, the

dependence of the ethical evaluation of any act on its semantic context, set due to the presence of divine freedom, the role of a conditionally free person in his philosophy, whose cognitive ability is limited by working with concepts, and also the randomness of any causal connections in Ockham's philosophy.

Keywords: Ockham, medieval philosophy, anthropology, nominalism, terminism, divine will.

Leonid O. Maly

Conceptual Analysis of Intention

In this paper I analyze the meaning of the word "intention". The analysis is carried out with the aim of creation a concept that can be used in philosophical practice and which would clarify something about human nature. Based on the example of the situation, the properties of intention and the most common cases of the use of the word, which any such analysis should take into account, are inferred. A different version of the approach to this problem is criticized, an understanding of intention as a mental state to which some researchers are inclined. These difficulties are connected with the causal power of mental states, particular cases of word usage in language, a possible look at the functioning of the language and the ability to make propositions about the agent's intentions that are very likely to be reliable. The necessary concepts that allow us to talk about intention and intentional action are justified. These are concepts such as the whole, action, causality, etc. A distinction is made between action and other states of affairs. The definition of intention is given using the concept of purpose. Based on the definition, it is argued that intention can be used to describe the states of a wider variety of objects, in contrast to ordinary word usage, since there is no need to consider it something mental. And after this I will try to answer possible objections.

Keywords: intention, intentional action, mental state, action, whole, causation, purpose.

Valeriy A. Matrosov, Mariia V. Krivosheeva

Shiqq, Nasnas and Sutih in the Medieval Muslim Worldview

In the pre-Islamic times, there were lots of legends about the demonic creatures living in deserts and neighbouring lands. Some times later, when Islam became a core of the worldview for particular regional communities and their cultures, the fear of the dune wights remained and was still handed over from one generation to another, so that these living-beings occurred to turn into an indefeasible element of the written tradition, namely by being included into the scientific research and the belles-lettres. This particular paper is focused on three of such creatures, namely, *shiqq*, *nasnas* and *sutih*. Among the overall diversity of the pre-Islamic demons, these three were selected not randomly, but considering two reasons. At the first glance, *shiqq* and *nasnas* seem to

be related through their great similarity as they have resembling shapes of appearance, whereas *sutih* is close to *shiqq* due to their partly unified layout of supernatural abilities and features, which makes them to participate in double in the same narratives. Nevertheless, by looking closer and carrying out analyzes of appearance and living area, habits and social behaviour, origins and etymology of the terms themselves, it might be clear that all of them have totally different nature, and they must not be considered as the single related group. Taking into account that neither *shiqq* nor *nasnas* nor *sutih* can be definitely referred as the “canonic” djinn or shaitans, while the term “*mutashaitina*” (put forward in the XIII century by Arabic Persian cosmographer Zakariya al-Qazwini) was hardly absorbed by the regional written tradition and thus has not become the subject of any independent scientific branch in the modern Islamic demonology yet, this paper could be considered as a trial run for typologizing of the demonic creatures in the Muslim cosmography.

Keywords: demonology, mythology, shiqq, nasnas, sutih

Gleb E. Voloshchenko

The color of the Omani Middle ages
in Mahmoud al-Rahbi's novel
“The way of the bewitched”

For a number of reasons the Arab states of the Arabian Peninsula joined the world literary process rather late, and only in the 1930s modern forms of literature emerged there. The Sultanate of Oman joined this process one of the last in the late 1960s, and the literature of this country, as well as the literature of other Arab countries, managed to go through the main development stages typical for European literature in a very short time. Nevertheless, Oman differs from other Arab countries as its literature is practically not studied in European and Russian science today. However, many modern Omani writers receive prestigious Arab and international literary awards, and their talent is highly praised by Arab critics. Among these writers there is also Mahmoud al-Rahbi, whose works have repeatedly earned the praise of Arab critics. Having started his career in the late 1990s as a modernist writer, ar-Rahbi quickly drew attention not only in his native Oman, but also in other Arab countries. Arab critics praise the writer's talent, his powers of observation and knowledge of human characters. This article deals with al-Rahbi's second novel “The Way of the Bewitched”. This work is interesting as it stands somewhat apart from the writer's other works, since only in this novel does he refer to the history of Oman and its past. The article discusses the plot of the novel, its genre affiliation, the specifics of the structure and composition of the novel, as well as its artistic features.

Keywords: Oman, modern literature, a novel, Mahmoud al-Rahbi, modernism.

Diana I. Mullakhmetova

Sadegh Hedayat's reception in the Islamic Republic of Iran of the example of novel "The Blind Owl"

The article is devoted to the analysis of the Iranian prose writer Sadegh Hedayat's work and the analysis of his writings by Russian, European and Iranian researchers (D. Komissarov, M. Simidchieva, H. Katouzian, L. Alishan, H. Ahmad-zadeh). Special focus in the article will be on the story recognized as Hedayat's literature masterpiece - "The Blind Owl". The article's author considers the plot of this work and the researchers' attempts to look at it from different points of view – through the prism of politics, psychology and the author's attitude to religion. The research approach in the framework of the study of the "Blind owl" by the Iranian publicist H. Ahmad-zadeh is considered in detail: in particular, how Ahmad-zadeh offers to treat his compatriot's stories' characters by drawing parallels with a chess board; what kind of research method Ahmad-zadeh offers for the studying the story "The Blind owl" and other works of Sadegh Hedayat; Ahmad-zadeh's opinions about the works of other researchers of Sadegh Hedayat's literature works; the goals Ahmad-zadeh sets within the framework of his research and main conclusions which Ahmad-zadeh comes to about the personality attitudes of the writer and of "The Blind Owl". The hypothesis of Ahmad-zadeh deserves attention regarding the influence on all Hedayat's writings and – separately – on the story "The Blind Owl" – characteristics and techniques of European cinema, in particular – the genres of German expressionism and French surrealism. Also the article describes it's the interpretation of "The Blind Owl" by other literary experts.

Keywords: eurocentrism, critical realism, intertextual relations, expressionism, psychological prose, surrealism.

Ilya S. Buturlin

Arabic rap-battles (*mubārazāt ar-rab*) as the scope of functioning and development of the "middle language" (*al-luġah al-'arabiyyah al-wuṣṭā*)

This paper explores the phenomenon of rap-battles that is a prevalent thing and a subject of permanent discussion these days in Arab society, in which language issues have always been topics of great disputes. The author examines the issue of interdialectal communication in Arabic-speaking society. According to the study's results, the popularity of Arabic rap-battles, including the emergence of *mubārazāt ar-rab* (or Arabic rap-battles) is directly related to the high prevalence of the local genre of poetic squabbles – *zajal* that is widespread in Mashriq. Nowadays, the linguistic situation in the entire Arabic area can be described as a set of separate linguistic situations by a country, due to the difference in the use of the literary language and other functional forms, as well as due to the influence of foreign and local idioms. The presence of such a linguistic phenomenon as the "middle language" suggests that the

generally recognized forms of the existence of Arabic, described by the term diglossia (coexistence of the Arabic literary language and Arabic colloquial dialect languages), in modern conditions do not fulfill all the functions that the representatives of the Arab nation need. The author substantiates the formation at the present stage of the “third tier” of the Arabic language – a kind of “average” from between literary Arabic and oral-spoken forms of communication. In this regard, the Arabic rap-battles between representatives from different Arab countries are considered as a potential opportunity to accelerate the consolidation of the status of the “middle language” as a language of interdialectal communication.

Keywords: the Arabic language, Arabic colloquial dialect languages, interdialectal communication, the “middle language”, poetic squabbles, Arabic rap-battles.

Evgeniya A. Ponkratova

Some Issues on the Spread
of the Catholic Faith on the Korean Peninsula
in the XVI–XVIIITH centuries

The article focuses on the Christianity’s (Catholicism) adoption on the Korean peninsula in the Late Chosŏn period (1392-1897). The methodology is based on Gustave Le Bon’s theory of religious thought spreading from a local group to a crowd. The chronological periods of Catholicism perception by the Koreans tend to explain basing on the historical studies made by James Grayson. Author suggests three pre-stages of the faith’s adoption (end of the XVIth century – the first half of the XVIIIth century; the second half of the 18th century; and the end of the XVIIIth century until the middle of the XIX centuries, when Catholicism gained its popularity). The article includes historical background that influenced each period and introduces some of the most important historical figures who played a significant role in the Christian adoption. The main source of the article is a royal chronicle the “Chosŏn wanjo sillok” which has interrogation articles of Yun Jich ‘un (1759–1791) and Kwon Sangyŏn (1750–1791) who were the first Korean Catholic martyrs. Their execution became the start for mass persecution. Research describes the main characteristic of Korean Catholicism. First of all it was spread on the peninsula without foreign missionaries’ help. Secondly author argues that adoption of Christianity was a slow process that firstly included young aristocracy and then middle and lower stratum. By the end of the XIXth century fewer men from aristocracy became Catholics but the religion influenced peasants and made a huge impact on some new Korean religions.

Keywords: Christianity, Korean peninsula, Late Chosŏn, religious persecution.

Anastasia S. Chernysheva

Genesis of the scientific and philosophical
naturalism's program and its transformation
from 19th to 21st century

This paper attempts to historicize the contemporary movement of science popularizers. New atheists, Neo-Darwinists and other evolutionists aim to disseminate scientific culture and freethought by means of science facts outreach to general audience. We state as the hypothesis the typological kinship of their methods and worldviews with those of the German 'scientific materialism' spokesmen who were very popular in the epoch of academic sciences genesis. Considering scientific programs, authors and their theses, the accordance of intellectual, political and ethical claims that defend scientific popularization movement's leaders, both our contemporaries and their ancestors, is being argued.

Keywords: scientific materialism, monism, Neo-Darwinism, naturalistic worldview.

Ivan S. Kurilovich

French Neo-Hegelianism.
Working program of discipline.
Methodical materials.
Lecture and seminar plan

The article presents a fragment of the working program of the discipline "French Neo-Hegelianism", studied at the Faculty of Philosophy of RSUH. The author structures the material in accordance with the current curriculum of the bachelor degree in Philosophy. Questions for classes and the list of references are determined by a review of the most relevant discussions on the philosophical trend under study. The course provides an opportunity to master French Neo-Hegelianism, a trend in philosophy that has significantly influenced contemporary debates on the status of philosophical expression, on the subject and method of philosophy and on the destiny of Hegelian heritage. During the course, the student will step by step analyze the most significant works of representatives of this trend – Jean Wahl, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève and Jean Hyppolite. From the development of hegelian studies and hegelianism in France, through the historical context of the emergence of French neo-hegelianism, the student will learn the specifics and philosophical value of this philosophical trend in general and each of its representatives in particular.

Keywords: working program of the discipline, modern philosophy, teaching at a higher school, lesson plan.

Evgeniya A. Dolgova

Organizational aspects of being
of the modern historical community
(methodical recommendation for the Discipline
“Actual Problems of Historical Studies”)

The publication offers guidelines for lectures and seminars on the subject “Actual problems of historical studies” (master’s program). An interesting perspective of teaching the discipline is its building in terms of interpreting national historical science as a segment of the international socio-institutional system for organizing general scientific knowledge. The professional community of historians is incorporated into the complex processes and trends of the development of national and world science, is faced with the challenges of modern forms and practices of its organization, dictating the peculiarities of building the organizational (including competitive) behavior of researchers, the specific forms of their interaction and association, the principles of functioning scientific teams. The content of this course contains the current problems and practices of the historical scientific community: the stages and dynamics of building “academic careers” in the Russian and international space, a discussion of scientometric approaches to assessing the work of a scientist and a researcher, the processes of internationalization of scientific publications, competitive work in the grant space, finally media space requests for the profession. Thus, the goal is to study the specifics of the response of the national historical community to the challenges of “big science” and to form students’ ideas about these complex processes in the modern scientific space.

Keywords: historian, “big science”, academic careers, scientometrics, internationalization of scientific publications, grant systems, public role of a historian.

Сведения об авторах

Бутурлин Илья Сергеевич – студент, Школа востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», e-mail: buturlin.ilya@gmail.com

Волощенко Глеб Эдуардович – студент, Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: glebvolko@mail.ru

Гончарова Анастасия Олеговна – студентка, философский факультет Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: a.goncharova07@mail.ru

Долгова Евгения Андреевна – кандидат исторических наук, доцент Учебно-научного мезоамериканского центра им. Ю.В. Кнорозова, заместитель руководителя НОП «Центр междисциплинарных гуманитарных исследований» Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: medievalis@list.ru

Кривошеева Мария Васильевна – студентка, Школа востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», e-mail: krivvosh@mail.ru

Курилович Иван Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Учебно-научного центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

Малый Леонид Олегович – студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: maliy.leonid@yandex.ru

Матросов Валерий Анатольевич, преподаватель, Школа востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Восточного факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, e-mail: vam_179@mail.ru

Муллахметова Диана Ильдаровна – студентка, факультет истории, политологии и права Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: dianoyhfr@gmail.com

Понкратова Евгения Андреевна – студентка, Институт восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: evgeniyaponkratova@yandex.ru

Попов Дмитрий Николаевич – магистрант, философский факультет Российского государственного гуманитарного университета, e-mail: popovdник@gmail.com

Петрин Иван Сергеевич – магистрант, факультет свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: is_petrin@mail.ru

Чернышева Анастасия Сергеевна – студентка, факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», стажер-исследователь Института экологии, e-mail: aschernysheva@edu.hse.ru

General data about the authors

Buturlin Ilya S. – a senior student of School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University “Higher School of Economics”, e-mail: buturlin.ilya@gmail.com

Chernysheva Anastasia S. – the Faculty of Humanities’ student at the Higher School of Economics and intern-researcher at the Institute of Ecology, e-mail: aschernysheva@edu.hse.ru

Dolgova Evgeniya A. – PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, e-mail: medievalis@list.ru

Goncharova Anastasia O. – student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, e-mail: a.goncharova07@mail.ru

Krivosheeva Mariia V. – student of the School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University “Higher School of Economics”, e-mail: krivvosh@mail.ru

Kurilovich Ivan S. – CSc in Philosophy, Senior Researcher of the Center for Phenomenological Philosophy of the Russian State University for the Humanities, e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

Leonova Ekaterina Yu. – graduate student of the Department of Theoretical and Historical Poetics, Institute of Philology and History of the Russian State University for the Humanities, e-mail: Leonova.ekaterina.u@gmail.com

Maly Leonid O., student of the Faculty of Philosophy of Russian State University for the Humanities, e-mail: maliy.leonid@yandex.ru

Matrosov Valeriy A., lecturer of the School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University “Higher School of Economics” and Faculty of Oriental Studies, State Academic University for the Humanities, e-mail: vam_179@mail.ru

Mullakhmetova Diana I. – student of the Department of History, Political science and Law, Oriental Studies, Russian State University for the Humanities, e-mail: dianoyhfr@gmail.com

Ponkratova Evgeniya A. – student, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, e-mail: evgeniyaponkratova@yandex.ru

Popov Dmitriy N. – master of the Faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, e-mail: popovdnik@gmail.com

Petrin Ivan S. – master of the Faculty of Liberal Arts and Sciences (Smolny College) of St.Petersburg State University, e-mail: is_petrin@mail.ru

Voloshchenko Gleb E. – student of the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, e-mail: glebvolko@mail.ru

Корректор *Ж.П. Григорьева*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Электронная версия издания
gumakcentrggu.ru

Подписано в печать 00.00.2020
Уч.-изд. л. 00.
Заказ № 00

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6