

18+

Рубен Грантович Апресян*: философ и практик морали

Хафизова Н. А.,
кандидат философских наук,
доцент кафедры «Философия и право» ПНИПУ (Пермь),
khafizova1970@mail.ru

Аннотация: В статье осмысливается значение отдельных аспектов философского творчества Рубена Грантовича Апресяна. Во-первых, через сравнение идеологии и философии рассматривается фигура философа в условиях идеологической борьбы и идеологического пресса. Во-вторых, на примере личности Р. Г. Апресяна показан философский способ цельного существования человека в мире. И в-третьих, в рецензии на книгу «Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса)» раскрывается тематика исследований Рубена Грантовича последних лет: нормативность морали, моральные требования, сравнительный анализ правил морали, а также генеалогия Золотого правила, которая описывается на основе авторского метода — концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания.

Ключевые слова: Р. Г. Апресян, мораль, генеалогия морали, философия, идеология, Золотое правило, человечность, идентичность, достоинство, «Илиада», Гомер.

Данный текст является попыткой выразить благодарность за мой опыт встречи с личностью и идеями российского философа Рубена Грантовича Апресяна (далее — Р. А.). Этот опыт позволяет мне нащупывать ответы, или хотя бы обнаруживать вектор их поисков, на важные для меня вопросы: как возможно философское сознание в повседневности? достаточным ли является сознание-вслух (Мераб Мамардашвили) или необходимым основанием для репрезентации философа как такового является и его поступок? философская мысль объективирует философа или конституирует его? как возможны добро и зло? и т. д., и т. п.

В этой статье, во-первых, я поразмышляю о том, кто есть философ, особенно в его отношениях с идеологией, ибо в наши дни данные понимание и различение особенно важны; во-вторых, будет дано небольшое представление о Р. А. как философе и о его вкладе в философию морали; и в-третьих, я поделюсь небольшой рецензией-рефлексией на его монографию «Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса)».

* Признан Министерством юстиции РФ иностранным агентом.

Философ на поле идейной борьбы

Сама идея написания этой части статьи пришла в тот момент, когда я узнала о присвоении Р. А. статуса «иностранный агент», а также после ознакомления с некоторыми материалами ресурса «Царьград», спровоцировавшими мое вопрошание о том, как философу возможно устоять под прессом идеологии? С 2016 по 2018 год в ИФ РАН прошел ряд общеинститутских семинаров по проблемам философии и идеологии¹, по итогам которых был проведен круглый стол². Ниже я попытаюсь высказать свое понимание и ответ на свой вопрос в диалоге с некоторыми выступавшими.

Самой близкой мне оказалась позиция Э. Ю. Соловьева, который считает, что предельно *аксиологическое* различие между философией и идеологией выражает различие *«между программой и идеалом — между планом, выстраиваемым на основе исследования, расчета, предварительных опытно-практических проверок, и ориентиром, в отношении которого возможен лишь ценностно-нормативный анализ [8, с. 13].*

В ракурсе *гносеологии* «идеология — это так или иначе концептуализированный набор идей, предлагаемый с интонацией обоснованной истины и санкционирующий либо сохранение status quo, либо, наоборот, отвержение и радикальную перестройку господствующего порядка», — пишет Эрих Юрьевич [8, с. 15]. Вслед за К. Марксом и М. Мамардашвили он описывает идеологию эпитетами миража, ложного/иллюзорного сознания. Мне понравился образ миража, ибо любой мираж рожден объективными факторами, в отличие от субъективно производимых фантазмов. Мираж, актуализирующий фантазмы (коллективные культурные комплексы, страхи, ожидания), и есть идеология.

Идеология искажает истину, выдавая частное представление об идеальном порядке за всеобщее, сказал в марте 2018 года на круглом столе В. М. Межуев. Конечно, любое представление есть результат интерпретации. Интерпретация — это практика истолкования, приписывания значения фактам действительности, поэтому она всегда есть лишь относительная и субъективная стороны Истины. Однако интерпретация в устах философа и идеолога — это разное.

Идеология отождествляет свою интерпретацию с абсолютностью и объективностью знания. Она не способна или не желает распознать свой герменевтический круг — зависимость своих истолкований от уже-наличествующего понимания. Поэтому она выдает свое частное суждение о действительности за полноту истины о ней, в том числе желаемое — за действительное. Идеологи либо плохо выучили урок, преподанный Фомой Аквинским его доказательствами Бога, либо, наоборот, — выучили очень хорошо. Суть урока проста: каждому свойственно — по мыслительной привычке — доказывать то, во что он уже верит³. Идеология выстраивает свою цепочку размышлений из не-критичного

¹ Ссылки на материалы этого круглого стола и другие доклады, состоявшиеся в рамках данной темы, можно посмотреть здесь: https://iphras.ru/1_03_2018.htm.

² Подробнее о содержании выступлений можно прочитать в статье Сыродеевой А. А. «Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»)» [10].

³ Когда я говорю «каждому», я имею в виду общую «родовую травму» сознания, изначально — не-критичного.

восприятия своих идей, а это и приводит к формулированию идеала как некой застывшей непререкаемости⁴.

Мышление же философа всегда есть мышление критичное, необходимо исходящее из рефлексии границ своего понимания, поэтому любая интерпретация переживается как частный случай, как одна из множественных граней истины. Формулой философского отношения к интерпретациям: «... и, ... и, ... и, ..., и т. д.», ибо именно в такой *множественности* действительность и проявляется в мышлении на практике.

В свою очередь, идеология использует интерпретацию как способ категоричного оценивания по формуле: «нечто — либо ..., либо ...; и третьего не дано». Причем только *единственное* «либо» выражает истину в ее полноте, другие «либо» признаются ошибками, заблуждениями, ложью или вообще объявляются происками врагов.

Философия видит мир сложным и противоречивым, идеология же упрощает свою картину мира в угоду частным интересам, культурным комплексам⁵, комплексам власти и (или) неполноценности (последний есть выражение страха неопределенности, жажды предсказуемости, внутриутробной защищенности). В этом смысле прав оказывается А. В. Рубцов, когда он описывает сознание идеологии, среди прочего, и как нарциссическое [7].

На *социальном* уровне возникает кажимость призрачности границы между философией и идеологией, о которой в своем выступлении на круглом столе говорил А. Н. Архангельский. Однако философ не создает идеологии, он обнаруживает и артикулирует идеи, которые затем могут лечь в основу тех или иных представлений о социальном порядке, разделяемых группой. В идеале он сохраняет идеологическую нейтральность или хотя бы способен время от времени оказываться в ней силой своих ума и воли.

Конечно, философ не может не осуществлять идеологический выбор, отстаивая ту или иную идею как общезначимую для социального порядка, однако он остается способным на критическое отношение к идеологии вовне и в себе⁶, а также — на сохранение толерантного отношения к идеологическому многообразию. Последнее есть логический исход свободного — автономного — мышления.

Идеология приходит на смену философии в тот момент, когда учение об идее уступает место логосу, одержимому идеей. В итоге алмаз истины ли, идеи ли сначала сводится только к одной из их граней, а затем превращается в плоскость, вывешенную

⁴ Например, философия ненасилия сводится идеологами *только* к идеологии оранжевых революций, тем самым игнорируется то, что истоки этики ненасилия лежат в философии буддизма, а в российской культуре инициирование идей ненасилия принадлежит Л. Н. Толстому. Или философия толерантности признается *только* связанной с деятельностью ЛГБТ-сообществ; при этом напрочь не принимается во внимание историко-культурный фон становления толерантности как ценности, превративший толерантность в универсальный принцип мирного сосуществования в мультикультурном мире.

⁵ В юнгианстве культурный комплекс (КК) — это эмоционально заряженный негативный опыт отдельной группы, в основе которого лежит общий архетип (как идея, как организующий энергию вектор), который содержательно обогащен конкретным социокультурным контекстом. КК самопроизвольно запускается травмирующей ситуацией как на уровне группы, так и на уровне отдельной личности.

⁶ Об этом замечательно сказал Э. Ю. Соловьев, заявив, что целью философии в отношении идеологии является критика последней на логическую состоятельность ее предостережений и менторства, чреватых образом врага, а также формирования скептической позиции в отношении ее воодушевляющих — иллюзорных — проектов (благих упований) [8, 9].

в качестве флага. Именно поэтому идеология всегда подозревает философию в тоталитарности, борясь и с ней тоже (для идеологии в принципе борьба — основной способ существования), тогда как философия до последнего пытается именно критически разобраться в идее, поднимаемой на щит той или иной идеологией, не сильно беспокоясь о своей уязвимости.

Идеология — про частный интерес, выдающийся за всеобщий, а философия — про универсальную идею, то там, то здесь открывающуюся своими гранями: так кратко можно интерпретировать смысл одной из реплик В. М. Межуева на круглом столе. Именно поэтому *антропологический эффект* философских и идеологических практик оказывается разным.

Идеология — это сознание, которое цепляется за идентификационные сетки во что бы то ни стало, однако идентичность — это социокультурная вторичность человека, его групповая прописка, тогда как первичность есть собственное человеческое (во всей полноте его разброса от «человеческого слишком человеческого» до вершин человечности); идеология же эту вторичность выдает за высшую и первую самоценность. Идеологическая стратегия однозначного упрощения идеи уплощает и самого человека, сопровождается же она парадоксальной тактикой, основывающейся на том, «что не все так однозначно», поэтому для достижения цели-идеала допустимыми становятся любые средства, вплоть до массовых практик расчеловечивания. Идеологии достаточен заряженный ее идеалом человек, а манипуляции его культурной идентичностью, низким общеобразовательным и культурным уровнем, жаждой защищенности и покоя являются любимыми приемами любых идеологий.

Философия, в свою очередь, бытуя в поле неопределенности, определяет тактику философской практики исходя из понимания того, что идея, истина — это не столько *что* (конкретное содержание, создающее идеал), сколько — *как* (стиль, направление, игра граней идеи). И это самое *как* важнейшей ценностью признает конкретного человека, поэтому ее практика направлена на соотношение «слишком человеческого» (которое и способно к стабильности социокультурной идентичности) и *человечного*. Именно последнее просвечивает самоидентичность чувством человеческого достоинства, способностью к этической и эстетической чувствительности, практиками любовной заботы о себе и других в поле открытости и неопределенности. Философская антропологическая практика производит *сложного* человека, она способствует тому, чтобы человек оставался целью сам по себе — целью, которая целит человека, то есть исцеляет, удерживает того в его цельности.

Любая идеология держится на идеологемах, делающих привлекательной своеобразную посмертную (закостенелую) маску идеи для жаждущих иметь великий смысл, но не умеющих его добывать из себя. *Любая идеология есть дискриминация человечности в пользу идентичности.*

Поэтому идеологам свойственно любую философию опошлить, низвести до реалий политического контекста эпохи, навешав ярлыки на живую мысль.

Философия — это вообще, прежде всего, проговаривание открытых собою смыслов, или — выговаривание своей индивидуальности на языке всеобщих категорий. В том, о чем и как мыслит тот или иной философ, можно узреть ценностно-смысловое ядро его личности.

Его философский текст становится актом, в котором / через который мир и сам мыслящий/пишущий упорядочиваются, собираются, обретаются и предъявляются другим. Его же социальные действия по содержанию и стилю всегда таковы, что позволяют держать дистанцию в отношении идеологических баталий⁷, но не оставаться при этом безучастным к тем, чье человеческое достоинство пытаются унижить несправедливостью и жестокостью.

Все вышенаписанное вполне соответствует способу бытования Р. А. С одной стороны, он долгие годы свидетельствует своими поступками о собственной приверженности духу либеральной философии, которые, естественно, становятся публичными в условиях как усиливающегося в России авторитаризма, так и роста консервативно-патриотических сил с явным налётом национализма. Однако его публичная полемика всегда происходит на уровне осмысления идей, пронизывающих речи и действия отдельных агентов — участников властных игр.

Его индивидуальность объективируется не только в качестве его *слова*, но и в том, какую атмосферу человеческих отношений он задает одним только своим присутствием. Кто хоть раз имел опыт общения с Рубеном Грантовичем, тот не даст соврать: чуткость, отзывчивость, надежность, умение дружить, умение учить, справедливость, умение слушать и слышать, настроенность на диалог, умение искренно и сострадать, и сорадоваться, переживание глубокой со-причастности происходящему вокруг и многое другое — вот то, что излучается его поступками и даже как будто вскользь произнесенными замечаниями. Цельность личности Р. А. являет себя и в его многогранном философском творчестве.

Его мысль остра, честна, объемна, вкупе с безупречным чувством языка и любовью к слову она создает смысловую глубину. Он обладает высочайшей степенью профессионализма работы со своими и чужими текстами, предъявляя способность, с одной стороны, отстаивать истинность (отсюда его особое внимание к тому, как аргументируется, чем обосновывается та или иная позиция), но с другой — он всегда стремится как минимум сохранить взаимопонимание и доброжелательность в отношениях, а как максимум — достичь консенсуса⁸.

В ходе дискуссии на упомянутом выше круглом столе Ф. Н. Блюхер, ссылаясь на работу Клиффорда Гирца «Идеология как культурная система», дал следующее определение идеологии: она есть «существующий в коммуникационном пространстве ряд мировоззренческих шаблонов, которые помогают людям экономить время для совместных действий». Действительно, шаблон — это, с одной стороны, то, что придает реальную устойчивость связанности, с другой, он создает только видимость неизменности, ибо культура — это не застывшее здание сформированных и сформулированных сводов, правил, ценностей, она динамична. Нельзя не признать, что у человека, конечно, есть потребность в связанности, однако в культуре имеются и иные, помимо идеологии, способы обретения

⁷ Стоит здесь вспомнить знаменитое изречение Григория Померанца: «Дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в битву за добро, за истину, за справедливость, — и так шаг за шагом до геенны огненной и Колымы. Все, что из плоти, рассыпается в прах: и люди, и системы. Но дух вечен, и страшен дух ненависти в борьбе за правое дело» [6].

⁸ Одним из ярчайших примеров полилога является организованная Р. А. дискуссия «О праве лгать» вокруг эссе И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», по итогам которого вышел одноименный сборник статей.

человеческой совместности. Один из них — это мораль, которая измеряет степень достигнутого единения⁹ человеческим достоинством.

Моральный философ мыслит из особой точки — своего автономного сознания, в его векторном движении к Другому, без которого нет ни морали, ни мышления, ни любви, ни свободы. Необходимой предпосылкой наличия морали является моральное творчество отдельного человека, иначе мораль вырождается в этикет или морализаторство, а в условиях господствующей идеологии — в менторство.

Философия морали стоит по другую сторону всяких идеологий, ибо исследует феномен морального сознания в практике, прежде всего, социальных отношений. Философ морали по определению не может быть идеологизирован, даже если одной из важнейших характеристик моральных императивов является категория общезначимого. Однако в морали «требование предъявляется ко всем, но [...] степень непремности этих обязанностей различная: одни из них безусловны (абсолютны), другие условны (относительны)» [1, с. 168]. Таким образом, общеадресованность не означает безусловной общеобязательности, но — общезначимости в качестве универсального способа совершенствования человеческой природы.

В публичных дискуссиях Р. А. отстаивает позицию разведения морали как культурного феномена и морального сознания человека; мораль им признается нормативно всегда гетерогенной, а моральное сознание — непременно автономным. Он развивает ценностно-субстанциональный подход к пониманию морали, в русле которого последняя имеет *двуединую* цель: преодоление разъединения и совершенствование человека. В связи с этим становится предельно очевидным, что насилие¹⁰ не может быть морально оправданным никогда; прагматически, политически или идеологически насилие возможно оправдать, но с позиций морали — никак.

Действительно, даже если посмотреть на становление морали, то, как показал в своих исследованиях Р. А., нормативно она начинается с правила талиона — правила, впервые ограничившего размер ответного насилия. Поэтому обвинять морального философа в том, что он исследует практику применимости идей ненасилия и толерантности, а также отстаивает их важность для человеческого общежития, — это все равно, что вменить в вину человеку его способность мыслить. С этих позиций совершенно неслучайным видится и то, что в 2018–2019 гг. Р. А. оказался привлеченным к работе конференций под патронажем Далай-ламы XIV, обсуждавшего проблемы развития эмоционального интеллекта и морали.

Одной из множества тем, над которыми работает Р. А. последние годы, является нормативность морали (ее требования и правила). Он является автором идеи, что моральная история человечества постепенно вырабатывала такие коммуникативные требования-ценности, как: невреждение, признание, солидарность, забота. При этом если невреждение признается ныне минимальным общеобязательным (абсолютным) требованием, то забота является рекомендуемым моральным максимумом.

⁹ Единения, а не единства, ибо первое — это процесс, в котором *множественное* соотносится друг с другом, сосуществуя, а не подавляя, не подчиняя, не уничтожая; тогда как второе есть результат тотальной власти единого, варьирующего себя же во множестве.

¹⁰ Понятно, что насилие и сила не являются тождественными понятиями, ибо первое лишает человека его человеческого достоинства, превращая того в презренное или жалкое существо, а сила, как минимум, сохраняет человеческое достоинство, а как максимум — инициирует его рост.

Еще один интерес его «исторических раскопок» и размышлений расположен в области формирования и способов предъявления культурой основных правил морали: правила воздаяния (особенно талиона), Золотого правила и Правила любви (Заповедь любви) — в их противоречивой сопряженности [например, см. 3].

В ходе осмысления нормативности морали при работе с различными литературными источниками Р. А. разработал свой метод *концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания* [2], позволивший ему исследовать и описать моменты генеалогии морали и ее динамику в культуре. В 2013 году благодаря применению этого метода вышла в свет интереснейшая монография Рубена Грантовича по «Илиаде» Гомера. Во второй части данной статьи я представляю аналитическую рецензию на книгу «Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса)» [4].

Гомеровский герой как зеркало человеческого и человеческого

Способ образования ткани культуры коренится в ее свойстве кодировать человеческий опыт бытования и (само)совершенствования, а также фиксировать его изменение, обновление во множестве культурных единиц: от мифологических образов до абстрактных понятий, воплощенных в произведениях искусства, музыке, в литературных, религиозных и философских текстах. Древняя Греция вывела на поле культуры образ *героя*, как объективацию представлений о сложности человека, о силах, влияющих на него и действующих через него, о предельных состояниях *человеческого* в человеке.

Исходя из заявленных самим Р. Г. Апресяном целей, в исследовании, результаты которого представлены в данной книге, была продемонстрирована новая методология изучения культуры ушедших эпох, и в соответствии с ней было осмыслено многообразие коммуникативных фигур гомеровского эпоса как стихии, в которой вызревали и складывались элементы морального сознания.

Описание своего метода автор произвел на основе его сравнения с генеалогиями морали Ф. Ницше и М. Фуко. Суть методологии, названной Р. А. «концептуальной экспликацией рудиментарного нормативного содержания», связана с пониманием, что ни одна современная норма не возникла сразу в том виде, в котором мы ее знаем. Более того, формализация нормы стала конечным итогом ее долгого процесса вызревания в поведенческой и коммуникативной практике в виде рекомендаций, советов, оценок, проговариваемых ожиданий, постепенных обобщений. Древние тексты представляют собой кладезь описанных действий и ситуаций, в которых можно различить процесс генезиса моральных норм. Как подчеркивает автор, «тексты, в нормативно-ценностном плане синкретичные или по-своему концептуально сфокусированные, анализируются на основе современных этических концептов, с помощью которых проясняется соответствующее им содержание, находящееся в неявной, элементарной или предполагаемой форме» [4, с. 23]. Сильной стороной данного подхода является возможность увидеть ранние формы и даже протоформы различных элементов морального сознания там, где при традиционном подходе усматривается лишь прагматика или пруденциализм взаимодействия¹¹.

¹¹ Ранее данный метод был апробирован Р. А. при исследовании зачатков Золотого правила морали на материале древнего текста — «Повести об Ахикаре Премудром» [5].

В книге рассматривается формирование некоторых моральных феноменов, главным образом Золотого правила, усмотренного в «нравоперемене», как называет это автор, происходящей с Ахиллом — одним из главных персонажей «Илиады». Однако эта перемена намечается в нравах самой эпохи в перспективе их последующего развития. Р. А. не ставит своей задачей специальное изучение архаических нравов и архаической нравственности (насколько можно вообще говорить о таковой), его интересуют проростки того нормативного содержания, которое станет основополагающим несколько веков спустя. Тем не менее, сквозь призму нравоперемены Ахилла автор предоставляет читателю возможность глубоко погрузиться в мир греческой архаики, рассказывая о мотивах и деяниях героев, нравов, общественных установлениях.

Образ Ахилла (а через него — гомеровского героя-вообще) предстает перед читателем в трех анализируемых ситуациях: в *распре* Ахилла и царя Агаменона, в *схватке* Ахилла с погубителем Патрокла — Гектором, и в *милосердии* Ахилла в отношении отца Гектора — Приама; на основе этих сюжетов и выстраивается композиция книги. Далее я остановлюсь на двух темах, наиболее привлечших мое внимание: это динамика в образе гомеровского героя и протомораль архаического сознания.

Образ героя, контуры его эволюции от героев Олимпа до героев гомеровского эпоса, а в перспективе — к образу героя у Платона вычитывается благодаря тому, что Р. А. дает краткую характеристику представлений о культурных героях, создававших космос греческой цивилизации, а также об идеализациях, созданных в классическую эпоху Платоном.

Олимпийские и культурные герои — учредители порядка; они божественны по происхождению и (или) сути; они своевольны и самодостаточны. Эволюция представлений о герое привела Платона к идеализации героя, к идее его автономии, когда тот ни в ком не нуждается, не чувствует боли, но при этом и не борется против богов [4, с. 168–171]. Итогом платоновского переосмысления образа героя стало то, что героическое потеряло сущностный статус, оно превратилось в совокупность определенных — формируемых — качеств, соответствующих идеалу: отныне героями не рождаются, ими становятся. Так произошло окончательное размывание героического этоса, различные начальные проявления которого отражены уже в гомеровских поэмах. Несмотря на то что в книге фактически не проводится данная линия анализа, эти образы и трактовки героя создают важный смысловой горизонт для выявления специфики эпических героев, пределы человеческого которых задавались преодолением божественности олимпийских героев и формированием представлений об идеальном герое, о надлежащем.

Однако основной мотив книги — это динамика образа героя, выписанного Гомером в «Илиаде». Р. А. настаивает на термине «динамика» в силу того, что анализируемый в поэме героический этос показан не в его чистом — застывшем — виде, а в качестве размывающегося, содержащего как элементы собственно героического, так и иные, нашедшие свое отражение в моментах попрания героического идеала (например, это можно увидеть в отказе Ахилла от сокровищ откупа или в его же отказе от участия в битве), в изменении форм взаимности, в нравоперемене Ахилла, наконец. Тем самым автор разделяет позицию, не раз высказывавшуюся в гомероведческой литературе, о том, что гомеровское общество — это общество трансформирующееся, в нем при сохранении прежних прослеживается возникновение новых механизмов социальной регуляции

(например, в порядке распределения добычи или возмещения ущерба, в отношении к пленным на поле боя).

Гомеровские герои — это люди со своими слабостями, но они — герои, потому что не могут не совершать героического (в том числе в силу обладания ими мощью, не сравнимой с мощью обычных людей). При этом не все, что герой совершает, — героическое, но героическое может совершить только тот, у кого есть соответствующее — благородное — качество его природы, воплощающееся в стремлении защищать, стяжать славу, знать стыд, уважать стыд в другом (в первой главе автор достаточно подробно представляет основные ценности-добродетели героического этоса). Однако герои поэмы не всегда таковы: они и обидчивы, и мстительны, и гневливы, и несправедливы. Поэтому, как отмечает Р. А., «у Гомера не свершения творят героя, но герой вершит деяния, проявляя доблесть и обретая славу» [4, с. 36]. Дела героев могут признаваться другими в качестве героических, а могут и осуждаться (как осуждался, например, Ахилл за отказ вернуться в битву с троянцами или за нескончаемые надругательства над телом поверженного им Гектора).

Эпические герои многослойны по чувствам и мотивам. Так, у Ахилла сквозь гнев в разных ситуациях просвечивают то обида, то достоинство, то жажда возмездия за смерть любимого друга. С другой стороны, в своем отношении к Приаму ему удастся преодолеть свой гнев, сменить его на снисходительность и милосердие.

Гомеровский герой уязвим. По-человечески уязвим своей открытостью, чувствованием других, зависимостью от их ожиданий, оценок; он не самодостаточен, в отличие от олимпийских героев. Но именно благодаря данной черте становится возможным сочувствие, а также — открытие дверей в экзистенциальные переживания, вне которых невозможны акты прозрения, откровения и самопонимания. Ахилл — герой, но при этом — человек: и его нравоперемена — это перемена человека, встретившегося лицом к лицу с фактом своей уязвимости с такой силой, что для возвращения ощущения почвы под ногами понадобилось измениться (ведь любое самосовершенствование есть итог переживания своего несовершенства, своей уязвимости).

«Илиада» описывает множество ситуаций, разворачивающихся на фоне войны, некоторые из них с позиций современного философского знания можно назвать экзистенциальными. В этих ситуациях персонажи являются читателю во всей спонтанности их свободы. Именно потому, что герои — уже не боги, и становится возможным их нахождение в пограничных ситуациях, переворачивающих их внутренний мир и провоцирующих на творчество поступков (например, решение Приама — царя Трои — самолично идти в стан врага и вымалывать тело сына — шаг, символизирующий порыв его духа, идущий вразрез с традицией отношений между враждующими).

Так и Ахилл. Смерть Патрокла пережила им как экзистенциальная ситуация, открывшая его *другому*, что расширило зону его уязвимости¹², но стало отправной точкой его личной трансформации. Конечно, Ахилл не сразу оказывается способным «укротить» свой нрав и воплотить эту нравоперемену в поступок. Первоначальный шок из-за гибели Патрокла делает его чувствительным только к своим: он из чувства вины за гибель начинает понимать, как страдали ахейцы без него. Но при этом месть и гневливость не исчезли из

¹² По сути, сам миф об Ахилле и об уязвимости его пяты есть миф о принципиальной уязвимости человеческого по сравнению с божественным.

души Ахилла, что и можно увидеть в ситуации с Гектором. Дальнейшее же развитие событий показывает, что нравоперемена все-таки состоялась.

Выскажу предположение, что именно фиксирование в человеке уязвимости делает однажды возможной ницшевскую идею о сверхчеловеке как своеобразном герое, где *человеческое* и его преодоление является неременной предпосылкой творения сверхчеловека, ибо «человеческое слишком человеческое» в уязвимости. Уязвимость — это та бездна, вглядываясь в которую, человек обретает мужество быть, а в пределе — стремится подчинить эту бездну волей к власти через любовь и творчество, став при этом если не независимым, то самодостаточным. Гомеровские же герои проверяются на эту уязвимость страданиями и способами их преодоления: через немыслимую жестокость ли, через немыслимое же — в логике привычного поступания — увеличение объема души, способной к спонтанному милосердию.

То, что основной линией книги видится динамика образа героя, создает впечатление оттеснения на второй план вынесенной в заглавие книги нравоперемены Ахилла. Но в том-то и дело, что последнюю невозможно представить иначе, как результат мелких — представленных в речах и действиях разных героев — надрывов единой ткани отношений архаического общества.

Очень убедительно — на примерах Ахилла, Гектора, Сарпедона — Р. А. показывает, что герои Гомера, хотя и воины, но многим из них не чужды и другие, отнюдь не воинские ценности — ценности мирной, семейной жизни, покоя. Последнее, как я понимаю, есть также отражение происходящих в гомеровском обществе перемен, смены ценностных предпочтений в пользу мира, гармонии отношений, где ценности состязательности и совместности не противостоят друг другу.

Особый интерес представляет трактовка Р. А. роли богов в деяниях героев. Автор, с позиции современного читателя взирая на мотивы и действия гомеровских героев, демифилогизирует богов как силы, определяющие судьбу человека. Можно сказать, он фактически смотрит на них юнгианскими глазами [11] и видит в мифологических богах объективацию душевной жизни человека. В данном случае боги — это персонификация человеческих сомнений и мотивов. Борьба богов или борьба человека с их велениями — это борьба мотивов внутри самого человека: «боги представляют идеальные мотивы человеческих деяний» [4, с. 203]. Гомеровский герой еще не осознает идею ответственности, и потому связывает свой выбор и свои поступки с выбором и действиями богов.

Герои делают не то, что велят боги, а то, к чему сами уже готовы, замечает в другом месте автор. Так, даже милосердие Ахилла в отношении Приама — не сиюминутное спонтанное действие, навеянное богами, а решение, связанное с опытом сострадания к ахейским воинам, возникшее в результате горевания по Патроклу и вызвавшее обещание Ахилла защитить ахейские корабли, если понадобится [4, с. 78]. У героев есть выбор, который они вполне проговаривают в своих речах, хотя, думаю, судьба самого Ахилла может показаться трагичной: гипотетически у него есть выбор, но реально боги устраивают так, что его свободная воля ведет его же к гибели. И если богов понимать как возможные и основные мотивы действий, то нравоперемена Ахилла не нужна традиционным богам, не нужна в полной мере культуре гомеровского времени, но она — первая ласточка смены культурной парадигмы.

Моральное сознание. Эвристика исследования Р. А. состоит в утверждении того, что в этосе гомеровской эпохи можно зафиксировать возникновение элементов морали на уровне не только спонтанных поведенческих решений, но и сознания. Нравоперемена Ахилла стала возможной именно в силу уже-существования на уровне практики и оценок того, что в зрелых формах морали будет называться идеей общего блага, совестью, чувством собственного (человеческого) достоинства, Золотым правилом морали.

Автор признает, переосмысливая утверждение Артура Эдкинса, что архаическое общество, как оно представлено у Гомера, несет в себе дух соперничества, но обращает внимание на то, что ни одно общество не может существовать вне сотрудничества/солидарности, чему собственно и служит мораль. «Сама по себе соревновательная деятельность не отрицается, но проблематизируется непосредственная связь между такими ценностями, как благородство, доблесть и соревновательность. Воины могут соперничать в битве, но при этом стремиться к общей победе. Совместно сражаясь ради общей победы, воины могут одновременно соперничать в добывании славы для себя» [4, с. 38]. Переживание важности совместности нашло отражение в эпосе через призывы героев к отваге, мужеству и доблести (это бойцовские качества), но там же по разным поводам высказывается и «ожидание относительно таких качеств, как самообладание, благосклонность, кротость, дружелюбность, взаимность, которые могут казаться не воинскими» [4, с. 40].

Конечно, гомеровские герои в основном движимы стыдом, который является чертой древнего героического сознания. Р. А. включается в давнюю дискуссию относительно наличия (или отсутствия) совести в архаическую эпоху. Обсуждая данный вопрос, он обращает внимание на одну ситуацию, где можно смело зафиксировать именно совестливые угрызания по поводу сделанного. Так, Гектор, принимая решение о том, чтобы выйти на битву с Ахиллом, движим не только страхом быть обвиненным в трусости, но и пониманием, признанием того, что плачевное состояние Трои — итог его горделивости [4, с. 55].

Показателем того, что в мире гомеровских героев есть элементы протоморали на уровне сознания, является спонтанное переживание ими состояния, которое позже будет осознанно как чувство личного (человеческого) достоинства. Честь, как и стыд, связана, прежде всего, с внешними групповыми ожиданиями относительно поведения конкретного человека, тогда как достоинство более воплощает представление о том, что делает человека человеком. Впрочем, и в стыде (особенно в аспекте уважения), и в чести, в основе которой — идея самооценности (правда, связанная с групповой идентичностью), можно узреть корни личного достоинства.

Согласна с Р. А., что не следует искать у персонажей эпоса развитых форм морали, морального сознания. Но что за чувство движет Ахиллом, который под влиянием распри с Агамемноном выходит из битвы и тем ставит под сомнение свою воинскую честь? Не думаю, что только обида. Ведь чуть позже Ахилл противопоставит, пусть и мимолетно, воинской стезе идеал семейной жизни, в которой он, хотя и герой, но — человек. Здесь нет еще чистого мотива достоинства, но его протоформа вполне присутствует. А вот отношение Ахилла к Приаму, без сомнения, дает пример игнорирования воинской чести в угоду милосердию как высшему пределу человеческого, в котором признается равенство человеческого достоинства, с точки зрения современных представлений о морали.

Особо хочется отметить применение авторской методологии исследования морали в отношении условий возникновения Золотого правила морали. Р. А. убедительно показал, что суждения и поступки в логике Золотого правила стали развитием уже существовавшей в различных формах человеческих отношений взаимности.

Автор фиксирует наличие минимум трех ситуаций, которые содержали в себе в том или ином виде логику Золотого правила: в обращениях Гектора к Аяксу, а затем и к Ахиллу (в обоих случаях перед поединками и в обоих случаях касательно того, как поступать с телом павшего) в форме высказанных ожиданий конкретных действий [4, с. 189], и в обращении Приама к Ахиллу с мольбой о выдаче тела Гектора [4, с. 192]. Можно было бы усомниться в ответном милосердии Ахилла, приняв его за жалость/снисходительность как чувство нисходящей благорасположенности в отношении жертвы или страдающего. Но сопутствующие действия Ахилла — совместный ужин, дружеская беседа, предоставление ночлега — показывают, что это была забота, где другой не переживается более как враг, но как друг. Вплетением в свою аргументацию мыслей Аристотеля о дружбе Р. А. удалось создать смысловую объемность интерпретаций действий Ахилла в отношении Приама.

Таким образом, на материале гомеровской «Илиады» автор сумел показать, как в материи коммуникации происходило вызревание будущих моральных максим, как происходило осмысление того, что допустимо или недопустимо, и не только с позиций прагматики жизни, хотя и в предельно конкретных обстоятельствах. Богатство нравственного мира гомеровского эпоса раскрывается в том, что «боги и герои, а также близкие героям женщины — постоянно высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные (в широком смысле слова, отнюдь не специфически моральные) суждения и произносят речи, выражая ожидания и пожелания, делая рекомендации, давая советы, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры достойных деяний великих мужей» [4, с. 196].

Эпос буквально оживает на страницах книги: постоянное обращение к тексту Гомера с авторскими интерпретациями рождает у читателя ощущение собственного погружения, почти присутствия в гомеровском этосе. А живой язык изложения автора, где высокая культура научности сплетается с образностью и метафоричностью, делает чтение книги не только интересным, но и продвигающим в понимании как гомеровского мира, так и того наследия, которое сохраняет свою значимость и актуальность в современной культуре.

Разнообразие интересов и забот Рубена Грантовича велико, однако оно скреплено единым ценностным центром, который, как декартово дедуктивное основание, позволяет ему сохранять свою цельность, оставаясь верным себе. Моральная философия и практика Р. А. показывают, что соединенность людей возможна и вне рамок мифа или идеологии: достаточно интериоризации и практикования хотя бы одного из моральных требований-предписаний — «не навреди», «уважай», «помогай», «возлюби». За ними стоят идеи человечности и человеческого достоинства, не приемлющие насилия и потому содействующие — *единению различного*.

Литература

1. Апресян Р. Г. Рецензия: Э. Ю. Соловьев «Категорический императив нравственности и права» // Вопросы философии. — 2007. № 7. — С. 167–175.
2. Апресян Р. Г. К методологии генеалогического исследования морали (презентация опыта). — 2011. URL: <http://ruben-apressyan.livejournal.com/4780.html> (дата обращения: 06.06.2017).
3. Апресян Р. Г. Нормативно-этический контекст Золотого правила // Технологос. — 2021. № 3. — С. 9–21.
4. Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). — М.: Альфа-М, 2013. — 224 с.
5. Апресян Р. Г. Случай Ахикара (К происхождению морали) // Философия и культура. Научный журнал. — 2008. № 9. — С. 74–86.
6. Померанц Г. Неуловимый образ. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/pomeranc-otkrytost-bezdne/neulovimyj-obraz.htm?ysclid=lewbjiuyfg562140209> (дата обращения: 05.03.2023).
7. Рубцов А. В. Идеология и нарциссизм. Мании грандиозности: наблюдение, симптоматика, генезис // Vox. Философский журнал. — 2018. Вып. 25. — С. 220–234. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2025/Vox%2025-16-Rubtsov1.pdf> (дата обращения: 05.03.23).
8. Соловьев Э. Ю. Философия как критика идеологии. Ч. I // Философский журнал. — 2016. Т. 9. № 4. — С. 5–17.
9. Соловьев Э. Ю. Философия как критика идеологии. Ч. II // Философский журнал. — 2017. Т. 10. № 3. — С. 5–31.
10. Сыродеева А. А. Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») // Вопросы философии. — 2018. № 7. — С. 207–217.
11. Юнг К. Г. Архетипы коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. — М.: Академический проект, 2007. — С. 217–242.

References

1. Apressyan R. G. *K metodologii genealogicheskogo issledovaniya morali (presentatsiya opyta)* [On the methodology of genealogical research of morality (presentation of experience)]. 2011. URL: <http://ruben-apressyan.livejournal.com/4780.html>, accessed on 06.07.2017]. (In Russian.)
2. Apressyan R. G. *Normativno-eticheskij kontekst Zolotogo pravpla* [The Normative-ethical context of the Golden Rule]. Tekhnologos, 2021, no. 3, pp. 9–21. (In Russian.)
3. Apressyan R. G. *Nravoperemena Achilla. Istoki morali v arkhaicheskom obshchestve (na materiale gomerovskogo eposa)* [Achilles' moral change: The sources of morality in archaic society (A study on the Homeric epic)]. Moscow: Alfa-M, 2013. 224 p. (In Russian.)

4. Апресян Р. Г. *Retsenzija: E. Ju. Solov'yova "Kategoricheskiy imperativ npravstvennosti i prava"* [Review: E. Y. Soloviev "The Categorical Imperative of Morality and Law"]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 7, pp. 167–175. (In Russian.)
5. Апресян Р. Г. *Sluchai Akhikara (K proiskhozhdeniiu morali)* [Ahikar's case (On the origin of morality)]. *Filosofiia i kul'tura*, 2008, no 9, pp. 74–86. (In Russian.)
6. Jung C. G. "Arkhetipy kollektivnogo bessoznatel'nogo" [Archetypes and the collective unconscious], in: Jung C. G. *Struktura psikhiki I arkhetipy* [The structure of the psyche and archetypes]. Moscow: Arademicheskii proekt, 2007, pp. 217–242. (In Russian.)
7. Pomerants G. *Neulovimyj obraz* [Elusive image]. URL: [<http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/pomeranc-otkrytost-bezdne/neulovimyj-obraz.htm?ysclid=lewbjiuyfg562140209>], accessed on 05.03.2023]. (In Russian.)
8. Rubtsov A. V. *Ideologiya i nartsisizm. Manii grandioznosti: nablyudenie, simptomatika, genesis* [Ideology and narcissism. Megalomania: observation, symptoms, genesis]. *Vox. Philosophical journal*, 2018, no. 25, pp. 220–234. URL: [<https://vox-journal.org/content/Vox%2025/Vox%2025-16-Rubtsov1.pdf>], accessed on 05.03.2023]. (In Russian.)
9. Soloviev E. Y. *Filosofiya kak kritika ideologii. Chast' I* [Philosophy as a critique of ideologies. Part I]. *Filosofskij zhurnal*, 2016, Vol. 9, no. 4, pp. 5–17. (In Russian.)
10. Soloviev E. Y. *Filosofiya kak kritika ideologii. Chast' II* [Philosophy as a critique of ideologies. Part II]. *Filosofskij zhurnal*, 2017, Vol. 10, no. 3, pp. 5–31. (In Russian.)
11. Syrodeeva A. A. *Filosofiya I ideologiya: illyuziya deideologizastii (obzor "kruglogo stola")* [Philosophy and Ideology: Illusion of the Deideologization. (Review of the "Round Table")]. *Voprosy filosofii*, 2018, no. 7, pp. 207–217. (In Russian.)

Ruben Grantovich Apressyan: philosopher and practitioner of morality

Khafizova N. A.,
PHD in Philosophy,
docent of the department "Philosophy and Law", PNRPU (Perm),
khafizova1970@mail.ru

Abstract: The article comprehends the significance of certain aspects of the philosophical creativity of Ruben Grantovich Apressyan. Firstly, through the comparison of ideology and philosophy, the figure of the philosopher is considered in the conditions of ideological struggle and ideological press. Secondly, on the example of R. G. Apressyan's personality, the philosophical way of the integral existence of a person in the world is shown. And, thirdly, in the review of the book "The Moral Changes of Achilles. The origins of morality in an archaic society (based on the material of the Homeric epic)" reveals the subject of Ruben Grantovich's research in recent years: the normativity of morality, moral requirements, comparative analysis of the rules of morality, as well as the genealogy of the Golden Rule, which is described on the basis of the author's method — conceptual explication of rudimentary normative content.

Keywords: R. G. Apressyan, morality, genealogy of morality, philosophy, ideology, Golden rule, humanity, identity, dignity, "Iliad", Homer.