

18+

О золотом правиле, или С кем произошла нравоперемена?

Неретина С. С.,
доктор философских наук, Институт философии РАН, Москва,
главный научный сотрудник, профессор,
главный редактор журнала Vox,
abaelardus@mail.ru

Аннотация: В статье речь идет о генеалогии морали, содержательно связанной с перипетиями золотого правила. В основе анализа — книга Р. Г. Апресяна* «Нравоперемена Ахилла», в которой на материале «Илиады» Гомера исследуются разнообразные характеристики «(прото)моральной императивности» архаического общества в его переходном состоянии, образующие тенденцию к становлению такого типа сознания, которое осмыслено в формах нормированного морального поведения. Автор статьи заостряет внимание на том, что в книге позиция героев, способных к перемене принятых обычаев поведения, несколько модернизирована, ибо героями были те, кто исполнял свою Судьбу, потому любая перемена в их отношении к тому или иному событию ею и определялась. Сделана попытка показать способ передачи вестей от изначального знания через своего рода театрализацию действия, называемого земным миром.

Ключевые слова: золотое правило, сознание, поступок, согласие, взаимность, огонь, гнев, метод, норма, интенция.

Золотое правило нравственности» — общее этическое правило, которое можно сформулировать так: не делайте другим то, что вы не желаете для себя, и поступайте с другими так, как хотели бы, чтобы с вами поступили. Золотое правило нравственности издревле известно в религиозных и философских учениях Востока и Запада, лежит в основе многих мировых религий: авраамических, дхармических, конфуцианства и античной философии и является основополагающим мировым этическим принципом.

«Википедия»

Одна из важных современных методологических проблем — это проблема повтора. Из тысячелетия в тысячелетие, из века в век, из года в год повторяются с разными мотивами одни и те же мысли, схожие житейские ситуации или — наоборот — одни и те же мысли могут произойти разными событиями. К числу бесконечных повторов относится то, что

* Признан Министерством юстиции РФ иностранным агентом.

называется обычаем, традицией, что транслируется по наследству, переходит в ранг бессознательного, привычного, незамечаемого. Моральные нормы потому и нормы, что принадлежат всем, если словом «норма» означать названные в словарях «правила или предписания, действующие в определенной сфере и требующие своего выполнения. Норма (характеристика) — термин для обозначения некоторой характеристики — допустимого диапазона, усреднённой или среднестатистической величины».

Но если говорить о нормах, которые выполняются незримо, бессознательно, это уже не предписания, закреплённые в позитивном законе. Тогда нужно учитывать то, о чем говорил В. В. Библихин, озадачившись этой проблемой. «Как назвать ситуацию, когда нормы поведения, не только неписанные, но и подробные предписанные безусловно существуют, но не предполагают правления права, а создаются существующей властью и подвластными *ad hoc* из понимания человека и ситуации и гибко меняются по обстоятельствам?.. Мы интуитивно ощущаем, что в нашем обществе, при всей неопределённости ситуации с конституцией и правами человека, существует жесткая норма. Это ощущается на каждом шагу, например при получении паспорта и регистрации... В нашем обществе стабильно закрепление человека и его статуса задним числом в рамках ситуативно сложившегося вокруг него и в отношении его права. Например, рождение и место жительства человека случайно, но как только он записан в паспортном столе, место жительства жестко закрепляется за ним. Стабилен не закон, который течет, как конституция, которая переписывалась на протяжении восьмидесяти лет 4 раза полностью, а инерция записи о лице и вещи¹. Для этой черты правовой реальности есть старое слово: крепость. Частый в старом русском языке, эпитет *крепкий* потом заменяется словами *сильный*, *крутой*»².

Так понятая норма «в ситуации... законодательной неопределённости... исправляла текучесть, неясность закона жесткостью вводимого порядка»³.

Под нормой когда-то понималась и «старина» как «фиксация сложившегося положения дел». Библихин дает любопытную справку. «Напрасно было бы искать в указах и постановлениях о коллективизации 1929 года распоряжение о запрете для крестьян выезжать из своей деревни, села. Наоборот, существовало распоряжение сельскому совету выдавать колхознику паспорт. Сильнее недейтельного, слишком идеального писаного права была однако норма прикрепления человека к его ситуации. Закона о закреплении крестьян по месту жительства не было, и если бы он был, то соблюдался бы не строже других законов»⁴.

Все это надо учитывать при анализе соотношения морали как общего закона регуляции поведения и нравственности как способа поведения отдельного индивида в определенных обстоятельствах — того, что сейчас, как и в давние времена (с начала средневековья точно — мы не случайно начали с идеи повтора), находится в фокусе всеобщего внимания.

Немногим более семи лет назад журнал Vox обращался к теме «О золотом правиле нравственности». В ситуации войны, и уже не одной, возрождения почти института ненависти, не отвечающей за слова, растоптавшей, казалось бы, устойчивые понятия,

¹ Андрей Белый остроумно назвал субъекта паспорта в государстве с вырожденной в формализм паспортной системой «гербовой маркой, приклеенной к паспорту» (Белый А. Душа самозная. — М.: Канон+: ОИ Реабилитация, 1999. — С. 12).

² Библихин В. В. Введение в философию права. — М.: ИФРАН, 2005. — С. 121.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 123.

вызвавшей не страх — это было бы понятно, — а желание рабствовать и подчиняться приказу. То, что, думалось, ушло в прошлое, вновь оказалось на поверхности, и может быть, в еще более уродливом варианте. Но, как показалось, в моральной сфере появилась тенденция обживания внутри совершенно и принципиально необживаемого агрессивного напряжения. Это странное желание обживания катастрофы, естественно, не подразумевающего напряжения достоинства, свободной мыследеятельности, привлекает к обоснованию себя «золотое правило нравственности», как если бы оно было мерилom нормальной жизни с поисками симметричного отношения людей друг к другу, направленного на установление толерантности и сосуществования.

Суть «золотого правила» — в постулате «не должно делать другому то, чего не желаешь, чтобы тот сделал мне», выраженном негативистски, ибо выраженное позитивно оно становится не столько правилом, сколько индивидуальным пожеланием определенного деяния. Это правило повторяется от Конфуция до наших дней именно в минуты тягостных раздумий, особенно в моменты боязни за радикальную смену власти. Проводится мысль, что оно-то и есть то правило, которому надо следовать, коль скоро оно дожило до наших дней. То есть нам предлагается некий стереотип поведения, следуй которому — и все-де будет хорошо.

В книге Рубена Грантовича Апресяна (иноагента) «Нравоперемена Ахилла»⁵ анализируются «основные тенденции формирования морали» на материале «Илиады» Гомера. Книга представляет собою мыслительный эксперимент, где исследователь занят не поисками чего-то неизвестного, а — напротив — известного, но неявленного или прямо не проявленного в тексте, пытаясь этот известный факт представить как вопрос.

Свой метод, сформулированный на основе осмысления «(“задним числом”) опыта чтения древних текстов»⁶, Апресян раскрывает ясно и отчетливо: это «*концептуальная экспликация рудиментарного нормативного содержания*»⁷, суть которого в том, чтобы «на основе современных этических концептов» обнаружить в тексте, содержание которого заточено на иные смысловые коллизии, тенденции, играющие важную роль в новом времени, здесь и сейчас. Речь идет о золотом правиле нравственности. Экспериментатор знает его, не скрывает этого своего знания и принимает все риски, связанные с историческим и философско-теоретическим несовпадением содержания понятий, образов и представлений. Но потому и задача читателя не «разоблачать» концепцию, а уловить точки ее сбоя.

Задача исследования — показать осуществление нравственной перемены (в персонажах, в их отношениях друг с другом), ведущей к формированию золотого правила. Задача тем более сложная, что автор не является его апологетом, обнаруживая тяжелейшие и длительнейшие коллизии, встающие на путях его формирования. В центре внимания — фигура героя, прежде всего Ахилла, и он рассматривает его в момент преображения «от гнева к состраданию», а его поведение — как, с одной стороны, «выпадение из рамок и внутренней логики сложившейся ситуации»⁸, а с другой — как набросок новых поведенческих тенденций (глава 5). Анализ направлен на события ключевых эпизодов

⁵ См.: Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). — М.: Альфа-М, 2013. — 224 с.

⁶ Там же. С. 22.

⁷ Там же. С. 23.

⁸ Там же. С. 8.

Троянской войны с позиции действия/не действия этого самого правила. Он словно испытывает его: можно ли его обнаружить в действиях гомеровских героев, действительно ли оно универсально?

Книга имеет и другой смысл: познакомить с «Илиадой» и с событиями Троянской войны тех, кто с ними знаком поверхностно; за теоретическими рассуждениями отчетливо просматриваются события, сами герои и всех интересующие «мнения»: кто что о них сказал⁹. Сделано это умело, деликатно, подробно, поскольку на деле основной смысл книги — рассмотреть «гомеровский эпос в качестве исключительного и непереоцененного источника моральной мысли»¹⁰. Для автора, для которого занятия этикой — его профессиональное занятие, исследование «генеалогии морали» (термин Ф. Ницше) является возможностью прояснить его методологический подход к этой проблеме — проконтролировать идею нормативности морали через последовательную цепочку поведенческих схем, ведущих от неморальных истоков¹¹ к образованию некоего устойчивого правила. Исследование проведено не только тщательно, но и провокативно.

Причем провокация возникает едва ли с первых страниц, где определяется содержание эпоса: это «не персонажи, а деяния, события». «В этом смысле в “Илиаде” нет главного героя или героев... и героев второго плана... так и “Одиссея” посвящена не Одиссею, а одиссее, т. е. скитаниям Одиссея»¹². Обнаружив в оглавлении названия параграфов «слава», «честь», «стыд», сущие имена, взятые сами по себе (несколько перебиваемые прилагательными «благородный» и «лучший»), допускаешь, что речь пойдет об этих состояниях самих по себе, об их эйдосах, «отдельных феноменах архаического эпоса», «основных характеристиках (прото)моральной императивности», способствующих становлению определенного типа сознания, что действительно предполагает раскрытие «внутренней логики»¹³ «самодостаточного, локализованного в “Илиаде” и/или “Одиссее” как таковых» гомеровского эпоса. Но оказывается, что само понимание «внутренней логики» не просто. Ибо под «внутренней логикой» автор понимает то, что не явлено в эпосе, но лишь «впоследствии было осмыслено как мораль»¹⁴. То есть существовала некая внутренняя связанность (коммуникация, взаимность), которая значение и силу воздействия, конечно, имела (иначе как бы эта коммуникация была там обнаружена?), но не составляла мейнстрима, была лишь тенденцией. И с этим методологическим приемом надо считаться, ибо очевидно, что здесь неявно присутствует некое иное знание, которое лишь впоследствии обнаруживает себя «в результате осмысления и освоения опыта конкретных коммуникативных ситуаций, в процессе обобщения множества разнородных ситуаций как мышление, первоначально лишь ситуативно рефлексивное... логика протоморального мышления постепенно складывается на основе отношений участников различных коммуникативных ситуаций как логика интересубъектности, обоюдности, взаимообращенности»¹⁵.

⁹ См.: Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 26.

¹⁰ Там же. С. 25.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Там же. С. 7.

¹³ Там же. С. 16.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 209.

Конфликт интерпретаций здесь очевиден. Вопрос, который, правда, возникает сразу, таков: не лишаем ли мы вполне определенную эпоху своей абсолютной самобытности (ведь они о нас не знали и о нас не размышляли), не представляем ли мы историю как историю линейную (Апресян ведет речь об истории), тогда как не исключено, что «гомеровская» эпоха была не исторической, а ее герои эйдетическими (как их определял С. С. Аверинцев). И если есть повторы (золотое правило и в одном месте, и в другом, в одном времени и в другом), то не симулякры ли они? Если схожие вещи возникли в разное время и в разных культурах, то нельзя ли объяснить их схожесть сходством логической формы и разностью содержания? Равнозначно ли предложение «дом загораживает дерево» предложению «дерево загораживает дом»? Если эта вещь предполагает равноправие действий желающих действовать (Я и другой), то из него следует допущение, что оба актора исповедуют одни и те же моральные принципы, и не учитывается принадлежность людей к разным социумам. Если этого не учитывать, то перед нами не столько переключения эпох, сколько их тождество с вариациями.

Между тем повтор, возникающий в иную эпоху (в ином пространстве и в ином времени), скорее имеет дело с агрессией мысли. Одинаковые концепты, сохраняющиеся или заново возникающие, меняются в связи с изменением обстоятельств, вмещаются в них. «Таков секрет эмпиризма», — считал Ж. Делёз. Эмпиризм «не вызывает к пережитому опыту». Он «предпринимает безумную попытку создать» связи-концепты, понимая их как объект встречи (в начале XX в., рассуждая о сознании, то же писал русский символист Андрей Белый). Эти концепты — «сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону “антропологических предикатов”»¹⁶. Попытка Апресяна сделать осмотр этих вещей (чести, стыда, славы, достоинства) как «вообще совершенство в своем роде» *самих по себе* натолкнулась на убеждение Апресяна, что они — все же прежде всего *качества*, присущие как богам, так и людям. То, что происходит в момент *перевода* одного состояния в другое (нравоперемены), а происходит катастрофа, ибо «любой динамизм — это катастрофа»¹⁷, осталось за рамками книги, как и то, что в момент перевода, в момент появления нового познания (соответственно — знания), в момент нравоперемены человек начинает мыслить само бытие.

Демаркацию знания и знания провел М. Хайдеггер, определяя одно из них как «овладевающее» (свойственное новоевропейской науке), которое на деле есть информация, способствующая господству над вещами и их подавлению, а другое — «существенное знание», прислушивающееся к вещам, внимающее бытию, которое само его затрагивает. И если последнее обращено к бытию¹⁸, то первое в силу такого своего назначения вполне может создавать вокруг себя жестко тотально заорганизованное жизненное пространство (государство, войну и мир), загоняя бытие в ловушку устоявшихся мыслесведений. Все это очевидно в описании древнегреческой жизни Апресяном, противодействующим присущему ему «овладевающему знанию» («я знаю, — говорит, — что собой представляет развитое золотое правило») самым подробнейшим и плотным описанием таких вещей, как доблесть, слава или честь.

¹⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — С. 11.

¹⁷ Там же. С. 268.

¹⁸ См.: Хайдеггер М. Парменид / Пер. А. П. Шурбелева. — СПб.: «Владимир Даль», 2009. — С. 19.

Все это имеет непосредственное отношение к пониманию и того, что показывается в «Илиаде», кто ее герой или героини и что они делают. Априори ссылаются на очерк С. Вейль «Илиада, или поэма Силы», замечая, что демонстрация силы и ее применение — действительно один из фокусов поэмы¹⁹. Но фокус — это точка преломления лучей, способ не столько демонстрации, сколько осуществления той перемены нравов героев, о которой ведется рассказ. Речь фактически идет об огненном начале.

«Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына», —

так начинается «Илиада», и начинается, казалось бы, с отрицательно окрашенной эмоции. Вот только ли это эмоция, за которой последовал столь мощный взрыв страстей, что содрогнулись небо и земля. Гнев — от древнего корня *ǵneh-, от которого «огонь» и «гнить», от чего все уничтожается. Гомер так описывает бой, в который ринулся «мощный Атрид», Агамемнон:

*Словно как хищный огонь на нерубленный лес нападает;
Вихорь крутящийся окрест разносит его, и из корней
С треском древа упадают, крушимые огненной бурей (XI: 155–157).*

А в XVIII песни Афина Паллада, накидывая на плечи Ахилла эгиду,

*Над головою сгустила богиня богинь золото. Облако, вокруг самого же зажгла
ослепительный пламень —*

так, что «свет с головы Ахиллеса достиг до эфира» (214).

Огонь оказался не только Гераклитовой стихией, хотя он — Гераклитова стихия. «Все состоит из огня и в огонь разлагается». Космос, а в «Илиаде» мы имеем дело с войной как космическим явлением, где в дело ввязаны небо и земля, боги и люди, этот космос «рождается из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени»²⁰. Этот космический огонь вместе и «Ум, могущий править Вселенной» (пер. А. В. Лебедева). А Ум — это и Речь, Логос. Априори обратил внимание: герои «Илиады» «находятся в постоянном взаимодействии, прежде всего дискурсивном». Он употребляет даже более вежливый оборот: они «беседуют» — «даже во время сражения»²¹. Можно представить себе накал этой беседы! И они не просто беседуют: обнаруживают хорошую риторскую выучку. Априори цитирует слова Гектора, отвечающего на вызывающую реплику Ахилла «Ближе приди, да скорее дойдешь к роковому пределу!» (XXIV: 429):

*Сын Пелеев! меня, как младенца, напрасно словами
Ты устрашить ласкаешься: так же легко и свободно
Колкие речи и сам говорить я умею (XX: 431–433),*

¹⁹ Априори Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 183.

²⁰ Фрагменты ранних греческих философов (Часть 1). От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — С. 177.

²¹ Априори Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 25.

но эти слова приводятся в подтверждение существования коммуникативной схемы равенства героических качеств: «каков ты, таков и я»²². Однако прежде чем говорить о качествах, хотелось бы напомнить, что точно такую же фразу «колкие речи и сам говорить я умею» произнес и Эней (XX: 202). Исследователи обращали внимание на устойчивые и повторяющиеся формулы в «Илиаде», представленные сочетанием имени и эпитета (на уровне лексики), на устойчивые комбинации действий или мотивов, которые формируют повторяющиеся эпизоды (на уровне содержания)²³; не исключено, что при использовании формул, определяемых как «группа слов, постоянно используемая в одной и той же метрической позиции для выражения одной и той же содержательной идеи», связывающей стилистику с метрикой из принципа экономии, характерной для устной поэзии²⁴, добивались представления не только о едином семантическом поле, но и для единства космического целого! Если верна мудрая догадчивость Гераклита, то речь о битве (полемосе) логосов, или о внутренней стычке Логоса. Полемос — это и спор, и война. Это не информация. «Илиада» сообщает нам этот глобальный спор, то общее, где тонут все мнения, и правит оно, подающее знание от бытия, смысл которого не удастся уловить, иногда по причине того, что медлили боги — те и другие (XX: 155). Гераклитов огонь, или золотой логос, похожий на золотое правило, но не оно, выполняет роль менялы, меняющий жизнь на смерть, огонь на вещи и наоборот. Гомер (Гераклит считал, что его нужно высечь за выражение мысли мифом) на пальцах показал, как можно обменять *тело* (Апресян также обратил внимание, что речь идет об обмене тела) на воинскую славу, оплодотворяющую память, которая находится в тесной связи с мыслью. Аэд или рапсод Гомер пел для всех, донося до них эту мысль. Он жил за 4 века до Гераклита, и, видимо, в нем Гераклит признавал свою мысль, которую тот, как он полагал, прятал за мифом. Ахилл, как кажется, не столько менялся нравом, сколько свой нрав проявлял, увещанный Зевсом, сказавшим: «ту славу хочу даровать Ахиллесу» (XXIV: 110). Это значит, что обмен мог иметь и иной смысл, чем заявленный в книге. Божественное бытие нуждалось в обменных дарах, о чем недвусмысленно заявлял Аполлон на сонме Олимпа после гибели Гектора, что подтвердил Зевс. По словам Ахилла, произнесенным в стане ахейском, и земная жизнь без «неотвратимой нужды» (XI: 610, пер. Н. П. Гринцера) не обходится. С этим связан и искрометный вывод Бибикина: «Вождь покорял ползучую массу, но зато помимо своего желания ввязывался в соревнование с Логосом»²⁵.

Потому, когда считают, «что у Гомера нет нормативного мышления»²⁶, вряд ли имеют в виду то космическое целое, которое представляет эпос: Гомер и выдал нам норму архаической мысли, смысла и деяния. Норма (наугольник) как правило, но не взаимообщение, которое предполагается золотым правилом, а то общее, которому надо следовать, тот Логос-Ум-Речь, что задает грамматику бытия. Вовсе не случайно предполагают, что норма связана с *nosco*-знать, с тем самым сущностным знанием, о котором вел речь Хайдеггер и на которое указывает исследование Апресяна, развивающее

²² Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 182.

²³ См.: Гринцер Н. П. Гомер на рубеже эпох // Шаги/Steps. — 2017. Т. 1 № 2. — С. 29.

²⁴ Там же. С. 31.

²⁵ Бибикин В. В. Язык философии. URL: <http://www.psihdocs.ru/yazik-filosofii-vladimir-veniaminovich-bibihin-section.html?page=6> (дата обращения: 07.02.2023).

²⁶ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 18.

«ценностно-субстанциальное понимание морали»²⁷. Он, правда, отличает его от «императивистски функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации», тогда как, по его мнению, надо бы его ставить на *содержании* поведения и его практических последствиях. Но, думается, если есть Судьба, есть и мощнейший императив, противиться которому есть возможность только при утрате того положения героя, о чем повествует «Илиада». Если практическое применение такого поведения перевести на уровень теории (не забывая, что изначальный смысл теории — нечто боговдохновенное), то от «самости» отказываться нельзя, ибо выбор делается *самим*. Гераклит опять же «не был ничьим учеником, но, по его словам, выпытал самого себя и узнал все от самого себя»²⁸. При выборе достаточно себя, тем более что при самодостаточности не предполагается намеренно избегать или игнорировать людей. Но все же Ахилл, принявший решение богов передать тело поверженного врага отцу, это героизм сам по себе, это вплетенность не в человеческие отношения — в божественные! Перемена нравов произошла, но не как тендирующая к золотому правилу с расчетом на взаимность и любовь, а во исполнение воли богов, потому эта перемена случилась не в процессе обдумывания, а мгновенно. К ситуативной логике относится просьба Гектора, обращенная к Ахиллу, не бесчестить тел друг друга.

Складывается любопытная коллизия. Вопреки мысли Апресяна, считающего, что «мышление в духе золотого правила» (мы сейчас не станем разбирать смысл позитивного и негативного обязательства, при этом возникающего, это прекрасно сделано в книге на с. 189) ведет за собой нравоперемену и с Ахиллом (см. название книги), и с Гектором (дважды вносившим предложение установить боевые «отношения взаимности-обоюдности»), нравоперемена происходит не с Ахиллом, который своего отношения к делу не менял — он лишь исполнял решение богов, а именно и только с Гектором. Такая поведенческая коллизия (двое делают одно и то же, но один — желая этого, а другой — исполняя повеление) свидетельствует скорее не о тенденции к установлению золотого правила взаимности, а о тенденции к обнаружению внутреннего намерения совершить некий поступок — то, что много веков спустя получит четкое выражение у Петра Абеляра и будет названо интенциональностью. В этом отношении сшибка намерений Гектора и Ахилла кажется тенденцией не менее мощной, чем констатации тенденции к золотому правилу. Но сама идея интенциональности — не нормативная идея, однако именно она образует тенденцию средневековой этики. Потому уместно спросить, не оказывается ли «движение к все большему обобщению»²⁹ спрямленной линией историко-этического развития, исключаящей ту катастрофичность, которая рождается при нравопереме? Можно ли сказать, что одно и то же содержание золотого правила было и у Конфуция, в авраамических, дхармических религиях и в античной философии? Правило — греческий канон (производное от западно-семитского *qānoeh/kānu*, тростник³⁰) — обычно толкуют как некое требование

²⁷ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. В данном случае акцент ставится на субстанциальность — о ценности жизни разговор особый: в условиях правления Судьбы вопрос о ней требует специальной проработки.

²⁸ Фрагменты ранних греческих философов. — С. 177.

²⁹ Там же. С. 208.

³⁰ Интересно проследить путь отсюда к Паскалевскому человеку, определенному как «мыслящий тростник».

для исполнения определенных условий (норма, поведение) всеми участниками какого-либо действия (есть даже «правила жизни»), за выполнение/невыполнение которого может следовать поощрение/наказание, например, метафизическая кара, но и позитивный закон ее применяет (см. статью УК о превышении допустимой обороны), но все же часто на его нарушение закрывают глаза. Однако канон служит неким регулятором («правило» по-латыни *regula*) в жизненной практике, действуя своего рода факультативно. Как говорил М. К. Петров, «если это и “закон”, то “закон с дыркой”, которую всякий раз предлагают штопать самостоятельно и всякий раз новым способом»³¹. Этим он отличается от закона. В нашем случае такого нет даже в качестве регулятивности. Ахилл же, отдавая тело Гектора за баснословный выкуп, выполнял, повторим, волю (приказ) богов, а приказы не обсуждают. Обсуждалась проблема, и Апрусян ее «нащупал», действуя как настоящий ученый, т. е. отсекая от себя любую возможность «не заметить» несоответствия правила. Напротив, эти несоответствия, тщательно прописанные и определенные, делают еще не родившееся правило ярким и объемным. Ведет ли это к созданию «все большей нормативной обобщенности, а в конечном счете — к новому видению человеческих связей и их внутренних смыслов»³² — вопрос, ибо, судя по размышлениям о взаимности, которой обладает «развитое правило», оно взыскует общения, а не обобщения. А это другая — ненормативная, разрывающая путы нормы — ситуация. Да и канон — все же не приказ, и, если исполняется, то с помощью этических, внутренних регулятивов, с которыми можно соглашаться или оспаривать, что и произошло у Ахилла и Гектора. Кажется, что Гомер, описывая брань между героями во всех смыслах этого слова (как спор в речах и как спор на мечах), принадлежит к таким «катастрофическим» мыслителям.

Ведь кто такой герой?

Герой, как считает Апрусян, прежде всего, «любой свободный мужчина»³³. Но это широкая характеристика, потому что это такой свободный муж, кому присущи благородство, превосходство (быть лучшим), кто обладает славой, честью и достоинством, а также *aidos* — многослойным качеством, предполагающим совесть, обладание таким свойством, как стыд, страх перед любым нечестьем. В главе 1 все эти состояния рассматриваются, напомним, как субстанциальные. Так, благородство — это «неизменная характеристика ... даже если [благородный] замысливает недобрые дела и творит бесчестье и зло»³⁴. Во-вторых, «гомеровский герой — не самодостаточен. Он — герой *лишь* потому, что осуществляет себя в выдающихся деяниях, он свершается в подвигах на благо народа и/или отчизны. Нигде у Гомера героизм не проявляется сам по себе, героические деяния всегда вплетены в определенные человеческие отношения, совершаются ради какого-то дела»³⁵. Его назначение в том, чтобы сторожить, охранять, оберегать — словом, делать то, что означает слово «герой», и такая его направленность деятельности не зависит от «героической» типологии — герой ли это олимпиец, «культурный герой» или «нормальный герой»,

³¹ Петров М. К. Пираты Эгейского моря и личность. Искусство и наука. — М.: Наука, 1995. URL: https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/170633/fulltext.htm?ysclid=ldyj1rhrrer991693500 (дата обращения 10.02.2023).

³² Апрусян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С.209.

³³ Там же. С. 28.

³⁴ Там же. С. 29.

³⁵ Там же. С. 31.

человеком рожденный. Все они имеют связь с богами и уповают на их поддержку, а боги «участвуют в их судьбах»³⁶.

Только ли, однако, участвуют? Эта тема — судьбы — нуждается в усилении и уточнении. Само это слово иногда звучит как некий итог содеянного. Но здесь скорее речь о начале. Именно Судьбой определяется жизнь героя, а потому герой — это тот, кто осуществляет свою судьбу. «Древний эллин внутренне, насущно покорен року, космической судьбе, справедливости», как сгустку той энергии, что заключена в том общем, которому надо следовать. А потому «он обреченно (в этом его мужество) избывает предначертания судьбы — предначертания, в которых на века, в смене десятков поколений предопределены и рождения, и жизни, и смерти родов, племен, полисов»³⁷. У Гераклита все происходящее с космосом «происходит... согласно судьбе»³⁸. Но гораздо раньше это у Гомера.

*«Жить же недолго тебе; пред тобою, любезнейший сын мой,
Близко стоит неизбежная Смерть и суровая Участь» (XXIV: 131–132), —*

говорит Фетида Ахиллу, знающему свою судьбу и выбравшему ее из двух возможностей: жить долго и бесславно или кратко, но героически. Знают свою судьбу и Эней, и Гектор, который мог остаться в живых, «погрузившись в волны народа» (XX: 379). Речь не об участии богов в судьбе, складывающейся как жизненный итог, а о Судьбе, которая, как и молния, определяет жизнь героя изначально.

Если исходить из идеи нормы, выраженной в позитивном праве, то понятно, «что моральные представления складываются на основе разных неморальных и протоморальных представлений»³⁹. Это высказывание приводит на ум старую родо-видовую схему: некое сущее — тело — одушевленное тело — животное — разумное животное — человек. Предполагалось, что субстанция пронизывала все это «древо» целиком и полностью одномоментно, т. е. все перечисленные сущности оказывались в человеке. Если человек сохраняет свою природу разумного, говорящего, одухотворенно-одушевленного, смертного, прямоходящего, умелого, то только в этом случае он — человек. Если же он утрачивает свою природу, то в лучшем случае пребывает в животном состоянии, в худшем — просто неким сущим или телом⁴⁰. Человек в себе самом как в целом содержит моральное и аморальное, и в зависимости от собственного выбора (болезнь в данном случае — отклонение), от принятия/непринятия переданного дара, способностей, умений бывает тем или другим. Как скажет много веков спустя Петр Абеляр, тоже начавший «Этику» с описания гнева, сосредоточенного в чувственной душе (anima) и «пылко и неразумно заставляющего ум вынашивать помыслы, которым менее всего нужно следовать»: «В ней [в чувственной душе] сосредоточено гневливое состояние, даже если сама она и не гневается; так и хромота

³⁶ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 34.

³⁷ Библер В. С. Нравственность, культура, современность // Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — С. 246. Я не согласна с Библером в том, что «эллин не может и не должен знать (это было бы преступлением) свою судьбу и тайный смысл своих поступков». У Гомера он знает.

³⁸ Фрагменты ранних греческих философов. — С. 177.

³⁹ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 21.

⁴⁰ См. об этом: Бозэций. Утешение философии // Бозэций. «Утешение философии» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990. — С. 257–258.

присуща человеку, называемому за это хромым: она в нем есть даже тогда, когда он ходит, не хромая, ибо порок присутствует [в душе] даже тогда, когда отсутствует [порочное] деяние»⁴¹.

Смысл представленной в «Нравопереме Ахилла» схемы схож с этапами родовых отношений: от низшего к высшему, представленному нормой золотого правила. «Мораль — это синоним антиэгоистического»⁴². Увидеть в этой схеме торжество «стихийного» на все способного, вырванного из связей сообщества индивида, как это делают иные оппоненты Апресяна, — это видеть не дальше, может быть, разумного, животного.

Но как всякая схема — эта схема линейна, выщерблена, ибо все эти переходы катастрофичны, они кажутся линейными, только если смотреть на них с очень большого отступа, когда не знаешь, «что там, барин, впереди?» (утверждение Хайдеггера, что существенное знание с его чутким вниманием к бытию есть отступление перед бытием, нуждается в грандиозной проработке). Большое, конечно, видится на расстоянии, но вот видится ли существенное в нем или то, что «схватывается», сказать нелегко, тем более что содержание понятий (а на это обратил внимание Апресян) меняется. Не объясняется, пишет он, хоть все звенья перебежи «этим отдаленным истоком золотое правило»⁴³. «Взаимость лежит в основе разного рода отношений — “договорного” гостеприимства, или гостеприимной дружественности (*philoxenia*), дружбы, воздаяния, причем в форме как благодарности, так и возмездия (частным случаем которого является правило талиона: “око за око”). Опыт этих отношений (который сегодня мы отчасти отнесли бы к морали, а отчасти нет) — «важный нормативный источник золотого правила»⁴⁴, где под нормой очевидно понимается сущностная норма. Упоминание о разных днях творения в Ветхом завете, который создавался примерно в то же время, что «Илиада», это дни нового творения, новой силы, опрокидывающей старую, не говоря о сотворении человека, который *переназвал* уже названные Творцом вещи, создав ту катастрофическую ситуацию, которая и позволила произнести фразу о разного рода взаимностях, об их двусмысленности.

Это помогает понять, почему такую значимость приобрел и разворачиваемый в «Илиаде» сюжет значимости *тела* (идет ли речь о выкупе тела Гектора или о надругательстве над ним после умерщвления, как над телами других воинов, например Сарпедона, тело которого Патрокл призывает «увлечь и над ним надругаться») как того первого, во что воплощается сущее. Это можно, конечно, понять, как напутствует А. Ф. Лосев, так, что речь идет о стихийном богатырстве природно-телесной архаики *накануне* другого мирового устройства⁴⁵, и понять это необходимо, потому что эта стихия, этот хаос застигнут в момент, когда он готовится стать космосом.

Но можно понять и как победу одного «звучащего слепка формы»⁴⁶, как называл внутренний логос О. Э. Мандельштам, над другим, ибо логос, собирающий урожай слов-звуков в сноп высказывания, может показать и то, как этот сноп разлагается на колоски. «Ни

⁴¹ Абельяр П. Этика, или Познай самого себя // Абельяр П. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 405.

⁴² Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 20.

⁴³ Там же. С. 21.

⁴⁴ Там же. С. 21.

⁴⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. URL: <https://predanie.ru/book/219672-gomer/> (дата обращения: 07.02.2023).

⁴⁶ Мандельштам О. Слово и культура. — М.: Советский писатель, 1987. — С. 42.

одного слова еще нет», а и тела нет, если же есть, легко может не быть, особенно если, как писал тот же Мандельштам, «культура стала военным лагерем»⁴⁷. Мы и сегодня можем это видеть. И тогда, может быть, погорячился Гераклит, пожелав высечь Гомера, и хотя и говорил мифами, но мифы не боятся повторов. Они, как подчеркнул Лосев, усиливают их ритм, и каждый последующий момент перевешивает предыдущий. «Здесь нет места симметрии и равновесию»⁴⁸. От тела легко перейти к не-телу, ибо «все состоит из огня и в огонь разлагается», затем снова возрождается. «Огонь — первоэлемент, а все вещи — обменный эквивалент огня. Тело — вещь. Уничтожение одной, описанное как катастрофа и многократно повторенное, возможно вопреки и нравственному, и природному закону (даже боги возмущаются жестокостью уничтожения тела). Речь о повторении как о трансгрессии (это имеет в виду Апресян, перечисляя разные возможности понимания взаимности), предполагающей не столько частное, сколько особенное, универсальное (особенное всеобщее), выступающее противником законополагающих общностей.

Конечно, гомеровский человек (с судьбой или без судьбы, знаток или невежда, благородный и нет, превосходный и нет, обладающий стыдом и славой и нет) живет в мифе (именно за это Гераклит хотел его высечь), но и не живет в нем (Ахилл, Гектор, знатоки своих Судеб пробуждаются от сна неведения), но — Апресян прав — он находится на границе другого века, когда грамматика бытия требовала ответственности и соответственно — ответственности за него и себя. Принимая судьбу или оспаривая ее (Гектор ведь хотел нырнуть в волны народа), они отвечают за поступки и на поступки, изначально трагедийно-огненные («Гнев, богиня, воспой, Ахиллеса, Пелеева сына»: все описания битв — это воспевание гнева).

Коль скоро речь о золотом правиле, то вопрос о времени его появления должен встать непременно. Скорее всего, оно именно в тот кризисный период расправы с одним сущим-телом во имя утверждения другого («та из противоположностей, которая ведет к возникновению [космоса], называется войной и распрей, а та, что — к сгоранию (экпирозе), — согласием и миром»⁴⁹) могло бы существовать в форме желаемого договора на будущее, как его высказывает Гектор. Идея не была принята. Не исключено, что это было время ее обсуждения, чем в «Илиаде» можно объяснить и решение богов выдать тело Гектора. В разных местах Апресян тщательно апробирует версии золотого правила (императивного поступка, ожидаемого поступка или должного⁵⁰). Все же не исключено, что возможность возникновения такого коммуникативного опыта появилась при сложившемся жестком различии Я и Ты. В «Илиаде» даже можно предположить не просто распри сущих, а распрю, происходящую как бы внутри одного персонажа (Ахилла), у которого, как допускают некоторые исследователи, есть двойники (Патрокл и Гектор), оба выступающие в доспехах Ахилла и оба погибающие: один двойник убивает другого. Они как бы представляют раздвоение Ахилла, именно представляют (как в театре) борьбу тех противоположностей, что на деле составляют единое. Убивая затем своего двойника Гектора, Ахилл как бы совершает самоубийство. Это, по квалификации Апресяна, «остроумные литературно-критические интерпретации» (вполне, впрочем, в духе

⁴⁷ Мандельштам О. Слово и культура. — М.: Советский писатель, 1987. — С. 40.

⁴⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики.

⁴⁹ Фрагменты ранних греческих философов. — С. 177.

⁵⁰ См.: Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 24, 188, 189 и др.

герменевтической традиции), по Апресяну, оттеняют «мотив *обоюдности* героев», что не противится и другому объяснению — отказу *договориться* с собой и *подчиниться* решению Зевса. Но тогда — золотое ли это правило, основанное на взаимности и любви?

В такой символической интерпретации наличие Я и Ты как внутреннего состояния *личности* (теперь можно употребить этот термин, ибо Я и Ты — личные местоимения) очевидно, хотя вовсе не очевидно их равенство. Апресян толкует ответ Гектора Ахиллу перед боем («Колкие речи и дерзости сам говорить я умею»), как если бы это была речь равных: «каков *ты*, таков *и я*», но не исключено, что можно резюмировать эту «коммуникативную схему» несколько иначе: *как ты, так и я*. То есть я, не равный тебе, дерзаю в силу достоинства (см. главу 1) противиться тебе.

Выше было сказано, что ту же формулу противления употребил в обращении к Ахиллу Эней. По своему социальному статусу, как сейчас бы сказали, они не равны. Эней и Ахилл — дети богинь и смертного, Эней более знатен, поскольку его мать Афродита принадлежит к «старшим» богиням, Ахилл менее знатен, его мать Фетида — нимфа. Естественно, что Эней осаживает Ахилла, напоминая ему о знатности своего происхождения. А Гектор — сын смертных, и Гомер, думается, не случайно не упомянул иные версии его происхождения от бога Аполлона. Он сознательно подчеркивал эпохальный кризис: сразу после слов, осаживающих Ахилла, Гектор произносит:

Ведаю, сколько могуч ты и сколько тебя я слабее.

Он и должен быть слабее сына богини, который к тому же мог бы жить вечно, если бы не материнская оплошность. Но мы слышим речь героев, знающих, что в тот момент еще нет решения богов относительно исхода битвы:

*Но у богов всемогущих лежит еще то на коленях,
Гордую душу тебе не я ли, слабейший, исторгну
Сим копием... (XXII: 434–437).*

Здесь описание родовитости героев несет ту же мысль, что и описание родо-видовых связей: отсутствие паритетности Я и Ты, подчеркнутое произнесением двумя героями одной и той же формулы («уличной песенки», как мог бы сказать Ницше, или «как естественной животной уверенности»⁵¹ в нерушимом законе природы), сопровождаемое разными объяснениями причин, заставляющих их биться, означает, что нечто старое, прочнозаконное, неотменяемое, сменяется новым, связанным с «отборочным испытанием», с попыткой действовать наудачу. Перед нами тот же прием, о котором говорилось выше: испытать одно и то же событие под разным углом зрения, с иным намерением и значит иной мерой. Здесь в пору действительно говорить о генеалогии морали, но не золотого правила (ибо паритетности нет, а разные формы взаимности его не образуют), а интенционального.

Два отступления от хронологии, возможно, проясняют мысль. Почему можно считать, что моральные отношения появились со времени жесткого различения Я и Ты? К этому вопросу меня подвели не только размышления над «Илиадой» Гомера, вдохновленные

⁵¹ Делёз Ж. Различие и повторение. — С. 19.

«Нравопеременной Ахилла» Априяна, но и мои собственные размышления над средневековыми трактатами, возникшими много позже, но не имеющими своей генеалогии. Так, многие знают диалектику Платона и Гегеля, но совсем не знают, как ее понимали Аврелий Августин и Петр Абеляр. Их тексты — «О диалектике» одного и «Этика, или Познай самого себя» другого и побудили задолго до «Нравоперемены» обратиться к проблеме того, что такое знать, как происходит познание и что случается в его процессе. Здесь я хочу коснуться одного пункта, связанного с нашей темой.

Августин, считавший диалектику наукой обсуждения, с самого начала поставил вопрос о том, что такое простое, единственное, единичное, само собой сущее, и сложное (составное, соединенное — *coniuncta*). Причем в качестве примеров он использовал вещи, обозначенные равносложными словами. Простое — это, к примеру, «бег» и образованный от него глагол «бежит» (*currit*) или «обсуждение» и глагол «обсуждает» (*disputant*). Почему взят именно глагол 3-го лица единственного числа?

«...не удивляйся, — поясняет он, — что «обсуждает» (*это же относится и к «бежит»*). — С. Н.), хотя и связано двумя [словами — «он обсуждает»], однако числится среди простых, ибо вещь проясняется определением. Ведь сказано, простое — это то, что обозначает нечто одно. Оно, простое, и заключается в этом определении». В латинском языке местоимение, являющееся в предложении подлежащим, при глаголе, как правило, опускается. «Но такое же нечто одно не заключается в определении, когда, например, мы произносим «говорю» (*dico* или *loquor*). И хотя это [тоже] одно слово, оно, однако, не значится как простое, поскольку обозначает и лицо, которое говорит». Надо заметить, что в латинском языке нет местоимения 3-го лица, оно «замещается» указательным «этот, эта, это». Собственно личные местоимения — это «я» и «ты», которые, находясь друг перед другом, видят лица собеседников. «Поэтому оно (*это одно слово 1-го лица*. — С. Н.) подвержено [выражению] истины или лжи, ибо оно может отрицать и утверждать. Итак, всякое первое и второе лицо глагола, так как произносится совокупно [с глаголом], будет числиться среди составных слов, ибо у него нет простого значения. Если, к примеру, кто-то говорит «я хожу» (*ambulo*), то он заставляет понимать под «хождением» [не только само хождение, но] и себя самого, того, кто ходит; и кто-то подобным же образом может сказать «ты ходишь», обозначая и вещь [хождение], которая происходит, и того, кто это делает. А тот, кто говорит «ходит», обозначает не что иное, как [только] саму прогулку, по этой причине третье лицо глагола всегда числится среди простого, и оно еще не может ни отрицать, ни утверждать»⁵².

Собственно, этот, казалось бы, чисто грамматический, фрагмент для нынешней темы интересен кратким упоминанием о нравственной составляющей речи (которая, как мы помним, есть разно выражаемый Ум и Логос), касающейся истины и лжи, разделяемых на истину и ложь только Я и Ты. Слово само по себе в этом отношении нейтрально, только раздор Я и Ты (см. как примеры речи, ведущиеся Ахиллом и Энеем, Ахиллом и Гектором) имеет отношение к нравоперемене (Гектор) или нравоустойчивости (Ахилл), прочее —

⁵² Аврелий Августин. О диалектике / Пер. С. С. Неретиной // Vox. Философский журнал. — 2016. № 20. — С. 25–42. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf> (дата обращения: 07.02.2023). Некоторые изменения мои.

деяние — разрешение этого конфликта, вся речь как таковая, ее решение, уже, как справедливо пишет Апресян, «оставляющее в стороне мотивы и поступки»⁵³.

У подхватывающего эту тему Петра Абеляра сами нравы определяются через пороки или добродетели «сознающей души», *animus* (не *anima* — чувственная живая душа), сознания человека, склоняющего к дурным или добрым делам⁵⁴. Внутренние страсти этой души он называет битвой злой и доброй воли. Учитывая сложность такой души, которая включает в себя всю полноту бессмертного и бесконечного Бога (об этом подробно говорил еще Августин в «Исповеди»), он в речи спотыкается, говоря о себе то «я», то «мы», причем «мы» включает и «ты», с кем — конкретным *этим* ты — ведется беседа, и Богом. «Ты можешь спросить, что заслуживается у Бога... Я... ничего не отвечу, ибо при воздаянии Он взвешивает не столько деяние, сколько душу, и как *мы* (*с тобой и с Богом вместе*. — С. Н.) в дальнейшем обнаружим, деяние (*actio*, поступок) ничего не добавляет к заслугам, произведенным доброй или злой волей»⁵⁵. И далее речь о том, что это волевое произведение есть интенция. «Одно и то же деяние, совершенное разными людьми или одними тем же человеком в разное время и с разными умыслами (*intentio*), называется добрым или злым»⁵⁶. Он приводит пример, где совершается некое серьезное событие (казнь): один ее совершает, исполняя решение суда, а другой, совершая то же деяние, исполнен давней ненависти к приговоренному⁵⁷. Это его внутренняя интенция и определяет его деяние как злонамеренное, ничего не добавляющее к заслуге исполнения праведного дела.

Пример, характерный для средневековой жизни.

Но схожий с прениями Гектора и Ахилла о таком важном для исхода боя событии смерти, переоткрывающей жизнь, что, разумеется, сопряжено с уважением к телу. Может быть, под влиянием этой проблемы и возникла тенденция к золотому правилу, связанная с сознанием и даже самосознанием — не просто с комплексом человеческих связей. Диоген Лаэртий, мы помним, сказал про Гераклита: «Он не был ничьим учеником, но, по его словам, испытал самого себя... и узнал все от себя самого»⁵⁸ в поисках себя⁵⁹. Внутреннее себя, самосознание как цельность внутри себя всех знаний, что и составляет со-знание как «форму пересечения всех знаний»⁶⁰ и напряжения всех его интенций. Речь о сознании возникает здесь с целью обозначить пункт возможного постижения генеалогии морали, помимо золотого правила. Это соображение возникает почти сразу при чтении книги о нравопереманах, потому что почти сразу речь зашла о тенденциях изменения в нравах, а в перспективе о «становлении типа сознания и социальной дисциплины»⁶¹ и подтверждении этих тенденций текстом «Илиады». И показалось, что именно сознание как таковое (не его типы) при постановке такой задачи, как генеалогия морали, требовала внимания — в сплетении со всеми чувствами и мыслями, с намерениями и умыслами.

⁵³ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 18.

⁵⁴ Абеляр П. Этика, или Познай самого себя. — С. 404.

⁵⁵ Там же. — С. 411.

⁵⁶ Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Абеляр П. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 556.

⁵⁷ Там же. С. 600.

⁵⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Часть — С. 177.

⁵⁹ Там же. С. 195.

⁶⁰ Белый А. Основы моего мировоззрения // Белый А. Душа самосознающая. — М.: Канон+: ОИ Реабилитация, 1999. — С. 14.

⁶¹ Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. — С. 9.

Сознание — «лава восстания» (Андрей Белый) вещей из целого и вещи как целого. Сознание, индивидуальное сознание не обязательно ведет от частного к общему, оно вообще может не быть связано с общим благом. В христианстве оглядка была на Высшее (Единственное Истинное Божественное благо), которое не было симметрично благу общему, благу семьи, общины, полиса. Град Божий мог странствовать неузнанным, но именно он был надеждой и опорой. Именно Высшее благо — суть этики⁶². Более того, мораль или этика для христианина — это сама Божественность (divinitas)⁶³, и именно на это направлено понимание. В этом смысле христианство не только поставило великий эксперимент, сталкивавший разные понимания сообщаемости и нашедший в интенции способ их разрешения, но различало изначально. Именно она, лежащая в основе любого акта, прежде всего мысленного и речевого, дает право на о(б)суждение этого акта — назовите его решением, действием, мотивом — это все равно поступок. И он не требует взаимности. Он автономен.

Не случайно Петр Абеляр считал, что человек, до которого не дошла, скажем, весть о Христе, или «преследователи мучеников»⁶⁴ не отвечают этически за поступок, который считается проступком у христианина. Не поступок — вина, а согласие на него⁶⁵. Так что когда Апресян, объясняя задачи, поставленные им в книге, пишет, что он исходит «из понимания морали как... определенного содержания решений и действий» (намеренно оставляя в стороне мотивы и поступки), он в определенном смысле совпадает с еретиком Абеляром, выпавшим из интеллектуальной западноевропейской традиции своего времени. *Compunctio* — внезапный удар совестью (*conscientia*) в недра сознания (все той же *conscientia*) напоминает огонь, или — что то же — молнию Гераклита, соединяющую или сбивающую времена в одно.

Литература

1. Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Абеляр П. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 484–606.
2. Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // Абеляр П. Тео-логические трактаты. — М.: Канон+, 2010. — С. 404–483.
3. Аврелий Августин. О диалектике / Пер. С. С. Неретиной // Vox. Философский журнал. — 2016. № 20. — С. 25–42. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf> (дата обращения: 07.02.2023).
4. Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). — М.: Альфа-М, 2013. — 224 с.
5. Белый А. Душа самозная. — М.: Канон+: ОИ Реабилитация, 1999. — 559 с.
6. Биbihин В. В. Введение в философию права. — М.: ИФРАН, 2005. — 345 с.
7. Биbihин В. В. Язык философии. URL: <http://www.psihdocs.ru/yazik-filosofii-vladimir-veniaminovich-bibihin-section.html?page=6> (дата обращения: 07.02.2023).

⁶² Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. — С. 529.

⁶³ Там же. С. 528.

⁶⁴ Абеляр П. Этика, или Познай самого себя. — С. 438–445.

⁶⁵ Там же. С. 420.

8. Библер В. С. Нравственность, культура, современность // Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — С. 244–275.
9. Бозций. Утешение философии // Бозций. «Утешение философии» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990. — С. 190–290.
10. Гринцер Н. П. Гомер на рубеже эпох // Шаги / Steps. — 2017. Т. 1 № 2. — С. 23–53.
11. Делёз Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. URL: <https://predanie.ru/book/219672-gomer/> (дата обращения: 07.02.2023).
13. Мандельштам О. Слово и культура. — М.: Советский писатель, 1987. — 320 с.
14. Петров М. К. Пираты Эгейского моря и личность. Искусство и наука. — М.: Наука, 1995. URL: https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/170633/fulltext.htm?ysclid=ldyj1rhrr991693500 (дата обращения: 10.02.2023).
15. Фрагменты ранних греческих философов (Часть 1). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
16. Хайдеггер М. Парменид / Пер. А. П. Шурбелева. — СПб.: «Владимир Даль», 2009. — 383 с.

References

1. Abaelardus P. “Dialog mezhdu Filosofom, Iudeem i Khristianinom” [Dialogue between the Philosopher, the Jew and the Christian], in: Abaelardus P. *Teo-logicheskiye traktaty* [Theo-logical treatises]. Moscow, Kanon+, 2010, pp. 484–606. (In Russian.)
2. Abaelardus P. “Etika, ili Poznay samogo sebya” [Ethics, or Know thyself], in: Abaelardus P. *Teo-logicheskiye traktaty* [Theo-logical treatises]. Moscow, Kanon+, 2010, pp. 404–483. (In Russian.)
3. Apressyan R. G. *Nravoperemena Akhilla. Istoki morali v arkhaicheskom obshchestve (na materiale gomerovskogo eposa)* [Achilles' moral change. The origins of morality in archaic society (based on the Homeric epic)]. Moscow: Alfa-M, 2013. 224 p. (In Russian.)
4. Aurelius Augustinus. *O dialektike* [De dialectica], trans. by S. S. Neretina. Vox. Philosophical journal, 2016, no. 20, pp. 25–42. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox20/Vox20-AugustinA.pdf> (In Russian.)
5. Belyj A. *Dusha samosoznaiushchaya* [Soul self-aware]. Moscow: Kanon+OI: Reabilitatsiya, 1999. 559 p. (In Russian.)
6. Bibikhin V. V. *Vvedeniye v filisofiyu prava* [Introduction to the Philosophy of Law]. Moscow: IFRAN, 2005. 345 p. (In Russian.)
7. Bibikhin V. V. *Yazyk filosofii* [The language of philosophy]. URL: <http://www.psihdocs.ru/yazik-filosofii-vladimir-veniaminovich-bibihin-section.html?page=6>, accessed on 07.02.2023]. (In Russian.)

8. Bibler V. S. “Nravstvennost’, kul’tura, sovremennost’” [Morality, culture, modernity], in: Bibler V. S. *Na granyakh logiki kul’tury. Kniga izbrannykh ocherkov* [On the verge of the logic of culture. Book of Selected Essays]. Moscow: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo, 1997. 440 p. (In Russian.)
9. Boethius. “Utesheniye filosofii” [On the Consolation of Philosophy], in: Boethius. *”Utesheniye filosofii” i drugiye tractaty* [On the Consolation of Philosophy and other treatises]. Moscow: Nauka, 1990. 413 p. (In Russian.)
10. Deleuze G. *Razlichie i povtoreniye* [Difference and repetition]. St. Petersburg: Petropolis, 1998. 384 p.
11. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov (CHast’ 1). Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Early Greek Philosophers (Part 1). From epic theocosmogonies to the rise of atomism], ed. by A. V. Lebedev. Moscow: Nauka, 1989. 576 p. (In Russian.)
12. Grintser N. P. *Gomer na rubezhe vekov* [Homer at the boundary of epochs]. Shagi / Steps, 2017, Vol. 1, no. 2, pp. 23–53. (In Russian.)
13. Heidegger M. *Parmenid* [Parmenides]. St. Petersburg: Vladimir Dal’, 2009. 383 p. (In Russian.)
14. Losev A. F. *Istoriya antichnoj estetiki* [History of ancient aesthetics]. URL: [<https://predanie.ru/book/219672-gomer/>], accessed on 07.02.2023]. (In Russian.)
15. Mandelshtam O. *Slovo i kultura* [Word and culture]. Moscow: Sovetskij pisatel’, 1987. 320 p. (In Russian.)
16. Petrov M. R. *Piraty Ehgejskogo moray i lichnost’*. *Iskusstvo i nauka* [Pirates of the Aegean Sea and personality. Art and science]. Moscow: Nauka, 1995. URL: [https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/170633/fulltext.htm?ysclid=ldyj1rhrer991693500], accessed on 10.02.2023]. (In Russian.)

About the golden rule, or with whom there was a moral change?

Neretina S. S.,

DPhi, Institute of Philosophy of Russian Academy of Science,
Chief Scientific Researcher, Professor, Chief editor of journal "Vox",
abaelardus@mail.ru

Abstract: The article deals with the genealogy of morality, meaningfully related to the vicissitudes of the golden rule. The analysis is based on R.G. Апресян's book "The Moral Changes of Achilles", in which various characteristics are investigated on the material of Homer's Iliad "(proto)moral imperativeness" of archaic society in its transitional state, forming a tendency to the formation of such a type of consciousness, which is comprehended in the forms of normalized moral behavior. The author of the article focuses on the fact that in the book the position of the heroes capable of changing the accepted customs of behavior is somewhat modernized, because the heroes were those who fulfilled their Destiny, therefore any change in their attitude to this or that event was determined by it. An attempt is made to show a way of transmitting messages from the primordial knowledge through a kind of theatricalization of an action called the earthly world.

Keywords: golden rule, consciousness, act, consent, reciprocity, fire, anger, method, norm, intention.