

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ ВЫСКАЗЫВАНИЙ В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ МОРАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ

Аннотация. Моральные высказывания всегда так или иначе носят универсализированный, обобщенный характер. Они универсальны по крайней мере в том смысле, что суждения по частным случаям делаются на основе нормативного обобщения, в соотношении с актуальными в данной культуре или даже просто в культуре автора высказывания ценностями. Универсальность мышления, в том числе морального мышления, исторически эволюционирует; ее степень повышается по мере роста способностей к обобщению и абстрагированию. Отправная точка абстрагирования — осмысление конкретных ситуаций общения, принятия решения, оценки.

В статье на основе концептуальной реконструкции определенных эпизодов из гомеровских поэм анализируются формы обобщения смысла конкретных ситуаций и универсализации высказываний о них. Это позволило выделить несколько типов обобщения конкретно-ситуативного смысла, которое производится посредством: 1) речей, с которыми участники конкретной ситуации обращаются друг к другу; 2) советов, даваемых по поводу конкретных ситуаций, лицами извне; 3) соотношения героями своих устремлений с мнениями воображаемых других, в том числе «генерализированных» и сакрализованных других; 4) речи поэта, беспристрастного и по факту своего положения высказывающего надситуативные и надперсональные суждений; 5) соотношения решений в конкретных ситуациях с общими ценностными представлениями; 6) высказывания на основе частно-ситуативных суждений общих сентенций.

Ключевые слова: мораль, универсальность, универсализуемость, генеалогия морали, универсализация ценностных высказываний, способы универсализации, взаимность, коммуникация, Гомер, эпос.

1

Среди специфических характеристик морали, как она представлена в философской этике, универсальность является одной из основных.

Моральные высказывания всегда так или иначе носят универсализированный, обобщенный характер. Универсальная форма высказывания подчеркивает его релевантность всем относящимся к предмету высказывания случаями, обращенность потенциально ко всем людям. Моральные высказывания универсальны по крайней мере в том смысле, что суждения по частным случаям делаются на основе нормативного обобщения, в соотношении с актуальными в данной культуре

или даже просто в культуре автора высказывания ценностями.

Универсальности противостоит партикулярность. Многие моральные философы считают, что граница между универсальностью и партикулярностью безусловна, аналогично границе между моралью и не-моралью: как в универсальности мораль проявляется в своей специфичности и полноте, так в партикулярности она исчезает (в теории морали, если мораль связывается с частными, субъективными, ситуативными феноменами) или искажается (в моральной практике, если оценки «правильное — неправильное» и «доброе — злое» выводятся из субъективных представлений и конкретных обстоятельств).

Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РФФИ (грант № 14-03-00429).

Универсальность характерна отнюдь не только для морали, моральных ценностей и моральных высказываний. Она укоренена в земных человеческих отношениях, в практике взаимодействия, взаимно-обращенности, обоюдности. Необходимость взаимодействия, а без него невозможны ни общество, ни партнерство, ни общение, задает человеческим действиям и суждениям форму всеобщности. Об этом говорит Гегель, пусть и в несколько иных терминах: с целью получения средств для удовлетворения своих потребностей человек вынужден производить средства для удовлетворения потребностей других. Обмен средствами удовлетворения потребностей возможен при условии взаимодействия между людьми, и это предопределяет необходимость принимать чужое мнение. В обмене, в приравливании друг к другу *частное становится общественным*¹. С положением Гегеля о том, что для успешности взаимодействия люди принимают во внимание мнения друг друга, интересно сопоставить рассуждение Канта о человеческих отношениях, в котором он обращает внимание на то, что в суждении человек соотносит себя с суждениями других людей, причем «не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других»; тем самым человек как бы ставит себя на место другого и благодаря этому получает возможность отвлечься от «ограничений, которые случайно примешиваются» к его собственному суждению². Человек, подчеркивает Кант, в своем суждении принимает во внимание возможное суждение каждого другого, «дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом»³. И мы, рассуждая об универсальности, обычно имеем в виду именно сопряженность с «совокупным человеческим разумом».

Три момента представляют интерес в этих положениях немецких мыслителей: а) посредством соотнесения своего суждения с суждением другого человек своему суждению придает некий общий смысл, причем это соотнесение производится в мысли, априорно; б) соотнесение с мнением другого обусловлено необходимостью согласования деятельности по удовлетворению потребностей

(и интересов); в) универсальность рассматривается как не как специфическое свойство морали, но как существенная характеристика общения, социальных отношений вообще. Последнее тем более заслуживает внимания, что и Кант, и Гегель — мыслители, внесшие наиболее существенный вклад в осмысление и философскую концептуализацию феномена универсальности моральных форм.

Универсальность мышления исторически нарабатывается и ее степень повышается — по мере роста способностей к обобщению и абстрагированию. С обобщения опыта конкретных и типовых ситуаций, с выхода за границы партикулярного начинается универсализация ценностного мышления, начинается моральное мышление. Как это можно понять из приведенных суждений Канта и Гегеля, степени и горизонты универсализации могут быть различными. В морали, частное переходит в общее и наоборот, и, стало быть, граница между универсальностью и партикулярностью не безусловна. Уместнее говорить не о границе, но о континууме, внутри которого степень универсальности градуирована, размеренна.

Степень обобщения, универсализации может быть различной. Тем самым встает вопрос о мере этого обобщения. Этот вопрос неожидан: в моральной философии универсальность нередко мыслится как безусловная характеристика моральных феноменов; универсальность и абсолютность сплошь и рядом представляются тождественными характеристиками. Однако важно сохранять специфическое значение понятия универсальности, чтобы оно не оказывалось сведенным к понятию абсолютности, как и к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.

В строгом значении, *универсальность* это характеристика моральных ценностей быть посредством соответствующих требований адресованными всем (в пределе — всем разумным существам). Адресованность *всем* не только предполагает выход за рамки данного сообщества, но и указывает на действительность этих ценностей в различных ситуациях, в отношении с разнообразными коммуникативными партнерами. Особым образом это обнаруживается в характеристике моральных суждений — суждения высказываются в определенной ситуации и в отношении определенного лица в предположении, что они действительны в отно-

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права [§192] / Ред. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М.: Мысль, 1990. С. 236–237.

² Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1966. С. 307.

³ Там же.

шении любого лица в аналогичной ситуации. Эта характеристика суждений обозначается как *универсализуемость*. В такой форме феномен универсальности был наиболее полно раскрыт Кантом в концепции категорического императива (главным образом как она выражена в первом практическом принципе категорического императива). Так же, в форме универсализуемости, анализируется феномен универсальности в неокантианстве, в частности, в аналитической моральной философии, в той ее версии, которую развивал Ричард Хэар⁴. В коммуникативной этике или этике диалога этот принцип уточняется: суждение высказывается на основе общего принципа, но сообразно ситуации, в соотношении с теми лицами, которые включены в ситуацию. Такое уточнение может казаться противоречащим кантовскому пониманию нравственности. Но это зависит от нашей трактовки кантовского понимания. Да, такое уточнение противоречит кантовской реконструкции чистой логики морального мышления (представленной как основоположения метафизики нравов), но, как мы можем видеть по приведенному выше высказыванию Канта, не противоречит тому образу нравственности, который просматривается в более широком контексте его антропологии.

Есть основания полагать, что универсальность как абсолютная характеристика морали выделяется именно в *понятии* морали, которое конструируется философами в порядке обоснованного обобщения разнообразного нормативного, коммуникативного, социального опыта. Хотя в *понятии* морали универсальность и универсализуемость — одни из ключевых ее сущностных характеристик, нет никаких данных, свидетельствующих о том, что обыденное, не возвышенное (или не отягощенное) философской рефлексией моральное сознание мыслит по схеме первого практического принципа категорического императива («Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁵), и если даже мыслит по этой схеме, то *приблизительно*, не безусловно, не педантично, не «универсально». Трудно при беспристрастном взгляде конкретные моральные ценно-

сти и соответствующие им требования не увидеть, что реально (в смысле эмпирически, социально-конкретно, социологически фиксируемо) их *общая* значимость и *всеобщая* адресованность ограничены рамками той культуры, в которой они существуют. Они только мыслятся таковыми, причем скорее моральными философами и моралистами, чем самими моральными агентами. В опыте общения, обязывания, призвания (призывания), ответственности и т.д., можно разглядеть черты, выделенные и теоретически осмысленные теоретиком морали. Но в каком виде они предстают в нормативной, коммуникативной, социальной практике? Особенности формы универсализации в процессе генезиса морали — исторического и конкретно-индивидуального — еще подлежат выявлению и анализу на материале самого коммуникативного, в особенности, морально-коммуникативного опыта.

Такой материал я обнаружил в сюжетах гомеровского эпоса. В нем можно разглядеть разные степени и разные способы универсализации ценностных и императивных суждений. Они не всегда поддаются квалификации в качестве моральных по строгим критериям «чистого» понятия морали, но они, несомненно, органично входят в тот нормативный и рефлексивный опыт, который лежит в основе феномена морали.

Вопрос о морали в гомеровском мире неоднозначен. Среди исследователей сохраняются различные взгляды относительно того, какого рода мораль существовала в архаическом мире, представленном Гомером, и вообще правомерно ли говорить о морали по отношению к тому далекому времени⁶. Очевидно, что безосновательны какие-либо надежды отыскать в гомеровском эпосе мораль, известную по кантовской модели — мораль, покоящуюся на автономии и индивидуальной ответственности личности. Вряд ли кантовское понимание морали, представляющее весьма специфический теоретический конструкт, может быть эффективным инструментом в исследовании архаических форм сознания (хотя попытки таких исследований были). Иная картина гомеровского мира предстает при более широком понимании морали как одного из социокультурных инструментов социализации частных интересов, в общем и целом

⁴ См.: Hare R. Universalizability [1955] // Hare R. Essays on the Moral Concept. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1) / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1965. С. 260.

⁶ Обзор основных подходов к изучению морали гомеровского общества см.: Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: К истокам морали архаического общества (на материале гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. С. 10–17.

направленном на обеспечение блага разной степени общности: а) блага другого как такового, б) блага другого, сопряженного с моим благом, в) нашего блага, блага нашего сообщества. В отдельных эпических сюжетах благо само по себе может и не упоминаться. Тем не менее в центре внимания гомеровских персонажей — определенное содержание решений и действий, которое положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружеском соучастии, заботливом участии, а негативно — во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Это содержание может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некой «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или общественным опытом, в соответствии с традицией, а также в соответствии с различным образом объективированными требованиями.

Считается, что у Гомера нет нормативного мышления, что он не мыслит в императивных категориях, что архаическое ценностное мышление ситуативно и конкретно. Действительно, архаическая мораль не знает общих требований. У Гомера отсутствуют универсальные, нормативно выраженные императивные формы. Но это не значит, что в ней вообще нет обобщения, универсализации. Общее содержание в архаической морали обнаруживается не нормативно, требованиях и правилах, но в общих ценностных представлениях, задающих образ подходящего, в речах, с которыми гомеровские персонажи обращаются друг к другу в контексте определенных обстоятельств, в рефлексии по поводу ситуаций выбора, в обращении к богам. Гомеровские персонажи находятся в постоянном взаимодействии, прежде всего дискурсивном. Они не перестают беседовать даже во время сражений, причем как с соратниками, так и с противниками. Можно сказать, в поэмах нет ни одного действия, которое бы не сопровождалось речами деятелей или наблюдателей — объяснительными, оценочными, побудительными, молитвенными. В этом смысле мораль гомеровского общества преимущественно коммуникативна. Здесь нет писанных и даже просто вербализованных законов и соответственно нет выработанных под них социальных институтов, а моральные ценности не приобрили еще столь важного самостоятельного зна-

чения, чтобы стать отдельным мотивом деяний. Для гомеровской морали важен фактор внешнего личного воздействия, но это воздействие никогда не принудительно и тем более не репрессивно по отношению к индивиду. Собственно, индивид и обнаруживает себя опосредованно этим воздействиям и взаимодействиям, актуальным или представляемым в воображении.

Гомеровский мир тотально дискурсивен. Гомеровские персонажи постоянно находятся в размышлениях и диалогах⁷. Они высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные суждения. Высказанные мнения нередко подвергаются обсуждению, становятся предметом разногласий; артикулированные одними персонажами, они могут приниматься или не приниматься другими, дополнительно аргументироваться, аргументы могут воспроизводиться еще кем-то и т.д. Эти обсуждения создают основу для «обобществления» частных мнений и дают дополнительный импульс к их универсализации. Но еще прежде они исподволь содействуют обобщению, универсализации смыслового поля решений и действий, осмысление и переосмысление которых отражается в формировании отвлеченных ценностных представлениях, выполняющих, в свою очередь, функцию регулятива по отношению к решениям и действиям.

Многочисленные ценностные суждения, пусть и высказываемые по поводу конкретных ситуаций и обусловленные ими, взятые в неоднородной совокупности, позволяют рассматривать мир, представленный в гомеровском эпосе, в качестве исключительного и непереоцененного источника моральной мысли.

2

На материале гомеровского эпоса можно выделить несколько типологически различных способов расширения и обобщения смыслов конкретных поведенческих ситуаций, на основе которых происходит универсализация ценностных высказываний.

1. Частность дискурсивных ситуаций преодолевается в речах, которые персонажи обращают друг к другу. Они выражают в речах ожидания и пожелания, высказывают рекомендации, дают советы, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры до-

⁷ См.: Gill C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 47–54.

стойных деяний великих мужей, Слова, обращенные к другому, изменяют его решения и действия. Эти изменения происходят внутри конкретной ситуации, но сама ситуация, в которой находится герой, благодаря высказанным мнениям меняется, наполняется новыми смыслами, соотносится с более широкими обстоятельствами, с возможными ожиданиями других участников ситуации и третьих лиц. В результате действие, вытекающее из решения, принятого в конкретной ситуации, оказывается ассимилирующим в себе различные мнения, ожидания и интересы и, как следствие, воплощает в себе возникший дискурсивный синтез, а сам герой — представляет создавшуюся в этом дискурсивном синтезе общность.

Это хорошо видно в сюжетно многоэтапном и пространном эпизоде возвращения в битву Ахилла, преодолевшего в себе гнев на царя ахейцев Агамемнона. Ахилл покинул битву из-за жгучей обиды на Агамемнона, несправедливо отнявшего у него лучшую часть добычи, и он был готов вернуться лишь при условии, что Агамемнон возвратит отнятое, будет молить о снисхождении и достойно расплатится за нанесенное оскорбление. Однако в бою от руки Гектора погибает лучший друг Ахилла Патрокл, и Ахилл, в глубоко переживая потерю друга (которая, он это понимает, не случилась, если бы в сражениях участвовал он) и пылая мстью, спешит вернуться в битву, чтобы расправиться с Гектором. Слепленного чувствами Ахилла останавливает его мать, нимфа Фетида. Провожая Патрокла в бой, Ахилл отдал ему свои доспехи, которые удалось захватить Гектору. И Фетида напоминает сыну, что для возвращения в бой нужны новые доспехи и оружие. Единичное мнение при этом не снимается, но оно корректируется другим мнением, и это обоснованное мнение. Пафос мщения ограничивается прагматическим соображением: даже такому могучему воину, как Ахилл для участия в битве нужна экипировка. Доспехи и оружие изготавливаются в течение ночи Гефестом, и Ахилл, получив их, вновь спешит в бой. Однако опять его останавливает Фетида: хотя гнев на Агамемнона прошел, необходимо помириться с ним перед боем. Ему предстоит смертный бой, священный для него бой, и ему необходимо освободиться от сохраняющейся в его душе скверны от распри. По совету Фетиды Ахилл созывает собрание, на котором объявляет о своем примирении с Агамемноном. Таким образом вновь единичное мнение, возбужденное пафосом мщения, ограничивается благоразумным сообра-

жением: успех в сражении с врагом невозможен без мира с соратником; да и примиренность касается не только двоих, на деле она касается многих, от этих двоих зависящих. Готового после примирения устремиться в бой Ахилла останавливает Одиссей, который со словами: «Пусть же душа у тебя укротится моим убеждением»⁸, — указывает ему, что в знак преодоления раздора следует принять от Агамемнона дары, без чего примирение не может быть признано состоявшимся, и разделить трапезу, отмечающую примирение. Ахилла дары уже не интересуют, но без соблюдения ритуала примирение не будет признанным всеми, и Ахилл соглашается их принять. И после этого еще не время возобновлять битву. Одиссей настаивает также на том, что перед боем надобно накормить воинов. Потери, объясняет Ахиллу Одиссей, постоянны во время войны; хотя на войне потеря соратников становится привычной, брюхо воинов каждый день требует пищи, и от этого никуда не деться. Пища и питье в особенности надобны перед битвой, и Одиссей предлагает Ахиллу отдать соответствующее распоряжение. Здесь решимости Ахилла вступить в бой противопоставляется совет, одновременно и прагматический, и пруденциальный. Речь Одиссея — словесно довольно пространная (28 строк) — носит обобщающий характер: надо накормить воинов завтраком, ведь *всегда* перед битвой надо кормить бойцов.

Гомеровское общество — это воинское общество. В нем главенствует героически-воинский этос. Сражение — высшее предназначение воина. Ахилл всей душой рвется в бой, и его четыре раза останавливают. Четырежды находят аргументы, почему вступление в битву должно быть отложено. Каждый раз рекомендации, задерживающие Ахилла, носят частный характер, но они внешни устремленности в сражение и тем самым они внеситуативны. Будучи принятыми (а Ахилл принимает их беспрекословно и с готовностью), они в совокупности с мотивом самого Ахилла возвышаются над партикулярностью конкретной ситуации и придают решению Ахилла некий общий смысл.

Отнюдь не всегда обращение извне способно изменить ситуацию, тем более, когда с речью обращается человек, по своему объективному или ситуативному положению низший в сравнении с тем, к

⁸ Гомер. Илиада, XIX:220 (Пер. Н.И. Гнедича). Далее ссылки на «Илиаду» даются в тексте указанием номеров песни и стиха.

кому речь обращена. Характерен в этом плане эпизод жестокой расправы Ахилла с одним из сынов Приама Ликаоном в сражении, которое он ведет с целью отмщения за смерть Патрокла. Когда-то в прошлом Ахилл уже пленял в сражении Ликаона и продал его на Лемнос, откуда тот был выкуплен родными. Опять надеясь на милость Ахилла и обещая выкуп втрое больший прежнего, Ликаон припадает к его коленам с мольбой о пощаде и для вящей убедительности добавляет, что Гектор ему не единоутробный брат и, стало быть, он не должен нести ответственность за зло, причиненное Гектором Ахиллу. «Миловать Трои сынов иногда мне бывало приятно» (XXI:101), замечает Ахилл. Но после гибели Патрокла Ахилл жаждет только расплаты — от всех троянцев и тем более от детей, и никакой выкуп не может его заинтересовать. Так что участь Ликаона, безоружного и незащищенного, предрешена. Ахилл решительно лишает его жизни, вонзив бедняге в шею меч. Заслуживает внимания речь молящего Ликаона. По сути, своими доводами (сейчас та же ситуация, что и в прошлый раз, когда ты проявил снисхождение — поступи так же, как в прошлый раз) Ликаон, призывая Ахилла действовать по аналогии, провоцирует Ахилла на квази-универсализуемое решение. Ахилл же возражает: сейчас другая ситуация, и никакие аналогии неуместны. Как бы ни было, мы видим, что сравнением двух схожих ситуаций задается предпосылка, пусть не реализованная, для ограниченно универсализуемого решения, и эта дискурсивная ситуация, будучи представленной в эпосе, несомненно, является прецедентом для развития опыта нормативного мышления.

2. Особую побудительную роль в принятии решений играют советы, рекомендации, наставления, даваемые по поводу конкретных ситуаций, но лицами, находящимися *вне ситуаций*. В качестве примера можно привести речь Феникса, одного из послов Агамемнона, направленных к Ахиллу с дарами, призванных погасить его гнев и побудить вернуться в битву. Феникс, в прошлом воспитатель Ахилла, рассказывает предание о герое Мелеагре, который из-за обиды оставил сражение и, несмотря на мольбы и предлагаемые дары горожан, не желал возвращаться, чем дал возможность врагам захватить стены родного города и даже подступить к его дому; лишь в последний момент, вняв причитаниям жены и не думая о награде, обещанной горожанами, он вступил в битву и отстоял город (IX:527–599). С одной стороны, это известная

история и как таковая она *принадлежит всем*; с другой — эта история повествует об одном герое и о том, что однажды в прошлом случилось с ним. Или Нестор рассказывает Патроклу о битвах, в которых принимал участие в давние времена, стремясь, несмотря на свой юный тогда возраст, всегда быть в первых рядах, внося наиболее весомый вклад в общее ратное дело (XI:670–762). Рассказ Нестора адресован Ахиллу, старец надеется, что Патрокл доведет выраженное через воспоминание наставление Нестора Ахиллу и тот, наконец, склонится к надлежащему решению. К тому же Нестор рассказывает как участник тех давних событий, он, стало быть, делится собственным опытом⁹. И предание о Мелеагре Феникса, и воспоминание Нестора о давних сражениях, оба обращенные к Ахиллу в его конкретной ситуации, оказываются по отношению к ней надситуативными, с их помощью единичной, на первый взгляд, ситуации Ахилла придается обший смысл.

3. Обобщение происходит и в речах героев наедине с собой, т.е. в размышлении — перед лицом опасности, в ситуации выбора, необходимости принятия решения и подобающего действия. Гомеровские персонажи не то чтобы представляли единичными в двух лицах. Но во внутренней речи происходило соотнесение своих непосредственных импульсов и устремлений с мнениями воображаемых других — конкретных других и обобщенных других. В этом отношении характерна речь Гектора перед боем с Ахиллом в XXII песне «Илиады». Это один из наиболее драматичных эпизодов поэмы — мимолетное колебание Гектора в момент, когда все его соратники оставили его, спасаясь под натиском разъяренного Ахилла за стеной Трои. У Гектора выбор: уйти ли за стену с тем, чтобы потом с удвоенной силой атаковать ахейцев или выйти безоружным перед Ахиллом с предложением возратить Елену и заплатить достойный выкуп, или вступить с Ахиллом в бой один на один.

Со стены к нему слезно обращаются родители. Приам умоляет сына войти в город, делая упор на том, что, отступив, он сохранит себя для защиты Трои (перед предыдущей битвой так же и Андро-

⁹ По другим преданиям, и Феникс имел личное отношение к Мелеагру. Согласно Овидию, Феникс — один из участников организованной Мелеагром Калидонской охоты (Метаморфозы, VIII:307 // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. с лат. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983).

маха, жена Гектора, подсказывала ему, что со стены он лучше сможет защитить город, чем в открытом поле), ради троянцев, во имя славы в их долгой памяти, ради своего отца-старца, которого в случае падения Трои ждет постыдная смерть. Воздержаться от смертельного боя с Ахиллом умоляет сына Гекуба. Не видя для сына ни малейшего шанса для победы, она заклинает Гектора памятью о своей материнской заботе воздержаться от схватки с Ахиллом. Приам еще пытается завлечь Гектора героическими ценностями, но апеллирует он не только к ним, но и к ценностям домашнего очага, Гекуба ограничивается лишь последними. Гектор не обращает внимания на причитания родителей, считая, что возвращением в город он навлечет на себя позор горожан, тем более что как полководец он допустил роковые ошибки в стратегии предыдущей битвы. Но он, как было сказано, колеблется, и его колебания выражены в речи, длящейся 31 строку. Он упрекает себя, что накануне не послушался своего друга, предсказателя Полидамаса, предлагавшего другую тактику боя; Полидамас теперь может его пристыдить. Своей самонадеянностью, своим безрассудством Гектор погубил троянский народ, и ему *стыдно* перед троянцами: самый последний из них может упрекнуть Гектора в безрассудстве. Для Гектора это важнее призывов матери и отца — царя и царицы Трои. Уйти от сражения, значит заслужить позор, выйти на бой с Ахиллом, значит показать свое бесстрашие и заявить свою претензию на славу. *Благороднее* вступить в бой и либо сразить Ахилла, либо с честью погибнуть.

В размышлении, во внутренней речи Гектора мы слышим и укоризны себе за самонадеянность, и стыд перед Полидамасом за свое упрямство, и стыд перед троянцами и троянками, даже самым последним из них, за свое решение накануне, имевшее печальные военные последствия, и также стыд перед ними за возможно неправильное решение сейчас, перед лицом приближающегося Ахилла, и будущие последствия этого решения, и понимание того, что возникшее, было, прагматическое предположение о возможности уладить дело сделкой, оказывается не только неуместным, неблагоразумным, но и благородным.

В мучительном размышлении перед боем Гектор раздвигает границы своего положения, заданного локальной ситуацией, и принимает свое решение, соотнося с собой с разными другими лицами (отнюдь не самыми близкими), с их возможной реакцией на его решение, с их мнением о нем как

о герое. Гектор, как эпический подлинный герой, принимая решения, заботится о том, что скажут о них люди, в каком свете он предстанет в глазах соплеменников или сограждан, каким останется в памяти потомков. Эта забота эпического героя всегда претворяется в энергию решения действовать — действовать героически, чтобы заслужить восхищение и славу. Эпический герой — это прежде всего воин, защитник, стяжатель славы. И Гектор не просто являет чудеса храбрости, мужества и воинской силы; он хорошо осознает, что в этом состоит его высшее жизненное предназначение. Все эти мотивы оказываются решающими для выбора Гектора, и своим выбором он возвышается над своим собственным положением.

Особая категория дискурсивных интервенций в эпосе — пожелания, рекомендации и повеления, высказываемые богами.

Они представляют собой сложную категорию. Теоретическая трактовка вопроса о роли богов в гомеровском мире может быть различной в зависимости от предмета и задач исследования. Скажем, если перед исследователем стоит задача репрезентации эпического сознания во всем его своеобразии, то наилучшим образом этой задаче соответствовало бы максимально аутентичное описание элементов этого сознания и мифологической картины мира. Конечно, при том условии, что боги, их характеры и деяния в эпосе должны восприниматься исследователем дифференцированно с учетом того, что в эпосе получили отражение исторически различные этапы религиозного сознания. Но как быть с божественным компонентом нормативности при задаче реконструкции не содержания архаического сознания (как оно само себя осознавало), а объективного (насколько это вообще поддается вычленению) порядка его функционирования? Буквальное восприятие всех нуминозных интерполяций в деяниях героев означало бы мифологичность мышления самого исследователя. Между тем в большинстве эпизодов гомеровских поэм присутствие нуминозного фактора поддается органичному истолкованию в терминах выбора.

Обратимся в качестве примера к эпизоду удержания Афиной Ахилла от кровавого разрешения спора с Агамемноном (I:190–221). В разгаре распри Ахилл хватается за рукоять меча, и в это мгновение, когда он колебался, убить ли ему Агамемнона или все же сдержаться его одергивает, ухватив за волосы, Афина. Помимо собственно мифологиче-

ского, лежащего на поверхности, пласта, у этого эпизода есть и реалистический пласт, и здесь Афина представляет мотивационную составляющую решения Ахилла. Это решение не экстраординарно, наоборот, оно наиболее всего отвечает существующему обычаю. Афина божественно персонифицирует обычай, согласно которому конфликты между своими разрешаются иначе, чем с чужими. С врагом конфликты разрешаются в схватке, с разным возможным ее развитием, а между своими конфликты разрешаются в публичном диспуте, в спортивном состязании или путем обмена подарками, а также в состязательном стяжании побед над врагами на поле битвы¹⁰. Оставив меч в ножнах, Ахилл не прекращает словесной перепалки, грубой с обеих сторон. Гомер это не проговаривает, но социально-антропологически фиксируемое соответствие обычаю — главное в решении Ахилла. Интересно и то, как Ахилл обосновывает это решение для себя: благоразумно покоряться богам, хранителям обычаев. В истории ценностно-нормативного сознания пруденциальные соображения довольно важны, поскольку, в частности, на основе пруденциального мышления производятся первые опыты ценностного обобщения. Совет Афины не был для Ахилла откровением, своим настоянием она лишь отвратила его от кровавого насилия, относительно возможности которого сам он был, как мы видим, его колебаниях. В поэтическом плане участие богов подкрепляет и возвышает решения и деяния героев, однако в этическом — совпадение божеского промысла и человеческого умысла, многократно встречающееся у Гомера, как раз нивелирует экстраординарный в нормативном отношении смысл участия богов в человеческих делах. Как показал А.И. Зайцев, боги нередко оказываются метафорой внутренних сил и устремлений человека, в том числе тех, что выпадают из очевидного набора мотивов или из порядка существующих обычаев, или как будто бы не соответствуют нраву героя¹¹. Об этом же, по сути, говорил В.Н. Ярхо, указывая, что эпический поэт, не умея передать психологию человека, изображал посредством внешних

событий вмешательства богов, внутренние душевные состояния героев¹².

Вмешивающиеся в дела людей, в их конкретные ситуации и отношения боги могут трактоваться как генерализированные другие. Это как бы сакрализованные другие, и их особая возвышенность над человеческими проблемами и ситуативными перипетиями лишь подчеркивается их нумизностью. Их включение в ситуации происходит как бы извне, и потому сообщаемое ими, будучи частным по непосредственному содержанию, имеет отвлеченное, надситуативное значение. В этом плане, значение божественного фактора в обобщающем, надситуативном осмыслении конкретных ситуаций в гомеровском эпосе заслуживает особого внимания¹³.

Поскольку речь зашла о роли богов в универсализации высказываний, надо отметить значение молитвенного обращения эпических героев к богам и принесения жертв при заключении договоров и принятии клятв. В психологически коммуникативном плане этот способ универсализации следовало бы отнести к предыдущей категории, точнее ее инверсивной форме. В предыдущей категории говорилось о внеситуативном воздействии других лиц на решения и действия персонажей. Здесь эти «другие» призываются самим агентом решения и действия так же, как в обычных человеческих делах могут призываться в качестве поручителей обычные люди. Боги предстают теми же обобщенными и сакрализованными «другими». Возвышение над ситуацией и тем самым смысловое преобразование в ней действий осуществляется через ритуал.

Обращение к богам как сакрализованным «другим» особенно значимо при заключении договоров и принятии клятв, когда люди принимают друг по отношению к другу обязательства, и боги в качестве материально-идеальных сущностей призываются в верховные поручители. Так, Гектор перед схваткой один на один с не определенным еще представи-

¹⁰ См.: Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 36, 109.

¹¹ См. об этом: Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 141; Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1958. P. 204.

¹² Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2. С. 51.

¹³ В гомеровских поэмах встречаются и другие проявления богов: в каких-то эпизодах они символизируют случай, логику события, не исчерпывающуюся суммой интенций включенных в него индивидов, а то и противостоящую этим интенциям; в каких-то эпизодах боги просто замещают смертных, партнеров и соперников; каких-то — персонифицируют сказочные чудеса. Ничто из этого не имеет отношения к нашей теме.

телем троянцев предваряет свое предложение договориться о возвращении тела павшего для достойного погребения словами: «Так говорю я, и Зевс уговора свидетель нам будет» (VII:76). Аналогичное предложение Ахиллу Гектор предваряет призывом: «Прежде ж богов призовем во свидетельство; лучшие будут / Боги свидетели клятв и хранители наших условий» (XXII:254–255). Ручительством принимаемой клятвы может быть также жертвоприношение (IV: 158–159) или призывание в свидетели земли, неба и вод подземного Стикса¹⁴. Ссылки на богов природные начала и стихии были призваны скрепить уговор некой верховной санкцией. Сам факт воображения этой верховной санкции задавал соглашениям и клятвам иной — возвышенный, вневременной, надситуативный — масштаб.

4. Есть еще один класс высказываний, составляющих часть эпического дискурса. Это высказывания самого поэта. Его суждения всегда касаются конкретных действий персонажей и ситуаций, в которых они оказываются, но само положение поэта, находящегося над ситуациями, ничуть не вовлеченного в отношения персонажей, в наибольшей степени носят отвлеченный — метаэпический и в этом смысле трансцендентный по отношению сюжеты поэм характер. Гомер может придерживаться иных нравственных стандартов, чем те, которым следуют его герои¹⁵; но, надо отметить, что Гомер никогда не оставляет без внимания действия персонажей, нравственный смысл которых он не разделяет. Это касается как троянцев, так и ахейцев. И хотя Гомер всегда симпатизирует ахейцам, солидарен с ними и «наблюдает» за происходящим, как бы находясь на их стороне, в этическом плане он беспристрастен, что проявляется в надситуативности и надперсональности его суждений.

5. Важным фактором ценностных высказываний в эпосе являются также общие представления, например, *agathos*-благородный, *aidōs*-стыд, *āristos*-лучший, *kleos*-слава, *timē*-честь и др. на которых покоится архаический этос. Сами будучи результатом длительного процесса осмысления и

обобщения коммуникативно-социального опыта, они, по сути, довольно обобщенны и поэтому они постоянно используются в качестве оснований ценностных суждений по конкретным поводам.

Так в разбиравшейся выше речи Гектора заслуживает еще внимания и то, как подкрепляет Гектор свои аргументы. Он хорошо понимает, какое в его ситуации поведение постыдно (*aidōs*) и какое благородно (*agathos*), и, соотнося свое возможное решение с мнением соратников и сограждан, предвосхищает оценку своих поступков именно в этих общезначимых понятиях. Решение Гектора выйти на бой с Ахиллом, конечно, не самовольно, не субъективно. Гектор находится под влиянием стыда-*aidōs*, он возбуждается этим чувством. Понимая, что горделивым отвержением разумного предсказания Полидамаса он поставил под удар и армию, и судьбу Трои, он теперь надеется в единоличной схватке с Ахиллом оправдаться перед согражданами.

Слово «*aidōs*», переводимое обычно на современные языки словом «стыд», на самом деле не уместается в семантическое пространство соответствующего современного слова. Среди коннотаций «*aidōs*» достаточно таких, которые дают основание для такого перевода: *aidōs* имеет сильную эмоциональную составляющую и иначе как через нее не проявляется; *aidōs* подсказывает подобающий образ самого себя перед лицом других; несоответствие этому образу рождает неудовлетворенность собой, которая может сопровождаться покраснением лица. Однако *aidōs* имеет и другие проявления, обнаруживающие отношения с другими людьми, более разнообразные, чем те, которые передаются выражением «стыдиться других». В *aidōs* не просто отражаются испытываемые в отношении других почтительность, уважение, благоговение, но *aidōs* и проявляется в почтительности к другим, в уважении их чувств и мнений, а также в признании существующих связей с другим или общественно-го положения другого, в благорасположении к красоте или преклонным годам другого. *Aidōs* заставляет человека откликаться на *timē*-честь других и одновременно побуждает помнить о собственной *timē* — отстаивать свою честь, беречь достоинство¹⁶. *Aidōs* — результат воспитания и социализации. Так что принимая конкретное решение под

¹⁴ Гомер. Одиссея, V:184–186 (Пер. В.В. Вересаева). Далее ссылки на Одиссею даются в тексте с указанием: Од., номер песни и номер стиха.

¹⁵ См. об этом: Zanker G. *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 1. См. также: Macintyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 2007. P. 128.

¹⁶ Cairns D., Homblower S. Honor // *The Homer Encyclopedia*: 3 Vol. / Ed. M. Finkelberg. Vol. 1. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011. P. 316.

влиянием *aidōs*, герой привносит в него некое общее, и это решение, как и обусловленное им действие обретает вполне определенные смысловые очертания. Соотнесением конкретных ситуаций с общими ценностными представлениями решения по поводу конкретных ситуаций и соответствующие высказывания перестают быть партикулярными, они универсализуются.

6. У Гомера можно и напрямую проследить тенденции моралистического обобщения опыта человеческих отношений, высказывания на основе частно-ситуативных суждений общих сентенций (хотя еще не принципов и не норм).

Так, в эпизоде размолвки и примирения Геры и Зевса по вопросу о том, не направить ли троянцев и ахейцев к прекращению войны, Гера, стремясь затушевать разногласия с Зевсом и добиться при этом решения, отвечающего ее интересам, призывает его оставить вражду и взаимно (*allēloisi*) уступить, добавляет: «... да следуют нам и другие / Боги бессмертные» (IV:62–64). Предлагая Зевсу примирение, Гера имеет в виду данную размолвку, и взаимность предлагается ею как максима отношений в данной конкретной единичной ситуации. Но слова Геры можно было бы перефразировать следующим образом: «давай поступим так, как следует поступать и всем другим», и тогда станет видно, как в утверждении взаимной уступчивости в качестве образца для других богов, разрываются рамки конкретной ситуации и взаимная уступчивость предлагается как общий принцип отношений.

Движение ко все большему обобщению декларируемых максим усиливается в «Одиссее». Чаше всего обобщенные высказывания исходят из уст самого Одиссея, что, по всей видимости, обусловлено фигурой Одиссея в этой поэме: в его конфликте с наглыми женихами противостояние правды и нечестивости предстает максимально открыто. Так, в застольной беседе с одним из женихов, Ам-

финомом, Одиссей замечает: «Жить ни один человек нечестивою жизнью не должен. / Всякий дар от богов принимать он обязан в молчаньи» (Од. XVIII:141–142). В ходе расправы с женихами Телемах обращается к отцу с просьбой оставить в живых глашатая с Итаки Медонта, сохранявшего верность Одиссею в годы его отсутствия. Одиссей исполняет просьбу сына и, отпуская Медонта, заявляет: «Лучше людям хорошие делать дела, чем дурные» (Од. XXII:374). Объясняя старой служанке участь пораженных им женихов, Одиссей добавляет: «Из-за нечестия их им жребий позорный и выпал» (Од. XXII:416), эта участь им была уготовлена богами, но также «дурными делами» (Од. XXII:413), которые заключались в следующем: «Не почитали они никого из людей земнородных — / Ни благородных, ни низких, какой бы ни встретился с ними» (Од. XXII:414–415). Очевидно, что по степени обобщения и по форме выражения данные высказывания уже вполне приближаются к моральным сентенциям.

Итак, моральное мышление формируется в результате осмысления и обобщения опыта конкретных и разнородных коммуникативных ситуаций как мышление, первоначально лишь ситуативно рефлексивное. Не доводимая до универсальности логика протоморального мышления постепенно отражает отношения участников различных коммуникативных ситуаций и на этой основе развивается как логика интерсубъектности, обоюдности, взаимообращенности. Опыт взаимности, осваиваемый благодаря разнообразной коммуникативной и социальной практики оказывается неременной предпосылкой этих логических процессов, ведущих к все большей ценностной и императивной обобщенности, составляющей основу универсализации моральных высказываний.

Список литературы:

1. Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: К истокам морали архаического общества (на материале гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Ред. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990.
3. Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. Изд. подготовил А.И. Зайцев. Л.: Наука, 1990.
4. Гомер. Илиада. Одиссея. / Пер. В.В. Вересаева. Сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1987.
5. Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3.
6. Йегер В. Пайдейя. Т. 1: Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет, 2001.

7. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1966.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1) / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1965.
9. Публий Овидий Назон. Метаморфозы // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. с лат. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983.
10. Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2.
11. Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia: 3 Vol. / Ed. M. Finkelberg. Vol. 1. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
12. Gill C. Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1998.
13. Hare R. Universalizability [1955] // Hare R. Essays on the Moral Concept. Berkeley: University of California Press, 1972.
14. Harris W.V. Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
15. Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 2007.
16. Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1958.
17. Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
18. Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

References (transliteration):

1. Apresyan R.G. Nравoperemena Akhilla: K istokam morali arkhaicheskogo obshchestva (na materiale gomerovskogo eposa). M.: Al'fa-M, 2013.
2. Gegel' G.V.F. Filosofiya prava / Red. D.A. Kerimov, V.S. Nersesyants. M.: Mysl', 1990.
3. Gomer. Iliada / Per. N.I. Gnedicha. Izd. podgotovil A.I. Zaitsev. L.: Nauka, 1990.
4. Gomer. Iliada. Odisseya. / Per. V.V. Veresaeva. Sost., avtor vstupid. stat'i i komment. A.A. Takho-Godi. M.: Prosveshchenie, 1987.
5. Zaitsev A.I. Svoboda voli i bozhestvennoe rukovodstvo v gomerovskom epose // Vestnik drevnei istorii. 1987. № 3.
6. Ieger V. Paideiya. T. 1: Vospitanie antichnogo greka. M.: Greko-latinskii kabinet, 2001.
7. Kant I. Kритика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1966.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1) / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1965.
9. Публий Овидий Назон. Метаморфозы // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. с лат. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983.
10. Yarkho V.N. Problema otvetstvennosti i vnutrennii mir gomerovskogo cheloveka // Vestnik drevnei istorii. 1963. № 2.
11. Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia: 3 Vol. / Ed. M. Finkelberg. Vol. 1. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
12. Gill C. Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1998.
13. Hare R. Universalizability [1955] // Hare R. Essays on the Moral Concept. Berkeley: University of California Press, 1972.
14. Harris W.V. Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
15. Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 2007.
16. Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1958.
17. Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
18. Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.