

CASUS

The individual and unique
in history

2003

Almanac founded
by Yuri Bessmertny

Edited by
Mikhail Boitsov
and Igor Danilevsky

Managing editor
Olga Togueva

Moscow
O.G.I
2003

КАЗУС

Индивидуальное и уникальное
в истории

2003

Альманах основан
Юрием Бессмертным

Под редакцией
Михаила Бойцова
и Игоря Данилевского

Ответственный секретарь
Ольга Тогоева

Москва
О.Г.И
2003

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
(проект № 02-01-16061д)

В оформлении выпуска использована гравюра Джованни Баттисты Пиранези *Antiquus bivii viarum Appiae et Ardeatinae* из цикла *Le Antichità Romane*. За любезную помощь в ее репродуцировании редакция благодарит Библиотеку им. герцога Августа (г. Вольфенбюттель).

Кауэс: Индивидуальное и уникальное в истории — 2003. Вып. 5 / Под ред.
К14 М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. — М.: ОГИ, 2003. — 620 с.

ISBN 5-94282-225-5

В первом разделе альманаха речь пойдет о встречах исторических персонажей — не только как об особом событии, но и как об одном из традиционных приемов описания и восприятия прошлого. Героем второй рубрики станет доносчик — весьма своеобразный исторический и психологический тип, часто незаслуженно забываемый историками. Далее читателя ждет разговор о «жизни после смерти»: о том, что происходит с бездыханным телом человека, с памятью об этом человеке и с его образом, используемым в самых разных — и не всегда благовидных — целях. Авторы альманаха размышляют также о том, как вымысел проникает в историческое сочинение, будь то текст, дошедший до нас из глубины веков, или труд современного историка. Завершает альманах теоретический раздел, в котором вновь поднимаются проблемы историописания, но на этот раз они рассматриваются под новым и необычным углом зрения.

УДК 94
ББК 63.3(0)

ISBN 5-94282-225-5

© Коллектив авторов, 2003
© Российская академия наук, 2003
© ОГИ, 2003

От редакции 8 From the Editorial Board

Исторические встречи Historic Encounters

<i>Михаил Бойцов</i>		<i>Mikhail Boitsov</i>
Исторические встречи как казусы исторического сознания	17	Historic encounters as cases of historical consciousness
<i>Майкл МакКормик</i>		<i>Michael McCormick</i>
Карл Великий и Лев III: встреча в Падерборне в 799 г.	25	Charlemagne and Leo III. Meeting at Paderborn in 799
<i>Владимир Райцес</i>		<i>Vladimir Raytses</i>
«Свидание в Шиноне».		“Meeting at Chinon”.
Опыт реконструкции	42	Attempt of the reconstruction
<i>Ольга Тогоева</i>		<i>Olga Togoeva</i>
В плену у «исторической действительности»	60	Enchanted by “historical reality”

Заботы доносчика Informer's Troubles

<i>Ирина Свенцицкая</i>		<i>Irina Sventsitskaia</i>
Доносчик и философ	77	The informer and the philosopher
<i>Михаил Кром</i>		<i>Mikhail Krom</i>
Защита Яганова, или «Тот ли добр, который что слышав, да не скажет?»	92	The defense of Yaganov or “Is he good, who heard something but did not inform of it?”
<i>Евгений Анисимов</i>		<i>Evgeny Anisimov</i>
По ту сторону Иоанновского моста, или Страхи доносчика	111	On this side of Ioannovsky bridge or Informer's fears
<i>Елена Михина</i>		<i>Elena Mikhina</i>
Недолгая жизнь Николая Сунгурова	126	The short life of Nikolay Sungurov

Post mortem Post mortem

<i>Михаил Бойцов</i>		<i>Mikhail Boitsov</i>
Живая власть мертвого тела	167	Live power of a dead body

<i>Ольга Тогоева</i> Сказка о Синей Бороде, или Две жизни Жюль де Раи <i>Ольга Дмитриева</i> Дискредитация святого: Томас Бекет и английская реформация	254	<i>Olga Togoeva</i> The tale of the Bluebeard or Two lives of Gilles de Rais <i>Olga Dmitrieva</i> Discrediting the saint: Thomas Becket and the English Reformation
<hr/>		
Зерна вымысла Grains of Fiction		
<i>Игорь Данилевский</i> А был ли казус? Некоторые размышления об одной перебранке, которой, вероятно, никогда не было...	337	<i>Igor Danilevsky</i> Was there such a casus indeed? Some thoughts of a quarrel that, in all probability, never happened at all...
<i>Александра Бинненкаде</i> «Женщина злобная и опасная»	365	<i>Alexandra Binnenkade</i> “The woman malicious and dangerous”
<hr/>		
Повороты судеб Twist of Fates		
<i>Мэри Абрамсон</i> Жизнь и вымысел в «Памятных записках» Бонаккорсо Питти	397	<i>Mary Abramson</i> Life and fiction in Bonaccorso Pitti's “Ricordi”
<i>Ольга Кошелева</i> Фёкла и Фемида	418	<i>Olga Kosheleva</i> Thekla and Themis
<i>Александр Чудинов</i> Обычные и необыкновенные приключения французского гувернера в России XVIII в.	441	<i>Alexander Tchoudinov</i> Usual and unusual adventures of a French tutor in Russia in the 18th century
<hr/>		
Иная «Иная история»?.. Another “Other History”?..		
Вокруг последних работ Ю.Л. Бессмертного	479	Around Yury Bessmertny's last articles
<i>Юрий Бессмертный</i> Индивид и понятие частной жизни в средние века (в поисках нового подхода)	484	<i>Yury Bessmertny</i> The Individual and the notion of private life in the Middle Ages (in quest of a new approach)
<i>Юрий Бессмертный</i> О понятиях «Другой», «Чужой», «Иной» в современной социальной истории	492	<i>Yury Bessmertny</i> On the notions of “Other”, “Alien”, “Different” in modern social history

<hr/>		
Дискуссия Discussion		
<i>Ольга Бессмертная</i> Иная логика странного прошлого: в ней ли казус?	497	<i>Olga Bessmertny</i> A different logic of a strange past: is it really the case?
<i>Павел Уваров</i> Consommer avec moderation	513	<i>Pavel Uvarov</i> Consommer avec moderation
<i>Оксана Гавришина</i> Локализация исторического	518	<i>Oksana Gavrishina</i> Concretisation of the Historical
<i>Лорина Репина</i> Историческая прерывность как антидот?	519	<i>Lorina Repina</i> Historical discretion as an antidote?
<i>Александр Шевырев</i> Воспроизвести в самих себе?..	522	<i>Alexander Shevyrev</i> To reproduce in our own minds?..
<i>Юлия Крылова</i> Насколько они другие?	523	<i>Julia Krylova</i> Are they really different?
<i>Андрей Смирнов</i> Логические основания— мера инакости?	525	<i>Andrey Smirnov</i> Could the logical grounds be a measure of otherness?
<i>Павел Габдрахманов</i> Странности мнимые и реальные	539	<i>Pavel Gabdrakhmanov</i> Strangeness real and imagined
<i>Ольга Кошелева</i> Понять непонятное?	542	<i>Olga Kosheleva</i> To comprehend the incomprehensible?
<i>Евгений Савицкий</i> Эта странная русская «микроистория»...	546	<i>Evgeny Savitsky</i> This strange Russian “microhistory”...
<i>Михаил Бойцов</i> О логических основаниях у Атиллы и о чем-то существенно Ином	569	<i>Mikhail Boitsov</i> On Atilla's logical grounds and on something principally Different
<i>Ольга Бессмертная</i> По-прежнему не подводя итогов...	576	<i>Olga Bessmertny</i> Not summing up, as usual...
<hr/>		
Summaries 595 Summaries		
<hr/>		
Наши авторы 618 Our authors		

Андрей Смирнов

ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ —
МЕРА ИНАКОСТИ?

Я не историк (мои исследования посвящены философским учениям арабского средневековья), и тем интереснее для меня было увидеть «перекличку» обсуждаемых статей с моими собственными поисками. Размышления Юрия Львовича очень созвучны тематике работы, больше десяти лет занимающей меня и моих коллег по семинару «Культура как способ смыслополагания»⁴⁶. Упоминаю это название потому, что термин «смыслополагание» — один из ключевых в последних работах Юрия Львовича. Насколько близки и созвучны наши подходы — я имею в виду нас, востоковедов, с одной стороны, и Юрия Львовича как историка-медиевиста — с другой?

Почему этот вопрос представляется мне важным? Мы ведем речь об «инакости» — в данном случае, применительно к предмету исследований Юрия Львовича, об инакости другой (в сравнении с нашей) исторической эпохи. Подход Юрия Львовича — это подход историка-культуролога. Он стремится, насколько я понимаю, осмыслить другую историческую эпоху как другую культуру. Я также занимаюсь тем, что можно обозначить как исследование «другой культуры». Вопрос, который я поставил, звучит, иными словами, так: *насколько другой* является изучаемая «другая культура» для историка, занимающегося европейским средневековьем, и для востоковеда, изучающего классическую арабскую (индийскую, китайскую) культуру? И для востоковедов, и для многих историков стало уже практически общим местом подчеркивать, что они имеют дело с «другой культурой». Но одинакова ли степень инакости в этих случаях?

В обсуждении статей Юрия Львовича очень ярко проявилась — говорю это с сожалением — тенденция к размыванию научной ценности понятия «инакость», как оно им употребляется (инакость смыслополагания, инакость логических оснований и т. п.). В самом деле, почему не сказать вместе с некоторыми участниками дискуссии, что вообще-то все мы — инакие в отношении друг к другу? Почему не признать, что «чужая душа — потемки», что «логика», которой руководствуются люди в своих поступках, не всегда ясна даже им самим, а уж тем более сторонним наблюдателям, что, наконец, мы в отношении самих себя тоже с течением времени становимся иными и, строго говоря, в каждый следующий момент уже другие, чем были в предыдущий?

Где проходит граница, за которой следует остановиться в констатации этой инакости, которая иначе грозит стать тотальной и попросту отрезать путь к какому бы то ни было объективному познанию? Ведь если всё — *инакое*, и даже я сам — инакий для самого себя в каждый новый момент, то не только ничего нельзя познать, но и нет никакого смысла что-либо познавать: того, что мы познали, уже никогда не будет, знание приложимо только к данному предмету в данный момент времени, и ни к чему другому. Конечно, этот солипсизм бессмыслен, и, я думаю, многие, если не все, открестятся от

него. Но ведь он — не более чем логическое завершение идеи инакости, лишенной каких-либо ограничивающих рамок.

Вот почему мне представляется, что ставить вопрос о степени инакости не только можно, но и совершенно необходимо, если мы хотим сохранить это понятие («инакость») как инструмент научной работы и не скатиться к рассуждениям, подсказываемым «здравым смыслом» относительно непохожести, а значит-де, инакости всего и вся.

Если нам удастся каким-то образом «исчислить» инакость культур, с которыми мы имеем дело, мы будем иметь своего рода «градированную шкалу» инакости. Тогда то, что располагается на одной и той же ступени этой шкалы, можно будет считать одинаковым, *неинаким* в отношении друг к другу — хотя эти феномены, конечно же, сохраняют непохожесть. А вот то, что будет стоять на разных ее ступенях, можно будет с полным основанием считать инаким в отношении друг к другу. Тогда мы перестанем путать непохожесть и инакость, поскольку будем иметь ясный инструмент для их различения. Тогда только что упомянутые мною возражения отпадут сами собой, поскольку они основаны только на одном — на неразличении инакости и непохожести. Тогда, наконец, станет ясно, почему инакостью следует заниматься, причем заниматься очень внимательно — ведь в таком случае окажется, что термин «инакость» отражает нечто весьма существенное в самих изучаемых нами феноменах, т. е. в различных культурах: в одних из них, вероятно, присутствует что-то, что отсутствует в других, и это пока загадочное для нас «что-то» и позволяет считать одни культуры действительно инакими (в отношении к нашей собственной или в отношении друг к другу), а другие — просто непохожими.

В этой части мы не говорим, по сути дела, ничего нового. Ведь столь же древняя, как сама философия, идея о том, что некоторые предметы при всем их различии, в том числе и отличии от самих себя в потоке времени, обнаруживают некоторое сходство, причем сходство это более устойчиво, чем их различие, и оно выражает что-то «более основное» в них, — это идея, которая лежит в основании понятия «закон». То, о чем мы говорим, употребляя слово «инакость», очень близко к этому. Ведь мы хотим сказать, что все куль-

туры несхожи, что они не походят одна на другую и даже на самих себя в разные эпохи своего развития. Но в каких-то случаях эта непохожесть становится «инакостью». Культуры, которые *не-инаки* в отношении друг друга, при всей их непохожести управляются какими-то одними «законами» (беру это слово в кавычки, поскольку о том, в чем состоит — или может состоять — *инакость* и *не-инакость* культур, мы пока вовсе не говорили), тогда как «инакие» культуры имеют в своем основании различающиеся «законы».

Что же это за «законы»? О чем идет речь, когда мы говорим об «инакости культур»?

Здесь на помощь нам придет другой концепт — «логика культуры», «логические основания культуры». Я бы сказал, соединяя это понятие с понятием смыслополагания, — «логика смыслополагания». Предлагаю считать (не искажая, как мне кажется, идеей Юрия Львовича), что «инакость культуры» должна быть конкретизирована как «инакость логики смыслополагания», создающей феномены этой культуры.

Может быть, потому, что среди участников обсуждения нет логиков, в нем не прозвучало следующее совершенно очевидное, на мой взгляд, возражение. Мы ведем речь об инакости культур (Юрий Львович даже говорит о «несоизмеримой инакости», и это не случайность, не оговорка и не риторическое преувеличение, поскольку это словосочетание он употребляет не однажды) и говорим, что эта инакость выражается в различии логик (логических оснований) культур. На это всякий логик скажет: и замечательно, развитие логики в XX в. шло как раз по линии создания многообразных систем формальных логик, построенных на разной аксиоматике. Эти логики предполагают, выражаясь профессиональным языком, различные «онтологические обязательства» — т. е. существование различных классов объектов. Реальность с этой точки зрения — не что-то раз и навсегда зафиксированное, пред-стоящее познающему субъекту и отражаемое в его познании. Реальность зависит от избираемого языка, и споры между различными философскими школами — это споры не по поводу того, что «есть на самом деле», а (в подавляющем большинстве случаев) просто следствие несоизмеримости

языков, которые эти школы используют, и соответствующего различия онтологических обязательств. Как образно выразился один мой коллега, ситуация сейчас принципиально иная, нежели столетие назад: тогда была единственная формальная логика, сейчас же мы имеем необыкновенное многообразие разработанных систем формальных логик, которые представлены нам на обозрение, как книги на полках библиотеки, и мы можем выбирать любую из них в зависимости от того, какие объекты хотим описать.

Спрашивается: не стоит ли историкам (а заодно и востоковедам), если уж они ведут речь об «инакости логики», пойти на выучку к профессиональным логикам и овладеть разработанным формальным аппаратом различных, и во вполне определенном смысле именно несоизмеримых (любая несоизмеримость ведь относительна), логик — глядишь, какая-нибудь из них и сгодится для описания «инаких» феноменов прошлого или других культур?

Не исключено, что разные формальные логики действительно могут быть применены для описания других исторических эпох или других культур, но в том случае, если эти культуры не «инакие», а просто *не похожи* на нашу. Я не утверждаю, что возможность того, что феномены другой исторической эпохи могут быть описаны на основе какой-то из разработанных систем формальных логик, реальна; я лишь говорю, что нельзя заранее отрицать ее. Следует, иначе говоря, проверить, не достаточно ли будет смены формально-логической аксиоматики, чтобы изучаемые феномены перестали, по выражению Юрия Львовича, казаться «странными».

В том случае, если этого недостаточно, можно говорить о подлинной инакости культуры, а не просто о ее непохожести на нашу. Тогда речь идет не об отличии формально-логической аксиоматики, которой мы должны следовать, «схватывая» феномены изучаемой эпохи или исследуемой культуры. Тогда можно говорить, что само формирование смысла идет по другим законам. А это, по моему убеждению, уровень более глубокий, чем уровень различия формально-логических аксиоматик и соответствующих онтологических обязательств. Ведь смыслом, вообще говоря, является всё, в том числе и те формальные элементы, из которых, как из кирпи-

чиков, строятся формально-логические аксиомы: аксиомы могут быть различны, а строительные «кирпичики» в них — те же самые. Такими «кирпичиками» служат *равенство* (совпадение), *отрицание*, *связка*. Различие формальных логик оставляет эти кирпичики неизменными. А вот различие логик смыслополагания — нет: по-другому будут пониматься и отрицание и совпадение. Поэтому при различии логик смыслополагания изучаемые феномены покажутся нам гораздо более «странными», нежели только при различии формально-логической аксиоматики.

Приведу пример, иллюстрирующий такого рода инакость, состоящую в том, что меняется не просто содержание понятий, а манера их соотнесения друг с другом.

Возьмем так называемые «пять категорий» (*аль-ахкам аль-хамса*), которые разработаны в религиозно-правовой мысли ислама (*фикхе*) и служат в ней универсальной классификационной сеткой для оценки человеческих поступков. Это «обязательные», «рекомендуемые», «безразличные», «нерекомендуемые» и «запретные» поступки. За вычетом третьей категории — «безразличных» для Законодателя (каковым в исламе является Бог) поступков, которые не имеют религиозно-юридического значения и которые человеку разрешено совершать как угодно или не совершать, — за вычетом этой категории остальные четыре выражают одобрение либо порицание Законодателя с целью удержать человека от совершения плохого и побудить к добрым поступкам. Что именно в этом состоит цель Закона, сомневаться не приходится, поскольку эта мысль многократно повторена в самых различных памятниках арабо-мусульманской мысли и стала неотъемлемым элементом сознания мусульман: именно так они оценивают основную цель Закона, определяющего (в идеале) все нюансы их повседневной жизни, как личной, так и социальной.

Исходя из естественного и привычного для нас способа формировать осмысленность, мы ожидаем, что все, что не является плохим (причастным злу), тем самым оказывается хорошим (причастным добру), — ведь нейтральные поступки мы заранее исключили из рассмотрения (они составляют категорию «безразличного»). В таком случае все, что не является хорошим, должно быть запрещено —

просто потому, что оно, не будучи благим, в силу одного этого причастно злу. И наоборот: все, что не оценивается как плохое, должно пониматься как доброе, и, следовательно, Закон должен стимулировать человека к таким поступкам. Таково, повторяю, наше априорное ожидание — иначе ведь просто «не может быть», иначе универсальные принципы рациональности не будут соблюдены, иначе будут нарушены базовые, самоочевидные законы логики.

Что же мы обнаруживаем, когда сверяем это ожидание с тем пониманием, которое выработано в *фикхе* для второй и четвертой категорий поступков? «Нерекомендуемые» (*макрух*) поступки определяются как такие, от которых людям предписано воздерживаться, причем за это воздержание им обещана награда, однако совершение этих поступков не влечет наказания. Задумаемся: если нерекомендуемые поступки — плохие, причастные злу, совершенно непонятно, почему они не наказываются. Если же они не причастны злу, значит, они должны быть причастны добру, и тогда неясно, почему предписано от них воздерживаться. Аналогичная проблема с интерпретацией «рекомендуемых» (*сунна, мандуб*) поступков. Они определяются в мусульманской мысли как такие, которые предписано совершать, причем за это обещана награда, но несовершение их не влечет наказания. Если эти поступки благие, почему их можно не совершать без каких-либо отрицательных последствий для человека? Ведь в таком случае удаление от блага вовсе не будет означать приближения ко злу. Суть проблемы можно выразить и так: есть злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказывается (это нерекомендуемые поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершение их не вызывает никакого осуждения или иных «отрицательных» санкций (рекомендуемые поступки).

Роль, которую играла эта пятичленная классификация поступков в религиозно-правовой и этической жизни мусульман на протяжении классического периода, трудно переоценить, и в значительной мере эти представления не утратили своего значения и сейчас. Речь идет, таким образом, не о какой-то экзотической детали, увиденной

в средневековых текстах, не о каких-то нюансах, выловленных ледяным академическим мышлением. «Что такое хорошо и что такое плохо» и как строить свое поведение, чтобы оно было как можно ближе к благу и как можно дальше от зла, — вопрос едва ли не основной для любого человека. Именно в этой сфере, связанной с самыми насущными, ежедневными проблемами человека, обычно ожидают проявления универсальных закономерностей мышления. Это, может быть, и верно, однако мы видим, что процедуры смыслообразования, по крайней мере в данном случае, оказываются различными для двух культур. Кстати, можно сказать, что это различие было осознано и самой классической арабской культурой, поскольку некоторые мыслители (в основном *мутакаллимы*) обратили внимание на несовместимость дихотомической оппозиции добро/зло и пятичленной классификации, о которой идет речь. Их попытки найти возможность перевода одной системы понятий в другую не дали результата, поэтому я могу говорить, что мой вывод подтвержден и самой арабской культурой.

Как видим, в данном случае дело вовсе не в том, что «благо» и «зло» имеют в арабо-мусульманской культуре какое-то особое, отличное от нашего, понимание. Конечно, об идентичности «наших» и «арабо-мусульманских» представлений о благе и зле говорить не приходится, и нюансы в понимании этих категорий, безусловно, имеются. Но они совершенно не таковы, чтобы объяснить столь странное поведение этих понятий — поведение, при котором они начинают, кажется, вовсе терять свое смысловое наполнение. В самом деле: все как будто *должно быть* либо благом, либо злом (это представляется нам не просто естественным, но и неизбежным: ведь кроме «блага» и «зла», никакие другие категории не упорядочивают объект нашего рассуждения, т. е. множество человеческих поступков), а *следовательно*, нечто, не будучи благом, должно быть в силу этого злом. Между тем оказывается, что это не так. Это не так для «нерекомендуемых» и «рекомендуемых» поступков — а они, кстати сказать, составляют в количественном отношении наибольшую часть всего множества человеческих поступков. Когда не выполняются эти *должно быть* и *следовательно*, которые нам представляются

просто неизбежными, возникает ощущение, что «смысловая материя» как будто «плывет», она, как в «Зоне» Стругацких, все время ускользает от нашего «схватывания», — мы не знаем, чего ожидать от следующего шага, теряем почву под ногами, поскольку логика поведения понятий нарушена в самом своем основании. Однако заметим, что эта зыбкость — *наше* ощущение, для арабо-мусульманской культуры такая конфигурация понятий вовсе не представляется чем-то «неправильным».

Вот почему я считаю возможным говорить об инакости двух типов. В одном случае культуры различаются только содержательным наполнением тех или иных понятий и категорий, в другом — различаются, помимо этого, сами способы конфигурирования таких понятий, способы их соположения друг с другом.

Инакость первого рода — та, при которой меняется только содержание понятий, — стала привычной для исследователей и никого, если можно так выразиться, «не пугает». Мы готовы без колебаний говорить о содержательных различиях, даже если речь идет о центральных понятиях или категориях, таких, как «благо» и «зло». Более того, разговор о различиях в содержательном наполнении подобных понятий и категорий признается сегодня необходимым условием успешного «диалога культур» и составляет едва ли не исключительный сюжет сравнительных исследований в области философии.

Что касается инакости второго рода, которая носит не субстанциально-содержательный, а логический характер, то здесь дело обстоит прямо противоположным образом. Выявление той роли, которую инакость этого типа играет в построении «смыслового тела» культуры, становится сегодня, с моей точки зрения, важнейшей задачей, значение которой будет возрастать по мере ее выполнения. Ведь речь идет, наверное, о самом существенном для понимания другой культуры или диалога с ней: о логике, которая руководит ее мышлением.

Для того чтобы убедиться, что мы сталкиваемся именно с иной *логикой* смыслополагания, а не только с различием содержательного наполнения понятий, что в основе этого смыслополагания лежат иные, чем в привычной нам логике, «строительные кирпичики»,

позволю себе привести еще один пример. Возьмем представление о человеке как существе, наделенном телом и душой. Наверное, вряд ли можно найти что-то более тривиальное, привычное и общепризнанное, и это во всяком случае верно для арабо-мусульманской традиции и по меньшей мере для той «части» европейской, которую было бы корректно сопоставлять с арабо-мусульманской. Более того, представление это настолько просто — я хочу сказать, оно имеет настолько простую структуру, — что трудно предполагать, будто чья-то мысль может «заблудиться» в этих трех понятиях.

В самом деле, человек — это нечто единое, однако «состоящее из» тела и души как двух различных и отличаемых друг от друга частей. Конечно, никто не будет утверждать, что эти части «приложены» одна к другой; скорее душа проникает во все уголки тела, будучи неотъемлемая от него, пока человек жив, т. е., собственно, пока он — человек. Однако речь не о том, как «в действительности» соотносятся душа и тело, а о том, каково соотношение между понятием «душа» и понятием «тело» в пространстве нашей мысли, каким образом они сконфигурированы в некое единство, представленное третьим понятием — «человек». Я думаю, нетрудно будет построить несложные утверждения типа «душа не есть тело», «тело не есть душа», из чего естественным образом следует, что единый «человек» (напомню, речь о понятии, а не о реальном человеке) может быть «разрезан» на две половинки, «тело» и «душу». Психофизический параллелизм, никак не преодоленный до сих пор и остающийся наиболее непонятным и загадочным в философии сознания, служит не более чем содержательной разработкой этой возможности, предоставленной логикой понятий.

Если мы обратимся к арабо-мусульманской традиции, то первое, что заметим, — это отсутствие каких бы то ни было намеков на проблематику, схожую с вопросом о психофизическом параллелизме. Конечно, проще всего было бы сказать: арабо-мусульманская мысль так и не подошла к той фазе развития, которая в Европе получила название Нового времени, а поэтому там и не мог появиться свой Декарт. Однако дело обстоит не так просто. Современные попытки поставить психофизическую проблему для арабо-мусульманских

философов на их языке не приносят результата; эта проблема остается просто незамеченной или, скорее, не замечаемой; она не возникает как проблема. Мне, конечно, возразят, что и этот отрицательный результат еще ни о чем не свидетельствует окончательно. Я согласен: это всего лишь приглашение всерьез задуматься над тем, есть ли у этих явлений существенные причины или нет.

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется обратиться к выработанному в классической арабо-мусульманской философии пониманию человека. Излишне напоминать, что платоновско-аристотелевская антропология была прекрасно известна арабам, и наработанные в античности идеи «сочетания» души и тела в некое единое существо, именуемое «человек», могли ими быть использованы.

Что же мы видим? Ибн Сина создает концепцию «яйности» (*анаййа*, от араб. *ана* — «я»), которая затем была воспринята в *ширакизме* (философии озарения). Здесь человеческое «я» — не душа и не тело, хотя человек, согласно тому же Ибн Сине, имеет и душу и тело; но «я» и не нечто третье как отличное, рядоположенное с этими двумя. «Я» составляет простое единство, оно первично и не «распадается» на тело и душу. Тело, душа и «я» оказываются сконфигурированы каким-то иным образом, нежели в западной традиции. В суфизме была создана очень схожая концепция человека — здесь «самость» (*зат*) рассматривается как нечто простое и первичное в человеке, который имеет и тело и душу. При этом «я» или «самость» служат началом интуитивного (мистического) познания — того, которому классическая арабо-мусульманская мысль устойчиво отдает пальму первенства среди прочих способов приближения к истине.

Чтобы понять, каким же образом соотносятся эти три понятия — тело, душа и их единство, именуемое «я» или «самость», — бросим взгляд из классической эпохи назад и вперед, во времена начала ислама и в современность.

Сунна (сборники *хадисов* — рассказов о делах или словах Мухаммеда и его окружения) содержит многочисленные редакции *хадиса*, в котором Мухаммед утверждает, что он был пророком уже тогда, когда Адам был «между телом и духом». В одном случае слушатель задает вопрос, который заинтересовал и нас: что значит «между

телом и духом»? Примечательно, что составитель этого сборника хадисов сопровождает данный вопрос филологическим комментарием (что было принято среди арабов приемом рассуждений), говоря, что это выражение в самом деле странно, поскольку «между» употребляется в отношении двух вещей, тогда как «тело и душа» — это нечто одно. Заметим, что речь идет о словах, или о понятиях, а не о вещах во внешнем мире. Что «тело» и «душа» — это два слова, а значит, «между» употреблено как будто правильно, кажется нам очевидным. Но это совсем не очевидно ни для слышавшего хадис, ни для записавшего его комментатора.

Каков же «механизм» сочетания взаимно противоположных «души» и «тела», дающий возможность говорить о них как об одном понятии, а не о двух? Подчеркну, что арабская мысль была и остается как нельзя более дистанцированной от всякого рода диалектики типа гегелевской, когда единство может оказаться и двойцей и множеством: речь идет именно о простом, совершенно, так сказать, неделимом единстве, которое внутри себя никаких двух отдельных «тела» и «души» не содержит ни в явном, ни в каком ином виде. Я утверждаю, что такое возможно, только если отношение отрицания выстроено иным, нежели привычный для нас, образом⁴⁷. Соответственно единство относится к тому, единством чего оно является, иначе, чем этого ожидаем мы. Это и есть другая «логика смыслообразования».

Характерную иллюстрацию действия такого логического «механизма» мне довелось обнаружить у современного мусульманского автора, ал-Аттаса⁴⁸. Показательно, что, несмотря на то что этот автор — наш современник и знаком с европейской мыслью, его рассуждения, приведи я сколько-нибудь обширную цитату из него, показались бы нам совершенно непонятными⁴⁹. Рассуждая на интересующую нас тему соотношения «я», души и тела (как и соотношения других, «видовых» и «родовых», характеристик понятия «человек», в частности известного определения человека как «разумного животного»), он изображает это соотношение как два пересекающихся круга, один из которых соответствует понятию тела, а другой — понятию души. Область пересечения этих кругов, согласно ал-Аттасу, «символизирует человеческое существо, реальностью ко-

торого будет его собственное „я“, не являющееся ни душой, ни телом; ни материей, ни формой; ни животным, ни разумным», причем эта область, как говорит автор, одновременно и не является суммой значений, символизируемых пересекающимися кругами, а представляет собой самостоятельное образование⁵⁰. Иными словами, соотношение между душой и телом, формой и материей, характеристиками «разумный» и «животное» выстроено так, что они как будто перекрываются (в области пересечения кругов) — при том что являются взаимными отрицаниями, а значит, перекрываются — с нашей точки зрения — не должны. Это их *как-будто-пересечение* и образует область нового, простого (внутри себя лишнего множественности) смысла. Одновременно, так сформировавшийся новый смысл не обнимает собой понятия «душа» и «тело», поэтому для ал-Аттаса «я» лежит как будто вне души и тела⁵¹. Объяснения ал-Аттаса замечательны еще и тем, что они, с одной стороны, иллюстрируют как нельзя более отчетливо несовместимость этих представлений с аристотелевой логикой, а с другой — совершенно логичны, но логичны непривычным для нас образом⁵². Здесь меняются самые фундаментальные «кирпичики» нашего мышления, о которых я говорил выше: понимание отрицания и совпадения.

Я думаю, что термин «логика смыслополагания» — не метафора, не расплывчатый «знак» чего-то «эдакого», присутствие чего мы как будто чувствуем, но осознать и вывести на свет не способны. Я считаю, что это строгое понятие, и оно заслуживает соответствующего отношения. Мне кажется очень вероятным, что и сам Юрий Львович считал точно так же — не случайны (сошлюсь на его статью «Это странное, странное прошлое»⁵³) его рассуждения о дихотомичности-недихотомичности категориальных пар, которыми мы «схватываем» реальность прошлого: он искал путь именно к строгому описанию возможности такого «схватывания». И суть того затруднения, о котором он говорил (это затруднение теоретического толка, весьма от-рефлектированное, а не просто эмоционально пережитая «душевная драма»), состоит как раз в том, что наработанные нашей культурой формально-логические средства не подходят для того, чтобы «схватить» существо смысловой «материи» феноменов прошлого, кото-

рым он занимался. Именно поэтому Юрий Львович и говорит о «несоизмеримости» «умственных инструментариев» средневекового и новоевропейского человека. Правда, как мне представляется, доказательство этого сильного тезиса у Юрия Львовича отсутствует. Действительно ли это несоизмеримость, заставляющая нас говорить об инакости как различии логик смыслополагания, или же это непохожесть, для описания которой достаточно сменить формально-логическую аксиоматику? Это — вопрос для историков, которые заинтересуются предложенными Юрием Львовичем идеями.

Касаясь понятия «несоизмеримость», я не могу не отметить один, на мой взгляд, очень существенный момент. Речь идет о том языке, на котором мы должны говорить, пытаясь «схватить» обсуждаемую «инакость». Казалось бы, чем более «иной» является изучаемая культура, тем более отличным от нашего должен быть схватывающий ее язык — да и как может быть иначе, если он должен отразить ее во всей ее инакости, а уж тем более если эта инакость, как пишет Юрий Львович, — «несоизмеримая инакость»? Однако он говорит: «Как известно, исследователи прошлого уже не раз сопоставляли два основных варианта разработки исторических понятий. Один из них предполагает использование понятийного инструментария современного историку общества, другой — разработку понятийной сетки, специфичной для каждой исследуемой эпохи... Участвуя в таком обсуждении, я высказывался в пользу первого из этих вариантов. Моя точка зрения не изменилась и поныне»⁵⁴. Это, по-моему, очень важное заявление, которое должно заставить задуматься о том, каким же виделся Юрию Львовичу язык описания «несоизмеримой инакости». Он продолжает свое рассуждение: «Я считал бы лишь важным подчеркнуть, что в современной историографической ситуации исследователь должен быть готов к самой решительной корректировке понятийного аппарата по отношению к исследованиям отдаленного прошлого. Особенно это касается необходимости отказаться от однозначной оппозиции дихотомически противостоящих пар — частного и публичного, личного и общностного, внутреннего и внешнего, добровольного и принудительного и пр.». По-видимому, он предполагал, что номинально идентичный «набор

категорий» достаточен для описания любой из исторических эпох, тогда как логические соотношения между этими категориями будут различны. Но является ли это различие лишь формально-логическим или его следует характеризовать как различие логик смыслополагания, остается для меня неясным.

Подводя итог, я сформулирую ответ на тот вопрос, с которого начал. «Степень инакости» другой культуры может быть «исчислена» как инакость «логики смыслополагания», которая характерна для этой культуры. Конечно, это сугубо предварительный ответ, поскольку в данной формулировке остается много неясного: насколько универсальна для культуры логика смыслополагания, сколько логик смыслополагания можно исчислить, наконец (и это самое главное), как конкретизировать эту логику смыслополагания, т. е. каковы «законы», делающие ее именно логикой в строгом смысле слова. Я ищу решение этих проблем, занимаясь своим материалом, и для меня крайне интересным и поучительным оказалось, что и историки ставят похожие вопросы. Как мне представляется, и Юрий Львович писал в своих последних статьях о чем-то очень похожем. Наше время называют эпохой междисциплинарных исследований — не окажется ли и здесь возможным совмещение наших исследовательских перспектив?