

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭМАХ ГОМЕРА (1)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный университет
iskiteam@yandex.ru

Sergey Avanesov (Tomsk State University, Russia)

AXIOLOGICAL MOTIVES IN HOMER (1)

ABSTRACT. Axiology as a sphere of value orientation and preferences is a base of every culture. The analysis of Homer's poems gives an opportunity to explicate the value base of archaic Mediterranean culture. Values such as honor, glory, devotion, self-sacrifice, friendship, mutual help, hospitality, justice-equality and justice-retribution are on the positive pole of this culture. Anger, insult, deception, greed, cowardice, audacity, and desecration of the enemy's body are on the negative pole. Positive values are fixed in the sanctioned "standards" of social behavior.

KEYWORDS: Values in archaic society, Homer, Ancient literature, epic poems

1. Введение

Задолго до своего оформления в качестве специфической гуманитарной дисциплины аксиология латентно присутствует в культурном опыте человечества как *область мотивации поступков*, определяя собой порядок демаркации должного и недолжного, приемлемого и запретного, важного и безразличного. Древнейшие письменные памятники человечества содержат в себе свидетельства такого неявного присутствия. Дошедшие до нас характеристики архаической аксиологии «размещаются», конечно, не в философских, а в эпических текстах, позволяющих нам «судить об основных мировоззренческих интуициях значительной эпохи». ¹ Аксиология присутствует там, где «к вещам и явлениям прила-

¹ Столяров 1999, 21.

гаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного» (Хоружий 2006, 178). Всё это мы находим в поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея». В этом контексте анализ гомеровских поэм позволяет выявить ценностный «каркас» архаической средиземноморской культуры.

Представления о должном и неприемлемом, о человеческой и божественной свободе, о норме поведения и об ответственности за поступок, сложившиеся в древнейшей Греции, «значительно отличались от тех, которые сейчас кажутся привычными» (Столяров 1999, 20). Недопустимо, отмечает В. Н. Ярхо, внесение в античный героический эпос таких этических категорий, которые возникают и оформляются «на более поздних этапах исторического развития» (1962, 3). Заметим, что эти категории не только недопустимо вносить в эпос гомеровской эпохи, но и бесполезно там искать. Поведение архаического героя мотивировано не какими-то формально-теоретическими системами, а социальным опытом, закреплённым в неких культурных образцах. Например, Гектор, защищая свой город, поступает так, как и должен поступать его самоотверженный защитник; однако у него при этом отсутствует какое-либо отвлечённое «представление о самоотверженности» (Гусейнов 2003, 18). Архаические ценности зафиксированы в культурно санкционированных стандартах, а не в теоретических концептах или социальных институциях. В гомеровском обществе не существует *закона* «в смысле веления высшей власти, обязательного под страхом наказания»; его место занимает *обычай*, который, в свою очередь, «находит свою санкцию не в материальной силе, охраняющей законы, а в *религии*» (Петрушевский 1896, 46).

В гомеровской этике, как отмечает А. Ф. Лосев (2006, 210), «этическое мало чем отличается от того, что естественно свойственно человеку и что почти никак не зависит от таких понятий, которые мы теперь считаем по преимуществу моральными, вроде совести, долга, обязанности, борьбы с чувственными излишествами и т. д.». Этика у Гомера находится в «зародышевом» состоянии. «Добродетели и пороки, о которых идёт речь у Гомера, весьма немногочисленны и почти всегда лишены морального содержания в нашем смысле слова. Убийство, например, вовсе ещё не трактуется как преступление. <...> Правдивость и честность не заслуживают здесь такой высокой оценки, как хитроумие и изворотливость» (там же). Собственно этическая терминология у Гомера почти полностью отсутствует. Такие термины, как «слава», «добродетель», «благородный», а также «хороший» и «дурной», гораздо больше увязываются с благородством происхождения, физической силой и храбростью героя, чем с его нравственными качествами (2006, 210–211). Моральный человек у Гомера – это «красивый, сильный, умный, красноречивый, благородного происхождения человек, которому сопутствует счастье и слава» (там же).

Аксиологическое «мироощущение» греческой архаики можно кратко сформулировать следующим образом: «*ответственность (вменение вообще) не предполагает свободу произвола как неперемнное условие*» (Столяров 1999, 21); иначе говоря, возмездие наступает за то или иное действие как таковое,

независимо от того, был ли свободен тот индивид, который его совершил, а также без учёта того, какими мотивами (ценностями) он руководствовался при его совершении.² Раннее греческое право также «не интересовалось мотивами преступлений – в расчёт принимался только поступок».³ Любое действие совершает, естественно, конкретный индивид; но имеет значение не *кто* совершает поступок, но *что* в этом поступке совершается.

Более того, оценке подлежит всякое действие как таковое без учёта *цели*, ради которой оно совершено. «В мире героической этики, – пишет С. С. Аверинцев, – <...> не цель освящает средства, но только средство – подвиг – может освятить любую цель» (Аверинцев 1997, 69). Иначе говоря, для героического грека важно не *к чему* ты стремишься, а *как* ты это делаешь. «Действование героя в своих высших моментах становится бескорыстным или, что в данном случае то же самое, бесцельным: недаром греки возвели в ранг религиозного священнодействия атлетические игры и усмотрели в них прямое подражание богам». Действие совершает *кто-то* и *ради чего-то*; но этической квалификации подлежит лишь *само действие* без учёта «субъективного» и «объективного» аспектов его совершения.

Однако, признавая, что главный предмет заботы гомеровского человека – это *дело*, за которое он и несёт воздаяние, мы не можем напрочь отрицать какую бы то ни было *субъективную мотивацию* поступков архаических индивидов; человек действует по какой-то причине, с какой-то, пусть и не абсолютной, целью и (что нас особенно интересует) в соответствии с каким-то принципом; иначе говоря, его поступок тем или иным образом *организован*. И причина, и цель, и принцип действия определяются теми ценностями, которые выступают в качестве идеальных ориентиров человеческого поведения. Дело, подлежащее возмездию, должно быть совершено, чтобы дать место это-

² Отметим, что уже Сократ ясно различает понятия «сам» и «своё»; так, он говорит, что стремился убедить сограждан «не заботиться ни о чём своём раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее» (*Апология* 36 с). В частности, поэтому безнаказанность злодея – вовсе не показатель счастья *субъекта* безнаказанных действий: он-то и есть несчастнейший из людей (*Горгий* 479 d–e), получая возмездие *в себе самом*, независимо от дел. Ср. *Горгий* 512 d. Этот же смысл содержится в одном из эпизодов эсхатологического мифа, в котором Платон устами Сократа рассказывает о нововведении Зевса, согласно которому души надо судить *после смерти*, ибо при жизни «многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью» (*Горгий* 523 с). Иначе говоря, индивид должен быть подвергнут суду *как таковой* – вне зависимости от его вида, его статуса и общественного мнения о нём – лишь в этом случае суд будет справедлив (*Горгий* 523 e). Человек, согласно Сократу, должен не *казаться* хорошим, а *быть* им (*Горгий* 527 b).

³ Доддс 2000, 9. Ср. Кон 1978, 159.

му возмездия; действующий субъект, организуя своё действие, организует тем самым и то воздаяние, которое он за него получит.

Можно, вслед за А. А. Столяровым (1999, 77–89), определить для античности следующие «типы» ценностей: а) *эпические* (они же *архаические*), б) *полисные*, в) *природно-космические* и г) *аскетические*. Гомеровский герой живёт и действует под руководством первого из этих типов. Для эпического сознания характерен принцип достижения личного блага с ориентацией на критерий *успех / неуспех*. Индивидуальная доблесть успешного индивида у Гомера подразумевает такие субъективные достоинства, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле. Целью, а вместе с тем и долгом, является индивидуальное (пусть и общественно признанное) *благополучие в любом деле*, «а единственным принципом, принятым в максиму поведения, – принцип субъективного произвола, ограничить который можно было лишь другим произволом извне» (там же, 77). Иначе говоря, оправдано всё, что дозволено человеку в силу того социального статуса, носителем которого он является; этот статус всегда определён *извне*, навязан герою (как, впрочем, и экзистенциальный статус любого грека, *навязанный* ему роком). Гомеровский герой не проводит различия между своим внутренним миром и своим «публичным статусом» (Гусейнов 2003, 14). Поэтому-то для него таким важным является *внешнее* свидетельство его достоинства.

В образах Ахилла, Диомеда и Гектора отражены, по словам В. Н. Ярхо, «идеальные представления греков», живших в «героическую» эпоху (1962, 8). С этим тезисом можно поспорить. Герои «Илиады» и «Одиссеи» – не идеальные, а вполне *реальные* люди; герои Гомера не *воплощают собой* некие идеалы, но в своих поступках *демонстрируют* нам, на какие идеалы было ориентировано поведение *всякого* грека архаической эпохи. Будучи зафиксированными в героическом эпосе, указанные ориентиры в своей совокупности и взаимной координации являются тем «исходным материалом», из которого постепенно формируется античная аксиология как учение о положительно ценном, о предпочтении, о надлежащем действии. Иными словами, анализ гомеровского эпоса позволяет не только реконструировать ценностные ориентации «героической» эпохи, но и выявить *начала* тех философских доктрин, которые в последующем представили эти ориентации как предмет специального исследования.

2. Ценность и стоимость

Термин ἄξιό- (и производные от него) употребляются у Гомера в нескольких значениях. В первую очередь, он означает «стоящий столько-то»; напр., II XXIII 885: «сосуд ручной <...> ценою в вола» (βοῦ4- ἄξιον). Во-вторых, Гомер употребляет его в значении «имеющий равную (или сравнимую) цену»; напр., II XV 719: «день, награждающий [=искупающий. – С. А.] всё, даровал нам Зевес» (n\$ñ òm_n p=ntwn ZeV- ἄξιον ὕμαρ ἰδωκε); II VIII 234–235: «а теперь одного мы не стоим Гектора» (n\$ñ d} ο8d} 5n4- ἄξιoj ε>men %Ektorο-). В-третьих, в зна-

чении «достойная (высокая, хорошая)» цена; напр., Od XV 429: «дорогую потребовав цену» († d} Āxion ēnon †dwke); Od XX 383: «продать за хорошие деньги», выгодно продать (©qen k1 toi Āxion Āl foi). В-четвёртых – «дорогой» или просто «добротный», «качественный» (соответствующего качества); напр., II IX 261: «дары многоценные» (Āxia d^ra).⁴

Однако мы можем обнаружить и другие смысловые оттенки данного термина. От врача во время войны гораздо больше пользы, чем от простого воина; поэтому, по словам Идоменея, «опытный врач драгоценнее (#nt=xio-) многих других человек» (II XI 514).⁵ Здесь ценность (в данном случае – ценность врача и, видимо, врачебного искусства) определена не экономически, а через пользу, приносимую врачом в боевой обстановке.

Более того, в «Илиаде» есть эпизод, содержанием которого является наглядное различие и сопоставление *этической* ценности и экономической стоимости.⁶ Диомед и Главк – представители двух враждующих армий – в знак дружбы, начало которой положено их предками, меняются доспехами *разной стоимости*; Гомер отмечает лишь *экономический* смысл этого события (II VI 234–236):

В оное время у Главка рассудок восхитил Кронион:

Он Диомеду герою доспех золотой свой на медный,

Во сто ценный тельцов, обменял на стоящий девять.

Автор поэмы (как и многочисленные её исследователи) акцентирует внимание читателя на следующем. Безумие, посланное Зевсом, является причиной того, что Главк «совершил то, что греки не совершали почти никогда: заключил невыгодную сделку, обменяв золотые доспехи на бронзовые» (Доддс 2000, 11–12). В сцене обмена доспехами внимание автора акцентировано на разнице их *материальной стоимости*.⁷ По этому поводу он и иронизирует: согласно Гомеру, «Главк согласился поменять свой дорогой доспех на несравненно менее ценное оружие Диомеда только потому, что Зевс бхll eto fr1na- у ликийского вождя» (Ярхо 1963, 53). На первый взгляд, смысл данного события полностью исчерпывается указанным экономическим нонсенсом. Однако читатель может увидеть здесь и *чисто аксиологический* сюжет: человеческая дружба ставится героями *выше* экономической стоимости вещей.⁸ Диомед прямо указывает на *такой* смысл обмена (II. VI 230–231):

⁴ Ср. Шохин 2006, 101.

⁵ Ср. перевод А. Ф. Лосева: «Стоит многих людей один врачеватель искусный» (Лосев 2000, 89). Этот тезис цитирует Платон (*Политик* 297 e).

⁶ Первый философский текст, в котором данные понятия осознанно различены, – это псевдо-платоновский диалог «Гиппарх» (231 d–232 a). См. также Шохин 1998, 297.

⁷ Стоимость в *быках* упоминается и в других местах поэмы: например, медный треножник оценивается в двенадцать волов (II XXIII 703), а рабыня-«рукодельница» – в четыре вола (II XXIII 705). Рабыня Эвриклея куплена Лаэртом за двадцать быков (Od I 425–437). Сто тельцов стоит каждая из золотых подвесок на эгиде Афины Паллады (II II 449).

⁸ Ср. Аполлодор, *Эпитома* IV 2.

*Главк! Обменяемся нашим оружием; пусть и другие
Знают, что дружбою мы со времён праотцовских гордимся.*

Можно говорить о том, что здесь Гомером *описано* аксиологически значимое действие (а вовсе не «неудачная сделка» или «безотчётная ошибка»⁹), соответствующий смысл которого действующим лицам вполне понятен; но именно этот-то аксиологический смысл события самому автору поэмы *недоступен* и потому *никак не отмечен*. «Искренность и сердечность этих дарений несомненны, однако тут же говорится, что так произошло только потому, что боги похитили разум у Главка» (Лосев 2006, 182–183). В данном случае герои эпоса говорят нам больше, чем сообщает сам автор. Акт обмена вещами, имеющими экономическую (товарную) *стоимость*, указывает собой на сверхэкономическую *ценность* дружбы, во имя которой этот акт и совершается.

3. Различение ценностей

Главные действующие лица гомеровских поэм не принадлежат к простонародью. «Герои принадлежат благородному сословию. Говоря точнее, они образуют благородное сословие, особый мир, в котором прежде всего ценятся мужество, честь, слава. Они бесконечно дорожат своим аристократизмом, ревниво оберегают то, что возвышает их над всеми остальными» (Гусейнов 2003, 13). Своеобразными «маркерами» аристократизма как раз и выступают те принципы поведения (ценности), которые организуют жизненный мир благородного героя. У Гомера безусловно предпочтительными выглядят именно *позитивные ценности*: «добро, красота, разум, человечность, прямотушие, справедливость, верность» (Маркиш 1962, 124). Видимо (вопреки приведённому выше мнению А. А. Гусейнова), не могут быть отнесены к разряду ценностей *сила* и *мужество*, поскольку и то и другое – способности, сообщённые богами и *предназначенные к использованию по тому или иному основанию*. Так, подвиг совершается *с помощью* силы, но не *во имя* силы, а во имя какой-либо ценности; то же можно сказать и о мужестве.¹⁰ Нестор в «Илиаде» прямо говорит, что «беззаконным» является тот мужественный боец, который любит «междоусобную брань, человекам ужасную» (II IX 63–64), то есть любит сражение ради него самого. Диомед утверждает, что «дерзкое мужество» является показателем неосмотрительности (II VI 125–127, 142–143). О храбрости в гомеровских поэмах, как отмечает А. Ф. Лосев, говорится часто; «но считать её добродетелью у Го-

⁹ Доддс 2000, 13 и 27.

¹⁰ По словам Солона, «от сильных мужей гибнут целые города» (см. Диог. Лаэрт. I 50). О том, что следует ценить не силу, а её *благое* употребление, см. у Платона: *Горгий* 456 d – 457 a; *Менон* 87 e – 88 b; *Гиппий б.* 295 e – 296 d. У Еврипида сила *ниже* храбрости. Мы готовы думать, говорит Орест, что в бою лучше быть сильным, чем слабым; однако успеху способствует не столько сила, сколько храбрость. Сила – в теле, «а храбрости душа приют даёт» (*Электра* 416–419). Итак, в бою сила тела *полезнее* слабости тела, но храбрость души *ценнее* силы тела.

мера едва ли можно, потому что она у него ничем не отличается просто от физической силы». ¹¹ Храбрость – лишь средство: «мужу бесстрашному <...> всё по желанью вернее других исполнять удаётся» (Od VII 51–52); «сражаясь, великою честью себя покрывает страха не знающий муж» (Od XXIV 507–508). ¹²

Храбрость, почти ничем не отличимая от силы, «также мало отличается от благородного происхождения» (Лосев 2006, 211): женихи Пенелопы – *люди добрые* (#γαροί) (Od II 209; IV 681), точнее – «благородные», ибо они определены так не по своим поступкам, а по своему происхождению и статусу (Ярхо 2000, 380). Эпитет «благородный», согласно А. Ф. Лосеву, применяется у Гомера «к людям самым разнообразным по своим нравственным качествам» (Лосев 2006, 213). Поэтому хам Эвримах, например, «прекрасен» (Od IV 628), а подлец Антиной отличается «мужеской силой» (Od IV 629). Но эти и подобные им *свойства* – не то, за что можно хвалить или порицать их обладателя, не показатели его *качества*, иначе говоря, они *не имеют отношения к ценностям*. ¹³

4. Ценности как позитивные «стандарты»

1) Главная ценность для гомеровского героя – честь. При этом честь (tim/) понимается как «чувствование, соответствующее заслугам и положению, как подобающее, уважительное отношение», ¹⁴ то есть как положенное по статусу внешнее удостоверение этого статуса. Например, высокий статус царя подтверждается не только *экономически*, но и *аксиологически*: «царём быть не худо; богатство в царёвом доме скопляется скоро, и сам он в чести у народа» (Od I 388–389). ¹⁵ Возвращая себе царскую *власть*, Одиссей тем самым восстанав-

¹¹ Лосев 2006, 211. Кстати, Протагор отмечает принципиальное отличие мужества от мудрости, рассудительности, справедливости и благочестия, которые, в свою очередь, «близки между собой»; «мужество же сильно отличается от них всех», поскольку «можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных» (*Протагор* 349 d; ср. 359 b). Сократ упоминает «дурную отвагу» неистовых смельчаков (*Протагор* 360 b). Ср. «Когда храбрец безрассуден – он гибнет. Когда храбрец осмотрителен – он продолжает жить. В этих двух качествах скрываются и польза и вред» (*Дао Дэ цзин* 73).

¹² Аристотель говорит, что на силу и мужество делают ставку в бою лишь «люди неискусные», ибо они, «оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают», а случайно (*Метафизика* I 4 985 a 15). Силой и мужеством в битве должен управлять разум.

¹³ Ср. мнение Сократа о том, что «худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных» (*Горгий* 526 a).

¹⁴ Гусейнов 2003, 12. Термином tim/ у Гомера обозначается такая группа явлений, как «почитание, высокая оценка, честь, почёт <...>, а также высокая общественная должность и все виды почестей»; кроме того, это слово употребляется в значении «компенсация, удовлетворение, штраф» (Шохин 2006, 102).

¹⁵ Эгисф после убийства царя Агамемнона заявляет, что «уж теперь, когда казна убитого досталась мне, – и власть моя» (Эсхил, *Агамемнон* 1638–1639). Ср. с речью

ливаает свою царскую *честь* (Od I 115).¹⁶ По словам Е. Доддса, «высшее благо для гомеровского человека – не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от *tim*/, публичных почестей и признания».¹⁷

«Поскольку высшим достоянием героя являются его честь и слава, постольку уязвление его в этом пункте увеличивает торжество победителя» (Ярхо 1962, 14). Именно поэтому Диомед не сразу даёт согласие на отступление перед Гектором, которому явно помогает Зевс (II VIII 138–158).

Честь – это «самое сокровенное и ранимое место героя. Она для него выше всего. Она – решающая причина потрясений в мире героев».¹⁸ Главный ущерб, который может потерпеть гомеровский герой, – это утрата чести.¹⁹ Вместе с тем, ущемление *чужой* чести «направлено лишь против *конкретного лица или лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание своей “доблести” (хотя и связанное с ущербом для другого лица), не только не нарушает морального закона, но, напротив, *им предписывается*» (Столяров 1999, 78). Например, убийство (как, скажем, в случае с Одиссеем и женихами) совершается ради того, чтобы «доблесть» героя не потерпела ущерба, сменившись «позором» (α>SCΓ3η); лучше погибнуть в бою с женихами, попирающими царскую честь, чем быть пассивным свидетелем совершающегося беззакония (Od XVI 99–111; ср. Od XX 315–319).²⁰ На том же основании потерпевшая сторона вполне законно мстит убийце; действия и обидчика, и мстителя, таким образом, *моральны* в совершенно одинаковой степени (Столяров 1999, 78). Позорным является не насильственное действие по отношению к другому лицу, а «своё собственное поражение», приводящее к *потере лица* (Там же, 79). Сама Троянская война «началась из-за попрания чести Менелая», что было воспринято ахейцами как оскорбление, нанесённое им всем;²¹ поэтому война против Илиона рассматривается ими как «борьба греческих племён за

Креонта у Софокла, в которой тот ставит царскую власть и статус царя *ниже* «величия» и «чести» придворного (*Царь Эдип* 583–603). Эдип же, напротив, выражает ещё *эпическое* мнение о «власти», «золоте» и политическом «умении» как «высших» ценностях (*Царь Эдип* 380–381). Наконец, прорицатель Тиресий провозглашает «свободное слово» как *равноценное* царской власти (*Царь Эдип* 409). «Почтение царю!» – требует Эдип. «Дурному – нет!» – возражает Креонт (*Царь Эдип* 629).

¹⁶ Ср. Ярхо 2000, 364.

¹⁷ Доддс 2000, 27. Ср. с высказыванием Периандра, одного из семи мудрецов: «Наслаждение бренно, честь бессмертна» (Диог. Лаэрт. I 97).

¹⁸ Гусейнов 2003, 12. Ср. со спокойным отношением Иисуса к тому, что иудеи стараются Его «бесчестить» (#tim=zete me) (*Ин* 8: 49).

¹⁹ Ср. с одним из законов Солона, согласно которому человек, отказывающийся в помощи родителям или растративший отцовское имущество, «наказуется бесчестьем» (Диог. Лаэрт. I 55). Ср. Горгий 486 с.

²⁰ Данай у Эхила призывает своих дочерей дорожить честью «больше жизни» (*Просительницы* 1013).

²¹ Гусейнов 2003, 15. Ср. Аполлодор, *Эпитома* III б.

свою честь»,²² как месть за попрание чести ахейских царствующих особ (Od XIV 70, 117). Кстати, Ахилл публично заявляет, что его участие в троянской войне мотивировано не личной обидой на троянцев, но заботой о поправленной чести Менелая (II I 152–159).

Апелляцию к чести героев с целью вызвать их активные действия можно видеть в некоторых эпизодах «Илиады»; так, когда Агамемнон укоряет Диомеда и Одиссея за их медлительность (IV 336–418), тем нечего возразить: «их неучастие в бою может быть расценено как трусость или неуверенность в своих силах, а это уже затрагивает их достоинство» (Ярхо 1962, 10). Честь выступает и как основание для участия в боевых действиях, и как причина отказа от них: «Диомед и Одиссей должны вступить в бой, чтобы не посрамить своей чести; Ахилл именно для этого должен оставить поле боя» (там же, 10–11).

Характерен в этом отношении как раз тот эпизод, с которого начинается основной сюжет «Илиады». Ахилл возмущён отнятием Брисеиды не потому, что она ему как-то особенно дорога, но потому, что пленница – почётная часть добычи (II I 276); посягательство на неё – это посягательство на tim/ героя (II I 244; IX 647); пусть же Агамемнон узнает, «сколь он преступен, ахейца храбрейшего так обесчестив» (II I 412; XVI 274). Итак, гнев Ахилла вызван покушением на его честь (II I 355–356):

Гордый могуществом царь, Агамемнон, меня обесчестил:

Подвигов бранных награду похитил и властвует ею!

«Задето самое ценное, что есть у эпического героя, – его честь, и потому его гнев находится целиком в русле героической морали» (Ярхо 1962, 11); такой гнев понятен всякому и потому в определённом смысле оправдан (ср. с речью Терсита в II II 239–240). Понятен он и самому Зевсу, который соглашается «отомстить честь» Ахилла (II I 559), чтобы снова «возвысить» её (II I 510).

Замечательно, что в эпизоде с пленением и возвращением ещё одной пленницы – Хрисеиды – говорится лишь о бесчестии, нанесённом Хрису Агамемноном (II I 11); о чести самой Хрисеиды нет и речи. Что утратила Хрисеида? *Всего лишь* индивидуальную свободу. Что потерял Хрис? Статус лица, обладающего правом неприкосновенности, распространяющимся не только на него самого, но и на его имущество и его семью. В первом случае архаическое сознание не замечает никакого бесчестия; во втором оно сигнализирует об ущербе, нанесённом tim/ человека с чётко фиксированным и гарантированным социальным и сакральным статусом.

Ахилл, *невольник чести*, не забывает о своей tim/ даже в самый напряжённый момент битвы: «уступая настояниям Патрокла, он посылает его в бой, но запрещает нанести решительный удар троянцам, ибо в этом случае пострадала бы tim/ meq=I h Ахилла, реабилитации которой он хладнокровно выжидает» (Ярхо 1962, 11). Патрокл, по замыслу Ахилла, должен возвысить последнего в

²² Гусейнов 2003, 16. Ср. Аверинцев 1997, 69. Блаженный Августин пишет, что Илион вывел греков из терпения «своею несправедливостью» (*О граде Божиим* III 7).

глазах ахейцев «и славой, и честью великой» (II XVI 84); поэтому Патрокл не имеет права самостоятельно доводить до конца разгром троянцев, ибо такой исход битвы окончательно унизил бы *честь* Ахилла (II XVI 90).

2) К разряду положительных ценностей относится и слава (κλ 10-),²³ которая неотделима от чести; она «есть явленность чести, её внешняя удостоверенность».²⁴ Слава у Гомера относится (за некоторыми исключениями) «к области военных подвигов и прямо отождествляется с ними».²⁵ Душа Ахилла в Аиде гордится «великою славой сына» (Od XI 540). Победа над врагом покрывает героя «дивною славой» (II IX 303; ср. II VII 91; Od XXIV 509, 512). Стремлением к славе (II XVIII 121; XX 502) объясняются многие кровавые «подвиги» Ахилла, который «неистово славы алкал» (II XXI 543).²⁶ Ахилл, в частности, именно поэтому запрещает своим воинам стрелять в Гектора: «Славы б не отнял пронзивший, а он бы вторым не явился» (II XXII 207). Из слов тени Агамемнона следует, что Ахилл, «столь нацеленный на похвальбу» (Гиппий м. 371 а), добился своей цели (Od XXIV 93–94):

и по смерти ты именем жив, Ахиллес, и навеки

Слава твоя сохранится во всех на земле поколеньях.

Гектор утверждает, что в сражениях он добивается «славы доброй отцу и себе самому» (II VI 445–446). Перифет, споткнувшись и угодив под разящее

²³ Слава выступает как ценность и в ранней греческой философии. Климент Александрийский отмечает: «И ионические музы дословно говорят следующее: большинство людей, мудрых в собственной оценке, следуют народным аэдам и поют песни толпы, не зная, что многие плохи, а немногие хороши. И только лучшие преследуют славу (toV- #rjstou- d2 t4 κλ 10- metadi9kein): “Предпочитают [= избирают, a<re\$ntai] же лучшие одно-единственное превыше всех бранных вещей – вечную славу (κλ 10- #1паон)”» (*Строматы* V 59, 4–5 = 22 В 29, 104 DK = 95, 101 Marcovich). У Платона «ионийские музы» – это Гераклит (*Софист* 242 d), которого и имеет в виду Климент. Сам Гераклит тоже «предпочитал всему славу» (π #ntJ p=ntwn κλ 10- 0re_to), остальным же предоставлял возможность «обжираться как скотам» (*Строматы* IV 50, 2). Славу причисляет к благам софист Калликл, один из оппонентов Сократа (*Горгий* 486 d), а также сам Сократ (*Евтидем* 279 b; *Гиппий м.* 364 b; *Лахет* 179 d). Алкивиад, по словам Сократа, жаждет «прославить своё имя среди эллинов и варваров <...> более, чем кто-либо другой чего-то иного» (*Алкивиад I* 124 b). Кстати, о музах: одна из девятки муз носит имя Клио (Κλ ei9), то есть «дарующая славу».

²⁴ Гусейнов 2003, 12. Ср. «По делам и награда, по славе и честь» (*Эсхил, Агамемнон* 1528).

²⁵ Лосев 2006, 211. Ср. у Державина: Но ты, о зверских душ забава! / Убийство! я не льщусь тобой, / Батыев и Маратов слава / Во ужас дух приводит мой; / Не лучше ли мне быть забвену, / Чем узами сковать вселенну? (*Державин* 1987, 127).

²⁶ Герой одного из платоновских диалогов Никий утверждает, что «всякий, обучившись сражаться в тяжёлом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию – к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем тонкостям искусства стратегии» (*Лахет* 182 b; курсив мой. – С.А.).

копьё Гектора, «Приамиду герою высокую славу доставил» (II XV 644). Славу обретают лишь храбрые воины; трусы и беглецы, по словам Агамемнона и Аякса, не находят себе ни спасения, ни славы (II V 532; XV 564). Сражаясь за тело Патрокла, троянцы и греки соревнуются в достижении славы, ценя её выше, чем сохранение собственной жизни (II XVII 415–419):

*Други данаи! бесславно для нас возвратиться отсюда
К нашему стану! На этом пусть мeste утроба земная,
Мрачная, всех нас поглотит! И то нам отраднее будет,
Нежели тело сие попустить конеборцам троянам
С поля увлечь в Илион и сияющей славой покрыться!*

Ахилл в раздражении бранит Аполлона за то, что тот обманом отвлек героя от троянцев, успевших укрыться за городской стеной, и тем лишил его «славы прекрасной» (II XXII 15–18). Афина, напротив, помогает Ахиллу добыть «славу великую» в сражении с Гектором (II XXII 216–217). Приам умоляет Гектора войти в Трою и не вступать в заведомо проигрышный поединок с Ахиллом: «да славы не даруешь громкой сыну Пелея» (II XXII 57–58). В критический момент боя с Ахиллом Гектор ободряет себя тем, что погибнет «не без славы», ибо ныне он совершает нечто великое, о чём «и потомки услышат» (II XXII 304–305; ср II XXII 514). Афина отправляет Телемаха в Спарту и Пилос, «чтоб в людях о нём утвердилась добрая слава» (Od I 91–93; III 78; ср. Od XIII 422–423) как о заботливом сыне (Ярхо 2000, 363). Одиссей, по словам Пенелопы, преисполнил «славой своей и Элладу и Аргос» (Od IV 726, 816), он «между ахейян славнейший» (Od XVIII 205); он сам почитает себя, как изобретателя *славных хитростей*, «молвой до небес вознесённым» (Od IX 20). При этом Одиссей скромно признаёт, что Агамемнон «всех земнородных людей превзошёл несказанною славой» (Od IX 264).

С просьбой о славе люди обращаются к богам, от которых зависит её приобретение или лишение (ср. Od XXII 289). Так, Афина в облике Ментора молит Посейдона о даровании славы Нестору с сыновьями (Od III 57); сам Нестор в молитве к Афине просит себе и своему семейству «великую славу» (Od III 380–381). Одиссей молит Зевса о ниспослании славы царю Алкиною (Od VII 331–333). Некий неназванный «демон» замышляет отнять славу у засевших в чреве коня ахейцев и отдать её «враждебным троянам» (Od IV 275). Ахейские воины просят у Зевса славы для Аякса (II VII 200–205).

Слава – показатель признания со стороны общества: «человек славен постольку, поскольку о нём хорошо говорят его соплеменники».²⁷ Менелай в своём кругу «велик славой», о чём в одной только четвёртой песни «Одиссеи» Гомер сообщает пять раз (Od IV 16, 23, 46, 156, 217). Афина делает следующий комплимент Телемаху (Od I 218–220):

Видно, угодно бессмертным, чтоб был не без славы в грядущем

²⁷ Ярхо 1962, 23. У Бианта слава – путь к общественному господству (Лебедев 1989, 93). Лахет у Платона сообщает, что спартанцы, прославившись, получают от города «огромные деньги подобно нашим знаменитым трагическим поэтам» (Лахет 183 а).

*Дом твой, когда Пенгелопе такого, как ты, даровали
Сына.*

Желанием снискать себе славу в среде современников и потомков мотивированы действия и переживания многих гомеровских героев.²⁸ Для Одиссея лучше славная гибель на поле боя, чем бесславная смерть в море во время шторма (Od V 311–312):²⁹

*С честью б я был погребён, и была б от ахейн мне слава;
Ныне ж судьба мне бесславно-печальную смерть посылает.*

Ахилл «знает, что ему суждена короткая жизнь, и стремится прожить её так, чтобы слава о его доблести сохранилась навеки. Поэтому, хотя судьба Елены и Менелая интересует его крайне мало, Ахилл принимает участие в троянской войне, предпочитая героическую долю долгой, но бесславной жизни» (Ярхо 1998, 76). Слава ценится им выше, чем долгая жизнь; ведь Ахиллу известен его «двойкий жребий» (Π IX 412–415):

*Если останусь я здесь, перед градом троянским сражаться, –
Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.
Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную,
Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен.*

Ахилл делает выбор и остаётся сражаться, предпочитая славу долголетию.³⁰ Героическая гибель на поле брани или даже просто участие в войне сохраняет за героем «великую славу на все времена» (Od XIV 367–370).³¹ Если бы Агамемнон погиб под Троей, он был бы покрыт «величием и славой»; однако его

²⁸ Ср. с противоположной установкой Евангелия: «Я не ищу Моей славы» (Ин 8: 50); «если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто» (Ин 8: 54). Здесь понятия *славы*, *прославления* переданы через термины d3xa и dox=zw. У Евагрия Понтийского (IV в.) погоня за славой приводит к деформации личности: «Ибо не добившийся славы ввергается в печаль, а достигший её становится горделивым» (Зерцало иноков и инокинь 61). О тщетности земной славы и чести см. 48 псалом.

²⁹ Ср. с рассуждениями Эврилоха о предпочтительности смерти в результате кораблекрушения в сравнении со смертью от голода (Od XII 340–351). Как видим, в иных обстоятельствах «бесславная» гибель выглядит как вполне достойная выбора.

³⁰ Ср. с высказыванием Зенона Стоика, приведённым у Сенеки (Ep. LXXXII 9): «Никакое зло не может быть славным; смерть же бывает славной, стало быть, смерть – не зло». Жрица Диотима у Платона заявляет, что Ахилл не пошёл бы на смерть, если бы не захотел оставить после себя «бессмертную память» (Пир 208 d).

³¹ По мнению Гераклита, гибель в бою предпочтительнее смерти от болезни; «убитых Аресом чтут и люди, и боги» (22 В 24 DK = 96 Marcovich). Климент Александрийский (Строматы IV 49, 3) приводит высказывание Гераклита, согласно которому «кому более предначертано судьбой, тому лучший достаётся удел» (m3roi g+r m1zone-m1zona- mojra- l agk=nousi). У А. В. Лебедева дан такой перевод этой фразы: «чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]» (Лебедев 1989, 244). «Да, людям легче умирать со славой» (Эсхил, Агамемнон 1303). У Еврипида Пилад заявляет: «Со славой лучше, чем без славы, умереть» (Орест 840).

постигла «плачевная смерть» от рук неверной жены и её любовника (Od XXIV 30–34).³² У Гомера можно встретить даже мысль о том, что боги ниспослали грекам и троянцам «и смерть, и погибельный жребий» именно для того, чтобы «славную песнею были они для потомков» (Od VIII 578–580).

Слава может предпочитаться и богатству; упорство Пенелопы, по словам Антиноя, влечёт «истребление богатства» её дома, однако «самой ей в великую славу то обратится» (Od II 123–126).³³

Источником славы может стать благообразная семейная жизнь; по словам Одиссея (Od VI 182–185):

*Несказанное там водворяется счастье,
Где однодушно живут, сохраняя домашний порядок,
Муж и жена, благомысленным людям на радость, недобрым
Людям на зависть и горе, себе на великую славу.*

Понятно, что подлинной ценностью является лишь *добрая* слава³⁴ в отличие от худой молвы.³⁵ Елена говорит Гектору (II VI 357–358):³⁶

*Злую нам участь назначил Кронион, что даже по смерти
Мы оставаться должны на бесславные песни потомкам!*

Пенелопа прославилась своей верностью мужу (Od XIX 197); Клитемнестра же своим поведением «навсегда осрамилась» (Od XI 429), «стыд на себя навлекла и на все времена посрамила пол свой» (Od XI 433–434), о ней «сохра-

³² У Эсхила (*Жертва у гроба* 344–352) Орест восклицает над могилой Агамемнона: Если бы ты, отец, у Илиона пал, / Пал от ликийских копий, / Нам бы достался наследный дар / Славы родительской, и всегда / Люди б встречали детей твоих / Радостным, светлым взглядом. / Ты бы в заморской, чужой стране / Спал под курганом крутым, и нам / Легче бы горе было.

³³ Ср. с замечанием Сократа: «Каковы размеры зла, такова и слава, если можешь от него оборониться, и беславие, если не можешь» (*Горгий* 509 с).

³⁴ В платоновском диалоге «Гиппий большой» софист Гиппий сообщает, что он написал речь, которая начинается так: «Когда взята была Троя, Неоптолем спросил Нестора, какие занятия приносят юноше наилучшую славу»; в ответ Нестор излагает сыну Ахилла «великое множество прекраснейших правил» (*Гиппий б.* 286 в).

³⁵ У Платона тоже объясняется, что лучше прослыть «божественным», чем «неправедным» (*Ион* 542 а–в). В одном из писем Платон объясняет, что «если мы сами будем вести себя достойно, то и слава о нас будет лучше, если же мы будем плохими, то и слава будет дурна» (*Письма* II 311 е). Критон восклицает: «Может ли быть хуже такой славы, когда о нас думают, что мы ценим деньги больше, чем друзей?» (*Критон* 44 с). Мнение Аристотеля на этот счёт состоит в том, что благоразумному свойственна «боязнь заслужить дурную славу» (*О добродетелях* 1250 в 5–10). Ср.: «Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота» (*Притч* 22:1).

³⁶ О том же говорит Эдип своим дочерям; см. Софокл, *Царь Эдип* 1490–1500. Солон – тот самый, который «предписал читать перед народом песни Гомера по порядку» (Диог. Лаэрт. I 57; ср. Лосев 2006, 90), – в стихотворной форме публично заявлял, что лучше потерять родину, чем приобрести дурную славу (Диог. Лаэрт. I 47). «У недоброй славы крылья лёгкие», – говорит Данай у Эсхила (*Просительницы* 995).

нится страшное в песнях потомков» (Od XXIV 200–201). Навсикая не хочет становиться предметом сплетен и дурной молвы, общаясь с Одиссеем на людях: «Я ж от людей порицанья избегнуть хочу и обидных толков» (Od VI 273–274); поэтому «во избежание дурной о себе славы» (Лосев 2006, 298) она просит Одиссея войти в город отдельно от неё.

Наконец, нельзя не сказать и о том, что литературное наследие самого Гомера принесло ему, по словам Платона, «бессмертную славу» (Пир 209 d).

3) Высоко ставится и прославляется самопожертвование во имя родины и семьи (II XV 496–497); так, Гекуба с восторгом говорит о Гекторе (II XXIV 215–216):³⁷

*Он за отечество, он за мужей и за жён илионских
Бился, герой, ни о страхе в бою, ни о бегстве не мысля!*

Бывает, что герои Гомера достижение успеха в сражении за «родных и сограждан» (Петрушевский 1896, 53) ставят *выше славы*, добытой индивидуальным подвигом; так, Гектор приказывает своим воинам бросать убитых врагов и (вопреки многократно описанному обычаю) не снимать с них доспехи, дабы ускорить захват ахейских кораблей (II XV 346–347):

*Гектор же голосом звучным приказывал ратям троянским
Прямо напасть на суда, а корысти кровавые бросить.*

В данном случае для троянского героя «общая победа дороже личной славы, запечатлённой снятыми доспехами врага».³⁸ Вообще, именно Гектор, несмотря на все оговорки, воплощает собой идеал героя, жертвующего собой для спасения родины. Он поступает как тот воин, который гибнет под стенами своего города, «силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство» (Od VIII 525). Согласно А.Ф. Лосеву, Гектор у Гомера – идеальный «носитель патриотизма», руководимый в своих действиях острым «чувством родины» (2006, 136); для него «самым важным является сражаться за родину и за свой народ» (там же, 288–289). Г. К. Честертон (2000, 59) видит в образе Гектора «очертания первого рыцаря». Гектора не может остановить даже неблагоприятное знамение («свыше летящий орёл, рассекающий воинство слева»); для него «знаменье лучшее всех – за отечество храбро сражаться» (II XII 219, 243). Подвиги Гектора, отмечает С. С. Аверинцев, имеют целью «спасение отечества», то есть «не-что большее самого подвига» (Аверинцев 1997, 69) в его частном смысле.

Одиссей так объясняет ценность родины и семьи (Od IX 34–36; ср. XIII 44–46):

*Сладостней нет ничего нам отчизны и сродников наших,
Даже когда б и роскошно в богатой обители жили
Мы на чужой стороне, далеко от родителей милых.*

³⁷ Креонт в *Антигоне* Софокла (182–184) так выражает своё политическое кредо: *И кто отчизны благо ценит меньше, / Чем близкого, – тот для меня ничто. / Я не таков.*

³⁸ Ярхо 1962, 16. Согласно Аристотелю, стремление ограбить мёртвого «происходит от позорного корыстолюбия и скарденности» (*Риторика* II 1383 b 25).

Наличие «семейства и родины», о которых гомеровский герой никак не может не помнить, «налагают на него *обязанности*» по их защите; выполнение этих обязанностей, «удовлетворение чувства *долга* доставляет человеку высокое самочувствие» (Петрушевский 1896, 53). Поскольку в «Илиаде» носителями и исполнителями этого почётногo долга являются троянцы и прежде всего – Гектор, постольку мы имеем право вслед за Честертоном (2000, 59) предположить, что и автор поэмы, и её читатель «сочувствуют скорее побеждённым, нежели победителям»; поэтому и слава Ахилла довольно скоро померкла, а «слава Гектора крепла с течением веков».

4) Необходимо упомянуть и взаимовыручку, взаимопомощь; Деифоб обращается к Энею: «Если о ближних ты сострадаешь, тебе заступиться за ближнего должно» (II XIII 463–464); по словам богини Фетиды, «благородно быть для друзей угнетённых от бед и от смерти защитой» (II XVIII 128–129).³⁹ Если Ахилл, проникнувшись жалостью к ахейцам, вступит в битву и тем спасёт их от гибели, то его, «как бессмертного бога, рати почтут» (II IX 302–303). Ахилл после гибели Патрокла чувствует, как уязвлена его честь – честь воина, «не пришедшего на помощь другу» (Ярхо 1962, 14) и любовнику.⁴⁰

³⁹ Ср. со словами Эдипа: «помогать же ближним по мере сил – нет радостней труда» (Софокл, *Царь Эдип* 314–315).

⁴⁰ Аполлодор, *Мифологическая библиотека* III 13, 8. У Платона есть рассуждение о том, что помощь товарищу в бою – поступок безусловно *прекрасный и благой*. Алкивиад утверждает, что «некоторые из прекрасных поступков дурны», а некоторые безобразные поступки – хороши (*Алкивиад I* 115 а). Сократ отвечает: «Утверждая подобное, ты имеешь в виду, например, случаи, когда многие во время войны, придя на помощь другу или сородичу, получали ранения и умирали, другие же, хоть и должны были помочь, не помогали и оставались живы-здоровы»; если так, то совершившие прекрасный поступок получали в удел зло (ранения и смерть), а совершавшие дурное дело заслуживали благо (жизнь и здоровье). Однако «мужественное поведение и смерть – это разные вещи», а значит «помощь, оказываемая друзьям, прекрасна и дурна не в одном и том же отношении» (*Алкивиад I* 115 б–с). Отказать товарищу в помощи означает проявить трусость, а трусость – *хуже смерти*, тем более хуже мужественной смерти (*Алкивиад I* 115 d–e). Следовательно, всегда «мужественная помощь прекрасна» (*Алкивиад I* 115 б–с; ср. 116 а); а «ничто прекрасное, поскольку оно прекрасно, не есть дурное» (*Алкивиад I* 116 а). Благородному человеку следует «помогать на войне друзьям, поскольку это прекрасный и достойный подвиг мужества» (*Алкивиад I* 115 e).

5) Позитивной ценностью является у Гомера справедливость как равенство;⁴¹ так, Ахилл возмущён попранием этой ценности со стороны Агамемнона: «Жестокий мне гнев наполняет и сердце и душу, если я вижу, что равного равный хочет ограбить» (Π XVI 52–53). Агамемнон, лишив Ахилла его законной добычи, «был несправедлив» (Π XVI 73), то есть нарушил принцип справедливости-равенства. За это нарушение Патрокл публично называет Агамемнона «преступным» (Π XVI 274). Гнев Ахилла и его отказ воевать спровоцированы именно попранием справедливости-равенства со стороны Агамемнона.⁴² Спутники Одиссея, решив, что их царь скрывает в туго затянутом мехе несметные сокровища, возмущаются этим обстоятельством, считая несправедливым неравное распределение добычи при равном участии всех (Od X 40–42):

*уж и в Трое он много сокровищ от разных
Собрал добыч; мы одно претерпели, один совершили
Путь с ним – а в дом свой должны возвратиться с пустыми руками.*

По поводу той же ценности вспыхивает ссора между Посейдоном и Зевсом. В «Илиаде» Посейдон представлен как соперник Зевса, посмевавший вступить в боевые действия на стороне ахейцев и вызвавший гнев царя богов. Зевс по этому случаю заявляет (Π XV 165–167):

*Думаю, что Посидаона я и могуществом высший,
Я и рождением старейший, а он не страшится единый
Равным считаться со мной, пред которым все боги трепещут.*

Ирида передаёт Посейдону это суждение Зевса (Π XV 181–183):

*... он и могуществом высший,
Он и рождением старейший; а ты, Посейдон, не страшишься
Спорить о равенстве с тем, пред которым все боги трепещут.*

Посейдон, однако, считает себя «равным честию» Зевсу, апеллируя к истории раздела сфер влияния между тремя божественными братьями (Π XV

⁴¹ Христианский апологет Тертуллиан называет Гомера «главным» языческим поэтом, «от которого идёт всякое право и всякая справедливость» (*К язычникам* I 10). При этом само понятие справедливости «появляется в греческой поэзии только в назидательном эпосе Гесиода» (Ярхо 2000: 431). В «Илиаде», отмечает Е. Доддс, слово δίκαιο- встречается только три раза, и лишь в одном из них означает «справедливый» (Доддс 2000, 64). Проблеме справедливости посвящена значительная часть платоновского «Горгия». Здесь мы встречаем и тезис о том, что справедливость – это равенство (*Горгий* 488 e, 489 a–b, 508 a). См. также: *Критон* 47 c–50 a. Ср. *Законы* 757, где норма равенства возводится к авторитету Зевса и выражается не в том, что всем выделяется одна и та же порция благ, а в том, что более достойный получает больше благ, менее достойный – меньше. Такое равенство именуется у Платона «геометрическим» (*Горгий* 508 a). О соотношении понятий равенства и справедливости в современной философии см. Шевченко 2006; Рачков 2006.

⁴² Согласно платоническим «Определениям» (415 e), «несправедливость, ведущая к бесчестию» есть «дерзость» (²bγi-); против такой дерзости Агамемнона и восстаёт Ахилл.

186–189).⁴³ Соглашаясь, под влиянием увещаний Ириды, всё же уступить Зевсу, Посейдон сетует (II XV 208–210):

*огорчение сильное душу объемлет,
Если угрозами гордыми он оскорблять начинает
Равного с ним и в правах, и судьбой одарённого равной.*

Однако равное воздаяние за неравные заслуги безусловно осуждается как несправедливость. Именно за это Ахилл выговаривает Одиссею (II IX 318–320):

*Равная доля у вас нерадивцу и рьяному в битве;
Та ж и единая честь (timē) воздаётся и робким, и храбрым;
Всё здесь равно, умирает бездельный иль сделавший много!*

Идея справедливости-равенства, таким образом, предстаёт у Гомера как правило равного воздаяния за равные заслуги или как принцип равных прав для обладателей равного статуса.⁴⁴

б) К перечню положительных ценностей мы должны добавить и справедливость, понимаемую как беспощадное возмездие, «праведная кара» (Od XXIV 437) за совершённое зло.⁴⁵ Так, месть за убитого и ограбленного Патрокла – главный движущий мотив возвращения Ахилла в битву (II XVIII 90–93):

*сердце моё не велит мне
Жить и в обществе быть человеческом, ежели Гектор,
Первый, моим копием поражённый, души не извергнет
И за грабёж над Патроклом любезнейшим мне не заплатит!*

Орест, сын Агамемнона, мстит Эгисфу, убийце своего отца; Эгисф «по заслуге приял воздаянье» (Od III 195). Телемах восторгается этим подвигом (Od III 203–204):

*Правда, отмстил он, и страшно отмстил, и ему от народов
Честь повсеместная будет и будет хвала от потомства.*

⁴³ На это сообщение Гомера о разделе власти между богами ссылается Платон (*Горгий* 523 а). См. о том же: Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I 2, 1.

⁴⁴ «Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей» (*Протагор* 323 с). Ср. у Аристотеля: *Никомахова этика* V 1131 а 20–25.

⁴⁵ Ср. с тезисом Сократа: тот, кто «карает по заслугам, карает справедливо» и тем самым «творит справедливость» (*Горгий* 476 е). «Возмездие вразумляет и делает более справедливым» (*Горгий* 478 d). Обе поэмы Гомера, говорит Сократ, «посвящены разногласию по вопросам справедливости и несправедливости. <...> И все битвы и смерти воспоследовали из-за этого разногласия среди ахейцев и троянцев, а также между жёнами Пенелопы и Одиссеем» (*Алкивиад* I 112 b). «Воздающая справедливость» выдвигается на роль *ведущей* ценности в более поздний (классический) период, когда воплощением этой ценности становится *государственный закон*; если для эпического героя справедливость «в известных пределах желательна», то для Сократа она является «*принципом поведения*», основанием *безусловного* нравственного долга (Столяров 1999, 80–81).

По словам Афины, «заслужил он (Эгисф. – С.А.) погибель, и так да погибнет каждый подобный злодей!» (Od I 46–47).⁴⁶ Человек, совершающий справедливое возмездие за злодеяние, украшается честью и приобретает долгу славу (Od I 294–298; ср. Od III 196–200):⁴⁷

*Знаешь, какую божественный отрок Орест перед целым
Светом украсился честью, отмстивши Эгисту, которым
Был умерщвлён злоковарно его многославный родитель?*

⁴⁶ Аристотель указывает на двоякий смысл поступка Ореста: положительный аспект этого акта позволяет назвать Ореста «мстителем за отца», а присутствие в нём «дурного и постыдного» даёт право называть героя «матереубийцей» (*Риторика* III 1405 b 20–22). В эсхатологическом мифе Платона души матереубийц (то есть тех, кто совершили «преступления тяжкие, но всё же искупимые») помещаются в Тартаре и регулярно выносятся волнами к Ахерусиаде (*Федон* 113 e – 114 a). Сократ указывает на правильное соответствие имени Ореста его природному нраву; это имя обозначает «свирепость его природы и дикость – таков бывает разве что житель гористой (Ἰγείη-) страны» (*Кратил* 394 e).

⁴⁷ Деяние Ореста прославляется Эсхилом, поскольку «благочестиво» платить злом за зло, проливать кровь за кровь (*Жертва у гроба* 120–122), карать смертью за смерть (*Жертва у гроба* 273). Сократ же не видит в этом «подвиге» Ореста ничего героического; напротив, для него главным является *преступный* аспект его деяния; оно кажется настолько «ужасным», что о нём не следует даже говорить (*Алкивиад II* 143 d). Если бы Орест был разумным человеком и знал, *что* именно ему лучше всего предпринять в данной ситуации, он не осмелился бы на убийство родной матери (*Алкивиад II* 143 d); а «незнание и непонимание лучшего – скверная вещь», в том числе и для Ореста (*Алкивиад II* 143 e). Аксиологическая неоднозначность деяния Ореста показана Еврипидом в «Электре» и «Оресте». Орест заявляет, что «кровь отцовская здесь отольётся кровью его убийц» (*Электра* 102–104). Будучи убит, Эгисф тем самым «заплатил за пролитую кровь» (*Электра* 905–906). «Без мщения отца я не оставил», – говорит Орест (*Орест* 584; ср. 599–600); поступив так, он «поступил законно» (*Орест* 612). «Неправедный не встанет – он Правдою убит», – поёт хор (*Электра* 926); гибель Эгисфа – «исконной Правды суд» (*Электра* 1012). Хор возвещает Клитемнестре (*Электра* 1238–1240): *Суд божий свершится, и правда придёт. / О страшная доля, то – кара тебе. / Ты мужа убила!*

За подвиг возмездия Орест считает себя достойным славы и почитания от всей Эллады (Еврипид, *Орест* 602–603). И однако Тиндар, отец Клитемнестры, сомневается в праве Ореста на убийство матери: «О, дочь моя была достойна казни, но разве от Ореста?» (Еврипид, *Орест* 570–571). Объективная справедливость кары за преступление вступает в противоречие с обязанностью сына почитать свою мать. О различии трёх вариантов Орестей (гомеровской, «дельфийской» и аттической) см. Зелинский 1996, 344–347, 355–363. Ср. с определением благочестия, данным прорицателем Евтифроном: «Благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего ещё какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях – нечестиво» (*Евтифрон* 5 d–e). Одной из версий определения общей идеи благочестия у Платона является отнесение благочестивого к *справедливому* в качестве «части» последнего, посвящённой «служению богам» (*Евтифрон* 11 e–12 e).

*Так и тебе, мой возлюбленный друг, столь прекрасно созревший,
Должно быть твёрдым, чтоб имя твоё и потомки хвалили.*

Нанесённая герою «обида» может быть смыта только кровью обидчиков (Od XXII 64);⁴⁸ «смертоносный расчёт» с ними представляет собой справедливое «воздаянье» за совершённые злодеяния (Od XVI 268–269; ср. Od XXIII 57; XXIV 325–326).⁴⁹ В этом контексте вершитель правосудия выступает как орудие высшей справедливости, как исполнитель воли богов (Od XXIV 351–352; ср. Od XXIV 482) или даже как *агент судьбы* (напр., Od XXII 54);⁵⁰ Афина, намекая на скорое возвращение Одиссея, говорит Телемаху (Od II 281–284):

*Пусть женихи, беззаконствуя, зло замышляют – оставь их;
Горе безумным!⁵¹ Они в слепоте, незнакомые с правдой,
Смерти своей не предвидят, ни чёрной судьбы, ежедневно
К ним подступающей ближе и ближе, чтоб вдруг погубить их.*

Вершитель справедливости не ведаёт милосердия; вряд ли мы можем вслед за Сократом утверждать, что у Гомера *справедливые смиренны* (Горгий 516 с). «В благородном язычнике, – отмечает Д. Гильдебранд (2001, 564), – не могут сосуществовать горячее стремление к справедливости, с одной стороны, и мягкость и доброта, с другой». Справедливое воздаяние у Гомера выглядит скорее как месть, чем как наказание преступника.⁵² При этом, как уже было отмечено, осуществление мести автоматически делает справедливым аналогичный импульс, направленный против карателя. Так, если родственники убитых женихов не отомстят Одиссею «за ближних своих», их «покроет стыд», в потомстве

⁴⁸ Ср. Софокл, *Царь Эдип* 100. У того же Софокла Эдип заявляет, что «грешно забыть о мести правой» (*Царь Эдип* 257); однако Креонт уже отказывается мстить Эдипу за несправедливую и «гнусную» обиду (1420–1423). Питтаку, одному из семи мудрецов, приписывают высказывание о том, что «лучше простить, чем мстить» (Диог. Лаэрт. I 76).

⁴⁹ Ср. с рекомендацией Хилона, одного из семи мудрецов: «Если тебе причинили ущерб – примиришь, если оскорбили – отомсти» (Лебедев 1989, 93).

⁵⁰ А. Ф. Лосев пишет: «Ясно: гибель женихов есть дело высших, хотя в то же самое время и тёмных сил» (Лосев 2006, 228). Ср.: «Не говори: “я отплачу за зло”; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (*Притч* 20: 22); «У Меня отмщение и воздаяние» (*Втор* 32: 35). У Платона встречается мысль о том, что подлинное «справедливое возмездие» совершается в эсхатологической перспективе: если дурные люди «не изменят своих наклонностей, то и после смерти не примет их свободный от зол край, а будут они и там вечно иметь подобие своему образу жизни, дурные в обществе дурных» (*Геэтет* 177 а).

⁵¹ Ср. с соответствующим мотивом в *Откр* 22: 11–12 («Неправедный пусть ещё делает неправду; нечистый пусть ещё сквернится; праведный да творит правду ещё, и святой да освящается ещё. Се, грядущее скоро, и возмездие Моё со Мною, чтобы воздать каждому по делам его»); здесь эта тема приобретает универсально-эсхатологическое звучание.

⁵² Уже Аристотель различает наказание и месть. «Между мстостью и наказанием есть разница: наказание производится ради наказуемого, а мщение ради мстящего, чтобы утолить его гнев» (*Риторика* I 1369 b 10–15).

о них останется «поносная память» (Od XXIV 432–435; ср. Od XXIV 469–470);⁵³ поэтому Одиссей, ещё не отомстив женихам, уже думает о том, как ему «спастись от мщенья родни их» (Od XX 43).⁵⁴

Справедливость как месть далеко не обязательно понимается героями Гомера в качестве *равновеликого* воздаяния за совершённое преступление. Ярчайшей иллюстрацией такого понимания справедливости-возмездия («правды») служит эпизод «Илиады», в котором троянец Адраст умоляет Менелая сохранить ему жизнь за большой выкуп; «Менелаяево сердце» уже склоняется к тому, чтобы пощадить пленника, но тут появляется Агамемнон и восклицает (II VI 55–60):⁵⁵

⁵³ У Еврипида (*Электра* 356–359) за неисполнение справедливого возмездия Оресту грозит общественное презрение: *Позором будет, / Коль за царя, что Трою рушил, сын, / Во цвете лет и крови благородной, / С убийцею покончить не дерзнёт.*

Более того, если бы Орест не отомстил за отца, тот «натравил» бы на него Эринний (Еврипид. *Орест* 619–626), которые не давали бы ему покоя до тех пор, пока он не поступит по закону мести (Фестюжьер 2000, 47).

⁵⁴ Этот же мотив бесконечной цепи воздаяния мы видим у Эсхила (*Жертва у гроба* 643–648): *Разящий меч куёт Судьба. / Не дрогнет наковальня Правды. / Эринния всепомящая в срок / Заносит меч над осуждённым домом, / Чтоб снова кровь, дитя старинной крови, / В расплату за убийство пролилась.*

Об этом знает и сам Орест: «Убью её – и сам умру потом!» (*Жертва у гроба* 437). О том же рассуждает и Тиндар у Еврипида (*Орест* 536–540): *Ну сам скажи мне, Менелай: положим, / Что и его жена убьёт, потом / Сын отомстит и мать уложит мёртвой, / От сына сын – и снова кровь и смерть... / Да где ж конец кровавой этой цепи?*

Цепь убийств, говорит далее Тиндар, можно разорвать, если против *обычая* кровной мести выступит *закон*, запрещающий убивать убийцу (*Орест* 541–547). На том же «очищении изгнанием» в течение года для Ореста настаивает Аполлон (*Орест* 1761–1763). Тем не менее, Тиндар, отец Клитемнестры, требует казни для Электры и Ореста именно в качестве возмездия за возмездие (*Орест* 656–657): *Пусть этот дар прибавочный теперь / Могилу дочери моей украсит.*

Ф. Ф. Зелинский по этому поводу замечает: «Ведь если убитый мог быть умилостивлен только кровью убийцы, пролитой своим мстителем, – то это значило, что теперь мститель должен был сделаться убийцей, крови которого вправе требовать убитый им первый убийца, и так далее; это значило, что каждое убийство должно сделаться первым звеном цепи убийств, имеющих прекратиться лишь с уничтожением всего племени, где оно произошло». Прервать эту цепь мог только всё тот же Аполлон, способный очистить убийцу от греха пролития крови (Зелинский 1996, 343). В противном случае справедливая месть порождает вину, которая ложится на мстителя и требует новой мести; именно эта проблема «противоречивого единства отмщения и вины» является предметом художественного исследования в эсхилоской «Орестее» (Ярхо 1966, 106). Кстати, убийство Агамемнона Клитемнестрой и Эгисфом также имело свои веские причины (принесение в жертву Ифигении и гибель сыновей Фиеста от руки Атрея), выступая не начальным, но средним звеном «целой серии убийств» (Фестюжьер 2000, 53–54).

⁵⁵ Мало того, на обратном пути из Трои итакийские воины под командованием Одиссея истребляют всё мужское население союзного троянцам города Измар (Od IX

*Слабый душой Менелай, ко троянцам ли ныне ты столько
Жалостлив? Дело прекрасное сделали эти троянцы
В доме твоём! Чтоб никто не избег от погибели чёрной
И от нашей руки! ни младенец, которого мать
Носит в утробе своей, чтоб и он не избег! да погибнут
В Трое живущие все и лишённые гроба исчезнут!*

Но почему же *справедливо* истребить население целого города в ответ на похищение всего лишь одной женщины? На первый взгляд кажется, что здесь нарушена мера возмездия. Однако надо помнить, что *мера* у греков означает не столько *равенство*, сколько *пропорциональность*.⁵⁶ Идея справедливости в античном менталитете оказывается связанной с понятием арифметического равенства лишь отчасти, а именно тогда, когда речь идёт о нормальном течении общественной жизни; в случае совершения *преступления*, особенно против высшего по статусу, возмездие многократно («геометрически») превосходит нанесённый ущерб. Обобщённое рассуждение на эту тему обнаруживается у Аристотеля, который критикует пифагорейцев, полагавших, что

«...справедливо претерпеть самому то, что сделал другому. Но такое определение не может относиться ко всем. Ведь не одно и то же справедливо для слуги и для свободного: если слуга ударит свободного, справедливо ответить не ударом, а многими, то есть взаимопретерпевание справедливо тоже при пропорциональности: соотношение, какое существует между свободным как высшим и рабом, существует и между ответным действием и действием раба. Таким же [пропорциональным] будет и отношение свободного к свободному. Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали,⁵⁷ но в том, чтобы он потерпел ещё больше, с соблю-

39–41). Чувство справедливой мести, как видим, развязывает руки мстителю. Кстати, Эсхил понимает гибель Трои как *справедливое* и *богоугодное* возмездие за преступление Париса: «Правда в Приамов дом карой вошла тяжёлой» (Эсхил, *Жертва у гроба* 934–935); совершиться такому возмездию помогают сами боги: именно они были соратниками ахейцев «в достойном мщении земле Приама» (Эсхил, *Агамемнон* 803–804). С божественной точки зрения такая кровожадная справедливость выглядит и законной, и возвышенной. Порфирий в комментарии на «Илиаду» пишет: «Считают неподобающим то, что богам доставляет удовольствие зрелище битв. Но ничего неподобающего здесь нет: им доставляют удовольствие благородные деяния. Не говоря уж о том, что войны и битвы нам кажутся ужасными, а для бога и в них нет ничего ужасного: бог всё обращает на благо гармонии Целого и промышляет в пользу, о чём говорит и Гераклит: “Для бога всё прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым”» (22 В 102 DK = 91 Marcovich).

⁵⁶ См. у Аристотеля тезисы о том, что «правосудное» – это «справедливое» (*Никомахова этика* V 1130 b 5–10) и что «правосудие – это пропорциональность, а несправедливое – непропорциональность» (*Никомахова этика* V 1131 b 15–20).

⁵⁷ Ср. «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб» (*Лев* 24: 19–20). См. так-

дением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал». ⁵⁸

Если начальник нанёс удар подчинённому, то ответный удар наносить не следует; если же удар нанесён начальнику, «то в ответ следует не только ударить, но и подвергнуть каре». ⁵⁹ «Ибо для неравных, – утверждает Платон, – равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера». ⁶⁰ Так что справедливость, по Аристотелю, нарушается и тогда, когда «не равные доли имеют и получают равные люди», и в том случае, если не равные люди получают равные доли. ⁶¹

Именно так понимаемая справедливость руководит действиями Одиссея, когда он отказывается соблюсти правовую норму о моральном и материальном возмещении ущерба, причинённого ему женихами, предпочитая норму пропорционального возмездия (Od XXII 44–67). ⁶²

же: *Исх* 21: 24–25; *Втор* 19: 21; *Мф* 5: 38. Один из законов Солона гласит: «Кто выколот глаз одноглазому, тому за это выколоть оба глаза» (Диог. Лаэрт. I 57).

⁵⁸ *Большая этика* 1194 а 30 – 1194 б 4. Ср. 2 *Цар* 12: 1–6.

⁵⁹ *Никомахова этика* V 1132 б 25–30.

⁶⁰ *Законы* 757 а. Ср. у Эсхила (*Агамемнон* 537–541): *Полной мерою / Пришлось платить Парису за дела свои: / Вор, запятнавший отчий город кражею, / Из рук добычу выпустил и гибели / Дом Приамидов, древний царский род, предав, / Двойное наказание за разбой понёс*. Как видим, Парис, совершив преступление, получил за него двойное возмездие: потерял Елену и привёл к гибели родной город.

⁶¹ *Никомахова этика* V 1131 а 20–25. Ср. с сообщением Плутарха (*Застольные беседы* VIII 2, 719 А–С) о том, что «Ликург отменил в Лакедемоне арифметическую пропорциональность, как демократическую и охлократическую, и ввёл вместо неё геометрическую, подобающую разумной олигархии и конституционной монархии: в первом, арифметическом, случае всё распределяется поровну, а во втором, геометрическом, по достоинству, так что избегается смешение всех без разбора и проводится отчётливое различие добрых и худых: каждый получает своё не по назначенному весу и не по жребию, а в соответствии со своими заслугами и недостатками. Такую пропорциональность, именуемую справедливостью (dikh) и воздаянием (nimesi-) <...> вносит бог в распорядок вещей, и она учит нас справедливое принимать за равное (ison), но не усматривать справедливость в равенстве: то равенство, которого добивается толпа, – величайшая из всех несправедливостей. Устраняя её по мере возможности, бог соблюдает воздаяние по достоинству, геометрически определяя закономерность соответствием с разумным началом». См. также Афонасин-Кузнецова 2009, 235.

⁶² В противоположность античной установке, апостол Павел призывает единоверцев: «Никому не воздавайте злом за зло, но пекусь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. <...> Не будь побеждён злом, но побеждай зло добром» (*Рим* 12: 17–21). Следует, согласно Клименту Александрийскому, «оставить всякое злопамятство, поскольку гнев возбуждает желание в чувственной части нашей души и рождает в ней стремление к чрезмерному и неоправданному возмез-

7) Традиционной социальной ценностью выступает у Гомера гостеприимство (Il VI 215–225; Od VI 206–209; VII 159–166; VIII 28–33; XXIV 285–286);⁶³ согласно А. Ф. Лосеву, именно гостеприимство понимается Гомером ближе всего к тому, что мы имеем в виду под *нравственной* обязанностью (Лосев 2006, 212). Алкиной утверждает (Od VIII 546–547):

*Странник молящий не менее брата родного любезен
Всякому, кто одарён от богов не безжалостным сердцем.*

«Если чужеземец просит покровительства и защиты, человек обязан оказать ему их: так велит Зевс громовержец, предписывающий людям долг гостеприимства».⁶⁴ Гостя надо обязательно «почтить», ибо, по словам Эвмея, «Зевс к нам приводит нищих и странников» (Od XIV 57–58). Зевс называется «гостеприимцем», покровителем странников (Od XIV 283–284; ср. Od VII 164–165, 180–181; XVI 422–423).⁶⁵ Именно контроль со стороны Зевса выступает решающим мотивом проявления радушия к гостю; Эвмей благосклонен к нищему страннику не потому, что тот ему «любезен», а из-за боязни кары от Зевса (Od XIV 388–389).⁶⁶

Обида, нанесённая гостю, – «дело бесчинное» (Od XVIII 221). Одним из нарушителей закона гостеприимства является Геракл, убивший своего гостя Ифита, чтобы завладеть его конями, и тем самым «посрамивший Зевесов закон» (Od XXI 25–30). Ещё один нарушитель – Полифем. Циклоп отличается от

дию» (*Строматы* V 27, 9–10). Подобный мотив можно встретить и у Сократа: «вопреки мнению большинства нельзя <...> воздавать несправедливостью за несправедливость»; «воздавать злом за зло, как этого требует большинство» – несправедливо (*Критон* 49 с). «Стало быть, – заявляет Сократ, – не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь» (*Критон* 49 с).

⁶³ Максим Грек ссылается на Гомера в своём рассуждении об иноземном философе, которого, когда он прибудет в страну, нужно испытать и, найдя его высоко образованным, принять с честью: «примите его с любовью и честью, и сколько бы времени он ни пожелал прожить у вас, награждайте его, не скупясь, а если пожелает возвратиться в своё место, отпустите его с миром, а насильно не удерживайте у себя таковых: это не похвально, не справедливо и для земли вашей не полезно, как и Гомер премудрый говорит, законополагая о страннолюбии: “Следует, – говорит, – любить гостя, проживающего у вас, а если хочет уйти, отпустить”» (Максим Грек 1996, 190–191). Сократ говорит, что мудрые и добродетельные «умеют принять и отпустить сограждан и чужестранцев так, как это подобает достойному человеку» (*Менон* 91 а).

⁶⁴ Петрушевский 1896, 50.

⁶⁵ У Эхила Зевс – «хранитель гостей» (*Агамемнон* 374); тот, «кто к гостю был недобр», получает заслуженное возмездие в Аиде (*Эвмениды* 270–272). Эринии требуют (*Эвмениды* 550–552): *Гостя, хозяин, встречай / В доме своём / С честью, достойной гостя.*

⁶⁶ Если бы Пеласг у Эхила нарушил норму гостеприимства и тем самым оскорбил бы Зевса-Гостеприимца, «он навлёк бы не только вечное проклятие на свой дом и потомство, чем угрожают ему Данаиды, но и несмыслимое осквернение на всё государство» (Ярхо 1966, 105); ср. Эсхил, *Просительницы* 385–386, 410–419, 433–440, 470–479.

человека не столько внешностью и размерами, сколько отказом соблюдать закон гостеприимства. Он ведёт себя как существо, чуждое «добрым обычаям, вере и правде» (Od IX 215). Одиссей, «припав к коленам» Полифема, просит «бесприютных к себе дружелюбно принять», призывая в свидетели богов (Od IX 266–271):

*мы пришельцы, мы ищем покрова;
Мстит за пришельцев отверженных строго небесный Кронион,
Бог гостелюбец, священного странника вождь и заступник.*

Полифем ведёт себя не по-человечески; об этом кричит ему с корабля Одиссей (Od IX 475–480):

*Слушай, циклоп беспощадный, вперёд беззащитных гостей ты
В гроте глубококом своём не губи и не ешь; святотатным
Делом всегда на себя навлекаем мы верную гибель;
Ты, злочестивец, дерзнул иноземцев, твой дом посетивших,
Зверски сожрать, – наказали тебя и Зевес и другие
Боги блаженные.*

Лестригоны также демонстрируют свою нечеловеческую суть (Od X 120), убивая и съедая своих гостей (Od X 105–132).

Однако и закон гостеприимства имеет границы своего действия; если человек явно неугоден богам, его принимать никто не обязан.⁶⁷ Эол говорит поворотно явившемуся к нему Одиссею (Od X 72–75):

*Прочь, недостойный! Немедля мой остров покинь; неприлично
Нам под защиту свою принимать человека, который
Так очевидно бессмертным, блаженным богам ненавистен.
Прочь! Ненавистный блаженным богам и для нас ненавистен.*

Не надо, конечно, забывать, что и сама Троянская война началась после того, как Менелай, свято исполнивший стандарт гостеприимства, был оскорблён своим гостем Парисом (ср. II XIII 622–627); если гость оказывается неблагодарным преступником, то и хозяин имеет право стать беспощадным мстителем.⁶⁸

8) Наконец, надо упомянуть специально женскую добродетель, а именно – верность.⁶⁹ В «Одиссее» тень Агамемнона славит добродетели Пенелопы: «Добрую, нравами чистую выбрал себе ты супругу», ведущую себя «непорочно»,

⁶⁷ «Гостями не считаю богохульников», – заявляет царь пеласгов у Эсхила (*Просительницы* 927).

⁶⁸ Ср. с оригинальной традицией почитания Зевса Ксения (Гостеприимца) в кипрском городе Амафунте; эта древняя и зловещая традиция включала в себя принесение путешественников в жертву названному божеству (Лосев 1996, 188). Ср. также упоминающееся у св. Григория Богослова (*Слово* 39) «умерщвление чужестранцев у тавров» (Григорий Богослов 1994, 534). *Возле ворот их стоял Юпитера-Гостеприимца / Злом омрачённый алтарь. Как завидит пришелец, что пятна / Крови на камне его, он думает: тут убивают / Богу телят-сосунов да двухлетних овец амафунтских./ Путник сам жертвой бывал* (Овидий, *Метаморфозы* X 224–228).

⁶⁹ Ср. Плутарх, *Изречения спартанских женщин* 242 С.

сохраняющую верность мужу; «будет слава за то ей в потомстве», и в песнях Муз «сохранится память о верной, прекрасной, разумной жене Пенелопе» (Od XXIV 192–198). Сам Одиссей признаёт: «Люди тебя превозносят, ты славой до неба достигла» (Od XIX 108). Не последнюю роль в сохранении верности играет, правда, общественное мнение (Od XVI 75).⁷⁰ Добродетельной Пенелопе противопоставляется коварная Клитемнестра;⁷¹ по словам души Агамемнона (Od XI 427–430)⁷²,

*Нет ничего отвратительней, нет ничего ненавистней
Держкобесстыдной жены, замышляющей хитро такое
Дело, каким навсегда осрамилась она, приготовив
Мужу, богами ей данному, гибель.*

5. Противопоставление позитивных и негативных «стандартов»

Как мы видели на последнем примере, позитивные («благие») качества и деяния Гомер противопоставляет негативным, «непозволительным делам» (Od XXIV 458). Согласно мнению свинопаса Эвмея (Od XIV 83–84),

Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят:

⁷⁰ Ср. у Ницше: «Как бы высоко женщины ни почитали своих мужей, они ещё более почитают признанные обществом силы и представления» (Ницше 1990, 429). Боязнь дурной молвы заставляет древнеримскую матрону Лукрецию, подвергшуюся насилию со стороны сына царя Тарквиния, покончить с собой. В поступке Лукреции, по словам блаженного Августина, «выразилась не любовь к целомудрию, а болезненное чувство стыдливости. Стыдно ей было, что над нею совершилось чужое непотребство, хотя и без её участия; и римская женщина, до крайности жаждавшая доброго о себе мнения, побоялась, чтобы о ней не подумали, будто то, что потерпела она через насилие при своей жизни, она потерпела добровольно, если будет продолжать жить. И вот, не будучи в состоянии показать людям своей совести, она решила представить их глазам эту казнь, как свидетеля своих помыслов. Она краснела при мысли, что её могут счесть за сообщницу поступка, если она терпеливо перенесёт то, что сделал позорного над нею другой» (*О граде Божиим* I 19). Сохранение супружеской верности удостоверяется здесь перед общественным мнением в акте уничтожения тела, претерпевшего внешнее насилие.

⁷¹ По словам Ореста у Еврипида, Пенелопа в отсутствие Одиссея «нового не заводила мужа» и тем отличается от Клитемнестры (*Орест* 631–634). Знаменательно, что у Эсхила (*Агамемнон* 611–619) Клитемнестра, готовя мужу западню, пытается выставить себя в глазах общественного мнения именно верной и преданной супругой: *Увидит он, что предана по-прежнему / Ему жена – собака в доме верная: / Хозяину покорна и врагу страшна. / И в остальном всё та же я. Не сорвана / Никем за эти годы ни одна печать. / Измены грех, позор молвы мне ведомы / Не больше, чем искусство закалять мечи! / Такою славой, коль она заслуженна, / Похвастань вправо честная жена всегда.*

⁷² Коварство Клитемнестры может быть объяснимо историей её брака; дело в том, что Агамемнон женился на ней, убив её первого мужа Тантала, сына Фиеста, вместе с их ребёнком (Аполлодор, *Эпитома* II 15). Кроме того, Агамемнон, по убеждению Клитемнестры, совершил множество преступлений, за которые вполне заслуживал столь жестокой кары (Эсхил, *Агамемнон* 1412–1448).

Правда одна и благие поступки людей им угодны.

Эти благие («подобающие») человеческие поступки (ἀῖσιμα ἰργ) #nqr9pwn) освящены у Гомера божественным авторитетом. Так, например, Зевс, характеризуя достоинства Ахилла, говорит, что он (II XXIV 157–158):

ни безумен, ни нагл, ни обыкший к грехам нечестивец;

Он всегда милосердо молящего милует мужа.

Одиссей утверждает, что «благие дела нам спасительней дел незаконных» (Od XXII 374). Пенелопа говорит (Od XIX 328–334):

Нам ненадолго жизнь достаётся на свете;

Кто здесь и сам без любви, и в поступках любви не являет,

Тот ненавистен, пока на земле он живёт, и желают

Зла ему люди; от них поносим он нещадно и мёртвый;

Кто ж, беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен –

Имя его, с похвалой по земле разносимо, славят

Все племена и народы, все добрым его величают.

Люди, не знающие правды, опасны; всегда предпочтительнее встретить «смертных приветливых, богобоязненных, гостеприимных» (Od VI 120–121; ср. Od IX 175–176; XIII 201–202). В «Илиаде» Менелай восклицает (II XIII 636–639):

Всем человек насыщается: сном и счастливой любовью,

Пением сладостным и восхитительной пляской невинной,

Боле приятными, более желанными каждого сердцу,

Нежели брань.

Одиссей пересказывает напутственную речь Пелея Ахиллу, в которой, в частности, давалось следующее наставление (II IX 256–258):

Гордую душу обуздывай; кротость любезная лучше.

Распри злотворной, как можно, чуждайся, да паче и паче

Между ахеев тебя почитают младые и старцы.

Важно отметить, что добровольно избираемая человеком «кротость» в этом эпизоде противопоставлена «доблести», которая – не в распоряжении человека, но которую даруют боги, «когда соизволят» (II IX 254–255).

Наконец, подлинная доблесть отличается от ложной, обманчивой; Одиссей говорит Эвримаху (Od XVIII 382–383):

Сам же себя, Эвримах, ты считаешь великим и сильным

Лишь потому, что находишься в обществе низких и слабых.

6. Осуждение негативных действий

У Гомера мы можем увидеть и прямое осуждение негативных в аксиологическом смысле качеств или действий (анти-добродетелей). Среди таковых – гордость, корысть (жадность), ложь, страх, грубость (неучтивость), бесчинство, надругательство над мёртвыми. Зачастую достоинства героя превращаются в свою противоположность благодаря нарушению меры. Так, чрезмерная забота

о собственной чести перерастает у Ахилла в гордыню, у Агамемнона – в жадность. А. Ф. Лосев даже приходит к выводу о том, что «нравственно прекрасное» и «нравственно безобразное» у Гомера являются не протитвоположностями, «а только разной степенью одного и того же» (2006, 212).

1) В высказываниях отдельных героев «Илиады» мы слышим неодобрительную оценку поведения разгневанного Ахилла (Ярхо 1962, 13). Аякс, обличая мирмидонского героя, говорит, что тот отвергает «дружбу ближних», предпочитая ей «дикую гордость», «мстительный дух» и «мерзостный гнев», что свидетельствует о его бесчувственности и немилосердности (II IX 629–639). Патрокл называет его «немилосердным» (II XVI 33). Ахилл, согласно обличающим словам Агамемнона, «гордую душу питает враждою» (II IX 675). Сам Посейдон в образе старца осуждает гордыню Ахилла: «Пусть же он так и погибнет, и бог постыдит горделивца!» (II XIV 142). Позже и сам Ахилл называет свой «раздор» с Агамемноном «погибельным» (II XIX 64).

2) Ахилл резко осуждает «беспредельное корыстолюбие» Агамемнона (II I 122). Отбирать и присваивать подаренное – «позорно» (II I 126).

3) Одиссей, не желая обманывать, говорит, что «пустословие вредно» (Od XI 464); он же признаётся, что ему ненавистен каждый «обманщик», даже тот, кто принуждён ко лжи собственной нищетой (Od XIV 155–157).⁷³ Ахилл осуждает неискренность, лживость (II IX 312–313):⁷⁴

Тот ненавистен мне, как врата ненавистного ада,

Кто на душе сокрывает одно, говорит же другое.

4) Страх у Гомера именуется «низким» (II XIII 224), он присущ рабам (Od XIV 59–60). Бегство с поля боя – «недостойный поступок» (II XVI 721), подлежащий всеобщему осуждению (II XVII 91–93). Антилох, завидев Гектора, бежит с поля боя, по словам поэта, «зверю подобный, свершившему пакость» (II XV 586). Отступившего перед ним Диомеда Гектор обзывает «женщиной» и «презренной девой» (II VIII 163–164). Стыдно проявлять трусость и избегать единоборства с противником (II VI 441–443); Гектор размышляет: «Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь!» (II XXII 99). Сарпедон укоряет ликийцев: «Стыд, о ликийцы! бежите? теперь вы отважными будьте!» (II XVI 422).

5) «Злые, обидные речи» оцениваются Ахиллом как «недостойное дело» (II XXIII 493). Женихи осуждают грубость Антиноя по отношению к нищему (которым притворился Одиссей): «угрозы его не одобрил никто» (Od XVII 481). Интересен мотив этого осуждения: бывает, что в облике странников среди людей бродят сами боги, наблюдая за человеческими поступками (Od XVII 483–487).

Ты, Антиной, поступил непохвально, обиду нанесши

Этому нищему; что же, когда он один из бессмертных?

Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных,

⁷³ Ср. «Сугубой лжи – сугубое возмездье!» (Софокл, *Царь Эдип* 363).

⁷⁴ Этот фрагмент цитируется Платоном в диалоге «Гиппий меньший» (365 а, 370 а).

*Входят в земные жилища, чтоб видеть своими очами,
Кто из людей беззаконствует, кто наблюдает их правду.*

Как видим, «дерзость Антиноя женихи усматривают не в том, что он вообще поступил дурно, избив беспомощного старика, а в том, что он мог оскорбить непосредственно бога, который не преминул бы наказать его за нанесённую ему лично обиду» (Ярхо 1962, 24).

6) Безусловному осуждению подлежит ²bri- – наглость, дерзость, нахальное и оскорбительное бесчинство. Афина осуждает женихов Пенелопы за их глумливую необузданность; «всякий порядочный в обществе с ними быть устыдится, позорное их поведение видя» (Od I 224–225). В том же смысле высказывается и Телемах: «неприлично мне с вами, надменными, вместе против желанья сидеть за столом, веселясь беззаботно» (Od II 310–311). Пенелопа говорит Антиною (Od XVI 421–423):

*Бешенный! Что побуждает тебя Телемаху готовить
Смерть и погибель? Зачем ты сирот притесняешь, любезных
Зевсу? Неправ человек, замышляющий ближнему злое.*

«Горе тому, кто себе на земле позволяет неправду!» (Od XVIII 141) – заявляет Одиссей, имея в виду поведение женихов. Итак, «женихи Пенелопы, позволившие себе позорить гостеприимный очаг Одиссея, сами пали жертвой собственной ²bri-» (Ярхо 1966, 105).

7) Надругательство Ахилла над телом Гектора автор поэмы несколько раз называет «недостойным делом» (см. II XXII 395; XXIII 24); как бы ни толковать данный термин (различные учёные судят об этом по-разному), «сам факт авторской оценки сомнению не подлежит» (Маркиш 1962, 88). Так же негативно оценивает поведение Ахилла и Аполлон: греческий герой, по его словам, «из мыслей изгнал справедливость, от сердца всякую жалость отверг» (II XXIV 40–41); он потерял стыд и жалость (II XXIV 44); «не славное он и не лучшее выбрал!» (II XXIV 52). Впрочем, и Гектор, по словам Зевса, «недостойно» ведёт себя, присваивая доспехи убитого обманным путём Патрокла (II XVII 205). Об Ахилле, убивающем пленников, Гомер говорит так: «жестокие в сердце дела замышлял он» (II XXIII 176).

Вообще в этой связи можно говорить о том, что отношение к мёртвым есть часть некоего «кодекса чести» античной культуры, один из аспектов её аксиологии; это отношение, во-первых, является *высоко значимым*, во-вторых, воспринимается либо как *достойное*, либо как *недостойное*. Лишение погребения – это «позор», которому Ахилл намеревается подвергнуть Гектора (II XXII 335, 354). Умирающий Гектор просит Ахилла (II XXII 342–343):

*Тело лишь в дом возврати, чтоб трояне меня и троянки,
Честь воздавая последнюю, в доме огню приобщили.*

Предать тело героя огню – значит почтить его «последнею честью» (II XXIV 38); лишить его погребения – значит оскорбить саму землю (II XXIV 54). Тени женихов в Аиде сокрушаются, что ещё лежат на земле «погребенья лишённые трупы», «наши кровавые раны ещё не омыты, ещё нас пламень не сжёг, и никто

не оплакал, и почести нет нам» (Od XXIV 187–190). Погребение покойника означает, по словам Лаэрта, оказание ему *положенной чести* (Od XXIV 296); при этом «столь богатый муж», как Лаэрт, не должен быть «погребён без покрова» (Od II 102). По всем правилам погребённый герой оставляет наследникам «великую славу на все времена»; пропавший без вести, «безгробный» – «одно сокрушение и вопли» (Od I 233–239; ср. Od XXIV 32–33). Даже великое преступление – ещё не повод для отказа в погребении преступника; так, Орест, отомстивший за убийство своего отца Агамемнона, «пир учредив для аргивян великий, свершил погребенье он и преступнице матери вместе с Эгистом презренным» (Od III 309–310). Призрак Патрокла говорит Ахиллу, что без свершения похоронного обряда он не может войти в Аид: «О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!» (II XXIII 71); «Я не приду из Аида, тобою огню приобщённый!» (II XXIII 76). Одиссей встречает в Аиде тень Эльпенора (Od XI 51–54):

*Прежде других предо мною явилась душа Эльпенора;
Бедный, ещё не зарытый, лежал на земле путеносной.
Не был он нами оплакан; ему не свершив погребенья,
В доме Цирцеи его мы оставили: в путь мы спешили.*

Эльпенор умоляет Одиссея вспомнить о нём после возвращения из Аида (Od XI 71–78):

*Вспомни тогда обо мне, Одиссей благородный, чтоб не был
Там неоплаканный я и безгробный оставлен, чтоб гнева
Мстящих богов на себя не навлёк ты мою бедою.
Бросивши труп мой со всеми моими доспехами в пламень,
Холм гробовой надо мною насыпьте близ моря седого;
В памятный знак же о гибели мужа для поздних потомков
В землю на холме моём то весло водрузите, которым
Некогда в жизни, ваш верный товарищ, я волны тревожил.*

По представлениям древних греков, «душа умершего не находит себе успокоения в Аиде, пока тело его не похоронено или хотя бы не совершены необходимые погребальные обряды»⁷⁵ (ср. Od IV 584–585). Мёртвое тело включает-

⁷⁵ Ярхо 2000, 409. «Глумления над трупом не простят», – говорит Электра, имея в виду микенское общество (Еврипид, *Электра* 950). Антигона указывает и на религиозную обязанность в отношении умершего как на высшее правило, которое не в силах отменить никакой смертный, даже царь (См. Софокл, *Антигона* 23, 48, 71–78, 193–207, 450–459, 467–468, 619, 1101). «Нельзя согласиться с общепринятым взглядом на Антигону как на носительницу и поборницу личного чувства против общего закона, воплощённого в представителе отечества – Креоне. Действительный смысл трагедии совершенно иной. Религиозное отношение к умершим есть нравственная обязанность, на исполнении которой основано всякое общество, а личное чувство выражает только субъективную сторону дела. И в наши дни погребение и почитание умерших родичей совершаются не по одному личному чувству, тем более – во времена древние. Чувства может и не быть, но обязанность остаётся. Сердечную привязанность Антигона имела к своим братьям, но священная обязанность связывала её с тем из них, который нуж-

ся в культуру через погребение; благодаря этому душа умершего занимает положенное ей место в космосе.

Итак, в поэмах Гомера мы обнаруживаем определённые «аксиологические мотивы» – некоторые поддающиеся выражению и простейшей систематизации ценностные ориентиры, закреплённые в позитивных, культурно и религиозно санкционированных «стандартах» *должного* социального поведения. Эти образцы противопоставлены негативным, социально осуждаемым действиям. В ситуациях, когда правило действия очевидно, герой поступает так, чтобы его поступок максимально соответствовал ясному положительному принципу и был максимально удалён от всего того, что признаётся низким и недостойным. Однако требуют отдельного рассмотрения те сюжеты, в которых гомеровский герой вынужден принимать решение исходя не столько из «стандарта», сколько из собственного понимания *неоднозначной* ситуации. В таких случаях деятельный субъект, чтобы действовать, должен *выбирать* и *предпочитать*. Об этих случаях речь пойдёт в следующей части исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С. С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы* (Москва)
- Афонасин Е. В., Кузнецова А. С. (2007) *Метафизика в античности. Часть 3: Нумений из Апамеи* (Новосибирск)
- Гильдебранд Д. (2001) *Этика* (Санкт-Петербург)
- Григорий Богослов (1994) *Собрание творений в 2-х томах*. Том I (Свято-Троицкая Сергиева лавра)
- Гусейнов А. А. (2003) *Античная этика* (Москва)
- Державин Г. Р. (1987) *Сочинения* (Ленинград)
- Доддс Е. Р. (2000) *Греки и иррациональное* (Москва, Санкт-Петербург)
- Зелинский Ф. Ф. (1996) *Соперники христианства* (Москва)
- Кон И. С. (1978) *Открытие «Я»* (Москва)
- Лебедев А. В., ред. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1* (Москва)
- Лосев А. Ф. (1996) *Мифология греков и римлян* (Москва)
- Лосев А. Ф. (2006) *Гомер* (Москва)
- Максим Грек (1996) *Творения. Часть III* (Свято-Троицкая Сергиева лавра)
- Маркиш С. М. (1962) *Гомер и его поэмы* (Москва)
- Ницше Ф. (1990) «Человеческое, слишком человеческое», *Сочинения в 2-х томах*. Том I (Москва) 231–490
- Петрушевский Д. М. (1896) *Общество и государство у Гомера* (Москва)
- Рачков П. А. (2006) «Правда-справедливость», *Вестник МГУ. Серия 7: Философия*. 1, 83–107

дался в её религиозной помощи. И будучи образцом нравственной личности, Антигона вместе с тем и тем самым есть представительница истинной общественности, которая держится только исполнением обязанностей» (Соловьёв 1990, 297).

- Соловьёв В. С. (1990) «Оправдание добра», *Сочинения в 2-х томах*. Том I (Москва) 47–580.
- Столяров А. А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания* (Москва)
- Фестюжьер А.-Ж. (2000) *Личная религия греков* (Санкт-Петербург)
- Хоружий С. С. (2006) «Вещь в работе», *Человек.ги* 2, 175–184
- Честертон Г. К. (2000) «Вечный человек», *Собрание сочинений в 5-ти томах*. Том 5 (Санкт-Петербург) 5–208
- Шевченко А. А. (2006) «Равенство и справедливость», *Вестник НГУ. Серия: Философия*. Том 4. Вып. 1, 46–50
- Шохин В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17) 295–315
- Шохин В. К. (2006) *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль* (Москва)
- Ярхо В. Н. (1962) «Вина и ответственность в гомеровском эпосе», *Вестник древней истории* 2, 3–26
- Ярхо В. Н. (1963) «Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека», *Вестник древней истории* 2, 46–64
- Ярхо В. Н. (1966) «Размышление и решение Пеласга в трагедии Эсхила “Молящие”», *Вопросы античной литературы и классической филологии*, 99–106
- Ярхо В. Н. (1998) «Ахилл», *Мифология: Большой энциклопедический словарь* (Москва) 75–76
- Ярхо В. Н. (2000) «Примечания», *Гомер. Одиссея* (Москва) 355–451