

# К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА *HYBRIS* В АРХАИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет, Украина

[sergiishevtsov@gmail.com](mailto:sergiishevtsov@gmail.com)

---

Sergey Shevtsov (Odessa National University, Ukraine)

THE TERM *HYBRIS* IN ARCHAIC GREECE

ABSTRACT: Do modern languages capture the true meaning of the Archaic Greek term *hybris*? Scholarly opinions vary a great deal and interpretations of the relevant texts (from Homer to Pindar) are still problematic. Based on the analysis provided, I offer a new hypothesis regarding the relation between the term and the first element in the binary opposition of nature / culture suggested by Claude Lévi-Strauss. To my mind the numerous meanings of *hybris* can be ultimately combined into the idea of “behavior related to nature and opposed to culture”.

KEYWORDS: *hybris*, etymology, legal, archaic, poetry, culture, conduct.

---

При всей устойчивости существующих методов лингвистического анализа и принципов этимологии, для рассмотрения того или иного термина не менее важным оказывается угол зрения. Речь идет о том, что Э. Гуссерль называл «горизонтом» рассмотрения. Характерным примером различия подходов может служить греческое слово ὑβρις. Этот термин выражал почти категориальное понятие, обычно переводимое как ‘наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление’; ‘бесчинство, насилие, оскорбление’.<sup>1</sup> Примерно так толкует это понятие и Аристотель во второй книге своей *Риторике*. Большинство ис-

---

<sup>1</sup> Дворецкий 1958, 1659. В словаре Вейсмана (1899, кол. 1266) близко: ‘надменность, наглость, нахальство, дерзость, высокомерие, гордость’; ‘необузданность, невоздержанность, своеволие, бесчинство’; ‘обида, оскорбление’ и даже ‘насилие’. У Лиддела-Скотта: 1) *wanton violence, arising from the pride of strength, passion; riotousness, insolence, lewdness, licentiousness*; 2) *of acts towards others, a piece of wanton violence, spiteful treatment, an outrage, gross insult, assault and battery*. – at Athens, in law proceedings, ὑβρις meant *an aggravated personal assault*; 3) *harm, detriment, damage, loss* (Liddell and Scott 1909, 723).

следователей, затрагивавших этот вопрос, в той или иной мере согласно с подобным толкованием. Тем не менее, оно вызывает некоторые сомнения, особенно в отношении его применения в архаический период.

Предложенные в качестве перевода термины выражают две возможные и существенно различающиеся модели поведения: по отношению к отдельному индивиду или небольшой группе (например, семье) и по отношению к обществу (миру) в целом. При этом суть модели остается неизменной: термин выражает осуждение поведения, противоречащее общепринятым нормам. Но в языках современного общества большинство из этих терминов предполагает ситуацию, когда тот, к кому они отнесены, ведет себя в среде равных так, как если бы он находился на более высокой ступени иерархической лестницы. Эти термины не применимы для характеристики отношений между представителями двух действительно различных слоев в обществе с реально существующей социальной иерархией. Точнее, в этом случае «наглостью» или «надменностью», «спесью» представлялась бы уже сама возможность оценивания с помощью рассматриваемых терминов поведения того, кто находится на более высокой ступени (в этом случае выразитель подобной оценки уравнивал бы себя с тем, кого он оценивает). Это вызывает сомнение относительно того, в какой мере такое значение может быть использовано для архаического общества, еще не достигшего радикальности сословного деления и не имеющего его в памяти языка и культуры. Вместе с тем остается неясным, когда подобные понятия возникают – в обществе социально однородном или в процессе расчленения первоначального равенства.

Этимология ὑβρις остается неясной.<sup>2</sup> Часто его образование возводят к предлогу ὑπέρ ('над', 'выше', 'сверх' и т. д.), а Ю. Покорны вслед за Э. Бойсаком выдвигает версию о слиянии ὑ с предлогом ἐπί ('на, у, при' и др.).<sup>3</sup> В этом случае наблюдается слияние предлога с корнем βρι-, восходящего к корню \*g<sup>u</sup>(e)gī- 'тяжелый'.<sup>4</sup> При таком толковании первоначальное значение может быть реконструировано как 'лежащая (на чем-то) тяжесть; насилие; превышение меры'. П. Шантрейн считает такую этимологию неубедительной.<sup>5</sup> Межъязыковые связи также проблематичны, возведение к санскритским или хеттско-лувитским корням в основном строится на близости значений.

В отношении значения термина ὑβρις существуют разногласия. Л. Гернет в 1917 году представил ὑβρις как своего рода «над-право (*surdroit*)»,<sup>6</sup> сделав ак-

<sup>2</sup> Meyer 1901, 156; Boisacq 1916, 997; Chartaine 1977, IV, 1150.

<sup>3</sup> Pokorny 1949–1956, V, 477.

<sup>4</sup> См. Ярхо 1967, 354. Относительно недавно в пользу этой теории выступили Жак-Луи Перпийю и Шарль Ламбертери (Perpillou 1988, 197–199; Lamberterie 1990, §§ 192–198). На нее опирается и Ник Фишер (Fisher) в своей книге «Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece» (1992).

<sup>5</sup> Chartaine 1977, IV, 1150.

<sup>6</sup> Gernet 1917, 3.

цент на социологическом и юридическом аспектах, которые он положил в центр своего исследования. При этом он не отвергал и остальные, в том числе и современные, значения.<sup>7</sup> Во многом аналогично понимал ὑβρις и Ж. Коман в своем исследовании творчества Эсхила. Он считает, что ὑβρις – это прежде всего превышение меры, разрушающее общую устроенность мира, превышение, неизбежно влекущее за собой наказание, в чем французский исследователь видел основную особенность мышления Эсхила. По его мнению, Ксеркс в *Персах* и Прометей в *Прометее Прикованном* представляют «описание наиболее волнующей hybris, чем <где-либо еще> в греческой античности» (Coman 1931, 121). Этому же направлению придерживался и В. Йегер, полагая, что ὑβρις изначально относился к сфере права и выступал противоположностью δίκη (Йегер 2001, 540), а слово δίκη, по мнению Йегера, означало решение о возмещении ущерба и сам размер возмещения (там же, 139). По мнению немецкого ученого, религиозный смысл (святотатство, плеонексию по отношению к божеству) ὑβρις приобрел позднее (там же, 212). Но анализ ранних употреблений ὑβρις говорит не столь однозначно в пользу такого истолкования.<sup>8</sup> Иную позицию обосновал Дель Гранде, считавший именно религиозный смысл исходным и основным.<sup>9</sup> В. Н. Ярхо, склонен видеть первоначальное значение (из представленных в архаичной поэзии) в указании на физическое превосходство (Ярхо 1967, 354), отмечая, что значение это с течением времени у разных авторов изменялось, получив существенное преобразование у Эсхила (там же, 358). По мнению Д. Макдауэла, суть ὑβρις'а – в потакании наслаждению, порожденном избытком энергии. Бесчестье и позор совершенно для него не обязательны.<sup>10</sup> М. Дики полагал, что этот термин служил выражением чрезмерной самоуверенности и самонадеянности, которые следуют из отрицания ограниченности и зыбкости человеческого удела.<sup>11</sup> Н. Фишер в своей обстоятельной работе, всецело посвященной ὑβρις, не склонен отдавать предпочтение той или

---

<sup>7</sup> «Hybris – это гордость, в той или иной степени безличная, толкающая человека выступить против сверхъестественных сил, гордость, которая ведет человека к превышению ограниченной области, в которой может осуществляться его деятельность, гордость безбожника, который неизбежно вызывает наказание, посредством чего нарушенный в мире баланс восстанавливается... Подобное мышление не является умозрением более или менее индивидуальным. Его общность даже засвидетельствована... идеей, лежащей в основании трагедии, и не являющейся вымыслом драматических поэтов. Концепция трагического мира отыскивается в истории и философии: она конституирует определенный момент человеческого мышления» (Gernet 1917, 397).

<sup>8</sup> Скорее дело в том, что Йегер исходил из современного ему понимания права, во всяком случае, он неоднократно говорит о несправедливости как лишении индивида его прав.

<sup>9</sup> К сожалению, работа Дель Гранде (Grande 1947) была мне недоступна, сужу по рецензии: Philip 1952.

<sup>10</sup> McDowell 1976.

<sup>11</sup> Dickie 1984.

иной особой сфере, но в целом относит его к сфере этики, со временем получившей правовое оформление.<sup>12</sup>

В ὕβρις действительно присутствует нарушение справедливости, но не любое, а обладающее специфическими чертами. Так, например, ὕβρις применяется к воровству или обману только в том случае, если нарушенными оказываются некие высшие (часто – негласные) нормы. Например, в *Одиссее* ὕβρις и родственные ему слова выступают как «постоянный эпитет» для характеристики женихов Пенелопы (из 13 употреблений 11 относятся к женихам), в *Илиаде* – дважды для характеристики поступка Агамемнона по отношению к Ахиллесу.

Слова Ахиллеса, обращенные к Афине (Ил. 1, 202–203):

τίπτ' αὐτ' αἰγίοχοιο Διὸς τέκος εἰλήλουθας;  
ἧ ἵνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο.  
Зачем снова дочь щитодержца Зевса пришла ты?  
Чтобы увидеть бесчинство Агамемнона, сына Атрея?<sup>13</sup>

И несколько позже ответные слова богини (213–214):

καί ποτέ τοι τρίς τόσσα παρέσσεται ἀγλαὰ δῶρα  
ὕβριος εἴνεκατῆσδε: σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν.  
Позже втрое больше ты получишь богатых даров  
за это [его] бесчинство, сдержись и повинуйся нам.<sup>14</sup>

Здесь, несомненно, ὕβρις применяется для характеристики поступка Агамемнона в отношении Ахиллеса. Отметим, что для характеристики дерзости, например, Терсита (Θερσίτης) (Ил. 2, 211–277) Гомер не употребляет этого термина.

В *Одиссее*, как уже отмечено, данный термин используется для характеристики поведения женихов Пенелопы. Из одиннадцати случаев применения данного понятия к женихам приведем несколько наиболее характерных. Вот слова Телемаха, обращенные к женихам (Od. 1, 368):

μητρὸς ἐμῆς μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες...  
Намеревающиеся жениться на моей матери,  
чрезмерно буйством одержимые...<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Fisher 1992.

<sup>13</sup> В переводе Н. И. Гнедича: «Что ты, о дочь Эгилоха, сюда низошла от Олимпа? / Или желала ты видеть царя Агамемнона буйство?» (1, 202–203).

<sup>14</sup> «...Скоро трикраты тебе знаменитыми столько ж дарами / Здесь за обиду заплатят: смирился и нам повинуйся» (1, 214).

<sup>15</sup> В переводе В. А. Жуковского: «Вы, женихи Пенелопы, надменные гордостью буйной...» (1, 364).

Эта конструкция *ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες* (*ἔχουσι*) ('чрезмерно буйством охваченные') будет встречаться в *Одиссее* еще не раз (Od. 4, 321; 16, 410), а также в краткой форме: *ὕβριν ἔχουσι* (Od. 16, 86), *ὕβριν ἔχων* (Od. 16, 418).

Другой пример – уже авторская характеристика занятий и поведения женихов (Od. 4, 625–627):

μνηστήρες δὲ πάροιθεν Ὀδυσσῆος μεγάροιο  
 δίσκοισιν τέρποντο καὶ αἰγανέησιν ἰέντες  
 ἐν τυκτῷ δαπέδῳ, ὅθι περ πάρος, ὕβριν ἔχοντες.  
 Женихи перед дворцом Одиссея веселились,  
 диски и копья бросая на ровной площадке,  
 по своей привычке, буйством одержимые.<sup>16</sup>

Еще пример – слова самих женихов, осуждающих поступок Антиноя в отхождении Одиссея, переодетого нищим странником (Od. 17, 485–488):

Καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,  
 παντοῖοι τελέοντες, ἐπιστροφῶσι πολῆας,  
 ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομὴν ἐφορῶντες.  
 И боги в образе чужеземцев из разных далеких мест  
 посещают города, чтобы наблюдать  
 человеческие насилие (беззаконие, несправедность) и праведность.<sup>17</sup>

Отметим еще пример, на этот раз не связанный с женихами. Одиссей рассказывает о прибытии в Египет и характеризует действия своих спутников как *ὑβρεῖ* (Od. 14, 262–265):

οἶδ' ὕβρει εἷξαντες, ἐπισπόμενοι μένει σφῶ,  
 αἶψα μάλ' Αἰγυπτίων ἀνδρῶν περικαλλέας ἀγροὺς  
 πόρθεον, ἐκ δὲ γυναικάς ἄγον καὶ νήπια τέκνα,  
 αὐτοὺς τ' ἔκτεινον...  
 Они поддались буйству, соблазнившись своей мощью,  
 тотчас принялись плодородные поля египтян опустошать,  
 и уводили женщин и маленьких детей,  
 тут же убивая мужей...<sup>18</sup>

<sup>16</sup> «Тою порой женихи в Одиссеевом доме бросаньем / Дисков и дротиков острых себя забавляли, собравшись / Все на мощеном дворе, где бывали их буйные игры» (4, 625–627). Этот же текст дословно воспроизводится в песне 17 (167–169), но в русском переводе при втором употреблении «буйные» заменено на «шумные».

<sup>17</sup> «Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных, / Входят в земные жилища, чтоб видеть своими очами, / Кто из людей беззаконствует, кто наблюдает их правду» (17, 485–488).

<sup>18</sup> «Вдруг загорелось в них дикое буйство; они, обезумев, / Грабить поля плодоносные жителей мирных Египта / Бросились, начали жен похищать и детей малолетних, / Зверски мужей убивая...» (14, 263–264).

Этот же рассказ воспроизводится и в песне 17 (431–434). При этом Одиссей, если позволительно строить догадки о его психологии и этике, осуждает не столько сам набег и действия своих спутников, сколько тот факт, что его спутники при этом поддались тому состоянию, которое он характеризует как ὑβρις.

Если сравнить употребление данного термина у Гомера в приведенных фрагментах<sup>19</sup> с тем толкованием, которое он получает у Аристотеля в *Риторике*, то легко заметить различие в значениях. Аристотель поясняет данный термин следующим образом:

Видов пренебрежения три: презрение, самодурство и оскорбление (τρία ἐστὶνεἶδη ὀλιγωρίας, катаφρόνησις τε καὶ ἐπηρεασμὸς καὶ ὑβρις)... (1378b14–15) Человек, наносящий оскорбление, также выказывает пренебрежение, потому что оскорблять значит делать и говорить вещи, от которых становится стыдно тому, к кому они обращены, и притом [делать это] не с той целью, чтобы он подвергся чему-нибудь, кроме того, что уже было, [то есть уже заключалось в словах или действии], но с целью получить самому от этого удовольствие. Люди же, воздающие равным за равное, не оскорбляют, а мстят. Чувство удовольствия у людей, наносящих оскорбление, является потому, что они, оскорбляя других, в своем представлении от этого еще более возвышаются над ними. Поэтому-то люди молодые и люди богатые легко наносят оскорбления: им представляется, что, нанося оскорбления, они достигают тем большего превосходства. Оскорбление связано с умалением чужой чести, а кто умаляет чужую честь, тот пренебрегает, ибо не пользуется никаким почетом то, что ничего не стоит – ни в хорошем, ни в дурном смысле (1378b23–30).<sup>20</sup>

В завершении этого рассуждения Аристотель приводит две цитаты из *Илиады* (II, 1, 356; 9, 648), где как раз говорится о поступке Агамемнона по отношению к Ахиллесу и о чувствах последнего в связи с этим. Несомненно, что поступок Агамемнона рассматривался Ахиллесом как оскорбление, хотя трудно сказать, насколько со стороны царя Микен подобные действия служили для удовольствия и возвышения. Но едва ли данное значение уместно рассматривать в отношении Антиноя и других женихов Пенелопы. Возможно, что бесцеремонное и хищническое поведение их во дворе Одиссея еще может быть как-то объяснено стремлением подчеркнуть унижительность положения, как они считали, «вдовы» бывшего царя. Но совсем уж трудно рассматривать как оскорбление игры женихов, вроде метания диска или дротика. Здесь явно скрыто некое другое (по крайней мере, еще одно) значение ὑβρις, о котором Аристотель не говорит ничего. Так как *Риторика* подчинена в основном слову и его воздействию, то вполне естественно, что автор ограничивается «вербальным измерением» ὑβρις, но это не означает, что оно – единственное. Кроме то-

<sup>19</sup> Кроме приведенных выше, рассматриваемый термин встречается также в *Одиссее*: 15, 329; 17, 565; 17, 581; 23, 64; 24, 352.

<sup>20</sup> Русский текст дается в переводе С. С. Аверинцева. Переводчик, как видно из текста, использует для ὑβρις русское «оскорбление».

го, Аристотель говорил о значении этого термина в современном ему языке, то есть на этапе развития как общества, так и языка значительно более позднем, чем эпоха формирования этого категориального понятия.

К сожалению, ранних фиксаций данного термина у нас совсем немного, как и вообще ранних текстов. Для детального изучения и реконструкции первоначального значения термина ὑβρις придется использовать тексты более поздней эпохи, пытаясь из разности значений установить первоначальное.

Это различие значений неоднократно отмечалось в литературе. Уже Дель Гранде<sup>21</sup> собрал почти все случаи употребления ὑβρις в текстах архаического периода. В. Н. Ярхо уточнил, как он сам указывает, ряд аспектов, на которые итальянский исследователь не обратил внимание.<sup>22</sup> Н. Фишер в третьей части своей работы предложил свой анализ фрагментов греческой поэзии с термином ὑβρις. Мнения исследователей, как уже отмечалось, расходятся. Представляется, тем не менее, что обобщающее значение для данного термина может быть найдено, при этом оно проясняет изменение в значении, которое отмечено для него в V веке.<sup>23</sup> В рамках данной статьи мы ограничимся лишь самыми показательными примерами.

Употребление термина ὑβρις в *Трудах и днях* Гесиода сохраняет намеченное у Гомера значение. Но уже здесь возникает многозначность. Он употребляет его для характеристики второго (серебряного) поколения людей, где оно, как явствует из контекста, означает непризнание богов и отказ служить им (ст. 134–135),<sup>24</sup> и чуть позже – для третьего (бронзового), на этот раз подразумевая их склонность к войне (ст. 145–146),<sup>25</sup> и аналогично для людей, склонных видеть право в силе (ст. 191–193).<sup>26</sup> Но далее Гесиод употребляет этот термин в наставлении своему брату Персу. Этот фрагмент достаточно основательно разобран В. Н. Ярхо, с которым можно согласиться во всем, кроме выводов. Исследователь совершенно верно отмечает, что в этой части в трех из четырех случаев употребления термин ὑβρις противопоставлен δίκη (ст. 213, 217, 238), «причем последний из названных стихов содержит отчетливую оппозицию: οἱ

<sup>21</sup> См. Philip 1952.

<sup>22</sup> Ярхо 1967, 353.

<sup>23</sup> Whitley 2011, 181.

<sup>24</sup> ...ὑβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύνατο ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν... В переводе В. Вересаева: «...ибо от гордости дикой не в силах / Были они воздержаться, бессмертным служить не желали...» (цит. по: Эллинские поэты 1999, 53).

<sup>25</sup> ...τε καὶ ὄβριμον: οἷσιν Ἄρηος ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὑβριες. В переводе В. Вересаева: «...Были те люди могучи и страшны. Любили / Грозное дело Арея, насильщину» (Эллинские поэты 1999, 53).

<sup>26</sup> ...μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὑβριν ἀνέρες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐνχερσί, καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται. У В. Вересаева: «...Скорей наглецу и злодею / Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право. / Стыд пропадает» (Эллинские поэты 1999, 54).

δὲ δίκας... διδοῦσιν ιδεΐας – οἷς δ' ὕβρις μέμελε κακῆ (225 сл. 238)».<sup>27</sup> Делая выводы об употреблении данного термина Гесиодом, В. Н. Ярхо поразительным образом забывает о первых двух случаях, когда он употреблялся для характеристики людей серебряного и бронзового поколения.<sup>28</sup> Он отмечает, что словосочетание *ιδεΐαι δίκαι* указывает на область суда и судебного производства и обозначает справедливый суд, а тем самым отсылает нас к идеальному, счастливому государству. Тем самым, по его мнению, противоположность отсылает к неправому суду и несчастного государства. Таким образом, *ὕβρις* будет выступать как разрушитель правильного государственного устройства и самой большой опасностью для современного Гесиоду общества. Такое понимание вполне оправдано в отношении Перса, обобравшего своего брата, после разорившегося и пришедшего к нему за помощью. Здесь не совсем уместно говорить о «надменности», «гордости дикой» или склонности к «насильщине». Однако общий вывод, который делает В. Н. Ярхо в отношении данного термина у Гесиода, представляется, с одной стороны, зауженным, и одновременно, с другой стороны, расширенным. По его мнению, гесиодовский *ὕβρις* относится к извращению судопроизводства и тем самым распространяется на всю общину, а не на поведение узкой группы племенных вождей. И в этом В. Н. Ярхо видит первую попытку этического осмысления действительности.<sup>29</sup>

Учитывая факт применения термина к поколению серебряных и медных людей, кажется заманчивым предположить, что, согласно Гесиоду, у каждого «поколения» свой *ὕβρις*, но материала для такого предположения недостаточно. Можно, однако, отметить, что Гесиод не меняет значение термина, а лишь распространяет его на сферу судебного производства. При этом выделенное В. Н. Ярхо значение можно понять и в том смысле, что *ὕβρις* характеризует не неправый суд, «кривосудье», а нечестивое, порочное поведение, которому как раз и должен противостоять правый суд и справедливое ведение судебного разбирательства. Другой вопрос, что Гесиод считает стороны взаимосвязанными так, что из-за порочного поведения одного гражданина божественному наказанию может быть подвергнут весь город, если вовремя не привлечет к суду виновного.

Фрагмент Архилоха (D 37; W 45) сообщает нам иное значение рассматриваемого термина:

κύψαντες ὕβριν ἀθρόην ἀπέφλυσαν

<sup>27</sup> Ярхо 1967, 356. Вторая часть приведенного фрагмента в переводе В. Вересаева: «Кто же в надменности (*ὕβρις*) злой [и в делах нечестивых коснеет]...» (Эллинские поэты 1999, 55).

<sup>28</sup> Это тем более странно, что перед этим он называл два случая из трех. См. Ярхо 1967, 355.

<sup>29</sup> Там же, 357.



Перевод фрагмента вызывает у исследователей разногласия,<sup>30</sup> но в интересующей нас части мнения близки. Автор отмечает, что противники (наклонившись или склонив головы или упершись головами друг в друга) струили мощным потоком ὕβριν. То есть в данном случае – силу, угрозу, определенный тип поведения.<sup>31</sup>

У Мимнерма также характерно использование этого термина. В сохранившемся фрагменте (D 12; W 9) автор рассказывает о переселении:

Ἠμεῖς δ' αἰπὸ Πύλου Νηληϊῶν ἄστῳ λιπόντες  
 ἱμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα,  
 ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέρπλον ἔχοντες  
 ἐζόμεθ' ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες.<sup>32</sup>

Эти строки Мимнерма послужили предметом различных толкований,<sup>33</sup> но едва ли поэт вкладывает этическую составляющую в ὕβρις. Термин ἀργαλέος ('трудный, тяжелый; мучительный') предполагает этическую составляющую только при современном его прочтении. По-видимому, именно он вызвал основные догадки толкователей, поэтому В. Н. Ярхо, отказывающему здесь термину ὕβρις в нравственной проблематике, приходится отнести «тягость» к туземным жителям, потерпевшим поражение.<sup>34</sup> Но если предположить под ὕβρις не сравнительную характеристику военной силы, а некое состояние, вынуждающее действовать определенным образом (подобно «мужеству отчаяния»), то в этом случае смысл предстанет иным – то есть завоевали Колофон как те, кто «нес тяжкий ὕβρις», и «тяжесть» эта относится по крайней мере к обеим сторонам. Здесь, таким образом, ὕβρις – не «гордость», не «дерзость» и не «превосходство в силе», а состояние решимости переселенцев добыть себе землю любой ценой из-за отсутствия возможности возвратиться.

<sup>30</sup> Ср. Hartung 1856, 91; Ярхо 1967, 355; Fisher 1992, 203; Greber 1999, 117. Подробнее о различии толкований фрагмента см. Bossi 1990, 135–137.

<sup>31</sup> В. Вересаев истолковал этот фрагмент совершенно иначе: «И спесь их в униженье вся повыдохлась» (Эллинские поэты 1999, 226).

<sup>32</sup> В переводе В. Вересаева: «Пилос покинув высокий, Нелеев божественный город / В Азию милую мы прибыли на кораблях / И в Колофоне желанном осели, – чрезмерные силой, / Всем показуя другим гордости тяжкой пример» (Эллинские поэты 1999, 243).

<sup>33</sup> См., напр., сопоставление толкований Виломовица и Якоби у Ярхо (1967, 354) и его собственную интерпретацию термина ὕβρις как «физического превосходства в сочетании с воинственным пылом».

<sup>34</sup> М. Л. Вест (West 1974, 67) тоже относит сочетание ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες к колофонцам. Он пишет, что «заманчиво связать это с Геродотом 1.150», но что Мимнерм был из рода тех, кто переселился в Смирну «смотрел на дело их глазами только с мудростью более молодого поколения». Это достаточно странное объяснение: если связать строки Мимнерма с повествованием Геродота, то трудно отнести ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες к эолянам, давшим приют ионийцам и ими же изгнанными. Скорее речь идет о характеристике своих предков с тем оправданием, что в их положении приходилось действовать и такими способами.

Термин ὕβρις присутствует также в дошедших фрагментах стихотворений Солона. Здесь его обычно связывают с общей гражданской и юридической позицией афинского законодателя, насколько она поддается реконструкции. Это оправдано, во-первых, в силу того, что часть стихов направлена на пояснение осуществленных Солоном реформ, а во-вторых, тем, что Солону приписывается введение особого закона о ὕβρις. Этому второму аспекту уделяет много внимания Ник Фишер в своем исследовании,<sup>35</sup> но в силу того, что текст закона до нас не дошел, и его содержание является предметом реконструкции, в данном случае мы его рассматривать не будем. Отметим только несколько моментов.

Во-первых, Фишер при анализе закона о ὕβρις отстаивает идею о том, что речь идет о преступлении, которое точно соответствует определению ὕβρις, данному Аристотелем (действие «с целью оскорбить и причинить бесчестье»)<sup>36</sup> По мнению исследователя, такой закон занимал значительное место в сознании афинянами своей правовой системы,<sup>37</sup> и предполагал «процедуры и штрафы, которые указывали на неодобрение сообществом подобного поведения, заключавшего в себе презрение по отношению к человеку, чести и гражданской личности другой персоны, а также презрение к общим ценностям – социальным, моральным и религиозным, что были прочно укоренены в обществе».<sup>38</sup> Эта концепция Н. Фишера встретила достаточно серьезные возражения, замечания и уточнения. Иную концепцию данного закона предложил Ханс ван Вииз, по мнению которого этот закон относился не к материальному праву, то есть касался не конкретных преступлений, а устанавливал порядок возбуждения уголовного преследования, так называемого *graphē*.<sup>39</sup> С другой стороны подошел к концепции Фишера Д. Л. Кернс: он считал, что английский профессор не вполне верно понял определение ὕβρις у Аристотеля, поместив его в иной контекст, чем тот, в котором он существует у греческого философа. Суть дела сводится к тому, что если Фишер трактует ὕβρις у Аристотеля как «специальные действия или поведение вообще, направленное против другой личности, скорее, нежели установка»,<sup>40</sup> то Кернс отмечает, что у Аристотеля ὕβρις как раз направлен на выявление установки и с самого начала погружен в моральный и правовой контекст (не только в *Риторике*: 1378b14–30, но и в *Никомаховой этике*: 1149b20–35 и др.). По мнению Кернса, Фишер слишком мало внимания уделяет диспозициональному аспекту данного понятия, так как

---

<sup>35</sup> Fisher 1992. Ник Фишер и позже обращался к проблемам закона о *hybris*: Fisher 2003.

<sup>36</sup> Fisher 1992, 37.

<sup>37</sup> Fisher 2003, 123.

<sup>38</sup> Fisher 1992, 81.

<sup>39</sup> Van Wees 2011.

<sup>40</sup> Fisher 1992, 1.

то, что позволяет характеризовать действие как ὑβριστής – не природа и не эффект поступка, а его мотив.<sup>41</sup>

В отношении анализа закона Солона о ὑβρις Н. Фишер допускает определенную методологическую неточность: он опирается на определение ὑβρις<sup>2</sup>, данное Аристотелем, и одновременно следует описанию реформ Солона из *Афинской политики* того же Аристотеля (и Плутарха, тоже близкого Аристотелю). Это почти неизбежно ведет к тому, что толкование рассмотренных случаев представляет ὑβρις аналогично тому, как понимал его Стагирит во второй половине IV века, и это же понимание Н. Фишер распространяет на Солона, жившего в конце VII – начале VI в. до н. э., что представляется не вполне правомерным.

У Солона ὑβρις, как уже отмечалось, понимается в свете его реформаторской деятельности – как черта поведения богатых, как не знающая удержу алчность, как неудержимая погоня за богатством. При этом само стремление к богатству (δῶλος) представлено как естественное и положительное качество. Солон явно противопоставляет богатство, нажитое в рамках установленных норм морали и права, богатству порочному (D 1. B 13. W 13):

πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραίγνεται ἀνδρὶ  
 ἔμπεδος ἐν νεάτου πυθμένος εἰς κορυφήν·  
 ὃν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὑβριος, οὐ κατὰ κόσμον  
 ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος  
 οὐκ ἐθέλων ἔπεται· ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·

Если богатство [человеку] дают боги, [оно] приходит прочно от корней до вершин. Если люди [получают его] участием в насилии (ὑβριος), не только оно приходит не-должным образом, но и несправедливым делам следует против желания. Скоро влечет за собой безумие.<sup>42</sup>

Обычно позицию Солона трактуют в том смысле, что естественное человеческое стремление к богатству (δῶλος) превращается в ненасытность и завладевает человеком, что ведет его к несчастью (ἄτη). Отметим, что ἄτη – термин сложный, означающий как ‘безумие, одержимость; злодеяние’, так и ‘беду, пагубу’. Здесь есть соблазн представить мысль Солона так, что большое богатство, добытое нечестным образом, портит человека. Но это не совсем точно – даже более поздняя греческая классическая мысль еще не знала «диалектики души» или вообще преобразования человека.<sup>43</sup> Ничего подобного «ментальности», а тем более ее преобразования нельзя найти даже у авторов следующего

<sup>41</sup> Cairns 1996, 6–7.

<sup>42</sup> В переводе Г. Церетели: «Если достаток нам боги дают, пребывает незыблем / Он навсегда, от основ вплоть до вершины своей; / Если же люди дойдут до него чрез насилье, за ними / Он не по праву тогда и не по воле идет, / Но уступая неправде, и в нем злая гибель таится!» (Эллинские поэты 1999, 246).

<sup>43</sup> Но мысль о развитии человека в хорошую или дурную стороны можно найти и у Феогида.

века – например, у Софокла и Еврипида, и еще позже – в *Характерах* Теофраста. Едва ли можно говорить и о «естественной склонности» человека к богатству: богатство дают боги, хотя делают они это, возможно, с учетом деятельности самого человека. И в том же фрагменте мы можем видеть, что возмездие тоже приходит от Зевса (строки 11–25). Надо учитывать, что безумие (ἄτη) греки рассматривали как насланное по воле богов, а не как психическое состояние, обусловленное естественными причинами. Поэтому значения ‘безумие, одержимость’ и ‘беда, гибель’ не противостояли друг другу, а были разными сторонами одного и того же. Это же можно сказать и в отношении ὕβρις. Переводить его как «надменность» или «насилие» можно в современном контексте, но для греков здесь не было различия внутреннее/внешнее. С учетом сказанного отметим, что в изложенной выше полемике Н. Кернса с Н. Фишером первый прав, когда речь идет о понятии ὕβρις у Аристотеля, для которого мотив (как и вообще почти всегда целевая причина) важнее, чем просто характеристика поведения, но в отношении значения этого термина в архаической поэзии предпочтительнее выглядит позиция Н. Фишера.

В текстах Солона ὕβρις обычно помещают в ряд: ὄλβος – κόρος – ὕβρις, то есть богатство – чрезмерность – ὕβρις (по-прежнему оставим пока этот термин без перевода). Эта последовательность представлена в следующем фрагменте (D 5. В 8. W 6):

Τίκτηι γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔληται  
ἀνθρώποισιν, ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ

Пресыщенность рождает хюбрис, когда когда богатство приходит к плохому людям с ненадлежащим умом.<sup>44</sup>

В.Н. Ярхо считает, что в данном случае слово ὕβρις уже может быть переведено как «надменность», «гордыня» и видит в этом нововведение Солона.<sup>45</sup> Однако сомнительно, так ли это, ведь это означает, что Солон подошел к известному тезису «бытие определяет сознание» задолго до того, как возникло понятие о сознании, намного опередив всю классическую традицию. Учитывая приведенный выше фрагмент Солона (D 1. В 13. W 13), ряд можно было бы дополнить ἄτη или τίσις (‘воздаяние, возмездие, кара; пеня, штраф’) (ст. 25), но опять-таки это не следует понимать, как переход внешнего во внутреннее и обратно: нечестие – богатство – наглость (гордость) – воздаяние. Здесь скорее речь идет об определенном типе поведения, еще точнее – о выраженной в действии определенной позиции по отношению к другим членам сообщества. Дальше мы увидим, что является основной характеристикой такой позиции и, соответственно, поведения.

<sup>44</sup> В переводе С. Радцига: «От пресыщенья родится надменность, коль средства большие / Людям приходят таким, меры не знает чей нрав» (Эллинские поэты 1999, 250).

<sup>45</sup> Ярхо 1967, 357.

Заданная Солоном (или впервые дошедшая до нас в его текстах) последовательность будет воспроизводиться следующими поколениями. У Феогида (ст. 153–154) мы находим почти дословное воспроизведение солоновского двустишия:

Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἔπται  
 ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦ  
 Пресыщенность рождает хюбрис, когда плохое богатство приходит  
 человеку, у которого негодный ум.<sup>46</sup>

Эта же последовательность может быть усмотрена и в так называемом гомеровском гимне к Аполлону (предположительно – конец IV в. до н. э.):

[...ἀλλ' ἀλογήσει]  
 ἢ ἔ τι τηῦσιον ἔπος ἔσσεται ἢ ἔ τι ἔργον  
 ὕβρις θ', ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων... (3, 539–541)<sup>47</sup>

В этом фрагменте приводятся слова Аполлона, обращенные к людям, – бог говорит их с улыбкой, чтобы подчеркнуть слабость человеческой природы,<sup>48</sup> и «последовательность речи Аполлона соответствует традиционной парадигме ὄλβος, ведущей к чрезмерности (κόρος), ὕβρις и финальному ἄτη, и соглашается с дельфийской максимой μηδὲν ἄγαν».<sup>49</sup> По мнению Н. Ричардсона, ὕβρις и θέμις в этой строке сознательно противопоставляются и парадоксально соединяются, так как ὕβρις предстает как своего рода закон (θέμις) смертных.<sup>50</sup> Нам важно отметить, что ὕβρις предстает как характеристика поведения, присущего исключительно смертным, но никак не богам. В силу этого сомнительно правомерность перевода как «гордости», «дерзости» и даже «наглости», а тем более «насилия» – типов поведения все же иногда присущих богам. Кроме того, ὕβρις неизбежно ведет к потере власти, как следует из дальнейшего текста.

В текстах Феогида термин ὕβρις, кроме уже упомянутого случая, встречается неоднократно (строки 40, 44, 541, 603, 775, 835, 1103, 1174), но с точки зрения современного языка, этот термин обладает по крайней мере двумя значе-

<sup>46</sup> В переводе В. Вересаева: «Если владеет богатством большим человек нехороший, / С глупым, неладным умом, – гордость родит оно в нем» (Эллинские поэты 1999, 258).

<sup>47</sup> «Если же слово пустое за вами замечу иль дело, / Если проявите гордость, что часто меж смертных бывает...» (2, 362–363; Эллинские поэты 1999, 137). В русском переводе (В. Вересаева) гимн «К Аполлону» разделен на два гимна, поэтому нумерация строк другая.

<sup>48</sup> Richardson 2010, 149.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid., 152.

ниями: это то, что губит город (сообщество) изнутри и вместе с тем, губит его снаружи (как завоевание).<sup>51</sup>

Οὐδέμῖαν πω, Κύρν', ἀγαθοὶ πόλιν ὤλεσαν ἄνδρες·  
 ἀλλ' ὅταν ὑβρίζῃν τοῖσι κακοῖσι ἄδη,  
 δῆμόν τε φθείρωσι, δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν  
 οἰκείων κερδέων εἶνκα καὶ κράτεος,  
 Ни один, Кирн, город хорошие мужи не погубили,  
 это пресыщенные смутьяны  
 разрушают страну, правосудие неправдой связывая  
 для получения выгоды и власти (43–46)<sup>52</sup>

Здесь, несомненно, речь идет о разрушении изнутри. Но когда Феогнид обращается к богу с просьбой отразить στρατὸν ὑβριστῆν Μήδων (775), «надменные полчища мидян» (В. Вересаев), то речь идет о том, что грозит городам извне; едва ли поэта беспокоит уровень нравственности войск мидян. В ряде случаев сохраняется двусмысленность:

Τοιάδε καὶ Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις,  
 οἷα τὰ νῦν ἱερῆν τήνδε πόλιν κατέχει.  
 Те же действия и хюбрис, что истребили магнесийцев,  
 происходят сейчас в святом этом городе (603–604)<sup>53</sup>

Здесь несомненно речь идет об определенном типе поведения, не сводимом ни к «надменности», ни к просто «насилию», а в чем-то соединяющем эти значения, но вместе с тем и отличным от каждого из них.

У Пиндара ὕβρις появляется в контексте основной темы его поэзии – ἀρετή (доблесть, славные деяния, высокое мастерство, слава, добродетель), понимаемой как вершина человеческого существа при соблюдении меры. В его песнях ὕβρις предстает как выход за пределы участи смертного, как притязание на

<sup>51</sup> М. Вест испытывает трудности при попытке осмыслить общее значение данного термина у Феогнида, хотя прекрасно истолковывает его в каждом отдельном употреблении. См. West 1974, 67–69.

<sup>52</sup> В переводе В. Вересаева: «Люди хорошие, Кирн, никогда городов не губили. / То негодяи, простор наглости давши своей, / Дух разрушают народа, и судьями самых бесчестных / делают, лишь бы самим пользу и власть получить» (Эллинские поэты 1999, 255).

<sup>53</sup> Перевод С. Апта: «То, от чего магнесийцы погибли – насилье и наглость, – / Это сегодня царит в городе нашем святом» (Античная лирика 1968, 155). С этим двустигшием перекликается другое: ὕβρις καὶ Μάγνητας ἀπώλεσε καὶ Κολοφῶνα / καὶ Σμύρνην. πάντως, Κύρνε, καὶ ὕμψ' ἀπολεῖ («Кирн, погубила уже Колофон, Магнесию, Смирну / Наглость. Конечно, и вас тоже погубит она»; Античная лирика 1968, 170). Все эти города были захвачены и разрушены.

большее, чем предполагает удел человеческий.<sup>54</sup> Отсюда и особое отношение к соблюдению меры – *καίρος*.

*Καίρος*... самый общий термин Пиндара для «посредничества» – того узкого пространства, в котором нечто не является ни слишком большим, ни слишком малым, но, согласно моменту, является *σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις* (малый в малом, большой в большом; П[ифийские песни]. 3. 107) и таким образом принимает участие в обоих полюсах. Качественно, *καίρος* означает быть мягким среди мягких и твердым среди твердых. Как качественный *καίρος*, *Ἠσυχία* (Тишина. – С. III.) противостоит *ἄβρις*, который является неспособностью определить, что является уместным в данных обстоятельствах, и, таким образом, стать посредником полярного напряжения (П. 8. 12–20).<sup>55</sup>

Эту связь у Пиндара между терминами *Ἠσυχία* и *ἄβρις* еще ранее отмечал М. Дики (Dickie 1984). В самом деле:

...τραχεῖα δυσμενέων  
 ὑπαντιάξαισα κράτει τιθεῖς  
 Ὑβριν ἐν ἄντλῳ. τὰν οὐδὲ Πορφυρίων μάθεν  
 παρ' αἴσαν ἐξερεθίζων (12–13)<sup>56</sup>

Здесь *ἄβρις* характеризует поступок титана Порфириона, пытавшегося похитить богиню Геру. И так же охарактеризован Иксион, возжелавший сестру и супругу Зевса (П. 2.28). *Ὑβρις*, воплощенный Порфирионом, не знает *αἴσα* ('судьба, рок; предел жизни; законность, право'), тем самым нарушая *οἰκεῖος* (домашний мир добродетели, спокойствия, приличия).<sup>57</sup> Иначе говоря, у Пиндара *ἄβρις* означает внесение разлада, стремление преодолеть границы отмеренного живому существу, посягательство на запредельное для него. Здесь уже вполне можно предположить как этический, так и религиозный и юридический смыслы. Но Пиндар использует термин *ἄβρις* и для обозначения поведения диких ослов, которых приносят в жертву Аполлону (П. X.36), и здесь, очевидно, едва ли можно говорить о перечисленных выше смыслах. Скорее следует предположить значение агрессивного и шумного поведения, присущего возбужденному животному – неуместного в человеческом сообществе, а потому и нарушающему установленные нормы, как юридические, так и моральные, и религиозные.

И в близком значении находим мы этот же термин у Ксенофана. В знаменитом фрагменте *vũn γὰρ δὴ ζάλεδον καθάρων*...(В 1. D. 1) автор говорит, что не

<sup>54</sup> Fisher 1992, 216 ff.

<sup>55</sup> Hubbard 1985, 84.

<sup>56</sup> В переводе М. Л. Гаспарова: «...Но кто впустит в сердце неласковый гнев, / Тем круто встанешь ты поперек вражде, / Спесь их низвергнув в бездну. / Этого не ведал Порфирион, / Вызов свой бросив наперекор судьбе...» Гаспаров (1980, 98) переводит здесь *ἄβριν* как «спесь».

<sup>57</sup> Hubbard 1985, 85.

будет ὕβρις'ом, если человек выпьет столько, что доберется домой один, без провожатого:

...οὐχ ὕβρις πίνειν ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκοιο  
οἴκαδ' ἄνευ προπόλου, μὴ πάνυ γηραλέος (17–18).<sup>58</sup>

Здесь, вероятно, противопоставлено животное поведение – в том числе и не знающая меры жадность к вину – поведению человеческому, добродетельному, то есть осознание меры. И это значение совсем не укладывается «высокомерие», «наглость», «спесь» и определение Аристотеля, на которое опирается Ник Фишер.

То, что под «мерой» понимаются не только юридические и религиозные нормы, можно предположить из фрагмента, приводимого Плутархом (*Plut. Mor.* XII, 1, 2) (его относят как сомнительную цитату из Эмпедокла – D.154):

καὶ δύσιν ἔκρινεν, περὶ δ(ὲ) ἤγαγεν αὖθις ὀπίσσω  
καρποφόροις ἐπιστέψας καλυκοστεφάνοις  
‘Ωραῖς, γῆ δ’ ὕβριστο’...<sup>59</sup>

Здесь ὕβριστο' означает не просто отсутствие меры, а скорее, дикость, отсутствие культуры, дифференциации.<sup>60</sup> Если это высказывание действительно принадлежит Эмпедоклу, оно должно было быть высказано в середине – третьей четверти V в. до н. э. Как уже отмечалось, в V веке происходит изменение значения термина ὕβρις. Только к концу века это слово получает значение, выраженное в *Риторике* Аристотеля. Хотя приведенные здесь примеры далеко не исчерпывают всех известных случаев употребления ὕβρις, они, как представляется, наглядно свидетельствуют о наличии у этого термина иного значения, нежели зафиксированное Аристотелем.

Ключ к объединению значений может быть получен из совершенно иной области – антропологии. Для решения задачи следует обратиться к предложенной К. Леви-Строссом основной оппозиции архаичного общества: природа/культура. Здесь культура предстает прежде всего как наличие искусственно установленных норм, ограничивающих ряд действий членов сообщества. Эти ограничения могут касаться брачных отношений, форм приготовления и принятия пищи, отношения к членам общины и т. д. Можно со значительной до-

<sup>58</sup> В переводе Г. Церетели: «...не грех столько выпить, чтоб каждый, / Если не дряхл он, домой и без слуги мог дойти» (*Эллинские поэты 1999*, 275).

<sup>59</sup> Перевод А. В. Лебедева: «[Солнце еще не утвердилось на неуклонном и постоянном пути,] / Не разделило зари и заката, и не поворачивало снова назад, / Украшая [землю] плодоносными цветобутоновеячанными / Временами года. Земля была поругана [беспорядочными стоками рек и большая часть ее, обезображенная болотами, глубокими грязями, бесплодными чащами и лесами, лежала одичалой.]» (*Фрагменты 1989*, 413). В квадратные скобки мною помещен текст самого Плутарха.

<sup>60</sup> «Первобытное (primitive) – недифференцированное» (*Дуглас 2000*, 120).



лей уверенности сказать, что хотя подобные ограничения введены искусственно, они освящены в качестве установлений богов или направлены на демонстрацию того, что человек (община) «заслуживает» или соответствует получению от богов помощи. Культура в собственном смысле держится на тонкой грани норм-запретов, направленных на самые ключевые, а потому и самые уязвимые с точки зрения проявления в них природной склонности области человеческого поведения. Запреты должны касаться в первую очередь тех сфер, где природная склонность человека может получить безудержное развитие, и такое ограничение сохраняет целостность общины и дает ей определенные гарантии в поддержании ее существования. Искусственность введения этих норм получает свое выражение прежде всего в мифах (которые замечательно анализирует французский философ и антрополог), естественный характер подобных ограничений открыт только для исследователя, способного сопоставлять нормы различных сообществ и выстраивать типологию отдельной культуры или группы культур.

Если предположить, что ὕβρις изначально служил характеристикой поведения, соответствующего второму члену оппозиции – природе, и тем самым означал нарушение установленных норм, то мы получим возможность объединить все перечисленные выше его употребления в архаике. Такое поведение, потакание худшим склонностям в человеке, неизбежно ведет к разрушению сообщества, и здесь мы получаем возможность объединить характеристику поступка Агамемнона и женихов Пенелопы, первых двух поколений людей, согласно Гесиоду, с поведением его брата Перса, то, в чем видели угрозу Солон, Феогнид и Пиндар, а также предупреждение, сделанное Ксенофаном. Кроме того, в этом случае мы получим возможность проследить закономерность преобразования представлений о ὕβρις в соответствии с преобразованием самой греческой общины. Те значения, которое рассматривают Платон (*Leg.* 884–885a) и Аристотель в *Риторике* (см. выше) явно направлены против участвовавших случаев выделения себя из общины, противопоставления себя ей и отвержения ее норм как устаревших или нелепых. Начало же этого процесса, происходившее в совершенно иное время и в иной обстановке, напротив, находило одобрение в мышлении Феогнида и Гераклита. Например, «Один мне – тьма, если он наилучший (εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐὰν ἄριστος ᾦ)» (В 98), но вместе с тем: «Своеволие надо гасить пуще пожара (ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν)» (В 102).<sup>61</sup> Это изменение значения ὕβρις от Гомера и Гесиода до

---

<sup>61</sup> Греческий текст по ДК; перевод и нумерация фрагментов по: Фрагменты 1989. Вопрос о том, как соотносятся эти высказывания между собою, по всей вероятности можно решить только со значительной долей вероятности. Так как они лишены исходного контекста, возможности их истолкования оказываются слишком широкими. В любом случае они будут варьировать в поле между противоположностью и тождеством (через диалектическое единство).

Платона и Аристотеля получает свое объяснение в перспективе преобразования архаичных сообществ эллинов в форму классического полиса.

#### СОКРАЩЕНИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

- П. – Пиндар. *Пифийские песни: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты*. Пер. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1980.
- B – *Poetae lyrici Graeci*. 3 ps. Ed. Th. Bergk. Lipsiae, 1878–1882.
- D – *Anthologia lyrica Graeca*. 2 vol. Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1922–1925.
- W – *Iambi et Elegy Graeci*. 2 vol. Ed. by M. L. West. Lipsiae, 1971–1972.
- Greber 1999 – *Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries D.C.* Ed. and transl. by D. E. Greber. 2<sup>nd</sup> ed. Harvard University Press, 1999.
- Hartung 1856 – *Die Griechischen Lyriker*. Ed. I. A. Hartung. Bd. 5. Archilochus und die dorischen Liederdichter bis auf Pindar. Leipzig, 1856.
- Античная лирика 1968 – *Античная лирика*. Москва: Художественная литература, 1968.
- Аристотель, *Риторика – Античные риторика*. Под ред. А. А. Тахо-Годи. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1978: 15–164.
- Фрагменты 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Пер. А. В. Лебедева. Москва: Наука, 1989.
- Эллинические поэты 1999 – *Эллинические поэты VII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика*. Москва: «Ладомир», 1999.
- Вейсман, А. Д., сост. (1899) *Греческо-русский словарь*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991 [Репринт 5-го изд. 1899].
- Дворецкий, И. Х., сост. (1958) *Древнегреческо-русский словарь* [в 2-х тт.]. Под ред. С. И. Соболевского. Москва.
- Дуглас, М. (2000) *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*. Пер. с англ. Р. Г. Громовой. Москва: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле».
- Йегер, В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 1. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Ярхо В. Н. (1967) «К пониманию термина ὑβρις в древнегреческой поэзии архаического периода», *Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности*. Москва: 353–358.
- Boisacq, É. (1916) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg, Paris.
- Bossi, F. (1990) *Studi su Archiloco*. Bari: Adriatica Editrice.
- Cairns, D. L. (1996) “Hybris, Dishonour, and Thinking Big,” *The Journal of Hellenic Studies* 116, 1–32.
- Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. T. IV. Klincksieck.
- Coman, J. (1931) *L’idée de la Némésis chez Eschyle* (Études d’Histoire et de Philosophie religieuse publiées par la Faculté de Théologie protestante de l’Université de Strasbourg, n° 26), Paris: Alcan.
- Dickie, M. W. (1984) “Hesychia and Hybris in Pindar,” *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*. Ed. D. E. Greber. Scholars Press: 83–109.
- Fisher, N. (1992) *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster, England: Art&Phillips.

- Fisher, N. (2003) "The law of Hybris in Athen," *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Ed. by P. Cartledge, P. Millett. Cambridge University Press: 123–138.
- Gernet, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne* [Republ. Albin Michel, 2001].
- Grande, C., del (1947) *Hybris, colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*. Napoli: Riccardo Ricciardi.
- Hubbard, T. K. (1985) *The Pindaric Mind: A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*. Leiden: E. J. Brill.
- Liddell and Scott 1909 – Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Abridged [Republ: Simon Wallenberg, 2007].
- Lamberterie, Ch., de (1990) *Les adjectifs grecs en -vç, sémantique et comparaison*. Vols. 1–2. Louvain-la-Neuve : Peeters.
- McDowell, D. M. (1976) "Hybris in Athens," *Greece and Rome* 23, 14–31.
- Meyer, L. (1901) *Handbuch der griechischen Etymologie*. Bd. 1–2. Leipzig.
- Philip, J. A. (1952) "Review of C. del Grande. Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante. Napoli, Riccardo Ricciardi, 1947," *The American Journal of Philology* 73.4, 432–436.
- Pokorny, J. (1946–1956) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Lief. I–X. Bern.
- Perpillou, J.-L. (1987) "Grec υ- pour επ-: un préfixe oublié?" *Revue de Philologie* 61, 193–204.
- Richardson, N. (2010) *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge University Press.
- Wees, H. van (2011) "The 'Law of Hybris' and Solon's Reform of Justice," *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Ed. by S. D. Lambert. Swansea: Classical Press of Wales: 117–144.
- West, M. L. (1974) *Studies in Greek Elegy and Iambus*. De Gruyter.
- Whitley, J. (2011) "Hybris and Nike: agency, victory and commemoration in Panhellenic sanctuaries," *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Ed. by S. D. Lambert. Swansea: Classical Press of Wales: 161–192.