

Алексей Жаворонков

ГОМЕРОВСКАЯ МОРАЛЬ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА

Сложность вопроса
о гомеровской
морали

Одной из самых сложных проблем в рамках классической филологии остается сегодня проблема гомеровской морали. Внешне вполне простой вопрос «Что же, собственно, такое гомеровская мораль?» провоцирует настоящую лавину новых вопросов, обрушивающуюся на голову исследователя: можно ли говорить о морали у Гомера, если учесть, что в «Илиаде» и «Одиссее» (произведениях нефилософских) нет этической терминологии? насколько последователен гомеровский эпос (устный по своей природе) в изображении моральных механизмов? в контексте обсуждения гомеровских моральных механизмов – можно ли говорить о гомеровском обществе? насколько представления о морали в гомеровском эпосе отличаются от современных? если есть серьезные отличия, возможно ли адекватное понимание гомеровской морали? соответственно, возможен ли адекватный перевод гомеровской моральной лексики? Список может быть продолжен...

Сложность проблемы заставляет нас отказаться от быстрого (пусть даже и предварительного) ответа на вопрос о природе гомеровской морали и обратиться к истории ее понимания и изучения. Знакомство с различными точками зрения позволит лучше понять суть вопроса (тем более что за последние 40 лет не вышло ни одной русскоязычной работы, посвященной ему), а следовательно – осмыслить возможные ответы на него.

Первые работы о
гомеровской морали

Уже в начале XX века, когда вопрос о природе гомеровской морали и о возможностях ее понимания еще не был поставлен, появлялись отдельные исследования формально-описательного характера, особое место среди которых занимает диссертация немецкого филолога М. Хофмана «Этическая терминология у Гомера»¹. М. Хофман не занимался теоретической разработкой метода анализа гомеровской морали, но при этом (что характерно для филологических работ конца XIX – начала XX века) смог собрать и структурировать большое количество лексического материала: фрагментов текста, в которых встречаются слова «этического» характера². Именно по этой причине более поздние исследователи

¹ См.: [1]. Несколькими годами ранее увидело свет специальное исследование, посвященное употреблению слов *δίκη* и *θέμις* греческих текстах, их основным значениям и этимологии: см.: [2].

² Для гомеровских текстов это, в первую очередь, *δίκη*, *θέμις*, *ἀγαθὸς* *κακός*, и *ἀρετή*.

часто ссылаются на эту работу как на источник фрагментов для последующего анализа.

Несмотря на отсутствие теоретико-методологического вступления к работе М. Хофмана, нетрудно заметить, что при отборе «этических понятий» основным теоретическим ориентиром для него оставалась немецкая этическая традиция и, в первую очередь, работы И. Канта. Очевидно, М. Хофман не задавался вопросом о том, возможно ли в принципе приложение кантовских этических схем к «Илиаде» или к «Одиссее».

Судьба работы М. Хофмана, как и вообще судьба вопроса о гомеровской морали в рамках немецкой исследовательской традиции, странна, хотя и объяснима: монография М. Хофмана по сей день (!) остается хронологически самой поздней немецкой работой о гомеровской морали. В рамках немецкой традиции, весьма осторожной в обращении со сложными, требующими выхода за пределы дисциплины вопросами, собранный М. Хофманом текстовый материал фактически оказался лишь предметом для архивного хранения, не подлежащим дальнейшему осмыслению и обработке¹.

Первым признаком грядущего «ренессанса» в области изучения гомеровской морали стала работа известного оксфордского специалиста Эрика Робертсона Доддса «Греки и иррациональное» [4]. В числе прочих важных проблем, затронутых Э.Р. Доддсом в его книге, был вопрос о характере гомеровского общества. Используя введенное в работе американского антрополога Рут Бенедикт [5] деление на «культуры стыда» и «культуры вины», Доддс характеризует греческую культуру как «культуру стыда», в отличие от современных западных культур как типичных «культур вины» [6].

Мнение столь авторитетного специалиста, как Э.Р. Доддс, не могло не оказать влияние на других исследователей. В результате взгляд на описанное в гомеровских текстах общество как на причастное «культуре стыда» стал если и не общепринятым, то, по крайней мере, широко распространенным².

Возрождение интереса к гомеровской морали

Начало основной дискуссии: монография А. Адкинса

¹ Впрочем, даже не признавая существования проблемы, некоторые немецкие исследователи учитывают результаты англоязычных исследований. См. например: [3] со ссылкой на работы А. Адкинса (о нем см. ниже).

² Дискуссию по этому вопросу см.: [7]. Дж. Хукер считает, что основным значением *αιδώς* для гомеровских текстов является «(религиозное) благоговение» или «(вызванное любовью/страхом) уважение к кому-л.», а совсем не «стыд». Очевидно, он прав в том, что касается, в буквальном смысле, стыда героя перед окружающими. Однако в целом его критика концепции «культуры вины» не кажется убедительной. Употребляя понятие «культура вины» по отношению к гомеровским героям, Э.Р. Доддс совершенно очевидно не использовал его в настолько прямом смысле, как это понимает Дж. Хукер.

Принципиально важный шаг в исследованиях античной морали в целом и гомеровской морали в частности был сделан другим английским исследователем – Артуром Адкинсом, опубликовавшим в 1960-м году свою знаменитую монографию «Merit and Responsibility»¹, положившую начало длительной, несколько раз возрождавшейся дискуссии о принципах гомеровской морали. В отличие от М. Хофмана, А. Адкинс прямо говорит о радикальном отличии античной (и в том числе гомеровской) морали от морали в современном европейском представлении (здесь А. Адкинс указывает на несомненное влияние И. Канта). Одной из моделей, использованных Адкинсом для подкрепления своих выводов, стало введенное Р. Бенедикт (и «адаптированное» Э.Р. Додсом для классической филологии) деление на «культуру стыда» (также называемую А. Адкинсом «культурой результата») и «культуру вины»: по мнению А. Адкинса, архаическая греческая мораль находится в рамках «культуры стыда», что мешает многим специалистам, ориентирующимся на близкие им ценности европейской «культуры вины», понять ее механизмы.

«Система Адкинса»

Основное внимание А. Адкинс уделяет таким терминам, как *ἀγαθός*, *ἐσθλός*, *ἀρετή*, *κακός*, *δειλός* (трусливый), *τιμῆ*, *αἴσχροῦν*, *ἐλεγχεῖν*, *φίλος* (*φιλότης*) и *ξένος* (*ξενότης*) *ἀγαθός* включает в себя такие критерии, как успехи в войне, власть и высокий социальный статус. Напротив, *κακός* относится к людям низкого социального статуса, призванным подчиняться *ἀγαθοί*. Ошибка, совершенная героем-*ἀγαθός* (скажем, бегство с поля боя), классифицируется окружающими как *αἴσχροῦν* (букв.: «позор») и влечет за собой *ἀρετή* («порицание»), равно как и возможную потерю статуса. Герои-*ἀγαθοί*, как основа стабильности общества и носители *ἀρετή* (качеств, позволяющих им поддерживать свой статус как *ἀγαθοί*), пользуются различными привилегиями: им положены награды и почести (*τιμῆ*²).

Несколько сложнее ситуация с теми, кто не является твердой частью сообщества: странниками, нищими и гостями (*ξένοι*). На эти группы не распространяется система отношений между *ἀγαθοί* и *κακοί*; в отношении них действуют другие законы: законы гостеприимства (*ξενότης*). Выполнение этих законов является добровольным (гомеровские персонажи часто не обращают внимание даже на апелляции к Зевсу как к покровителю гостей и странников), но при этом возникающие

¹ См.: [8]. Отдельные аспекты методологии А. Адкинса будут рассмотрены нами далее.

² *τιμῆ* о мнению А. Адкинса, как правило, предполагает материальное вознаграждение.

между гостем и хозяином связи могут стать основой для взаимного сотрудничества и дружеских отношений (*φιλοῦτης*), основанных скорее не на эмоциях, а на образовавшихся социальных связях.

В своей монографии (а также в своих дальнейших работах, включающих еще одну монографию [9] и целый ряд статей [10] по античной морали) А. Адкинс также высказывает несколько общих соображений:

- Гомеровская моральная лексика плохо поддается адекватному переводу. Интерпретируя, например, гомеровское *ἀγαθός* как «добродетельный», мы получаем неверное представление о гомеровской системе ценностей, в которую входит это слово¹. Трудности связаны с отличиями сегодняшней культурной парадигмы от гомеровской.

- В гомеровских текстах мы видим достаточно четкую систему моральных отношений, отражающую структуры общества, в котором возникли «Илиада» и «Одиссея» [12]. В центре находятся герои (*ἄγαθοί*), которые получают поддержку остальных (нижестоящих) членов общества (*κακοί*) «в обмен» на успешное выполнение обязанностей в военное и мирное время.

- Моральные качества в гомеровском эпосе можно разделить на «состязательные» (*ἀγαθός*, *ἀρετή*, и др.) и «кооперативные» (*δίκαιος* («справедливый»), *πένυμῆνος* («разумный»)). Первые обладают более высоким статусом по отношению ко вторым, играя заметно более важную роль у Гомера: гомеровские герои придают большое значение «состязательным» качествам, рассматривая их достижение как результат и конечную выгоду от собственных действий (в этой связи Адкинс вводит понятие «культура результата»).

- Моральная лексика двух выделенных групп обладает различной степенью воздействия на гомеровских персонажей. Например, слово *αἰόχρον* оказывает в гомеровских диалогах большее влияние на собеседника, чем, скажем, *δίκαιος*.

В своей попытке установить отличия гомеровской морали от современной А. Адкинс несомненно избирает

¹ Для наглядности возьмем более близкий нашему времени пример из работы английского лингвиста Мэри Хейр [11]. У английских офицеров, несших службу в Индии, всего за несколько поколений выработался собственный особый язык: например, слово «хороший» (*good*), наряду с обычной для него оценочной функцией, означало, среди прочего, что офицер умел играть в поло. Таким образом, на первичное значение слова наслаивалось дополнительное, связанное с определенными условиями, без понимания которых его точный перевод стал бы невозможным. Этот пример показывает, что моральная лексика (гомеровская моральная лексика не является здесь исключением) несет на себе отпечаток определенных социальных представлений.

правильный путь для анализа, счастливо избегнув ловушки, в которую попадают многие другие исследователи¹. Однако многие элементы предложенной им картины гомеровской морали оставляют широкое пространство для дискуссии, которая, начавшись после некоторого перерыва, весьма скоро приняла затяжной и подчас довольно острый характер.

Критика позиции
А. Адкинса
А. Лонгом

Первой критической стрелой стала статья А. Лонга [14]. Не предлагая собственного метода анализа гомеровской морали, А. Лонг, однако, делает несколько не лишённых основания наблюдений [15]:

- А. Адкинс не поясняет, что он имеет в виду под «моральной ответственностью»; в то же время, он предполагает, что современное общество находится под влиянием идей И. Канта, не подкрепляя свой тезис какими-либо ссылками на современные работы по моральной философии.

- Наличие сходных (или идентичных) моральных механизмов в обществе, в котором возникли «Илиада» и «Одиссея», нельзя считать доказанным, поскольку отсутствуют исторические свидетельства, которые могли бы подкрепить эту гипотезу А. Адкинса.

- Предложенная А. Адкинсом дихотомия составляющих и кооперативных качеств, делающая невозможным совместный анализ слов, входящих в разные по составу и статусу группы, уязвима для критики (многие качества, входящие «составляющую» в группу, с тем же успехом могут быть отнесены к «кооперативным» (и наоборот) в зависимости от контекста). Проблема также и в том, действительно ли гомеровские персонажи в своих действиях руководствуются исключительно соображениями личной пользы, а не собственными представлениями о морали в целом и справедливости, в частности.

Большая часть критических замечаний А. Лонга представляется вполне справедливой. Однако все эти замечания (в том числе и довольно существенные претензии к методологии А. Адкинса) можно рассматри-

¹ Один из таких несчастных примеров представляют собой статьи известного отечественного исследователя В.Н. Ярхо, посвященные «гомеровскому человеку» (см.: [13]). Акцент в статьях сделан на отсутствии у Гомера морали христианского типа, хотя при описании гомеровской лексики автор статей свободно пользуется такими понятиями, как «совесть», совершенно невозможными для гомеровского общества и уведующими нас от основной проблемы: анализа принципов, которые действительно важны для гомеровских героев. Если же исключить «христианский» элемент из анализа Ярхо, его анализ неизбежно рассыпается на фрагменты, не объединенные строгим образом даже по лексическому принципу.

Альтернативный
подход:
Х. Ллойд-Джонс

вать скорее как исправления и уточнения, не опровергающие предложенную А. Адкинсом систему анализа.

Альтернативный подход к анализу гомеровской морали (основанный, в первую очередь, на понятии справедливости) был предложен другим оксфордским специалистом – сэром Хью Ллойдом-Джонсом [16]. Общая методология этого исследования и сделанные в нем выводы полностью противоречат методологии и выводам Адкинса: в то время как А. Адкинс в качестве главного звена в системе видит гомеровских героев, обладающих самыми важными добродетелями и подчиненных внешним законам, диктуемым им отнюдь не богами, а ожиданиями общества (а точнее, тех, кто ниже гомеровских героев по своему положению), Х. Ллойд-Джонс абсолютизирует систему гомеровской морали, делая Зевса (как верховного бога) главным гарантом справедливости в «Илиаде» и «Одиссее». Критикуя позицию А. Адкинса, не только не усматривающего в гомеровском эпосе каких-либо свидетельств заботы богов о справедливости [17], но и прямо утверждающего, что гомеровские боги весьма далеки от нее [18], Х. Ллойд-Джонс выстраивает целую цепочку рассуждений, призванных защитить тезис о главенствующей роли Зевса как проводника морали. К несчастью, многие промежуточные тезисы Х. Ллойда-Джонса достаточно легко опровергаются дополнительными примерами из «Илиады» и «Одиссеи» (как в случае с тезисом о виновности Одиссея по сравнению с Полифемом [19]) или посредством более пристального анализа отдельных вопросов (например, утверждения, что гомеровские слушатели не должны были воспринимать всерьез жалобы некоторых героев на богов [20]). Но главная проблема даже не в этом, а скорее в отсутствии у Х. Ллойда-Джонса четкой, эксплицитно выраженной теоретической установки (в первую очередь – критерия для сравнения, учитывающего отличия современных представлений о морали от гомеровских), которая, при всей своей возможной уязвимости (что представляется неизбежным в случае с гомеровской моралью), могла бы позволить ему не только широко взглянуть на проблему и избежать насильственного сужения поля анализа, но и более убедительно обосновать собственную точку зрения. Сосредоточившись в своем анализе на проблеме справедливости, Х. Ллойд-Джонс, вероятно из соображений, связанных со структурой его монографии, не провел полного лексического анализа слова *δίκη*.

Этот пробел был позднее восполнен другим критиком А. Адкинса – американским специалистом Майклом Гагариным. Отказавшись от применения смежных

«Золотая
середина»?

(антропологических, философских и пр.) методов, М. Гагарин проводит подробный филологический анализ не только гомеровских, но и более поздних текстов, чтобы продемонстрировать динамику изменения значений слова *δίκη* от вполне конкретного «урегулирования конфликта» (Гомер) и «легального процесса/закона» (Гесиод) к абстрактной «справедливости»¹.

В своей более поздней статье М. Гагарин расширяет поле анализа, пытаясь на основе пристального разбора гомеровских контекстов дать адекватное определение гомеровской морали.

Проблемы возникают в тот момент, когда М. Гагарин, стремясь, с одной стороны, обобщить результаты собственных наблюдений, а с другой – пытаясь найти своеобразную «золотую середину» между позициями А. Адкинса и Х. Ллойда-Джонса², привлекает к своему анализу современные работы по морали. М. Гагарин предлагает собственное определение морали как «бескорыстной заботы о других», хотя, на наш взгляд (как и на взгляд критиков М. Гагарина), эта концепция почти не находит соответствий в гомеровском эпосе: гомеровские герои в своих поступках обычно руководствуются рациональными соображениями. Продолжая свою линию анализа, М. Гагарин пытается ввести своего рода «моральную шкалу»: от отношения к странникам, гостям и нищим (т.е. к людям, не обладающим прочной и защищенной социальной позицией) до отношения вождей ахейцев к своему войску [24]. Целесообразность такого деления, основанного на неудачном для гомеровского эпоса определении морали, вызывает большие сомнения.

Концепция М. Гагарина, слабо аргументированная с теоретической точки зрения и уже по этой причине представляющаяся не слишком плодотворной для анализа гомеровской морали, была подвергнута критике как Х. Ллойдом-Джонсом (скорее с позиций общего неприятия им методов, близких к теории Адкинса), так и (более детально, хотя и несколько мягче) А. Адкинсом

¹ Разумеется, работы, посвященные *δίκη*, появлялись и раньше. См., в частности: [21] (в последней статье см. краткую характеристику предыдущих исследований по данному вопросу). Несомненная заслуга М. Гагарина в том, что он смог детально проанализировать эволюцию значений слова (то есть провести наряду с синхроническим анализом анализ диахронический).

² См.: [22]. Вопрос в том, существовала ли в принципе «золотая середина» между двумя столь разными по своей сути подходами. В своем ответе на статью М. Гагарина [23] А. Адкинс вполне обоснованно говорит о близости многих позиций теории М. Гагарина и своей собственной теории.

Н. Ямагата
и проблемы лексического анализа

Лингвистический
аспект: работы
К. Доуэра

и не получила дальнейшего развития в работах других исследователей.

Схожая судьба ждала другую работу по гомеровской морали – монографию Наоко Ямагата, призванную, по словам ее автора, критически переосмыслить теории А. Адкинса и Х. Ллойда-Джонса. Сделав акцент на работу с источниками и систематизацию полученных результатов по лексическим группам, Н. Ямагата не предложила общего продуманного подхода к проблеме (автор даже не сообщает своим читателям, что именно она понимает под «моралью»). Именно это печальное обстоятельство послужило причиной негативных (местами излишне жестких) отзывов на книгу¹ и сделало ее скорее энциклопедией, нежели критическим исследованием.

Отдельно необходимо упомянуть аргументированную критику позиции Адкинса со стороны другого английского исследователя – Кеннета Доуэра. В своем анализе К. Доуэр обращается к наиболее сложному аспекту проблемы – аспекту лингвистическому, уделяя особое внимание трем тезисам А. Адкинса [26]:

- любое слово со значением одобрения употребляется не случайным образом, а по отношению к лицам или событиям, обладающим определенными характеристиками;
- некоторые оценочные слова обладают такой силой, что не просто ограничивают насильственное действие другого лица, но даже могут положить конец спору;
- в высказывании, содержащем оценочное слово, может быть заключено решение проблемы.

К. Доуэр с некоторыми оговорками соглашается со вторым утверждением и решительно протестует против первого и третьего², приводя в подкрепление своей позиции примеры из современного языка. Например, если кто-то говорит: «В моем саду кот», а затем добавляет: «Это ужасный кот», – слушатель, по мнению К. Доуэра, скорее просто фиксирует сообщение, вместо того чтобы верить (или не верить) в него, поскольку неизвестны характеристики кота [28]. Схожим образом, с точки зрения английского исследователя, обстоит дело и в «Одиссее». Так, в 15.323-4, когда Одиссей в образе странника приходит просить работы и сравнивает себя с *κακοί*, находящимися на службе у *α'γαθοί*, он, как считает К. Доуэр, говорит не о своем социальном положении, а просто делает вид, что высказывает собственную точку зрения.

¹ См.: [25]. Оптимистичный отзыв Б. Пауэлла в *The Bryn Mawr Classical Review* (95.02.17) говорит о том, что рецензент, по всей видимости, читал книгу весьма поверхностно.

² См.: [27]. Это высказывание К. Доуэра относится скорее к греческим трагедиям, о чем говорит большая часть его примеров.

Хотя первый пример К. Доуэра убедителен, этого нельзя сказать о втором: Одиссей вкладывает в свои слова вполне конкретное информационное содержание, причисляя себя, нищего, к более низкому классу (*какои*) и определяя тем самым свою позицию по отношению к женихам Пенелопы (*αγαθοί*), у которых он якобы желает просить работы. К. Доуэр прав, когда утверждает, что слушатель часто не может понять, выражает ли говорящий собственную точку зрения (особенно это касается Одиссея), но для опровержения первого утверждения А. Адкинса необходимы примеры из «Илиады» и «Одиссеи», более убедительные, чем процитированный выше. Позиция К. Доуэра достаточно аргументирована, однако большая часть его ремарок, свидетельствующих о прекрасном знании теорий языка, существенно не влияет на общую структуру теории А. Адкинса, хотя и вносит в нее важные уточнения (так, представляется вполне обоснованной его критика введенной А. Адкинсом градации моральной лексики в соответствии со степенью ее воздействия на собеседника).

Проблема различий между стыдом и виной

Новым этапом в изучении античной морали стала работа английского филолога Дугласа Кейрнса, обратившегося к вопросу об *αιδώς* в греческой культуре. Проведя весьма подробный и любопытный анализ различий между стыдом и виной, он приходит к выводу о том, что стыд и вина могут пересекаться друг с другом и что в определенных контекстах *αιδώς* ближе к вине, нежели к стыду [29]. Таким образом, введенная Р. Бенедикт дихотомия, основанная на противопоставлении внешних (стыд) и внутренних (вина) санкций, оказывается как минимум неточной, поскольку как стыд, так и вина обладают внутренним компонентом¹. Герои гомеровского эпоса не только усвоили стандарты поведения, предъявляемые к ним обществом, что фактически сделали их своими собственными внутренними стандартами, отход от которых немислим для них самих [31].

Признавая значение работы А. Адкинса, Д. Кейрнс одновременно проводит ее углубленный критический разбор. В частности, он демонстрирует неверность введенной А. Адкинсом дихотомии связательных и кооперативных качеств, доказывая, что гомеровские персонажи могут критически реагировать на ошибки, затрагивающие оба типа качеств².

¹ См.: [30]. Там же см. подробный разбор недостатков подхода Р. Бенедикт, заключающихся, среди прочего, в слишком узком (связанном с иудейско-христианским представлением о грехе) понимании вины.

² См.: [32] (на основе предшествующего лексического анализа).

Критика «рациональной» интерпретации поведения гомеровских героев

Возможности интегрированного подхода к вопросу о гомеровской морали

Философская составляющая как основа анализа

В этом контексте стоит упомянуть и монографию англоязычного филолога Грэхема Занкера, также обращающего внимание на необоснованность адкинсовской дихотомии [33], равно как и связанного с ней тезиса о том, что гомеровские персонажи совершают поступки исключительно из рациональных соображений (в первую очередь – из соображений выгоды), а не из соображений справедливости. Одним из самых ярких гомеровских примеров Г. Занкер справедливо называет поведение Ахилла в 24-й песне «Илиады»: Ахилл отдает Приаму тело его сына (Гектора) не (или, по крайней мере, не только) из-за полученных подарков, а скорее из убеждения, что он совершает справедливый поступок.

Очевидно, что со времени выхода монографии А. Адкинса исследования морали продвинулись вперед, обнажив множество слабых мест его подхода (дихотомия составительных и кооперативных качеств, понятие культуры стыда, деление лексики по степени воздействия на собеседника и пр.). Однако никто из позднейших исследователей (за исключением, пожалуй, Х. Ллойда-Джонса, о недостатках работы которого было сказано выше) не предложил нового интегрированного подхода к проблеме гомеровской морали в целом (а не к отдельным вопросам, составляющим ее часть). Одна из очевидных причин такой ситуации – сложность проблемы гомеровской морали как синтеза философских (Гомер и современные представления о морали), антропологических (тип гомеровского общества), лексических (многозначность) и лингвистических (Гомер и теории языка) проблем. Проблема заключается и в наличии целого ряда методологических трудностей, некоторые из которых нам хотелось бы кратко упомянуть.

В первую очередь стоит обратить внимание на философскую составляющую, поскольку без нее невозможен адекватный анализ моральной лексики. Вспомним некоторые из упомянутых выше точек зрения. Пытаясь найти компромисс между точками зрения А. Адкинса и Х. Ллойда-Джонса, М. Гагарин говорит о морали как о «незаинтересованной заботе о других» [34]. Однако М. Гагарин тут же дает понять, что у Гомера такой «тип» морали почти не встречается [35]. Полемизируя с М. Гагариным, Х. Ллойд-Джонс отрицает необходимость использования философского определения и предлагает обратиться к «повседневному» значению слова [36] (что бы при этом ни имелось в виду), понимая под моралью «правила или стандарты, регулирующие

поведение»¹. В ситуации, когда необходим четкий критерий для анализа, выбор Х. Ллойда-Джонса не кажется удачным. Именно поэтому более аргументированным выглядит подход А. Адкинса: используя кантовское понятие морали, А. Адкинс стремится показать, что столь важная в кантовской системе «моральная ответственность» имеет весьма небольшое значение для гомеровских героев, придающих большое значение результату, а точнее – практической выгоде [38]. Здесь, впрочем, нужно учитывать и более поздние исследования, выявившие новые нюансы мотивации гомеровских героев. В частности, Г. Занкер убедительно доказал, что стремление гомеровских героев к практической выгоде нельзя возводить в абсолюте, поскольку в определенных ситуациях герои Гомера могут действовать из соображений справедливости, а не ради вознаграждения за свои действия (например когда Ахилл отдает тело Гектора Приаму). Такого рода «исключения» ставят вопрос о необходимости несколько иного, нежели у А. Адкинса, подхода к проблеме.

Гомеровское общество и вопрос об эпосе как источнике реальных фактов

Вторая сложность связана с предпосылками самого вопроса о гомеровской морали. Задаваясь этим вопросом, мы изначально включаем его в определенную систему координат, надежность которой может быть поставлена под сомнение. Эта система координат – представления о гомеровском обществе.

Развивая свою теорию, А. Адкинс опирался не только на работы Р. Бенедикт и Э.Р. Доддса (равно как и, косвенно, на идущую от И. Канта философскую традицию), но и на монографию Дж. Финли, в которой приводится подробное описание гомеровского общества. В свою очередь, монография Дж. Финли лишь одна из множества монографий, посвященных проблеме реалистичности гомеровского общества и, в этом качестве, далеко не самое важное звено в продолжающихся по сей день дебатах. В то время как одни исследователи отстаивают ценность гомеровского эпоса как источника реальных фактов, расходясь лишь в понимании того, отражает ли гомеровский эпос ситуацию 13 века до н.э. (т.е. эпохи так называемой «Троянской войны»), ситуацию 8–7 века до н.э. (предположительное время создания гомеровских эпосов) или же перед нами синтез эле-

¹ Х. Ллойд-Джонс не проводит границы между моралью и этикой, в то время как М. Гагарин вводит различие этики (как более широкого понятия, связанного с нашими поступками, потребностями, запросами, целями и желаниями) и морали. О синонимичности понятий «мораль» и «этика» см.: [37].

Реальность
и вымысел

ментов, принадлежащих разным историческим эпохам, – другие специалисты видят в «Илиаде» и «Одиссее» лишь художественные произведения, в которых реальные детали искажены до неузнаваемости.

Здесь мы возвращаемся к третьему замечанию А. Лонга¹ о невозможности доказать соответствие гомеровских и реально существовавших в архаическом греческом обществе моральных механизмов [39]. Замечание в принципе верно, однако верно и обратное: доказать, что такого соответствия не может быть, мы также не в состоянии. Можем ли мы быть уверенными в том, что аудитория гомеровского эпоса не замечала или воспринимала как должное тот факт, что представленные в «Илиаде» и «Одиссее» моральные принципы серьезно противоречат их собственным? Напрашивается и другой вопрос: возможно ли было бы для эпического поэта «изобрести» сложную систему моральных отношений героев, не опираясь на собственные знания, основанные на опыте [40]? И хотя безусловно следует принимать во внимание возможность определенного «наслоения» в гомеровских текстах ранних представлений о морали на более новые, в основных деталях картина гомеровской морали кажется достаточно цельной.

«Перспектива»
α'γαθος

Нам представляются вполне убедительными утверждения А. Адкинса и А. Лонга о том, что основной перспективой, из которой эпический поэт ведет свой рассказ, является перспектива героя (т.н. «перспектива» *α'γαθος*) [41]. Занимая главное положение в обществе в военное и мирное время, герои (Агамемнон, Ахилл, Менелай, Одиссей и др.) обладают привилегиями, но в то же время от них ожидают многого, в первую очередь (так как речь в *какои*) «Илиаде» и «Одиссее» как правило идет о войне) – превосходства в сражениях. О простых людях () в «Илиаде» и в «Одиссее»² говорится не очень часто, а сами они высказываются еще реже и как правило молчаливо поддерживают *α'γαθοι*. Редкий пример представляет собой речь Терсита на военном собрании (Π. 2.225-42). Смысл выступления Терсита, которому никто не давал слова, сводится к поддержке Ахилла и порицанию Агамемнона. Разгневанный неуместной речью человека низкого происхождения, вмешивающегося в дела предводителей войска, Одиссей ударяет Терсита своим скипетром, вынуждая его замолчать и сесть на место.

¹ Изложение позиции Лонга см. выше.

² Конечно, о соратниках Одиссея в его путешествии мы знаем несколько больше, чем о простых солдатах в «Илиаде». Однако многие из них сами являются людьми совсем не низкого происхождения: их родители – знатные люди на Итаке и соседних островах.

α'γαθοί составляют верхушку общества и «цементируют» его структуру. Именно по этой причине *α'γαθοῦς* можно назвать одним из центральных моральных понятий в гомеровском эпосе. Вокруг *α'γαθοῦς* образуется система связей, включающая в себя *κακοῦς*, *ἀρετῆ*, *αἰδώς*, *αἰσχρόν* и *ἐλεγχεῖν*. Сложность этих связей доказывают неудачные попытки А. Адкинса ввести более жесткую систему разграничений (посредством противопоставления кооперативных и состязательных качеств, а также с помощью привлечения теорий языка и деления лексики по степени ее воздействия на собеседника).

Границы гомеровской морали

Еще одна существенная проблема, с которой сталкиваются исследователи – необходимость четкого представления о границах гомеровской морали, в первую очередь о составе гомеровской лексики, имеющей моральный оттенок. В отличие от специалистов, считающих необходимым серьезно ограничить круг моральной лексики (К. Латте [42], Э. Хейвлок [43], М. Гагарин и др.), нам, вслед за М. Хофманом, А. Адкинсом, М. Дики и другими исследователями, представляется более логичной широкая трактовка морали в гомеровском эпосе. Убедительные доводы в пользу такого подхода были представлены М. Дики в контексте доказательства морального содержания слова *δίκη* у Гомера. Согласно М. Дики, структура гомеровского общества, в котором поведение отдельного человека базируется на выполнении/невыполнении ожиданий окружающих, не позволяет предполагать, что в своих действиях гомеровские персонажи руководствуются лишь соображениями разума. Действительно, едва ли возможно представить себе, что ни один из гомеровских персонажей не знаком с моралью, но при этом способен оценивать действия других (такая ситуация была бы довольно странной формой коллективного заблуждения: X, не имея собственных критериев оценки чужих поступков, полагает, что такими критериями обладают Y и Z, которые на самом деле находятся в той же ситуации, что и X). Поэтому более вероятно, что в гомеровском эпосе герои, учитывая при поступках мнение окружающих, оценивают как собственные, так и чужие поступки посредством определенных моральных критериев¹.

Дополнительные сложности возникают с такими словами, как *α'γαθοῦς*. С одной стороны, *α'γαθοῦς* указывает на социальный статус гомеровских героев и, следовательно, не должно обладать моральным содержанием.

¹ Подробнее (с конкретными примерами) см.: [44].

ем. С другой стороны, герой-*αἴθερος* (например уже упомянутый нами Ахилл) является носителем определенных моральных качеств, а следовательно слово *αἴθερος* входит в систему гомеровских моральных связей. Поэтому интерпретация *αἴθερος* как слова, входящего или не входящего в круг гомеровской моральной лексики, зависит от степени жесткости ограничений, вводимых каждым конкретным исследователем.

В нашем анализе подходов к вопросу о гомеровской морали мы не стремились указать на окончательные ответы и решения, но скорее пытались представить по возможности широкую картину и возможные пути выхода из методологических затруднений. Не будем отрицать, что вопрос о гомеровской морали гораздо запутаннее многих более известных и кажущихся более важными проблем гомеровских текстов и что большая часть подходов к нему представляет собой подобие карточного домика. Скептическая позиция исследователя, занимающегося классической филологией, позволяет ему с успехом отрицать само существование вопроса, называя его очередным исследовательским конструктом. Однако, отвергая его существование, такой исследователь вместе с тем отвергает и любые возможности решения важных проблем, возникающих при его рассмотрении. Нам представляется, что осознание различных аспектов вопроса, гомеровской морали, природы и возможных решений возникающих в этой связи проблем, а также переосмысление старых тезисов (в первую очередь, тезиса об «обществе стыда») позволяет с новой и чрезвычайно важной стороны взглянуть не только на гомеровский эпос, но и на архаическую греческую культуру в целом.

1. *Hoffmann M.* Die ethische Terminologie bei Homer. Tübingen, 1914.

2. *Hirzel R.* Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907.

3. *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen, 1986 (6. Aufl.). S. 155.

4. *Dodds E.R.* Greeks and The Irrational. Berkeley, 1951. [Рус. перев.: *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.]

5. *Benedict R.* The Chrysanthemum and The Sword. Boston, 1946.

6. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 36слл.

7. *Hooker J.T.* "Homeric Society: a Shame-culture?" *Greece and Rome* № 34, 1987. P. 121–5.
8. *Adkins A.* Merit and responsibility. Oxford, 1960.
9. *Adkins A.* Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece. London, 1972.
10. *Adkins A.* "Honour and Punishment in the Homeric Poems". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* № 7, 1960. P. 23–32; "Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle". *Classical Quarterly* № 13, 1963. P. 30–45; "Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems". *Journal of Hellenic Studies* № 89, 1969. P. 8–21; "Homeric Values and Homeric Society". *JHS* № 111, 1971. P. 1–14; "Arts, Beliefs and Values in the Later Books of the Iliad". *Classical Philology* № 70, 1975. P. 239–54; "Problems in Greek Popular Morality". *CPh* № 73, 1978. P. 143–58; "Values, Goals and Emotions in the Iliad". *CPh* № 77, 1982. P. 292–326; "Gagarin and the "Morality" of Homer". *CPh* № 82, 1987. P. 311–22.
11. *Hare R.M.* The Language of Morals. Oxford, 1952.
12. *Adkins A.* "Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle". *Classical Quarterly* 13 (1963). P. 30; "Homeric Values and Homeric Society". *JHS* № 111, 1971. P. 254.
13. *Ярхо В.Н.* «Вина и ответственность в гомеровском эпосе». *Вестник Древней Истории* № 2, 1962. С. 4–26; *Ярхо В.Н.* «Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека». *Вестник Древней Истории* № 3, 1963. С. 46–64.
14. *Long, A.A.* "Morals and values in Homer". *JHS* № 90, 1970. P. 121–139. Ответ Адкинса см.: *Adkins A.* "Homeric Values and Homeric Society". *JHS* № 111, 1971. P. 1–14.
15. *Ibid.* P. 121ff.
16. *Lloyd-Jones H.* The justice of Zeus. Oxford, 1974.
17. *Dodds E.R.* Greeks and The Irrational. Berkeley, 1951. P. 23.
18. *Adkins A.* Merit and responsibility. Oxford, 1960. P. 62.
19. *Lloyd-Jones H.* *Op. cit.* P. 29.
20. *Ibid.*
21. *Hirzel R.* Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907; *Latte K.* "Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum". *Antike und Abendland* № 2, 1946. S. 63–76; *Havelock E.A.* "DIKAIOSUNE". *Phoenix* № 23, 1969. P. 49–70; *Rodgers V.A.* "Some thoughts on ". *CQ* № 21, 1971. P. 289–301; *Dickie M.* "Dike as a moral term in Homer and Hesiod". *CPh* № 73, 1978. P. 91–101.
22. *Gagarin M.* "Morality in Homer". *CPh* № 82, 1987. P. 285, n.1.
23. *Adkins A.* "Gagarin and the "Morality" of Homer". *CPh* № 82, 1987. P. 311–22.

24. *Gagarin M.* "Morality in Homer". CPh № 82, 1987. Passim, esp. 302.
25. *Cairns D.* Review on: N. Yamagata. "Homeric Morality". The Classical Review № 45, 1995. P. 154–5; *Winton R.I.* Review on: N. Yamagata. "Homeric Morality". JHS № 116, 1996. P. 189–90.
26. *Adkins A.* Merit and responsibility. Oxford, 1960. Pp. 5, 152–6, 173–5, 184–6 etc.
27. *Dover K.* "The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry". JHS № 103, 1983. P. 35f.
28. Op. cit. P. 36.
29. *Cairns D.* Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxford, 1993. P. 26.
30. Op. cit. P. 27.
31. Op. cit. P. 44.
32. Op. cit. P. 64.
33. *Zanker G.* The heart of Achilles. Ann Arbor, 1994. P. 2ff.
34. *Gagarin M.* "Morality in Homer". CPh № 82, 1987. P. 288f.
35. Ibid. Cp.: *Adkins A.* "Gagarin and the "Morality" of Homer". CPh № 82, 1987. P. 312.
36. *Lloyd-Jones H.* "A note on Homeric morality". CPh № 82, 1987. P. 307.
37. *Апресян Р.Г.* «Мораль» // Этика: энциклопедический словарь. М., 2001. С. 275–82.
38. *Adkins A.* "Gagarin and the "Morality" of Homer". CPh № 82, 1987. P. 313.
39. См. также *Snodgrass A.M.* "An historical Homeric society?". JHS № 94, 1974. P. 114–25.
40. *Adkins A.* "Homeric Values and Homeric Society". JHS № 111, 1971. P. 1.
41. Ibid. P. 2.
42. *Latte K.* "Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum". Antike und Abendland № 2, 1946. S. 63–76.
43. *Havelock E.A.* "DIKAIOSUNE". Phoenix № 23, 1969. P. 49–70.
44. *Dickie M.* "Dike as a moral term in Homer and Hesiod". CPh № 73, 1978. P. 92ff.