**Ранняя эпоха Греции**

**Знать и арете**

Воспитание как функция человеческого сообщества — нечто столь общее и необходимое по природе, что самоочевидность этого факта для тех, кто является субъектом или объектом этого процесса, долгое время почти не осознается и лишь сравнительно поздно оставляет следы в литературной традиции. Его содержание у всех народов приблизительно одно и то же, оно одновременно имеет моральный и практический характер; и у греков дело обстоит не иначе. Частично оно облекается в форму требований, таких как: почитай богов, почитай отца и мать, уважай чужеземца; частично заключается в устно передаваемых в течение столетий предписаниях внешней благовоспитанности и правилах практической житейской мудрости; частично сообщается в профессиональных познаниях и навыках, которые, в той мере, в какой они подлежат передаче, греки обозначали словом "техне". В то время как элементарные требования правильного поведения по отношению к богам, родителям и чужеземцам позднее нашли свое отражение в писаных законах греческих государств, где между правом и моралью не было принципиального различения [1], сокровища грубовато-выразительной народной мудрости в сочетании с примитивными правилами приличия и с предписаниями осторожности, укорененными в застарелых народных предрассудках, из сферы древнего устного предания впервые всплывают на поверхность в крестьянской афористической поэзии Гесиода [2]. Правила ремесленного искусства в силу своей природы противятся письменному раскрытию своей тайны, что, например, можно ясно видеть в профессиональной клятве врачей в гиппократовском корпусе [3].

От воспитания в этом смысле отличается образование человека путем создания идеального типа, обладающего внутренней цельностью и особым складом. Образование невозможно без мысленного представления об образе человека, каким он должен быть, причем оглядка на утилитарные потребности безразлична или, во всяком случае, не столь существенна, а решающее значение имеет "калон" (прекрасное, красота, добродетель – ред.), т. е. прекрасное в обязывающем смысле желательного образа, идеала [4]. Эту противоположность воспитательных мотивов можно наблюдать в течение тысячелетий, это основная составляющая человеческой природы. Она не зависит от употребляемых в данном случае для ее обозначения слов.

Однако легко увидеть, что — если уж нам позволят прибегнуть к выражениям "воспитание" и "образование" в этом оправданном историей различном смысле — образование вырастает из иного корня, нежели то, что мы только что более точно определили как воспитание в широком смысле слова. Образование сказывается на всей форме человека, — как на внешних проявлениях и манере держать себя, так и на внутренних установках. И то и другое возникает не случайно, но есть продукт осознанного культивирования. Уже Платон сравнил это с разведением благородных пород собак. Это культивирование сначала исходит из узкого слоя, из благородного сословия нации. Греческий "калоскагатос" (букв. "благо-лепный" - ред.) классической эпохи выдает свое происхождение столь же явственно, как и английский gentleman. Первоначально эти слова относились к типу рыцарского высшего сословия. Благодаря тому, что набирающее силу гражданское общество овладевает этой формой, она по идее становится всеобщим достоянием и во всяком случае — общепризнанной нормой.

Основополагающий факт истории образования — то, что более высокая культура выросла из социальной дифференциации людей, которая в свою очередь обязана своим существованием естественным телесным и духовным различиям между индивидами. Где дифференциация приводит к образованию ярко выраженных привилегированных каст, господствующий в них принцип наследственности все время корректируется притоком снизу, из обширного запаса народных сил. Даже там, где насильственные перевороты полностью лишают прав либо уничтожают господствующие классы, в кратчайший срок в силу естественной необходимости складывается руководящий слой в виде новой аристократии. Благородное сословие — духовный источник возникновения культуры нации. История греческого образования, этого важного для всего мира процесса формирования национальной индивидуальности эллинов, начинается с возникновения в древнеэллинском аристократическом кругу определенного образа знатного человека, до которого поднимается племенной отбор [5]. Наличный факт культуры знати, рекрутируемой из более широких народных кругов, оказывается в начале всего письменного предания, историческое рассмотрение должно исходить из него. Все позднейшее образование, даже и на этапе высшего одухотворения, явственно несет свои родовые знаки, даже если содержание его и меняется. Образование есть не что иное, как последовательно все более одухотворяемая аристократическая форма нации [6].

Мы не можем — что казалось бы наиболее простым и естественным — обратиться к истокам греческого образования, держась за путеводную нить слова "пайдейа", поскольку впервые оно появляется в V веке7. Конечно, это причуда традиции, и, возможно, нам посчастливится найти и другие примеры, если нам в руки попадут новые источники. Однако очевидно, что мы таким образом ничего не выиграли бы, поскольку древнейшие примеры ясно показывают, что слово в начале V века имело простой смысл "ухода за детьми", что весьма далеко от того высшего значения, которое оно приобрело вскоре за этим и с которым мы сталкиваемся сегодня. Естественный лейтмотив истории греческого воспитания — скорее, понятие арете, восходящее до самых древнейших времен. Полного эквивалента слова в современном немецком языке, как известно, нет, в то время как средневерхненемецкое слово "tugende" в своем значении, еще не сниженном до чисто морального уровня, обозначая высший рыцарский мужской идеал с его сочетанием придворных благородных нравов и военной доблести, точно соответствует греческому понятию. Этот факт достаточно точно указывает, где должно искать истоки понятия. Оно коренится в мировоззрении рыцарской знати. В понятии арете концентрируется воспитательное содержание этого периода в чистейшей форме.

Древнейший свидетель древнеэллинской культуры знати — Гомер, если нам позволено обозначить этим именем оба величайших эпоса — "Илиаду" и "Одиссею". Они для нас и исторический источник сведений о жизни того времени, и увековеченное поэтическое воплощение его идеалов. Мы должны рассмотреть Гомера с обеих точек зрения. В первую очередь мы можем почерпнуть у него образ благородного сословия и затем исследовать, как аристократический идеал человека приобретает ясные очертания в гомеровской поэзии и благодаря этому становится воспитательной силой, далеко выходящей за рамки его исходной ограниченной сферы. Только в процессе постоянного совокупного рассмотрения флуктуирующего исторического развития жизни и стремления художников увековечить идеальную норму, в которой каждая творческая эпоха обретает свое наивысшее выражение, различим ход истории культуры.

Понятие арете у Гомера, как и в позднейшие века, чаще употребляется в более широком значении, поскольку оно относится не только к достоинствам человека, но и к достоинствам иных существ, как, например, сила богов или мужество и быстрота благородного коня [8]. У человека из простонародья, напротив, нет вовсе арете, и если рабство настигает отпрыска знатного рода, то Зевс отнимает у него половину его арете, он не такой же, каким был раньше [9]. Арете — собственный предикат знатности. Греки всегда воспринимали выдающиеся заслуги и силу как само собой разумеющуюся предпосылку всякого господствующего положения. Господство и арете неразрывно связаны друг с другом. Корень слова — тот же, что у "аристос", превосходной степени "прекрасного" и "превосходного", которая во множественном числе устойчиво употребляется для обозначения знати. Вполне естественно, что воззрение, оценивающее человека по его способностям [10], рассматривает с этой же позиции и весь остальной мир.

На этом основывается употребление слова во внечеловеческой сфере, а также его способность расширять свое значение в ходе дальнейшего развития. Однако для оценки способностей человека возможны разные критерии, в зависимости от задачи, которую он должен выполнить. У Гомера лишь изредка в позднейших частях под арете понимаются нравственные или духовные достоинства [11], обычно же это, в соответствии с образом мышления ранней эпохи, сила и ловкость воина и участника состязаний, прежде всего храбрость героя, которая, однако, оценивается не как нравственное деяние в нашем смысле и не рассматривается отдельно от силы, но постоянно демонстрирует свою тесную связь с последней.

Представляется невероятным, чтобы слово арете в эпоху возникновения обеих эпических поэм в живом языке действительно использовалось только в том узком значении, которое преобладает у Гомера. Самый эпос наряду с арете знает и другие критерии; так, "Одиссея" неустанно прославляет духовные достоинства, прежде всего главного героя, у которого храбрость в целом отходит на второй план по сравнению с умом и хитростью. Уже тогда с понятием арете должны были связываться и иные качества, помимо мужественной силы, с чем мы можем столкнуться в древней поэзии и за рамками вышеназванных исключений. Таким образом живой язык проникает в поэтический стиль и привносит новое значение этого слова. Но арете как выражение героической силы и мужества, однажды прочно укоренившись в традиционном языке героических песнопений, продержалось там в этом значении особенно долго. Само собой разумеется, что в воинственный век переселения племен человеческая ценность основывается прежде всего на этих качествах; тому есть аналогии и у других народов. В прилагательном "агатос", относящемся к существительному арете, но образованном от другого корня, на первый план выступает взаимосвязь между знатностью и воинской храбростью, оно означает то "знатный", то "смелый" или "превосходный", в то время как позднейшее значение "хороший" в общем и целом свойственно ему так же мало, как моральный смысл — слову арете.

В выражениях, превратившихся в формулы, как, например, "он погиб отважным героем" [12], старое значение сохраняется и в позднейшую эпоху. С этим смыслом оборот часто обнаруживается в надгробных надписях и военных донесениях. Однако все слова этой группы [13] обладают у Гомера, несмотря на преобладание воинского значения, наряду с ним еще и общим "этическим" смыслом. И то, и другое восходит к одному корню, обозначая превосходного человека, для которого как в частной жизни, так и в бою существуют определенные нормы поведения, неактуальные для низкого люда. Сословный кодекс рыцарской знати стал основополагающим для греческого воспитания не только в том отношении, что он дал полисной этике одно из важнейших украшений для ее канона добродетелей — требование храбрости, чье позднейшее обозначение "мужество" совершенно отчетливо указывает на гомеровское отождествление храбрости и мужской арете, но и вообще более высокие императивы безупречного поведения происходят из этого источника. Таковыми считаются менее определенные требования в духе гражданской морали (прежде всего щедрость по отношению ко всякому и великолепие образа жизни в целом) [14].

Отличительным признаком знатности у Гомера является тот обязывающий характер, которым она обладает для своих носителей. Их оценивают по строгим критериям, и они сами с гордостью сознают это. Воспитательный пафос знатности заключается в пробуждении чувства долга по отношению к идеалу, который всегда перед глазами отдельного человека. К этому чувству, к "эйдос", можно всякий раз апеллировать, и его оскорбление вызывает у других тесно связанное с ним чувство "немесис" (справедливое негодование, чувство справедливости, совесть – ред.). И то, и другое у Гомера — ярко выраженные понятия морали благородного сословия.

Аристократической гордости, с удовольствием взирающей на длинный ряд славных предков, противостоит сознание, что первенствующее положение удерживается только доблестью, благодаря которой оно было достигнуто. Хотя имя "аристои" и подобает определенной группе людей, однако и среди них, в этой выделяющейся из массы группе, в свою очередь господствует ревностное состязание за первенство в арете. По рыцарским понятиям борьба и победа — настоящее испытание огнем для подлинной мужской доблести. Они означают не только физическую победу над врагом, но и на деле подтверждение арете, завоеванную путем сурового обуздания человеческой природы.

Слово "аристейа", которым позднее обозначались поединки выдающихся героев в эпосе, полностью выражает эту концепцию [16]. Вся их жизнь и деятельность — в постоянном стремлении померяться силами друг с другом, постоянный бег за первую награду. Отсюда безграничная радость от поэтических описаний таких аристей. Даже и в мирное время вкус к соревновательности находит случай проявиться в состязаниях, как то описывает уже "Илиада", в моменты кратких перерывов в войне, на погребальных играх в честь павшего Патрокла. Как девиз мужчины-рыцаря он запечатлен в стихе "Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться" (перевод Н. И. Гнедича) [17], который цитируют все воспитатели в течение тысячелетий, и право изъять его из обращения было предоставлено уравниловке новейшей педагогической мудрости. В этой реплике поэт коротко и метко резюмирует воспитательные взгляды благородного сословия. Когда Главк идет на поединок с Диомедом и желает предстать равноценным противником, он, по гомеровскому обычаю, перечисляет своих знаменитых предков, затем продолжает: "Меня породил Гипполох, я его потомок. Когда он послал меня к Трое, он часто наставлял меня всегда бороться за награду высшей мужской доблести и превзойти в этом всех". Прекраснее нельзя выразить то, как воспламеняет юного героя чувство благородного состязания. Автор одиннадцатой книги "Илиады" уже сам воспринимал этот стих как крылатые слова. Он создал параллельную сцену прощания — отъезд Ахилла, при котором отец Пелей дает ему аналогичное наставление [18].

"Илиада" вообще является свидетельством высокого воспитательного сознания раннегреческой знати. Она показывает, что старинное воинское понятие арете уже не удовлетворяло поэта нового века, что она уже несет в себе новый образ совершенного человека, признающий наряду с благородством действия благородство духа и видящий цель в их сочетании. Примечательно, что об этом идеале заявляет старец Феникс, который был приставлен в качестве воспитателя к Ахиллу, образцовому греческому герою. В решающий час он напоминает юноше о том, для чего он его воспитывал: "Быть и тем и другим — уметь говорить слова и совершать дела".

Не без основания уже позднейшие эллины усматривали в этом стихе самую древнюю формулировку греческого воспитательного идеала с его стремлением понять человеческое во всей его полноте [19]. Если эта фраза охотно приводилась в эпоху риторической гиперкультуры, чтобы восхвалить вкус древних героических времен к подвигу и создать образ, который контрастировал бы с бедной на дела и богатой на слова современностью, это от противного доказывает духовный прогресс древней культуры благородного сословия. Владение словом служит признаком духовного суверенитета. Феникс высказывает свою мысль в то время, когда разгневанный Ахилл принимает посольство греческих вождей. Поэт противопоставляет ему мастера слова в лице Одиссея и человека дела в лице скупого на слова Аякса. На фоне этого контраста должен был проявиться еще более осознанно идеал благороднейшего человеческого воспитания — тот идеал, в духе которого третий в посольстве, Феникс, который должен послужить посредником, воспитывал своего питомца Ахилла и который поэт воплотил в этом величайшем из героев. Таким образом, мы можем признать, что традиционное изначальное отождествление арете с воинской храбростью не было в эти новые времена препятствием к тому, чтобы сформировать образ благородного человека с его более высокими духовными притязаниями, пока развитие значения слова не последовало за изменившимися взглядами.

Глубинно связана с арете и честь; в ранние времена человеческого сообщества она считалась непременной спутницей мужества и заслуг. По прекрасному объяснению Аристотеля [20], почет — естественное для еще не нашедшего опоры в себе самом мышления мерило того, насколько человек приблизился к своей цели. "Похоже, что люди стремятся к почету, чтобы удостовериться в собственной ценности (в собственной арете). Поэтому они желают, чтобы их оценивали люди, способные вынести суждение, притом те, которым они известны, и на основе их подлинной арете. Таким образом они сами признают арете чем-то весьма значительным". В то время как позднейшая философская мысль отсылает человека к его собственной душе как к мерилу ценностей и внушает ему, чтобы он рассматривал почет как простое внешнее отражение его внутренней ценности в зеркале общественного авторитета, гомеровский человек несет в своем сознании ценности только и исключительно отпечаток того общества, к которому он принадлежит. Он — сословное существо и соизмеряет свою арете с престижем, которым он пользуется среди себе подобных. Философский человек способен отказаться от внешнего признания, даже если он и не в состоянии — опять-таки по Аристотелю — быть просто равнодушным к нему [21].

Для Гомера и для знати его времени утрата почета — величайшая человеческая трагедия. Герои неустанно оказывают друг другу почет, поскольку на этом основывается весь их общественный порядок. Их честолюбие совершенно ненасытно и эта черта не является моральной характеристикой отдельного человека. Само собой разумеется и то, что даже величайший герой и могущественнейший князь желает для себя еще большего престижа. В древности никогда не боялись заявить притязание на то, чтобы признанной обществом заслуге был оказан подобающий почет. Желание получить награду побольше — это второстепенный аспект, не имеющий решающего характера. Человеческая похвала и порицание — вот источники чести и бесчестия. Однако, в соответствии с философской этикой более поздней эпохи, похвала и порицание суть основополагающий социальный факт, в котором проявляется наличие объективной шкалы ценностей в общественной жизни [22]. Абсолютно общественный характер сознания у греков — в древнегреческой мысли на самом деле отсутствует понятие, соответствующее нашему личному сознанию, — трудно представим для современных людей [23]. Но признание этого факта — первая предпосылка столь трудно дающегося нам осмысления понятия чести и его значения для древности.

Стремление отличиться и притязание на почет и престиж представляются христианскому чувству проявлением греховного тщеславия личности. Но для грека все это именно и означает врастание личности в сферу идеального и сверхличного, без чего вообще невозможна ее ценность. Героическая арете потому в известном смысле достигает завершения только с физической смертью героя. Она — в смертном человеке, собственно она и есть этот смертный человек, но она переживает его в его славе, т. е. в идеальном образе его арете, и после смерти; ведь и при его жизни, повсюду ему сопутствуя, она существовала рядом с ним как нечто самостоятельное [24]. Боги тоже претендуют на почести и радуются, когда культовые сообщества восхваляют их подвиги; они ревниво карают любое посягательство на свою честь. Гомеровы боги — это, так сказать, кружок бессмертной знати. Подлинная сущность греческого культа и греческого благочестия выражается в почестях, оказываемых богам: быть благочестивым значит "воздавать божеству почет" [25]. И то и другое, почитание богов и людей в силу их арете, имеет доисторическое происхождение.

С этой точки зрения понятен трагический конфликт Ахилла в "Илиаде". То, что он восстает против греков и отказывает своим в помощи, не является следствием преувеличенного индивидуального честолюбия. Масштаб последнего соответствует рангу героя и вполне естествен для греческого жизнеощущения. Как раз ущерб, нанесенный чести этого героя, — сильнейшее потрясение основ, на которых зиждется боевое сообщество ахейских героев под стенами Трои. Кто посягает на нее, тот в конечном итоге не признает и подлинную арете. Момент любви к отечеству, который сегодня помог бы преодолеть это затруднение, еще чужд древней знати [26], Агамемнону остается только деспотически апеллировать к своей верховной власти — этот мотив столь же чужд аристократическому чувству, поскольку оно знает только primus inter pares (лат.: первый среди равных).

К переживанию отказа в почестях, заслуженных выдающимися подвигами, у Ахилла примешивается это сословное восприятие. Однако не это имеет решающее значение; тяжесть оскорбления заключается в том, что арете, которой отказано в почете, — выдающаяся по своей силе [27]. Второй грандиозный пример трагического исхода ситуации оскорбительного отказа в почестях — Аякс, величайший герой ахейцев после Ахилла, которому не дали оружия погибшего Пелида, хотя он более заслуживал бы его носить, чем Одиссей, которому его присудили. Трагедия Аякса завершается безумием и самоубийством [28], гнев Ахилла привел греческое войско на край пропасти.

Для Гомера трудный вопрос, возможно ли удовлетворение оскорбленной чести. Конечно, Феникс советует Ахиллу не перегибать лук и принять подарки Агамемнона как искупление, хотя бы из-за тягостного положения своих. Но то, что Ахилл древнего предания отвергает искупительные дары не только из упрямства, снова доказывает пример Аякса, который в подземном мире не отвечает на сострадательные слова своего прежнего врага Одиссея, а молча удаляется: "…за другими тенями в мрачное царство мертвых" [29]. Фетида молит Зевса: "Помоги мне и почти моего сына, которому суждена лишь краткая геройская жизнь. Агамемнон похитил у него честь. Так почти его ты, Олимпиец" [30]. И верховный бог входит в положение и обрекает на разгром лишенных помощи Ахилла ахейцев, чтобы они признали, как несправедливо они посягнули на честь своего величайшего героя.

Честолюбие в более позднюю эпоху потеряло для греков свою привлекательность, став тождественным нашему тщеславию. Однако наряду с этим еще во времена демократии достаточно часто мы сталкиваемся с признанием оправданного честолюбия как в государственной политике, так и в поведении отдельных лиц [31]. Нет ничего более поучительного для нашего внутреннего восприятия нравственного благородства этой мысли, чем изображение "великодушного" в этике Аристотеля [32]. Этическая мысль Платона и Аристотеля во многих пунктах зиждется на древнеэллинской этике знатного сословия. Она нуждается в последовательной интерпретации с точки зрения истории духовной культуры. Благодаря сведению к философскому обобщению древние понятия лишаются сословной ограниченности, а их вечная истина и нетленный идеальный характер при этом лишь еще более решительно доказываются. Конечно, мысль IV века более дифференцированна, чем гомеровская, и мы не должны надеяться на то, что у Гомера обнаружатся ее понятия или что мы сможем указать в эпосе хотя бы их точные эквиваленты. Но у Аристотеля, как и у греков всех эпох, часто оказываются перед глазами гомеровские образы, и он развивает свои понятия непосредственно на их примере. При этом видно, что внутренне его понимание гораздо ближе архаической греческой мысли, чем наше время.

Признание величия души, или мегалопсихии, этической добродетелью сначала отпугивает человека нашей эпохи, и кажется удивительным, что Аристотель, в отличие от других, понимает под этим не самостоятельную добродетель, а такую, для которой остальные являются предпосылками и которая "в известной степени присоединяется к ним лишь как их высшее украшение" [33]. Это можно понять должным образом лишь в том случае, если знать, что философ здесь пытается отвести подобающее место в своем анализе морального сознания той арете гордых духом, что определяла древнюю этику благородного сословия. В другом контексте [34] он сам говорит, что Ахилл и Аякс для него — образцовые обладатели этой черты. Величавый дух еще не является нравственной ценностью в рамках простого самоощущения, он даже смешон, если за этим складом души не стоит арете во всей своей полноте, — то высшее сочетание всех превосходных качеств, для которого Аристотель, как и Платон, еще без всякого смущения употребляет понятие калокагатии [35]. Но этическая мысль великих афинских философов остается верной своему аристократическому происхождению и в том, что, в соответствии с ней, арете может обрести свое истинное воплощение лишь в душевном складе человека великой души. Оправдание мегалопсихии как высшего выражения духовной и нравственной личности для Аристотеля, как и для гомеровского миросозерцания, основывается на уверенности в том, что арете заслуживает почитания [36]: "Ибо награда за арете — почет, и его воздают доблестному". Потому величие души здесь означает превосходную степень арете. Но высказывается также и то, что истинное величие души — труднее всего для человека.

Фундаментальная значимость архаической этики благородного сословия для формирования античного грека представлена здесь как на ладони. Греческая мысль о человеке и его арете сразу предстает перед нами как единый процесс. Несмотря на все содержательное изменение и обогащение в течение следующих веков она сохраняет свою прочную форму, сформировавшуюся в этике благородного сословия. На этом понятии арете основывается аристократический характер греческого воспитательного идеала.

Мы должны еще подробнее исследовать его последние мотивы. При этом Аристотель также может быть нашим проводником. Он учит о человеческом стремлении к совершенству арете как о порождении высокой и облагороженной любви к самому себе, "филавтии" [37]. Это не прихоть отвлеченной спекуляции — тогда, разумеется, сопоставлять его с раннегреческой арете было бы глубочайшим заблуждением; размышляя об оправданном идеальном себялюбии, которое философ защищает в сознательном противопоставлении заурядности суждений своего просвещенного "альтруистического" века и к которому он относится с особенной теплотой, фактически он снова открыл один из глубинных корней греческой нравственной мысли. Высокая оценка себялюбия вытекает из того же плодотворного философского углубления в основополагающие принципы этики благородного сословия, как и его положительная оценка честолюбия и величия души. Если правильно понять это "себя-", т. е. возводить его не к физическому Я, а к более высокому представленному в мысли человеческому образу, стремящемуся воплотить в себе все наиболее благородное, — тогда, разумеется, только высшая степень любви к себе — предъявлять в первую очередь к своей личности требования высшей арете "и вообще усваивать себе прекрасное" [38].

Трудно перевести на немецкий язык это выражение, — в нем так много чисто греческого! Воплотить в себе прекрасное (для грека оно одновременно означает благородное и возвышенное), усвоить его себе — это значит: не упускать ни единого случая побороться за награду высшей арете.

Что имел в виду Аристотель под этим "прекрасным"? Для нас велик соблазн понять его в духе утонченной индивидуалистической культуры образованного человека позднейшей эпохи, в духе столь характерного для гуманизма XVIII столетия стремления к неограниченному эстетическому самовыражению и духовному самообогащению. Но собственные слова Аристотеля недвусмысленно утверждают, что он, напротив, рассматривал под этим названием прежде всего подвиги высшего нравственного героизма: любящий самого себя должен неустанно вступаться за своих друзей, жертвовать своей жизнью за отечество, не щадить ни денег, ни имущества, ни почестей, когда он "усваивает себе прекрасное" [39]. Здесь повторяется удивительное выражение, и теперь понятно, почему в идеале высшее самопожертвование для Аристотеля как раз и является высшим доказательством любви к себе. "Ведь тот, кто исполнен такой любви к себе, предпочтет прожить краткое время в высшем наслаждении, нежели долгое — в покое и вялости. Он скорее проживет год ради высшей цели, чем истратит целую жизнь на пустяки. Он лучше совершит один-единственный великий и превосходный подвиг, чем множество малых дел".

В этих словах заключен глубочайший смысл греческого жизнеощущения, которое мы ощущаем близким по форме и по существу, — героизма. Это ключ к сути греческой истории, к психологическому пониманию этой краткой, но такой несравненной в своем великолепии аристейи. В формуле "усваивать себе прекрасное" с полной ясностью выражен внутренний мотив эллинской арете. Это то, что уже во времена гомеровской знати отличает греческое геройство от простого презрения к смерти в его дикой ярости: подчинение физического более высокому "прекрасному". Когда человек платит за это прекрасное жизнью, его естественное стремление к самоутверждению именно в акте самопожертвования обретает свое высшее воплощение.

В речи Диотимы в платоновском "Пире" жертва деньгами и имуществом, готовность героев древности к тяжким трудам, борьбе и гибели ради прочной славы стоят в одном ряду со стремлением поэтов и законодателей оставить после себя бессмертные памятники своего творчества, — и то и другое объясняется из непреодолимого, страстного стремления смертного человека увековечить себя. Оно истолковано как метафизическая основа парадоксов человеческого честолюбия [40]. Аристотель также в сохранившемся гимне к арете в честь своего друга Гермия, тирана Атарнейского, запечатлевшего смертью верность философскому и нравственному идеалу, очевидно привязывает свое философское понятие арете к героической арете Гомера и сопоставляет с образами Ахилла и Аякса41. У образа Ахилла явно заимствуются черты, которыми он снабжает изображение любви к себе. Между обоими великими философами и гомеровской поэзией — неразрывная цепь свидетельств жизненности и прочности представления об арете, возникшего в эпоху греческой архаики.

**Список литературы**

1. У Гомера есть множество отрывков, указывающих на существование правил почитать богов, родителей и чужеземцев. Хотя, как представляется, единого кодекса, состоящего из трех частей, не существовало, Гомер часто упоминает или иллюстрирует то или иное из этих предписаний. Гесиод, Opera 183 слл., упоминает среди прочих симптомов нарушение прав чужеземцев и разрушение семейных уз — наряду с непочтительным отношением к богам — как характерные признаки наступления железного века. Эсхил, Suppl. 698–709, в длинной торжественной молитве Данаид, обращенной к Зевсу Ксению, призывающей его благословить их благодетелей, аргосский народ, включает в конце мольбу сохранить в них все три вещи — почтение к богам, родителям и чужеземцам. Это дополнение представляется совершенно индивидуальным, в то время как остальная часть молитвы скорее типична по форме, что видно из сравнения ее с аналогичной мольбой в "Эвменидах" (Eum. 916 слл.) за Афины, или в древнеримской жертвенной молитве на Suovetaurilia в катоновском трактате "De agri cultura", где молитва о почтении к богам, родителям и чужеземцам пропущена. В "Эвменидах" к тому же самому тройному предписанию апеллируют Эринии в своем торжественном протесте против нарушения их прав, 490 слл. и особенно 534–549. Здесь это почтение к родителям, которому угрожает матереубийство Ореста, в то время как в "Просительницах" в опасности находятся права чужеземцев. В обоих отрывках почтение к богам, родителям и чужеземцам рассматривается как суммарный итог Дике. (См. Suppl. 708, Eum. 491, 511, 539.) Комментарий Paley к "Просительницам" дает еще и другие параллели. Еврипид знаком с этим состоящим из трех частей кодексом, поскольку он дает в "Антиопе" (frg. 38) лишь более модернизированную и более рациональную форму старого правила почитать чужеземцев, присоединяя его к почитанию богов и родителей как "общий эллинский номос", т. е. неписаный закон об отношении к гражданам других греческих полисов (ср. для того же самого термина Eur., Suppl. 311, 526, 671). Пиндар, Pyth. VI, 33, опускает чужеземцев, поскольку это неважно для предмета его оды, и так же поступает Аристотель (Eth. Nic., VIII, 14, 1163b16) и другие авторы, приводящие то же самое предписание почитать богов и родителей. Пиндар возводит это правило к наставлениям кентавра Хирона, воспитателя Ахилла и других великих мифологических героев; другими словами, для него это ядро исконной воспитательной традиции. Может быть, он прочел их в дидактическом эпосе "Наставления Хирона", на который он ссылается и в других местах. Aesch., Suppl. 708–709, доказывает, что это наставление, в той или иной форме, было включено в писаное законодательство, и на самом деле нам рассказывают у Элиана, Var. Hist. VIII, 10, что с некоторыми изменениями оно составляло часть законов Дракона. То же самое могло происходить и в других греческих государствах.

2. См. главу о Гесиоде.

3. См. Paideia III, 10.

4. От поэм Гомера до философских произведений Платона и Аристотеля слово "прекрасное", означает одну из наиболее важных категорий личной арете. В отличие от слов приятный и полезный, "калон" подразумевает идеал. Дружба, основанная не на удовольствии или выгоде, а на "прекрасном" — результат восхищения арете человеческой личности как таковой и по большей части основывается на общезначимом идеале. Действие осуществляется "прекрасно" всякий раз, когда оно просто выражает человеческий идеал ради него самого, а не когда оно служит посторонним целям. Термин "калос кагатос" не встречается у Гомера, но он должен быть очень древним. Древнейшим дошедшим до нас отрывком, где он предполагается как идеал, может быть Sol. frg. 1, 39–40, если этот дистих — подлинный. Если слово "калос" относится к личности, оно скорее означает привлекательную внешность, нежели личную доблесть (арете), как ясно из этого отрывка, а также многих других; поэтому было необходимо добавление "кагатос", чтобы выразить совершенный идеал человеческой личности, выношенный ранним греческим обществом. Он включает в себя и то и другое — привлекательную внешность (ср. Tyrt. frg. 7, 9) и подлинную арете, которую ощущали как соответствующую такой внешности. Всякий, кто губит свою арете каким-либо низким поступком, "порочит свою прекрасную внешность" точно так же, как он "позорит свой род" (Tyrt., loc. cit.). Совпадение этих двух вещей предполагается как нормальное и естественное. "Эйдос" (образ), или внешняя красота, принимается и почитается как видимое проявление всей целиком личности и ее идеальной ценности. У Терсита нет арете, и потому Гомер его описывает как человека с комически-безобразной внешностью (B, 216).

5. См. supra (с прим. 2) с различением культуры в смысле исключительно антропологической концепции, подразумевающей весь жизненный путь либо характер отдельной нации, и культуры как осознанного идеала человеческого совершенства. Именно в этом последнем, гуманистическом значении слово используется в следующем отрывке. Этот "культурный идеал" (по-гречески арете и пайдейа) — специфическое создание греческой мысли.

Антропологическая концепция культуры — современное расширение ее исходной концепции; но она восприняла понятие ценности как простую описательную категорию, применимую к любой нации, даже к "первобытной культуре", потому что она полностью утратила свой подлинный обязывающий смысл. Даже в определении культуры, данном Мэттью Арнольдом, — "лучшее, что думали и говорили во все века", — оригинальный (пайдевтический) смысл слова (идеал человеческого совершенства) затемнен. Оно пытается сделать из культуры некую разновидность музея, то есть "пайдейю" в смысле александрийского периода, когда это слово стало обозначать познание.

6. Эта мысль не должна восприниматься как догма, которую мы навязываем истории или которая может быть вдохновлена политическим идеалом. Таково неприкрашенное свидетельство фактов, представленных нашими источниками по раннегреческой традиции, и оно подтверждено примером некоторых других народов с длительным и органичным культурным развитием. Конечно, подлинно "представительный" класс никогда не существует в изоляции от остальных слоев народа, и культура таких групп, как раннегреческая знать, — расцвет более широкой, бессознательной, древней традиции формы в богослужении, установлениях, обычаях, общих всему социальному организму. (См. различие между культурой в гуманистическом смысле как сознательным идеалом человеческого совершенства (арете) и культурой в более широком, антропологическом смысле, проведенное в прим. 5.) Связь одной и другой была справедливо подчеркнута Т. С. Элиотом в Notes Toward a Definition of Culture, перепечатанных в Partisan Review, № 2, 1944. В раннегреческой литературе культура в этом скорее антропологическом смысле выходит на поверхность в Трудах и днях беотийского крестьянского поэта Гесиода (см. гл. 4). Как бы то ни было, то, что мы называем греческой культурой в специфическом смысле осознанного идеала человеческого совершенства — культурой, отраженной в гомеровском эпосе, — было, однако, достоянием ограниченной группы, аристократии.

Этот факт ни в коем случае не находится в непримиримом логическом противоречии с благородной идеей позднейших веков, что все люди родились равными, поскольку эта аксиома не претендует на статус исторического утверждения; скорее она выражает метафизическую веру, которая, будучи принята, имеет большие практические последствия, но не изменяет прошлое. Тот факт, что культура в гуманистическом смысле изначально была ограничена узким классом, никоим образом не мешает позднейшим поколениям стремиться к тому, чтобы больше людей могли иметь свою долю в ее благодеяниях. Демократическая культура перикловых Афин была конечным результатом длительного и постепенного развития и распространения ранней аристократической традиции. Одна из основных задач этой книги — описать этот уникальный и общезначимый процесс, который происходил в V и IV веках до Р. Х.

Значение этого процесса заключается в колоссальном расширении сферы культуры, сделавшей ее доступной всему полису или народу; дух нового единства, одновременно политического и культурного, наложил свой отпечаток на все важнейшие произведения греческого гения в течение этого периода. Превращение древней аристократической жизненной формы в рамках перикловой демократии не может быть понято только в терминах распространения политических прав на всю народную массу. Когда греческая культура переросла свою исходную, менее доступную форму и превратилась в нечто более универсальное и общечеловеческое, она тем самым последовала свойственной ей тенденции. Для истинной формы этой культуры изначально подразумевается мощный элемент универсальности и рациональности, который сделал ее способной и предназначил для развития за рамки классовых разграничений и превращения в культуру всей греческой нации, а в конечном итоге — в мировую цивилизацию. Таким образом она охватила и пронизала собою весь мир, приспосабливая свою форму к меняющейся ситуации, но не отказываясь от своей сущности.

Гуманистическая идея, лежащая в основе этого превращения, заключается в допущении, что, если культура воспринимается как "привилегия", подобающая "благородным", то не может быть более высокого притязания на такую привилегию, чем то, которое заключено в природе человека как рационального существа. Таким образом, вместо вульгаризации того, что изначально было благородно, культурное развитие Греции облагородило весь человеческий род, предлагая ему программу более высоких жизненных форм — разумную жизнь. И более того, новое автономное общество позднейших веков все больше и удостоверялось в том факте, что осуществление этой программы зависит не просто от более широкого распространения культуры, но и от постоянного поддержания высокого качественного уровня человеческой деятельности. Общественная форма не может продержаться долго без заботливого и осознанного воспитания своих способнейших и наиболее одаренных членов, даже когда уже не считается чем-то само собой разумеющимся, что они принадлежат к привилегированному классу землевладельческой знати. В рациональном плане единственная альтернатива управлению со стороны класса, получающего власть по наследству, — правительство из способнейших граждан, отобранных и выученных в процессе воспитания для службы общественному благу. Но когда мы видим, как ревностно философия классического периода Греции занимается отбором и воспитанием, разве это не та же проблема, с которой мы сталкиваемся в ранней греческой культуре, только в иной форме? По крайней мере это был путь рассмотрения данной проблемы, на который встали позднейшие воспитатели и культурные лидеры. Они мыслили не в терминах привилегий, а в терминах арете, и таким способом сводили "благородство" к его подлинному смыслу. Когда гуманисты эпохи Ренессанса оживили духовное наследие классической древности, вместе с классическим культурным идеалом они восприняли эту концепцию благородства и достоинства человека. Эта гуманистическая идея, вдохновившая Ренессанс, была одним из корней современной цивилизации. Безусловно, эта концепция благородства, подразумеваемая греческим культурным идеалом, имеет интересные точки соприкосновения с проблематикой современной демократии; но рассмотрение этого вопроса не может быть целью такого исторического исследования, как наше.

7. Самое древнее место — Aesch. Sept. 18. Здесь слово значит то же самое, что и "трофе" (кормление, питание, воспитание – ред), воспитание детей. См. главу о софистах.

8. Арете скакунов, а также Plat. Resp. 335 B, где говорится об арете коней и собак. В 353 B речь идет об арете глаза. Арете богов I 498.

9. р 322.

10. Греки чувствовали, что арете прежде всего прочего — это сила, способность осуществлять какие-либо действия. Сила и здоровье — арете тела, ум и благоразумие — арете духа. С обычным сегодня субъективным объяснением, возводящим это слово к "ареско", "нравиться" (ср. M. Hoffmann, Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen, Tübingen 1914, S. 92), этот факт едва ли совместим. Конечно, в понятии арете часто присутствует момент общественного признания, — слово впоследствии приобретает значение "уважения", "престижа". Однако это вторичное явление, вытекающее из глубоко социального характера всех человеческих ценностей в раннюю эпоху. В первоначальном смысле слово должно было быть объективным описанием достоинств ее носителя, свойственной ему силы, которая обусловила его совершенство.

11. Так, в о 641 слл., где наряду с телесной силой и воинской доблестью упоминается и разум, под общим определением "разные виды арете". Характерно то, что арете иногда используется в этом более широком смысле именно в позднейшей "Одиссее".

12. Греческий текст фрагмента не воспроизводится по техническим причинам - ред.

13. Наряду с "агатос" прежде всего в этом смысле употребляется "эстлос" (хороший, отличный, благородный, храбрый), "какос" (плохой, дурной, злой, трусливый) означает их противоположность. Язык Феогнида и Пиндара показывает, как эти слова и в более позднее время ассоциировались со специфической сферой знатности, но изменили конкретику своего содержания в соответствии с общим процессом культурного развития. Однако это ограничение арете сферой знатности, вполне естественное для гомеровской эпохи, здесь не могло белее удержаться, тем более что новая окраска смысла древнего идеала исходила с совершенно другой стороны.

14. Развитие гомеровских ценностей — щедрости и великодушия — до эпохи Пиндара под влиянием изменившихся экономических условий — предмет рэдклиффской докторской диссертации г-жи Cora Mason, 1944. См. также диссертацию: J. Himelrijk, Penia en Ploutos (Utrecht, 1925). Эти идеалы раннего аристократического общества живы еще в философской трактовке Аристотеля, Eth. Nic. IV, 1–6. Аристотелевские щедрость и великодушие зарождаются не от чувств сострадания или общественного сочувствия к бедным, играющие столь большую роль в ранней христианской жизни и литературе. Тем не менее это доказывает не то, что древнейший идеал лишен общественного чувства, а то, что чувство было совершенно иным. Оно полностью объективировано, и там, где оно выказывает себя в действии, оно мерит свои дары в соответствии с критерием "тиме" (штраф, воздаяние, честь, почесть) в собственной градации.

15. Об "эйдос" и "немесис" см. книгу Хоффманна, приведенную в прим. 10, и в особенности монографию C. E. von Effra, eidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit (Philologus, Beihefte, Suppl. Bd. 30, 2), которую я посоветовал автору написать. Ср. проясняющие замечания Аристотеля, Eth. Nic. B, 7, 1108a 31 слл., и более тщательное рассмотрение эйдос D, 15. Аналогичное рассмотрение немесис не сохранилось в нашей версии Этики и могло находиться в конце IV книги.

16. Александрийские грамматики часто использовали слово аристейа, соединяя его с именем отдельного героя, для заглавий гомеровских песней.

17. Z 208.

18. L 784. Несомненно, в данном отрывке это наставление имеет вторичный характер и повторяет Z 208 в тех же самых словах, сцену поединка Главка с Диомедом.

19. Так греческий источник Цицерона De or. III 57, где стих (I 443) цитируется в этом смысле. Весь отрывок интересен как первый опыт истории образования.

20. Arist., Eth. Nic., A 3, 1095b 26.

21. См. отрывок из письма Аристотеля к Антипатру (frg. 666, Rose), касающийся его реакции на враждебное расположение дельфийцев, которые, после смерти Александра, отменили почести, оказанные великому ученому за его труд по хронике победителей в Пифийских играх; этот труд, очевидным образом, было возможно осуществить при помощи македонского царя.

22. Arist., Eth. Nic., G 1, 1109b 30.

23. См. F. Zucker, Syneidesis-Conscientia (Jena, 1928; ср. с. ъъ). Мы можем сказать: то, что занимало место личной совести в гомеровские времена, было чувство эйдос и немесис (ср. E. von Effra, eidos, — книгу, приведенную выше, в прим. 15). Но оно полностью зависело от объективного социального кодекса, постоянно присутствующего в мышлении индивидуума; он должен был сообразоваться с этим идеальным кодексом.

24. Это особенно явно в греческой системе имен собственных. Часто они брались из сферы социального идеала и потому восходили к таким понятиям, как слава, репутация, молва и т. д., и, кроме того, представляли собой их комбинацию с другими словами, которые выражали степень либо причину этой славы или репутации (ср., например, имена Перикла, Фемистокла и т. д.). Имя было предвосхищением будущей арете своего носителя; оно устанавливало, так сказать, идеальную модель для всей его жизни. Это отличает греческие имена от еврейских или египетских, о природе которых см. Hermann Ranke, Grundsätzliches zum Verständnis der ägyptischer Personennamen (Sitz. d. Heidelberger Akad. XXVII, 3. Abh., 1937).

25. Arist., Eth. Nic., A, 12, особенно 1102a 4. Когда мир греческой речи и греческого мышления был христианизирован, это фундаментальное отношение греческой религиозной мысли стало, в свою очередь, оказывать глубокое влияние на христианскую мысль и обычаи, как видно по греческой христианской литературе и обряду в первые столетия. История литургики, проповеди и христианского гимна раскроет многое на сей счет.

26. Тем не менее обзор исторического развития греческой концепции отечества мог бы начаться с Гомера. Однако характерно, что не знаменитые греческие герои "Илиады" дают первый выразительный пример этого политического чувства. Скорее оно воплощается в троянце Гекторе, народном любимце и защитнике родного города (ср. его знаменитые слова, M 243). Патриотическая страсть не зарождалась в великих древних империях или в среде гомеровской аристократии, — она была результатом роста полисов, что впервые отразилось в таких эпических отрывках, как вышеприведенный. Это чувство было совершенно отличным от идеи существования избранного народа, которую современный секуляризованный национализм унаследовал от религиозного национализма древних израильтян. Эта форма патриотизма — либо религия, либо ее заменитель.

27. A 412, B 239–240, I 110, 116, P 59; главное место — I 315–332. Когда посланцы греческого войска просят Ахилла вернуться на поле битвы и принять условия примирения, выдвинутые Агамемноном, он грубо отвергает его дары: "Агамемнон не убедит ни меня, ни, полагаю, других греков, поскольку, безусловно, нет общественного признания мужу, который неустанно бился с врагом. Тот, который держится вдали от боя, получает равную долю с тем, кто сражается изо всех сил; и трусу, и отважному оказывают одинаковую честь". Здесь честь ("тиме") — объективное социальное проявление публичной признательности, подобающей совершившему выдающиеся подвиги ради всего сообщества, для которых не существует материального вознаграждения.

28. Смерть Аякса была описана в одной из киклических поэм, "Малой Илиаде", откуда Софокл почерпнул сюжет своего "Аякса".

29. l 543 слл. (Перевод В. А. Жуковского. — Прим. перев.).

30. A 505 слл.

31. Arist., Eth. Nic. D, 4 пытается разделить значение слова filotim…a: в хорошем и в дурном смысле. Ксенофонт, Mem. II, 3, Hipp. 2, 2, а также в других местах использует слово в хорошем смысле; то же самое делает Исократ, 9, 3.

32. Arist., Eth. Nic. D 7–9, ср. мою статью Der Großgesinnte, Die Antike Bd. 7 S. 97 слл.

33. Arist., Eth. Nic. D, 7, 1124a 1.

34. Arist., Analyt. post. B 13, 97b 15.

35. О происхождении и значении калокагатии см. прим. 4. Аристотель, Eth. Nic. D, 7, 1124a 4, тесно связывает ее с возвышенным образом мысли, который должен быть основан на полном обладании арете. Слово калокагатия (как термин для того, что Платон называет "всяческая доблесть" паса арете), не обсуждается и не используется иным образом в "Никомаховой этике" (см., однако, краткое упоминание в K, 10, 1179b 10). В более ранней форме трактата, Евдемовой этике, кн. VIII, 15, слово, однако же, употребляется в платоновском смысле, как общая совокупность всех отдельных добродетелей. Во времена Платона так обычно означают богатых (ср. Resp. 569 a). Но Платон попытался воскресить его прежний смысл, освобождая слово от дополнительного смысла классовых привилегий.

36. Arist., Eth. Nic. D 7, 1123b 35.

37. Ibid. I, 8.

38. Ibid. I, 8, 1168b 27.

39. Ibid. I, 8, 1169a 18 слл.

40. Plat. Symp. 208–209.

41. Ср. моего Аристотеля (Berlin 1923). S. 118. Англ. перевод: Robinson, Oxford, 1934. P. 118.