

Р.Г. Апресян

ПРАВООПЕРЕМЕНА АХИЛЛА

Истоки морали в архаическом обществе
(на материале гомеровского эпоса)



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Р.Г. Апресян

НРАВОПЕРЕМЕНА АХИЛЛА

Истоки морали в архаическом обществе

(на материале гомеровского эпоса)

МОСКВА • АЛЬФА-М • 2013

УДК 87.7
ББК 17
А77



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 13-03-16024

Апресян, Р.Г.

А77 Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса) / Р.Г. Апресян. – М. : Альфа-М, 2013. – 224 с.

ISBN 978-5-98281-373-2

На материале гомеровского эпоса анализируются основные тенденции формирования морали в архаическом обществе. В центре исследования – нравственная перемена, происходящая с главным персонажем «Илиады» Ахиллом в его отношениях с соратниками и соперниками. Нравоперемена – от гнева к состраданию, от вражды к примиренности и от ненависти к великодушной снисходительности – происходит с Ахиллом, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса в целом. На материале этого сюжета прослеживаются основные тенденции в изменении архаического эпоса и формирования морали, главным образом в проекции к золотому правилу.

Для исследователей и специалистов в области истории культуры, этики и античности.

**УДК 87.7
ББК 17**

*При оформлении переплета использован фрагмент
работы Б. Торвальдсена «Ахилл и Приам» (1815)*

ISBN 978-5-98281-373-2

© Институт философии РАН, 2013
© «Альфа-М». Оформление, 2013

Оглавление

Признательность	6
Введение	7
Глава первая. Героический этос	27
Agathos-благородный	29
Предназначение героя	33
Āristos-лучший	43
Kleos-слава	46
Timē-честь	52
Aidōs-стыд	54
Глава вторая. Распря	61
Ссора	63
Выкуп и расплата	71
Примирение	84
Глава третья. Схватка	99
Чередa мщений	101
Обоюдность	109
Надругательство	120
Глава четвертая. Милосердие	129
Осуждение нечестивости	131
Мольба	133
Добросердечность и сострадание	141
Глава пятая. Тенденции	161
Модуляции в гомеровском этосе	163
Принцип взаимности	171
Предвосхищения золотого правила	186
Характер императивности архаической морали	194
<i>Библиографический список</i>	210
<i>Summary</i>	217
<i>Contents</i>	223

Признательность

Изучение гомеровского эпоса и обширного гомероведения было предпринято мной в Шведской коллегии перспективных исследований (Swedish Collegium for Advanced Study; Упсала, Швеция), куда я был приглашен, заявив о намерении завершить генеалогическое исследование золотого правила, в весеннем семестре 2010 г. Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность Шведской коллегии за те исключительные интеллектуальные, информационные и организационные условия, которые она предоставляет для приглашенных исследователей. Слова особой благодарности ее директору, доктору Бьёрну Витроку (Björn Wittrock) и его сотрудникам. Не будь этих условий, вряд ли бы мне удалось безоглядно отдаться освоению Гомера (в ущерб взятым на себя более обширным исследовательским обязательствам).

На основе разносторонних предварительных штудий в Шведской коллегии мной и было проведено исследование, результаты которого представлены в предлагаемой книге. Это исследование было поддержано Российским гуманитарным научным фондом в 2011–2012 гг., за что я выражаю ему свою глубокую благодарность, тем более что именно при поддержке РФНФ в 2001–2002 гг. начинались мои первые исторические исследования морали.

Я также благодарен Марине Колтыпиной за помощь в изначальном освоении и осмыслении текстов гомеровских поэм, Полине Гаджикурбановой за постоянные разъяснения по древнегреческой лексике, Андрею Россиусу и Сергею Аванесову за специальные замечания, высказанные по статьям¹, легшим в основу этой книги.

¹ Правоперемена Ахилла: к первичному генезису морали // Философский журнал. 2011. № 1. С. 115–133; Истоки морали в архаическом обществе (на материале «Илиады») // Человек. 2011. № 3. С. 21–40; № 4. С. 21–40; Феномен взаимности: коммуникативные и нормативные предпосылки исторического формирования морали // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Философия. 2012. № 1. С. 75–90.



Введение

Правоперемена Ахилла – от гнева к состраданию. Это перемена в отношениях Ахилла с соратниками и с соперниками. Она происходит с одним героем, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса в целом – как в «Илиаде», так и в «Одиссее». Ахилл оказывается в фокусе этой эмоциональной и коммуникативной контрверсии.

Первые слова «Илиады» – о гневе Ахилла: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» (Ил. I:1¹). Гнев Ахилла – тематический стержень поэмы, вокруг него развивается поэтический сюжет. В этом смысле в «Илиаде» нет главного героя или героев (в смысле персонажей) и героев второго плана. Центр любого эпоса – не персонажи, а деяния, события. Так и «Одиссея» посвящена не Одиссею, а одиссее, т.е. скитаниям Одиссея. И в центре, скажем аргонавтики, какую бы версию мы ни взяли, – не Ясон как вдохновитель и предводитель путешествия, а деяния человека (по имени Ясон), который споспешествованием богов осуществляет плавание и достигает поставленной цели. Таково изначальное устройство эпоса. Другое дело, как эпический сюжет воспринимается в ту или иную эпоху. Современный читатель, имеющий иное, чем античный слушатель эпических поэм, художественное чутье и литературное воспитание, воспринимает поэму в первую очередь как своего рода роман, который немислим без главного героя, и за каждой аристеией (*aristeia* – доблестные дела) в «Илиаде» видит того храбреца (*aristos* – лучший; а лучший в сражениях – храбрец), который сражается: за Патроклией² – Патрокла, за аристеями Диомеда, Агамемнона или Менелая³ – самих этих героев⁴.

¹ Стихи из «Илиады» приводятся в переводе Н.И. Гнедича по изданию: *Гомер. Илиада*; пер. Н.И. Гнедича. Изд. подготовил А.И. Зайцев. Л.: Наука, 1990. Использование перевода В.В. Вересаева (по изданию: *Гомер. Илиада. Одиссея*; пер. В.В. Вересаева. Сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1987) специально оговаривается. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими – стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха. Курсив в цитатах везде мой.

² «Патроклия» – традиционное название песни XVI «Илиады», повествующей о подвигах и трагической гибели Патрокла.

³ Подвигам этих героев посвящены песни V, XI, XVII.

⁴ Необходимо компетентное усилие в первую очередь филолога-классика, чтобы реконструировать «аутентичное» восприятие эпического произведения как сказания именно о героических деяниях, а не о героях как таковых. См.: *Feeney D.C. Epic Hero and Epic Fable // Comparative Literature. 1986. Vol. 38, № 2.*

Гневом, воспеть который поэт призывает богиню, Ахилл охвачен не перед схваткой с врагом, а в ссоре с Агамемноном, предводителем ахейцев из-за затеянного им передела добычи. Но в последнем эпизоде, повествующем в поэме об Ахилле, он предстает совсем другим. Это эпизод встречи с Приамом – царем Трои, с которой ахейцы уже десятый год ведут изнурительную войну. Приам тайно проникает к Ахиллу, чтобы за выкуп получить тело своего любимого сына – Гектора, поверженного Ахиллом в военном поединке. Совершенно непримиримо настроенный прежде Ахилл идет навстречу Приаму, проявляя дружелобие и заботу.

Ахилл отнюдь не внеобычен ни в первом эпизоде, ни в последнем. И в то же время его решения и в том и в другом случае экстраординарны. Он разъярился в споре с Агамемноном оттого, что тот в нарушение сложившегося порядка решил забрать у него прелестную Брисеиду, справедливо доставшуюся ему при разделе добычи после недавнего набега. Причем Агамемнон решил лишиться добычи именно Ахилла, поскольку тот на военном совете набросился с упреками на царя ахейцев, к тому же не сдерживал себя в словах. В ответ на решение Агамемнона Ахилл, возмущенный, объявляет о своем выходе из сражений и тем самым ставит под вопрос возможный успех ахейцев в войне¹. Выкуп тела погибшего в бою родственника или друга – общепринятое дело в том мире, который предстает в гомеровском эпосе, как и тысячелетия после него. Тело павшего противника, освобожденное от доспехов, либо оттаскивали с поля битвы – для возвращения за выкуп, либо подвергали надругательству. Приам не просто пришел с выкупом, он припадал к коленам Ахилла и молил его о снисхождении, и само это смиренное выпрашивание милости было действием, требовавшим удовлетворения. Однако расположение Ахилла к Приаму совершенно выпадает из рамок и внутренней логики сложившейся ситуации – как в частном ее выражении, если принять во внимание отношения Ахилла и Гектора, так и в общем, если учесть, что сам Приам, явившийся в стан ахейцев, представлял собой добычу, потенциально не соизмеримую с выкупом, принесенным им за тело сына. Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Причем его решения и действия не уникальны, не единичны. В «Илиаде» и «Одиссее» немало примеров, которые положительно перекликаются с решениями и действиями Ахилла, подтверждая определенность просматривающихся за ними поведенческих тенденций.

¹ Дело не только в том, что из сражения выходил один из самых храбрых и могучих ахейских воинов. По сюжету поэмы, согласно предсказанию жреца Калхаса, сделанному накануне войны, поход на Трою вообще был обречен на неудачу без участия Ахилла.

Определяющие в развитии поэмы отношения Ахилла с Агамемноном, Гектором и Приамом представляют центральный предмет моего рассмотрения. Еще одна сюжетная линия, приоритетная для «Илиады», связана с отношениями Ахилла и Патрокла. Она также составляет один из фокусов предлагаемого рассмотрения, однако опосредованно к сюжету Ахилл – Гектор. Собственно, в отношениях с Патроком Ахилл не переживает нравоперемены, изменение происходит с характером выражения им своих дружеских чувств, подлинная глубина которых обнаруживается лишь после гибели Патрокла. Именно в отношениях с Агамемноном, Гектором и Приамом происходят те изменения в настроениях, чувствах, умонастроении Ахилла, которые обобщенно я представляю как *нравоперемену*. Мы можем лишь домысливать, как изменяются нрав и характер Ахилла. Гомер, как сказано, описывает решения, действия, ситуации, отношения. Он описывает досаду и торжество, переживаемые героями. Однако события выстроены определенным образом, они описаны именно так, а не иначе, и в этом порядке я прослеживаю тенденции, которые позволяют мне говорить о нравоперемене. Перемене, происходящей в нраве, но узнаваемой и предвосхищаемой в нравах.

На фоне названных сюжетов и прослеживаемых за ними тенденций изменения в нравах и формирования морали я рассматриваю как отдельные феномены архаического этоса (выкуп и расплата, месть, взаимность, дарообмен, гостеприимство, мольба, снисходительность), так и основные характеристики (прото)моральной императивности в архаическом обществе – в перспективе к становлению типа сознания и социальной дисциплины, впоследствии осмысленных в терминах этики и морали. Отсюда ясно, что я мыслю общество¹, которое отражено в гомеровском эпосе, как общество, на-

¹ Мнения ученых относительно того, общество какого конкретно времени и места представляет гомеровский эпос, все еще разнятся, но в последние десятилетия возобладала позиция, впервые предложенная Мозесом Финли, в соответствии с которой с наибольшей вероятностью гомеровский эпос представляет реалии VIII в. (а не XII–VIII вв., как долгое время предполагалось), когда поэмы и создавались (*Finley M.I. The World of Odiseus. 2nd ed. London : Chatto&Windus, 1977. P. 26–50; см. также: Morris I. The Use and Abuse of Homer // Classical Antiquity. 1986. Vol. 5, № 1. P. 126–128*). В любом случае есть все основания полагать, что это некое если не исторически, то социологически достоверное общество, описанное пусть и не систематически, но последовательно. Мы можем сомневаться в исторической реальности гомеровских персонажей, мы можем даже сомневаться в исторической реальности троянской войны, однако характер описания нравов и установлений гомеровского общества свидетельствует об их социально-исторической достоверности (см.: *Adkins A. W. H. Homeric Values and Homeric Society // The Journal of Hellenic Studies. 1971. Vol. 91. P. 1; Finley M.I. [Б.н.] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 2; Finley M.I. The World of Odiseus. P. 145–146*). Как отмечал Дж. Томсон, хотя несообразности разного рода неизбежны у эпических поэтов, «точность их представлений о глубокой древности подтверждается археологией» (*Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М. : Изд-во*

ходящееся в переходном состоянии (это представление уже давно стало общепринятым), но это также общество становящейся морали. При этом возникает вопрос: как в тексте гомеровских поэм разглядеть становящуюся мораль, т.е. становление того, чего еще нет, и что, собственно говоря, при этом должно быть предметом разглядывания?

Ответ на этот вопрос зависит от того понятия морали, на которое ориентируется исследователь. Возможность различных исследовательских предпочтений и соответственно трактовок морального шире ценностно-императивного состава гомеровского эпоса и довольно полно отражена в гомероведении.

С середины XX в. в дискуссиях по этико-аксиологической проблематике гомеровского эпоса происходит буквально прорыв¹. В свете проблемного фокуса данной книги представляет интерес замечание Джона Майерса, сделанное в середине XX в. касательно новации Дж.Т. Шепарда, относящейся к началу 1920-х гг. и заключающейся в анализе содержания «Илиады» как «последовательности проблем, скорее моральных, чем политических, вытекавших из *ссоры* между Агамемноном и Ахиллом»². Впрочем, речь идет именно о прорыве в дискуссиях по этико-аксиологической проблематике, которые шли к тому времени уже столетие, а то и более. В.Н. Ярхо указывал на Г.В. Нича, немецкого ученого-античника, как «главного представителя этической оценки Гомера в классической филологии» в середине XIX в. Заслугу Нича Ярхо видел в том, что тот «усмотрел идею “Илиады” в трагедии вины и наказания Ахилла за “преступление” им установленной для человека меры, нарушения святых законов. Соответственно и “Одиссею” Нич характеризовал как

иностр. лит., 1958. С. 503). На этом фоне заслуживает внимания мнение В. Ярхо: «В наше время каждому ясно, что “гомеровского общества” как единого целого никогда не существовало» (Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1962. № 2. С. 6). С социально-антропологической точки зрения гомеровский эпос представляет собой источник ничуть не менее достоверный и ценный, чем, скажем, Пятикнижие. Полемика относительно исторических обстоятельств гибели крупной крепости – торгового центра Малой Азии в XIII–XI вв. до н.э., который греки называли Илионом, и возможных участниках этого события обширна. См., в частности: The Trojan War [M.I. Finley, J.L. Caskey, G.S. Kirk, D.L. Page] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 1–20; Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Прагматики в Трое // Вестник древней истории. 1994, № 4; The Classical World. 1998. Vol. 91, № 5: The World of Troy; Bryce T.R. The Trojan War: Is There Truth behind the Legend? // Near Eastern Archaeology. 2002. Vol. 65, № 3. P. 182–195.

¹ Обзор этапов исторического развития и важнейших направлений классического гомероведения с отдельным вниманием к российскому гомероведению см.: *Шмаль И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. С. 8–13.

² *Myres J.L.* The Pattern of the Odyssey // The Journal of Hellenic Studies. 1952. Vol. 72. P. 1.

поэму о наказании гордыни женихов»¹. Этико-аксиологическая проблематика затрагивалась в гомероведении и в рамках филологического анализа. В середине прошлого века можно говорить о смене методологических установок в части гомероведческих работ. Это хорошо видно по широко известной у нас книге Эрика Доддса «Греки и иррациональное»², где новые возможности в понимании античной литературы и мира, из которого она вышла, открылись благодаря оригинальному применению метода сравнительного культурно-антропологического анализа.

Произошедший методологический поворот хорошо прослеживается по тому, в чем разные исследователи видят предмет своих исследований при реконструкции морали в гомеровском эпосе. Это может быть непосредственно представленное в поэмах ценностное содержание³, эксплицируемое в процессе анализа соответствующих терминов, их денотативного и коннотативного значений. В качестве примера можно привести представление Джона Фергюсона, выделявшего в качестве основополагающих для архаического мышления, отраженного Гомером, определенные ценности и добродетели (если речь шла о характерах), которые раскрывались в соответствии с содержащимися в поэмах прямыми описаниями и более широкими их контекстами, в перспективе к их интерпретациям в классическую эпоху⁴. Методологическая проблема, связанная с таким подходом, заключается в том, что сам по себе ценностный тезаурус поэм говорит не много и требуется дополнительное разноаспектное семантическое пояснение ценностей, к тому же предупреждающее от анахронических интерпретаций. На это указывал, например, Энтони Лонг, обосновывая необходимость рассмотрения гомеровской «этики» в первую очередь с помощью средств «внутренней логики поэм»⁵.

Выделение того или другого состава терминов, их объяснение на уровне лексических данностей немногим способствует пониманию ценностного

¹ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 3. Ярхо ссылается на: *Nitzsch G. W. Die Sagenpoesie der Griechen. Kritisch dargestellt in drei Büchern.* Braunschweig: Schwetschke, 1852.

² Доддс Э.Р. Греки и иррациональное; пер. с англ., комм., указатель С.В. Пахомова. Посл. Ф.Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000.

³ Большинство исследователей признает различия в ценностных парадигмах, представленных в «Илиаде» и «Одиссее».

⁴ См.: *Ferguson J. Moral Values in the Ancient World.* L.: Methuen & Co Ltd, 1958. P. 11–18. Аналогично строится и работа С.С. Аванесова «Аксиология архаической культуры» (Фундаментальные проблемы культурологии. В 4 т. Т. I: Теория культуры; отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб.: Алетейя, 2008. С. 32–43).

⁵ *Long A.A. Morals and Values in Homer // The Journal of Hellenic Studies.* 1970. Vol. 90. P. 122.

сознания того общества, в котором эти термины были приняты. Нужно контекстное прояснение того, в чем усматривались, например, благородство, храбрость, честь, стыд и обратные им представления. При этом предполагается, что на основе предварительно выявленного ценностного тезауруса производятся реконструкция и рационализация содержания архаических ценностей в рамках некой, различаемой в поэме ценностной системы, и речь уже идет не только о поэтическом контексте, но и поэтически опосредованном семантическом контексте. Именно такую работу проводил в книге «Заслуга и ответственность» и последующих работах Артур Эджкинс¹. Его новация в рассмотрении ценностей состояла в выделении (не только в гомеровском эпосе, но и в любой культуре) представления или группы представлений, которые выражают высшие в сравнительном отношении ценности. Речь идет о таких понятиях, использование которых в суждениях о людях или действиях характеризует их окончательно, в том смысле, что нет других более высоких ценностных понятий, апелляцией к которым можно было бы что-то противопоставить высказанным суждениям. Более сильные понятия, подчеркивает Эджкинс, доминируют над менее сильными. Например, если в какой-то ценностной системе справедливость признается высшим критерием оценки поступков, то успешность некоего действия не может быть оправданием его несправедливости. Принимая во внимание устремленность к воинской славе, лежащую в основе героического этоса, Эджкинс выделил деятельность по достижению успеха, опосредованную конкуренцией и противоборством, как социально более значимую и ценностно приоритетную по

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.* Oxford : Clarendon, 1960. Артур Эджкинс (1930–1996) – один из наиболее видных англо-американских ученых-античников второй половины XX в.; предметом его специального внимания были древнегреческие ценности. В названной книге и других – «From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs» (1970) и «Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece» (1972), как и в многочисленных статьях, он показал развитие ценностных и – шире – нравственных представлений от Гомера к классической эпохе (Платон, Аристотель). Изначально Эджкинс видел свою задачу в том, чтобы помочь современному человеку, который в своих этических представлениях, как думал Эджкинс, скорее всего, кантианец, разобраться в древнегреческой морали и понять условия возможности в ней ответственного поведения. Эджкинс не нашел в гомеровском мире места для автономных решений и намеренных деяний и соответственно моральной ответственности (в кантовском духе), поэтому его вывод относительно морали в гомеровском эпосе сводился к тому, что хотя в нем ее нет в кантовском смысле слова, есть свой порядок ценностного сознания, и хорошо известная нам классическая эпоха – это непосредственная его наследница. Книга «Merit and Responsibility» придала особый импульс гомероведческим дискуссиям по этической проблематике эпоса на протяжении полувека. Лишь с начала 2000-х гг. можно заметить некоторые симптомы снижения ее влияния.

сравнению с деятельностью, предполагающей кооперацию и сотрудничество. В гомеровском обществе как воинском обществе доминировали ценности успеха и, стало быть, воинская доблесть считалась в нем первостепенной по отношению к добродетелям, востребуемым кооперацией и сотрудничеством¹. Ценности и добродетели соперничества – «большие», или «сильные»: в случае конфликта ценностей им всегда отдается предпочтение в сравнении с «меньшими», или «тихими», ценностями и добродетелями сотрудничества. Так, определяющими понятиями гомеровского общества, по Эдкинсу, являются понятия «*agathos*» (благородный) и «*aretē*» (доблесть). Это наиболее сильные и влиятельные слова, используемые для характеристики человека и указывающие на то, что тот, к кому они относятся, обладает наиболее высокоценимыми качествами, причем обладает непреходяще, по факту своего происхождения². По-своему это тоже «внутренняя логика», о необходимости следования которой говорил Лонг, но это логика не художественного произведения, а того ценностного мышления, которое нашло в нем отражение.

Можно рассмотреть ценностный мир и поведенческую практику гомеровских поэем под углом зрения некоего развитого представления о морали, например кантовского, по мерке Канта меряя решения и действия гомеровских героев. Кантовское представление о моральном агенте как автономном и ответственном имел в виду и Эдкинс. Майкл Гагарин, полемизируя с Эдкинсом и другими, стремится реконструировать гомеровский этос, отталкиваясь от кантовского понятия морали, но выделяя в нем в отличие от Эдкинса не автономию, а бескорыстие морального мотива, неселялюбивое внимание к интересам другого человека. Соответственно мораль и личный интерес рассматривались Гагарином как экстремумы единого спектра, в рамках которого наблюдается постепенный переход от заботы только о себе к заботе о других. Забота о других может проявляться вначале как забота о близких других, далее как забота о более широком круге лиц и, наконец, – такова мораль в ее чистом виде – как незаинтересованная забота обо всех людях просто как

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility. P. 5–7; 36–57.*

² Предложенная Эдкинсом дифференциация ценностей и то, как она была приложена к гомеровскому миру, встретила неоднозначную реакцию как среди гомероведов, так и среди философов культуры. При этом многими исследователями она была принята в качестве основополагающей наряду с разделением «культуры стыда» и «культуры вины», предложенным для анализа античной культуры Эриком Доддсом (*Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000*), воспринявшим такое различие двух типов культур от Рут Бенедикт (*Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры [1947]; пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004*).

о людях¹. К морали относятся действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, т.е. не предполагающие взаимного воздаяния. Круг таких действий строго ограничен: это действия в отношении тех, кого Гагарин называет «беззащитными» (unprotected), и к таковым он относит гостей (из числа путников/странников), просящих/молящих и нищих, т.е. неполноправных членов сообщества. Именно правила, регулирующие поведение по отношению к незащищенным, Гагарин называет моральными. Они отличаются от тех правил, которые регулируют отношения между полноправными членами сообщества и которые Гагарин условно называет «правовыми»². Моральные и правовые правила отличаются от «религиозных правил», т.е. таких, которые регулируют поведение смертных в отношении богов и по поводу богов. Таким образом, Гагарин дифференцировал сферы нормативности в гомеровском мире, на основе различения отношений, основанных на взаимности, и отношений, опосредованных односторонними инициативными и по крайней мере ситуативно незаинтересованными действиями. Этот подход примечателен тем, что Гагарин решается рассматривать гомеровский этос, гомеровские ценности в терминах морали³ и, более того, эта «мораль» предстает как сфера императивности. Однако в той мере, в какой моральными называются правила определенного рода, а именно те, которые регулируют отношение к беззащитным, сфера морали оказывается распространенной лишь на незначительную часть спектра ценностей и (воспользуемся гагаринскими словами) «правил», известных нам из гомеровских поэм.

Доддс, как говорилось, задал принципиально новый подход к изучению эпоса, при котором текст поэм анализируется аналогично материалу соци-

¹ *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4. P. 288–289.*

² Эта выделяемая Гагарином в гомеровском мире установка на морально значимое дифференцированное отношение к разным категориям людей не уникальна; она встречается в других культурах и в другие эпохи. Так, евангелист Лука передает аналогичное наставление Иисуса: «...Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздаст тебе в воскресение праведных» (Лук.14:12–14).

³ Мы можем говорить о морали в гомеровском мире лишь на дорефлексивном ее уровне. Это совсем не то представление о морали, которое получает развитие в философии классической Греции в рассуждениях и учениях о добродетели, а концептуально оформляется лишь в Новое время. Возможно ли признание существования морали без этической рефлексии – вопрос, до сих пор не имеющий в моральной философии однозначного ответа.

ально-антропологических исследований. При таком подходе поэтические сюжеты, суждения и решения интерпретируются в соотношении с социальной организацией, поведенческими и коммуникативными стандартами того общества, которое имеет в виду Гомер.

В качестве примечательного примера такого анализа нравов гомеровского общества может быть названа также книга Донны Уилсон, где подробно разбирается феномен компенсации, ее различных форм, их значения и механизмов функционирования в социальной системе гомеровского мира¹. Понимая, что у современного читателя поэмы нет тех интуиций и опыта, которыми обладал традиционный слушатель гомеровских поэм, способный легко соотносить эпические сюжеты со знакомой ему социально-коммуникативной практикой, Уилсон стремится возместить ограниченность современного читателя посредством аналитической работы с текстом, направленной на экспликацию социокультурного, ритуально-коммуникативного и семантического прояснения эпического повествования. При этом Уилсон отдает себе отчет, что эпос – это художественное произведение, а не исторический источник.

Хотя современное гомероведение в исследовании морально-ценностной составляющей эпоса становится все более и более синтетическим, ее изучение имеет различные методологические аспекты, порой дисциплинарно обусловленные. Это может быть собственно литературно-критический анализ, направленный на реконструкцию ценностного, нравственного мира гомеровского эпоса как внутренне самодостаточного, локализованного в «Илиаде» и/или «Одиссее» как таковых. Это может быть исторический анализ, проводимый с целью обнаружения в тексте поэм в соотношении с другими литературными источниками и данными археологии следов и свидетельств реально бытовавших нравов и обычаев. Это может быть социально-антропологический анализ, основанный на рецепции гомеровского мира как определенного социокультурного образования, сопоставимого с типологически однородными обществами, хотя географически и хронологически различными.

Кратким представлением некоторых опытов этико-аксиологического анализа гомеровских поэм² я хочу показать возможность методологически различных подходов к изучению этой проблемной области. Вместе с тем на

¹ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.*

² Репрезентативный обзор литературы по этической проблематике в поэмах Гомера см.: *Жаворонков А. Гомеровская мораль: современное состояние вопроса // Развитие личности. 2008. № 3. С. 95–110.*

этих примерах я хотел бы обозначить непосредственную референтную базу своего исследования. Без работ самых разных специалистов-классиков я бы не смог осмыслить морально-ценностную составляющую гомеровского эпоса во всей ее полноте. Снова и снова я перечитывал гомеровские поэмы, идя вслед за гомероведом, в значительной степени полагаясь на их филологический и исторический исследовательский опыт, на их экспертные интуиции и обобщения.

Заслуживает внимания предостережение Ярхо о том, что «Илиада» и «Одиссея» должны быть поняты как памятники своего времени, и метод художественного изображения действительности... должен быть объяснен из уровня социальных отношений и уровня сознания того времени, когда они были созданы»¹; как и то, что недопустимо привносить в эпос моральные представления, которые возникают и оформляются в более поздние исторические эпохи. Помня об этом, я в то же время имею в виду, что мы на самом деле не много знаем о том времени и гомеровском обществе, только то, что нам сообщает эпос, и эпос – почти исключительный источник наших знаний о том времени и том обществе, которое, стало быть, мы и понимаем в значительной мере именно из самого текста гомеровских поэм.

Между тем мой интерес к гомеровскому эпосу отнюдь не филологический, не исторический, не социально-антропологический, не гомероведческий. Мой интерес историко-моральный. Меня интересует первичный генезис моральных форм. Уточню, мой интерес даже уже: меня интересуют лишь отдельные (прото)моральные формы, узнаваемые в гомеровских поэмах, но полноценно в них не артикулированные, получившие нормативное выражение в других культурах приблизительно в то же время, когда создавались гомеровские поэмы, или позже и существенно позже. Я имею в виду *золотое правило* в его соотношении с принципом взаимности (талионом) и заповедью любви. Гомеровский эпос и стал предметом моего внимания в ходе более широкого генеалогического исследования морали, сфокусированного на этих моральных формах. Так же, как и названные выше авторы, в анализе эпического материала я исхожу из «внутренней логики», но внутренней логики того, что впоследствии было осмыслено как мораль. Эта нормативная логика не внешняя и тем более не чужеродна самому эпосу, но она подлежит проявлению в процессе переосмысления и реконструкции эпоса. Вместе с

¹ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 3. В другом месте этой же статьи (С. 5) Ярхо обращает внимание на то, что «представление о “нравственном облике” гомеровского человека должно сложиться из анализа (1) его места в объективно существующей действительности, в исторически конкретном социальном окружении; (2) его внутреннего мира».

тем, приступая к исследованию, я был готов к тому, что конкретный материал может поколебать «обычное», «записное» понимание морали и потребовать коррекции этого понятия, на что я довольно легко пошел. Стремление понять, как складывался тот социокультурный и коммуникативный опыт, на основе которого возникла мораль¹, исподволь вело к смещениям в моем представлении о морали, что выразилось главным образом в снижении строгости формальных признаков и границ этого феномена, установленных Иммануилом Кантом и ставших благодаря ему чуть ли ни общепризнанными.

В отличие от Эдкинса или Гагарина я не думаю, что кантовское понимание морали, представляющее весьма специфический теоретический конструкт, может оказаться эффективным инструментом в исследовании архаических форм сознания. Мораль в самом общем плане является одним из социокультурных инструментов сообразования частных интересов, которое в конечном счете направлено на обеспечение блага разной степени общности. Это может быть благо другого как таковое. Это может быть благо другого, сопряженное с моим благом, и тогда можно говорить о межличностном, или коммуникативном, благо. Это может быть наше благо, благо нашей группы, нашего сообщества. При этом в перипетиях эпических сюжетов благо само по себе может и не осознаваться. Архаическое ценностное мышление ситуативно и конкретно. Так, Ахилл благосклонно откликается на просьбу Приама выдать ему тело Гектора. По традиции того времени, выдача тела воина, павшего на поле брани, не могла быть осуществлена иначе как за выкуп. Возврат тела был вдохновлен и обеспечен богами, что придавало этому действию особое значение. После многих дней смертельного раздора Ахилл идет на примирение с Агамемноном, а стало быть, и с ахейским войском. К этому его по-своему склонял и сам Агамемнон, и другие военные вожди, и его ближайший друг Патрокл. При этом ни о каком благо вообще речь не идет. Но, примиряясь с Агамемноном, что бы ни было непосредственным мотивом этого решения, Ахилл удовлетворяет его ожидания, возвращением в сражение он подтверждает собственный статус воина, прекращает под все усиливающимся натиском троянцев многочисленные потери и поражения ахейцев и создает непосредственные условия для окончательного успеха осуществления цели военного похода ахейцев к Трое.

Имея в виду своеобразие представленного в эпосе материала архаического общества, я исхожу в данной работе из понимания морали как в пер-

¹ Более точно следовало бы выразиться так как складывался тот социокультурный и коммуникативный опыт, на основе которого оформился ценностно-императивный комплекс, который впоследствии был обозначен понятием «мораль».

вую очередь определенного содержания решений и действий (намеренно оставляя в стороне мотивы и поступки), посредством которых сообразуются частные интересы. Это содержание положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружеском соучастии, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Из гомеровских поэм видно, что это содержание может быть реализуемо по разным основаниям: в силу некоей «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным (собственным и чужим) или коммунальным (групповым и общественным) опытом, в соответствии с традицией, а также в соответствии с различным образом объективированными требованиями (принципами, нормами, правилами), данными или в отдельности, или ассоциированно с другими требованиями, или систематизированными в кодексе.

Развиваемое мной ценностно-субстанциональное понимание морали критически отлично от императивистски функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации. При ценностно-субстанциональном подходе акцент в понимании морали падает на *содержание* поведения и его практические последствия для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том, что функциональные характеристики поведения (например, реализуется ли оно по инерции, из подражания, под давлением авторитета или инициативно и по убеждению) важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического (морально-рефлексивного или теоретического) анализа, они не являются приоритетными при определении специфики морали.

Указанное положительное содержание морали различными способами зафиксировано в культуре и выражается в ценностях невреждения, или непричинения вреда, признания, солидарности и заботы, а в обобщенной форме – в виде ценностей, которые, в частности, выражаются в требованиях. Ценности существуют по-разному. Во-первых, в «отвлеченной» форме утверждаемых или подсказываемых (артикулированно или нет) предпочтений. Во-вторых, в определенной – императивной – форме, в требованиях. Императивная направленность названных ценностей в гомеровском мире не оформлена нормативно, в виде обобщенных требований – принципов и правил. Но это не значит, что она никак не выражена. При зоркости взгляда в

отношении этически сопряженного ценностного содержания можно обнаружить и те своеобразные формы, в которых проявляется его императивность. Чаще всего это ожидания, пожелания, рекомендации, призывы, выражаемые относительно собственного или общего блага, порой абстрагируемого в форме представлений о благе для богов. Они высказываются по конкретным поводам в определенных ситуациях принятия решения, утишения конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению. Постепенно в результате осмысления разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунитарного опыта конкретные ситуативные ожидания обобщаются и рационализируются в форме все более и более обобщенных требований. Усмотрение морального содержания на стадии, когда оно еще не оформлено посредством обобщенной, универсализированной нормативности, позволяет увидеть и понять императивность как таковую, а на основе этого признать и сам факт разнообразия форм выражения императивности на уровне развитой морали.

Как было сказано выше, исследование гомеровского эпоса было принято мной в рамках более общего генеалогического исследования морали. Понятие «генеалогия морали» ассоциируется в первую очередь с Фридрихом Ницше – тем, кто ввел этот термин в философский оборот. Так называется одно из его наиболее фундаментальных и академически философских произведений – «К генеалогии морали»¹. Это произведение, как Ницше сам характеризует его в предисловии, посвящено аналитическому рассмотрению «*происхождения наших моральных предрассудков*»². Мораль для Ницше и есть собрание изобретенных человеком предрассудков. Вскрывая в трех рассмотренных истоки таких фундаментальных моральных представлений, как «добро и зло», «вина» и «совесть», «аскетические идеалы»³, Ницше стре-

¹ Генеалогия в концентрированном виде представлена в произведении «К генеалогии морали», но не исчерпывается им. Как отмечает сам Ницше, он занимается генеалогией морали и в других работах: «Человеческое, слишком человеческое», «Странник и его тень», «Утренняя заря, или Мысли о моральных предрассудках».

² *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ф. Ницше. Соч. В 2 т.; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 408.

³ Строго говоря, предмет генеалогических исследований Ницше шире. Как он сам пишет, он исследует в своих разных работах: «двойную предысторию добра и зла (именно из сферы благородных и сферы рабов)»; «ценности и происхождение аскетической морали»; «нравственности нравов»; «происхождение справедливости как баланса между приблизительно равномошными натурами (равновесие как предпосылка всех договоров, стало быть, всяческого права)»; «происхождение наказания, для которого террористическая цель не является ни существенной, ни изначальной» (*Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 411).

мится продемонстрировать иллюзорную природу этих представлений, по сути срывая с них покров и показывая, из какого исторически уже забытого социального и культурного опыта они выросли. Это достигается посредством экскавации неморальных и даже антиморальных (если считать, что мораль – это синоним антиэгоистического) истоков и предпосылок моральных понятий и демонстрации того, что в основе антиэгоистических моральных представлений лежат эгоистические установки, привычки и смыслы, а действительный смысл этих представлений заключается в том забытом социально-культурном опыте, который они были призваны закамуфлировать и одновременно закрепить.

Генеалогия морали (моральных предрассудков) была для Ницше важным средством расшифровки, демистификации ценностей, их переоценки. Разоблачение моральных ценностей, моральных предрассудков, по его собственному признанию, было для него высшей целью¹. Карен Свасьян в комментариях к «К генеалогии морали» отмечает, что Ницше не рассуждает о генеалогии, он осуществляет ее. Иными словами, он проводит само генеалогическое исследование и не озабочивается прояснением его методологических оснований. В предисловии к «К генеалогии морали» Ницше внятно рефлексивирует свои генеалогические исследования, но сам метод остается у него непроговоренным.

Эту работу методологической рефлексии выполняет Мишель Фуко. Отталкиваясь от краткого ницшевского очерка генеалогических исследований², он крупнолезно прослеживает по произведениям Ницше, как складывается генеалогическое исследование. Тем самым Фуко представляет опыт Ницше методологически рефлексивным, каким на самом деле он не был. На этот опыт стоит обратить внимание, помня замечание Свасьяна о том, что генеалогия разоблачает дискурс, но не может стать предметом дискурса³. У Фуко ницшевская генеалогия как раз и становится предметом дискурса.

При этом Фуко представляет свой особый опыт генеалогии морали. Это уже методологически осмысленный опыт. Разбирая опыт Ницше, Фуко под-

¹ По своему исследовательскому опыту, в значительной мере представленному в данной книге, могу определенно сказать, что в процессе генеалогического исследования что-то может происходить с понятием морали, своеобразное разоблачение – разоблачение недостаточности существующего понятия: хочет того исследователь или нет, оно модифицируется. Так что относительно не морали, но понятия морали разоблачение происходит.

² Фуко М. Ницше, генеалогия и история // *Философия эпохи постмодерна* : сб. переводов и рефератов ; сост. и ред. А. Усманова. Минск : Красико-принт, 1996. С. 74–97.

³ Свасьян К.А. Комментарии // *Ф. Ницше. Соч.* В 2 т. Т. 2. С. 783.

черкивает, что генеалогия противостоит «поиску “происхождения”»¹: философское исследование «происхождения» навязывает прошлому метафизические представления о морали, выстраивает некоего рода телеологию. На первый взгляд опыт Фуко родствен опыту Ницше. Однако если и родствен, то лишь своей оппозиционностью метафизическому подходу. У генеалогии морали Фуко другой предмет. Для понимания этого нужно иметь в виду его трактовку морали с выделяемыми в ней тремя аспектами: а) правила и ценности («моральный кодекс»), б) поведение в соответствии с ними, в) способ моральной (само)субъективации (или морального поведения, или самоопределения в качестве морального субъекта). Последнее и является предметом генеалогии: «не поведения, не идеи, не общества и их “идеологии”, но *проблематизации*, через которые бытие дается как то, что может и должно быть помыслено, а также *практики*, исходя из которых эти проблематизации формируются»².

Кратким описанием позиций Ницше и Фуко я всего лишь хотел бы представить общую картину и задать контрапункт возможной методологической рефлексии.

Сам же я провожу иной метод генеалогии морали. Понятно, что моральные представления складываются на основе разных неморальных и протоморальных представлений. Например, золотое правило – это правило отношений, основанных на взаимности. Самое простое выражение взаимности – правило обмена: «quid pro quo», или «ты – мне, я – тебе», «дайшь на дайшь». Тексты разных культур позволяют проследить генетическую связь через ряд промежуточных звеньев нормативной формулы, известной нам как золотое правило, с правилом обмена (услугами, товарами). Но разве этим отдаленным истоком объясняется золотое правило? Конечно, нет. Взаимность лежит в основе разного рода отношений – «договорного» гостеприимства, или гостеприимной дружественности (*philoxenia*), дружбы, воздаяния, причем в форме как благодарности, так и возмездия (частным случаем которого является правило талиона: «око за око»). Опыт этих отношений (которые сегодня мы отчасти отнесли бы к морали, а отчасти нет) – важный нормативный источник золотого правила. Золотое правило складывается на основе неморального и протоморального коммуникативного и нормативного опыта. Но этими предтечами золотое правило в своем действительном норматив-

¹ Фуко М. Ницше, генеалогия и история. С. 77.

² Фуко М. Использование удовольствий. Введение // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет; пер. с франц. С.В. Табачниковой; под общ. ред. А.А. Пузыря. М.: Касталь, 1996. С. 281.

но-этическом содержании не раскрывается. Это касается и любых других моральных идей, ценностей, норм.

Предлагаемый метод анализа генезиса морали не вырабатывался мной специально. Он был сформулирован на основе осмысления («задним числом») моего опыта изучения древних текстов – помимо гомеровского эпоса ранее его «Повести об Ахикаре» (памятника ассирийской наставительной литературы VII в. до н.э.)¹, а также Аристотеля². Эти штудии были прицельно-проблемными и имели целью выявление золотого правила в древних текстах. Собственно говоря, они явились откликом на встречавшиеся в специальной литературе указания на то, что в тех текстах содержится в какой-то форме золотое правило.

Как возникают и развиваются моральные представления, например золотое правило, я стараюсь понять исходя из осмысления этих представлений в их развитом виде, т.е. основываясь на их теоретическом, концептуальном анализе.

Дистанцируясь в этом вопросе по отношению к Ницше, я не хочу сказать, что в морали нет предрассудков. Они есть. Отдельная задача философии и этики и заключается в критике морального мышления с целью его очищения и прояснения. Возможно, это самая важная задача моральной философии и нормативной этики. Но вопреки тому, что считал Ницше, генеалогия в этом деле – не самый первый помощник.

Однако из основного генеалогического произведения Ницше можно сделать важный вывод о том, что генеалогия морали невозможна в ее целостности, – она возможна только по отношению к отдельным формам морали. Не случайно Ницше нигде не говорит о генеалогии морали вообще. Генеалогия морали невозможна в ее целостности, потому что «мораль» – это философская абстракция, причем довольно поздняя. Описываемый этой категорией феномен неоднороден; соответственно и генезис этого феномена неоднороден. К тому же разные моральные формы имеют разные нормативные, коммуникативные и поведенческие источники, причем множественные.

¹ Разные этапы того исследования опубликованы в частично совпадающих по содержанию статьях: Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово* : сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой ; сост. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. М. : Феноменология–Герменевтика, 2009. С. 96–114; Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура*. 2008. № 9. С. 74–86.

² См.: *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика* : сб. научных трудов. К 70-летию академика А.А. Гусейнова ; отв. ред. и сост. Р.Г. Апресян. М. : Альфа-М, 2009. С. 157–170.

Решение исследовательской задачи, направленной на выявление поведенческих, коммуникативных и нормативных предпосылок становления золотого правила (и сопряженных с ним) в текстах, в которых номинально их нет, в которых они никак не вербализированы, не говоря о специальных императивных формулировках, возможно при использовании определенного метода анализа. Этот метод, который я и предлагаю, представляет собой *концептуальную экспликацию рудиментарного нормативного содержания* и заключается в следующем. Тексты, в нормативно-ценностном плане синкретичные или по-своему концептуально сфокусированные, анализируются на основе современных этических концептов, с помощью которых проясняется соответствующее им содержание, находящееся в неявной, элементарной или предполагаемой форме¹. Иными словами, раскрывается сокрытое, неразвитое и в этом смысле рудиментарное содержание. В данном случае это содержание – золотое правило и сопряженные с ним талион (как частный случай принципа возмездия, шире взаимности) и заповедь любви. Рудиментарное содержание раскрывается на основе концептуальной проработки развитого содержания. Я знаю, что собой представляет развитое золотое правило, мне известны по литературным источникам нормативные контексты золотого правила, и я принимаю во внимание результаты философско-теоретического и нормативно-этического анализа золотого правила². Это знание является для меня как бы инструментом: на его основе я исследую различный историко-нравственный материал.

¹ В связи с этим стоит привести замечание Фуко, относящееся к генеалогии, сделанное, правда, в рассуждении о генеалогии истории: “Wirkliche Historie” [действительная история] в отличие от традиционной истории «не опасается быть перспективным знанием. Историк по мере возможности стремится уничтожить все то, что может выдать в их знании ту точку, из которой они смотрят, тот момент, в котором они находятся, ту сторону, которую они принимают, – неуловимость их пристрастия» (Фуко М. Ницше, генеалогия и история. С. 90).

² См.: Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности [1972] // А.А. Гусейнов. Язык и совесть: Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН, 1996. С. 10–28; Dible A. Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; Gensler H.J. The Golden Rule. Ann Arbor: University of Michigan, 1977; Rost H.T.D. The Golden Rule: A Universal Ethic. Oxford, England: George Ronald, 1986; Wattles J. The Golden Rule. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. Разумеется, я опираюсь и на результаты своих исследований этого феномена, отраженные в разных моих статьях, в частности: Золотое правило // Этика: новые старые проблемы. К 60-летию А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 1999. С. 9–29; Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 72–84.

Посмотрим на указанную формулировку золотого правила: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Она характеризуется следующими общими чертами: 1) это правило инициативного действия, на что указывают слова «как хотите»; 2) оно предполагает самостоятельного субъекта действия, который поступает не по образцу, не по указке, а исходя из самого себя; 3) действие, задаваемое золотым правилом, не спонтанно, оно намеренно, рефлексивно; человек как субъект действия предполагается рефлексирующим относительно своих действий, мыслящим о них, активно выстраивающим свои отношения с другими; 4) действие, задаваемое золотым правилом, – авансирующее; оно как бы создает прецедент, дает пример; 5) действие, совершаемое по золотому правилу, может быть в реальности односторонним, не взаимным; но оно воображается и мыслится субъектом действия так, как если бы оно находилось в «цепи» взаимности, как если бы человек действовал в условиях обоюдности действий; 6) действия в соответствии с золотым правилом совершаются в отношении других по мерке действий, которые человек ожидает от других; в соотношении и сообразовании индивидуальных волений (хотений) предполагается преодоление субъективности индивида; 7) благодаря преодолению субъективности, сообразованию, или гармонизации одной субъективности и другой субъективности золотое правило направляет на действия, устанавливающие общность или удостоверяющие общность (если она уже имеет место); 8) это правило общезначимо: оно актуально для любых обстоятельств, на что нам указывают слова «Во всем...»

Итак, у нас есть представление о золотом правиле в его развитой форме. В этой форме золотое правило дано именно как правило, как регулятив; это общезначимое правило; его объект – поступки человека по отношению к другому человеку; его предмет – сообразование, гармонизация установок и желаний человека с установками и желаниями другого; в соответствии с золотым правилом человек действует осознанно и ответственно; мы понимаем мотивы соответствующих поступков (гармонизация интересов, установление и сохранение общности), и у нас есть понимание возможного обоснования этих поступков – общее благо (разного уровня общности).

На основе и с помощью такого философского и нормативно-этического понятия золотого правила я выстраиваю его генеалогию.

Имея *аналитическое представление* о развитом явлении, я пытаюсь проследить, из чего оно родилось. Я как бы раскладываю описанное мной явление на отдельные составляющие, провожу свой анализ древнего литературного материала, имея в виду значимость этих составляющих самих по себе и готовый к тому, что среди найденных мной «артефактов» не будет обще-

значимого правила. Вообще будет не правило, но только рекомендация, совет. Этот совет будет обосновываться не благом другого или общности, но благом конкретного действующего индивида, иными словами, оно будет оправдываться благоразумием, а то и полезностью. Правило, рекомендация, совет – это нормативные и мыслительные формы, результирующие некую рефлексию, обобщающие опыт; так вот я готов к тому, что в релевантном моему исследованию материале не будет места обобщению, но будет только ситуация, в которой люди действуют исходя из наличных интересов и предпочтений.

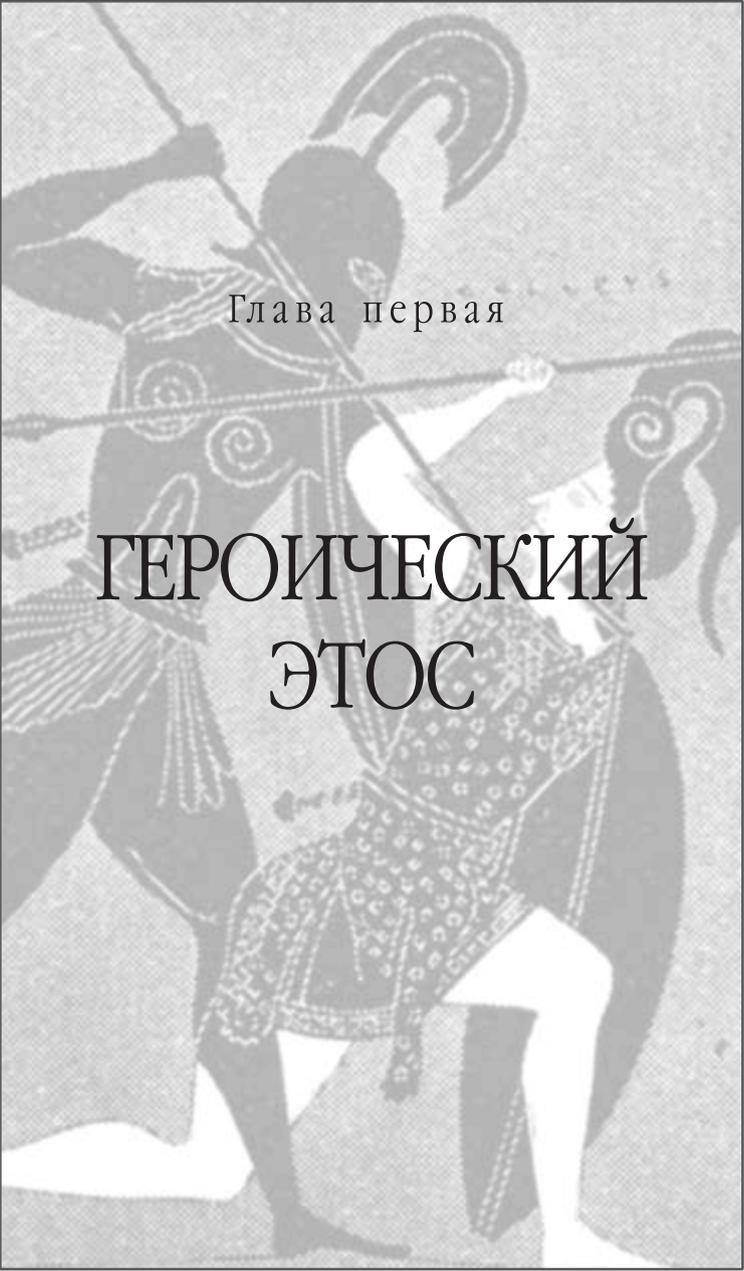
Принято считать, что у Гомера нет нормативного мышления, что он не мыслит в императивных категориях. Действительно, у Гомера отсутствуют обобщенные, универсальные, нормативно выраженные императивные формы. Но гомеровские персонажи находятся в постоянном взаимодействии, прежде всего дискурсивном. Они не перестают беседовать даже во время сражений, причем как с соратниками, так и с противниками. Можно сказать, в поэмах нет ни одного действия, которое бы не сопровождалось речами деятелей или наблюдателей – объяснительными, оценочными, побудительными, молитвенными. Гомеровские персонажи выказывают друг в отношении друга ожидания, пересказывают предания о великих деяниях, всегда с наставительным подтекстом, дают друг другу рекомендации и советы. Эти многочисленные высказывания, взятые в неоднородной совокупности, позволяют рассматривать гомеровский эпос в качестве исключительного и непереоценяемого источника моральной мысли. На этой основе ценностное содержание героического гомеровского этоса поддается целостной экспликации, без которой невозможна его полноценная этическая интерпретация, как и ожидаемый критический и поэтический анализ.

Гомеровскую этику (в широком смысле этого слова) я анализирую в предположении пространного контекста античной этики (в академическом, т.е. узком смысле этого слова), в которой, как было сказано, все названные нормативные формы получили соответствующее воплощение¹, через античную этику и в еще более обширном контексте моральной мысли вообще. Но как в морали мной выделены отдельные нормативные формы, через призму которых я рассматриваю гомеровский эпос, так и в самом эпосе я выбрал от-

¹ Есть специальные исследования, прослеживающие гомеровские сюжеты (разумеется, в их доалександрийской канонизированной версии) в трудах греческих мыслителей. Предметом отдельного интересного анализа могли бы стать нарративно-дискурсивные параллели между Аристотелевой этикой и эпосом Гомера. Отчасти эта задача решается в названном фундаментальном труде А. Эдкинса (*Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*).

дельные сюжетные линии, опосредованно к которым я пытаюсь понять его ценностно-моральное содержание. Эти линии, обозначенные выше, выражены в перипетиях отношений Ахилла с *соратником* – царем ахейцев Агамемноном и *соперниками* – военным предводителем троянцев Гектором и царем троянцев Приамом.

Хорошо понимая, что среди читателей этой книги вряд ли найдется много таких, кто «помнит, хоть не без греха» из «Илиады» два стиха, я опосредовал рассмотрение в центральных главах книги воспроизведением сюжетной канвы важнейших для меня эпизодов «Илиады» и отчасти «Одиссеи». Это было невозможно в первой главе, в силу ее тематического своеобразия; там я ограничился упоминанием отдельных сюжетов и отсылкой к соответствующим местам поэм. Везде упоминание сюжетов и их пересказ подчинены проблемному анализу и, стало быть, не соответствуют их последовательности в поэмах. Надеюсь все же, что нарративная составляющая книги достаточна и в то же время ненавязчива. В распоряжении желающих узнать больше – богатые и разнообразные справочные ресурсы Всемирной сети, включая Рунет, позволяющие, как говорится, «в два клика» получить исчерпывающие сведения по каждому гомеровскому персонажу, с подробной генеалогией, отсылкой к основным эпическим сюжетам и сопряженным упоминаниям в других мифологических и литературных источниках. Также в Сети доступны разные переводы поэм Гомера на русский и другие современные языки, равно и их греческие оригиналы.



Глава первая

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭТОС

Эксекий. Ахилл и Гектор. Вазопись. VI в. до н.э.



Чтобы отчетливее проследить траекторию Ахилловой нравоперемены, важно понимать этос описываемого Гомером общества, доминирующие в нем поведенческие стандарты и то, как обеспечивается их действенность. С Ахиллом, без сомнения, происходит перемена. Но была ли эта перемена неожиданной или рутинной, было ли случившееся перипетией отдельного характера или событием, значимым для нравов и нравственного духа всего общества, можно прояснить, лишь учитывая общий контекст ценностных представлений, которые содержал гомеровский этос.

Гомеровское общество – это воинское общество. Война – его основной материальный ресурс, главное поприще деятельности. Гомеровские герои прежде всего – воины. Воин проявляет себя в сражениях, в войне. Война требует героев и творит их.

Базовое значение слова «герой-heros» у Гомера довольно широко: это вообще любой свободный мужчина. Так, Агамемнон, собрав войско, обращается к нему: «Други, герои данайские, храбрые слуги Арея!» (Ил. II:110). Ахилл даже в минуту гнева говорит о своем обидчике: «Герой Атрид¹» (IX:613), совсем не имея в виду, что тот – герой (он только что упрекал за глаза Агамемнона в трусости); в данном случае это значит: «Муж Агамемнон». Фетида говорит о «собранье героев ахейских» (XIX:34), понимая под этим *всех* ахейских воинов. Посейдон сетует, что *люди* забудут о том благе, которое он совместно с Аполлоном сделал «Лаомедонту герою...» (VII:453²). Героем может быть назван даже аэд³; так, в «Одиссее» говорится о Демодокке: «герой-певец» (Од. VIII:482)⁴. Впрочем, хотя на уровне лексической семантики «heros» – это любой мужчина, на уровне социальной семантики герой всегда благородный (agathos), выходец из благородного сословия; он обладает совершенством, доблестью (aretē), богатырской силой; он лучший (āristos), поэтому он предводитель, вождь, военачальник; он бережет свою честь (timē); он знает, что такое стыд (aidōs), и способен с почтением обходиться с другими⁵.

¹ Агамемнон – сын Арея, стало быть, Атрид. Так же и Ахилл, сын Пелея – Пелид, или Пелеон. И т.д.

² Пер. В.В. Вересаева. В переводе Н.И. Гнедича Лаомедон назван «царем».

³ См.: A Lexicon, Abridged from Liddel and Scott's Greek-English Lexicon; arranged by J.M. Whiton. N.Y.: American Book Company, 1871. P. 309. В этом значении слово «heros» сливается с словом «āneg-муж» (Slater W.J. Lexicon to Pindar. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1969. P. 226–227). Согласно И.Х. Дворецкому, не вообще «муж», а «славный муж» (Древнегреческо-русский словарь; сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. I: А–Л. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. С. 761).

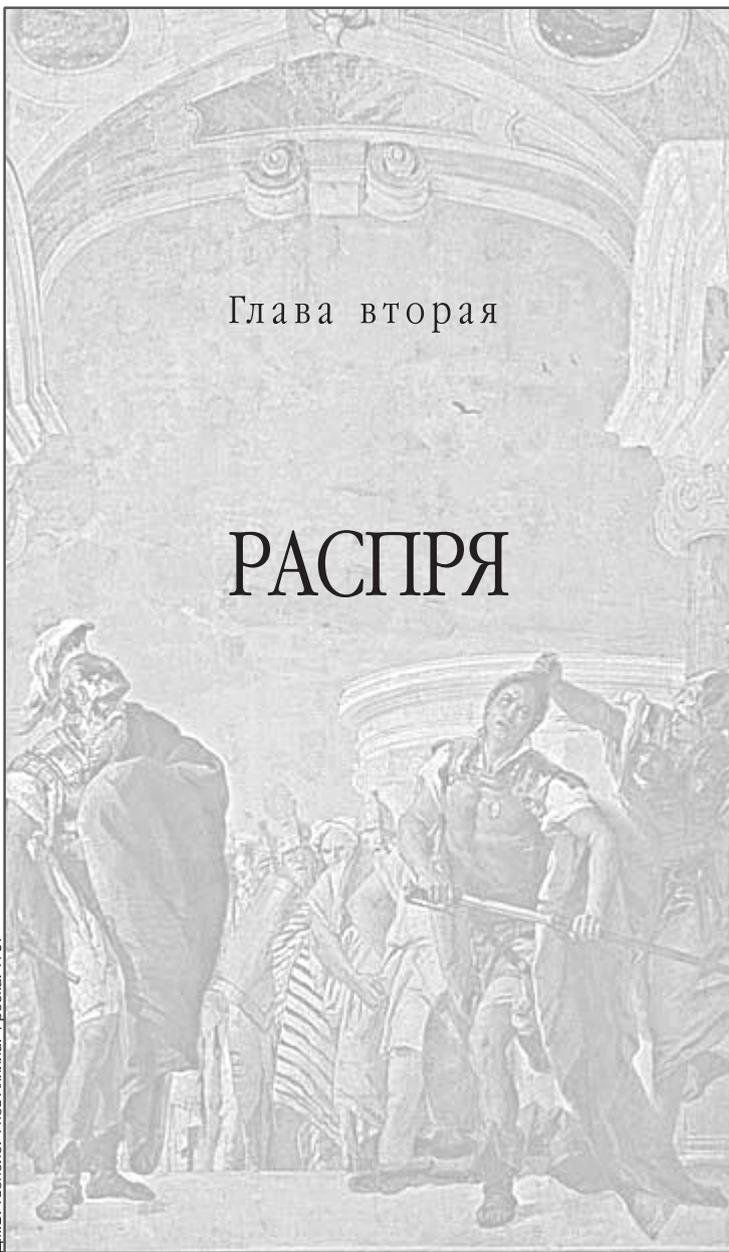
⁴ См.: A Greek-English Lexicon; Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones [e.o.], Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 778. Согласно Дворецкому, Демодок величается как «знаменитый певец» (Древнегреческо-русский словарь; сост. И.Х. Дворецкий. С. 761).

⁵ Лексическое разнообразие эпитетов, сопровождающих имя героя, см.: Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. С. 98–105 и др.

Глава вторая

РАСПРЯ

Дж.Б. Тьеполо. Гнев Ахилла. Фреска. 1757



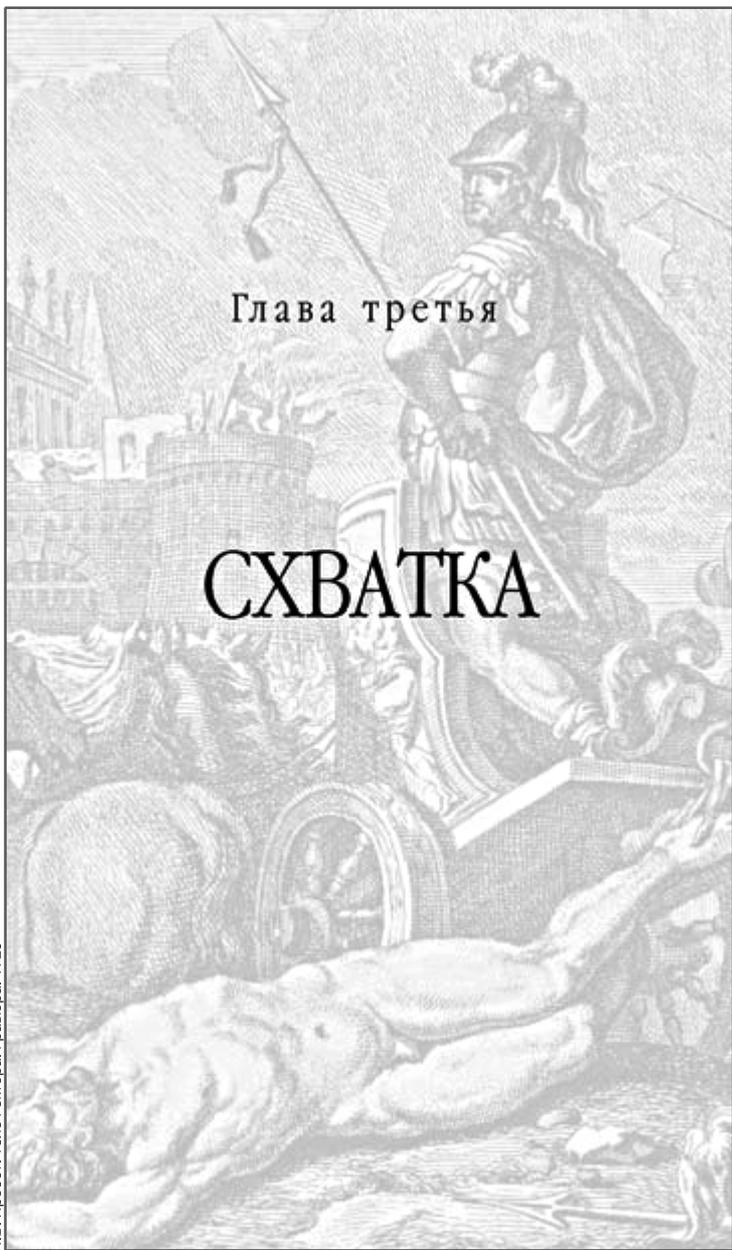


«Илиада» начинается с вспыхнувшей вражды между Ахиллом и Агамемноном. Призывая богиню воспеть Ахиллов гнев, Гомер тут же упоминает огромные жертвы среди ахейцев, случившиеся вследствие

этого гнева. Но распря между вождями возникла из-за Агамемнона, грубо нарушившего незыблемый порядок ахейского общества, основанного в первую очередь на взаимности, справедливости воздаяния, соразмерности обмениваемых благ, будь то дары или услуги. Агамемнон своенравно отбирает у Ахилла часть награды, доставшейся тому после раздела добычи. Причем эта добыча – результат набега, совершенного Ахиллом, и он был лишен лучшей части выданной ему награды. Ахилл обоснованно воспринимает действия Агамемнона как грабеж, хуже того, как умаление его славы, попрание чести, иными словами, унижение, за которое Агамемнону впору ответить кровью. Воздерживаясь от кровопролития, Ахилл покидает войско, что привело к многочисленным потерям ахейцев. В какой-то момент Агамемнон предпринимает шаги к примирению не столько из сожаления по поводу нанесенной Ахиллу обиды, сколько понимая, что без Ахилла вся троянская кампания обрекается на провал. Действуя по правилам того мира, он посылает Ахиллу дары. Дары безмерны и ценность их огромна, но смысл даров таков, что Ахилл воспринимает их как еще большее проявление несправедливости по отношению к себе. Он ждет от Агамемнона расплаты. Но к тому времени, когда она приходит, расплата настигает самого Ахилла: упиваясь обидой за уязвленную честь, он посчитал возможной компенсацией за понесенный урон растущие воинские потери среди своих вчерашних соратников. Пока Ахилл уповает на возмездие Агамемнону и желает зла своему обидчику, а вместе с ним и всем ахейцам, в сражении гибнет Патрокл, его лучший друг. Обоснованный гнев Ахилла против ахейского царя в своей безмерности возвращается к самому Ахиллу наибольшим из зол, которое он только мог помыслить. Обрушившееся на Ахилла горе не меняет его отношения к Агамемнону, но заставляет забыть обиду и погасить в себе необузданный гнев.

Глава третья

СХВАТКА





Отринув свой гнев на царя ахейцев, Ахилл возвращается в битву. Но он отнюдь не избавлен от гнева. Его душу раздирает еще больший гнев – на Гектора, смертельно поразившего в бою Патрокла, его любимого друга и соратника. Месть за друга – доминирующий мотив Ахилла. Хотя он и высказывал сожаление о павших по его вине бойцах, в битву он устремляется не для того, чтобы поддерживать сражающихся ахейцев, а для того, чтобы отомстить за друга. Для современного наблюдателя такая мотивация возвращения Ахилла в битву не может не показаться нравственно ограниченной на фоне масштаба боя. Однако для архаического и даже классического греческого сознания дело обстоит по-другому. По некоторым негомеровским мифологическим традициям после смерти Ахилл, как и его отец Пелей, помещается богами на Островах блаженных¹. Этой чести Ахилл удостоен богами за верность Патроку, тем более достойную, что Ахилл, зная о своей участи погибнуть после смерти Гектора, жертвовал собой ради памяти влюбленного в него Патрокла². Чем сильнее привязанность Ахилла к Патроку³, тем более он лют в своей ненависти к Гектору.

Эти три персонажа поэмы – Ахилл, Патрокл, Гектор – сцеплены различными смысловыми связками. Отчасти мы это уже видели в отношениях Ахилла и Патрокла. Но особый интерес представляют отношения Ахилла не столько с Патроком, сколько с Гектором. Именно на фоне противостояния и ненависти отчетливо проступают очертания той коммуникативной модели, которая лежит в основе морали. Возможность этой модели обнаруживается не в смертельной вражде, отличающей отношения двух героев, а в противовес ей – в предложении возможного благорасположения при достойном условии взаимности. Это предложение исходит от Гектора и гневно отвергается Ахиллом. Но даже отринутое, оно остается дискурсивным событием и по сути предопределяет развязку поэмы.

¹ Об этом сообщает Платон вслед за Пиндаром, как считает А.В. Лосев (см.: Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Соч. В 3 т.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 573).

² Как мы знаем из Платона, согласно традиции, преданность возлюбленного ценнее преданности влюбленного, которая обычна (см.: Платон. Пир 179e–180a // Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 105–106).

³ О возможной эротической составляющей отношений Ахилла и Патрокла см.: Clarke W.M. Achilles and Patroclus in Love // Hermes. 1978. Vol. 106, № 3. P. 381–396. Считается, что этот сюжет – новация Гомера по сравнению с древнейшей версией дружбы Ахилла и Патрокла, в которой не было места интимности (см.: Paton W.R. The Drugging of Hector // The Classical Review. 1913. Vol. 27. № 2. P. 46). Аналогичная гипотеза высказывалась и в немецком гомероведении в начале XX в. Кевин Кротти считает, что предположение об эротически-чувственном отношении Ахилла к Патроку возникает под впечатлением исключительной возвышенности Ахилловой природы, между тем как сам Гомер не дает никаких поводов для таких предположений (см.: Crotty K. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1994. P. 58). Не только среди современных исследователей, но и среди античных авторов были разногласия относительно того, как следует трактовать отношения Ахилла и Патрокла. Однако независимо от того, какие знаки нам подает Гомер, по разнообразным и многочисленным источникам известно, что соратничество не только в архаические времена, но и в более поздние могло содержать в себе эротический компонент и это считалось в порядке вещей (см.: Gay Warriors: A Documentary History from the Ancient World to the Present; ed. by B.R. Burg. N.Y.: L.: New York University Press, 2002).



Глава четвертая

МИЛОСЕРДИЕ



Победа над троянским героем не остудила гнева Ахилла, не утолила мести, и изо дня в день он продолжает терзать тело поверженного Гектора, посмертно унижая его. В отношении Гектора Ахилл

безжалостен, тем самым подтверждая упреки к нему Аякса и Патрокла в отсутствии *eleos*-жалости. Если он мог без сострадания смотреть на страдания и гибель ахейцев – своих соратников, откуда в нем возьмется милосердие к врагу, тем более нанесшему ему личную обиду? Между тем, пусть через трагедию, но Ахилл смог преодолеть ненависть к Агамемнону. Он возвращается в битву. Хотя он движим мстью, личными чувствами, он вливается в общее дело. Его воссоединение с ахейцами закрепляется благодаря устроенным им состязаниям в память Патрокла. Ахилл не преодолевает свою отчужденность, да это вряд ли возможно при сохраняющейся в нем глубокой скорби, при осознании приближения часа собственной смерти. Тем не менее внешне ничто не разъединяет его с соратниками, и в этом, можно считать, он преодолел горестные упреки Аякса и Патрокла в безжалостности, более того, продемонстрировал возможность примирения даже после смертельной обиды и безмерного гнева. Примирение в исходном по сюжету конфликте между Ахиллом и Агамемноном создает прецедент для преодоления ненависти и вражды в другом конфликте – между Ахиллом и Гектором, не менее остром, к тому же замешанном на смерти. В этом конфликте примирение происходит между Ахиллом и отцом Гектора – Приамом, тайно явившимся к Ахиллу с выкупом за тело сына. Последняя книга «Илиады», в которой описывается встреча Приама и Ахилла, представляет собой кульминацию героически-эпической поэмы, в финальном эпизоде которой утверждаются ценности примиренности, сострадания и милосердия.

Глава пятая

ТЕНДЕНЦИИ





Анализ характера и динамики противостояний Ахилла и Агамемнона, Ахилла и Гектора и милосердного снисхождения Ахилла в отношении Приама позволяет сделать выводы относительно некото-

рых тенденций развития нормативного мышления и нормативной практики в архаическом обществе. Три из них заслуживают приоритетного внимания. Первое – это подвиги в героическом идеале, составлявшем основу гомеровского этоса. Как уже отмечалось, героический идеал преобладает в гомеровском этосе, но не исчерпывает его, равно как и героизмом в битвах, сколь бы важным для воинского общества он ни был, не исчерпываются жизнь общества и предназначение человека. В вольном или невольном стремлении представить жизнь во всей ее полноте (символически выраженном в образе щита Ахилла) Гомер отходит от абсолютизации героического, представляя героев в жизненности их внутреннего мира и полноте человеческих отношений. Второе – перемены в отношениях взаимности. Взаимность не всегда проговаривается Гомером как ценность или механизм коммуникации, но анализ самых разных сюжетов поэмы убеждает в том, насколько взаимность значима и привычна для архаического общества. В процессе обогащения и переосмысления отношений взаимности и на основе принципа взаимности происходит кристаллизация предпосылки золотого правила. Наконец, третье – постепенная трансформация ценностно-императивного мышления от конкретности и ситуативности к обобщенности (разумеется, в различных начальных формах), без которой невозможна моральная организация поведения. В эпосе этот процесс обусловлен тем, что гомеровский мир представлен тотально дискурсивным. С одной стороны, все ценностные суждения высказываются по поводу конкретных ситуаций и обусловлены ими, но с другой – гомеровские персонажи постоянно находятся в размышлениях и диалогах. Диалоги происходят между людьми, богами, людьми и богами, в результате обсуждений их участники приходят к выводам, на основе которых они совершают свои поступки. Таким образом в дискурсивности преодолевается ситуативность.

Библиографический список¹

- Аванесов С.С.* Аксиология архаической культуры // *Фундаментальные проблемы культурологии*: В 4 т. Т. 1 : Теория культуры ; отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб. : Алетей, 2008.
- Аполлодор.* Мифологическая библиотека ; пер., ст. и прим. В.Г. Боруховича; отв. ред. Я.М. Боровский. Л. : Наука, 1972.
- Апресян Р.Г.* Генезис золотого правила // *Вопросы философии*. 2013. № 10.
- Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика : сборник научных трудов*: К 70-летию академика А.А. Гусейнова ; отв. ред. и сост. Р.Г. Апресян. М. : Альфа-М, 2009.
- Апресян Р.Г.* Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово : сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой* ; сост. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. М. : Феноменология-Герменевтика, 2009.
- Апресян Р.Г.* Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура*. 2008. № 9.
- Аристотель.* Евдемова этика ; пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М. : Институт философии РАН, 2005.
- Аристотель.* Никомахова этика ; пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4 ; Ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М. : Мысль, 1984.
- Аристотель.* Политика // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4.
- Аристотель.* Риторика ; пер. Н. Платоновой // *Античные риторики* ; под ред. А.А. Тахо-Годи. М. : МГУ, 1978.
- Аристотель.* Этика ; пер. Э.Л. Радлова. СПб. : Изд-е Философского общества, 1908.
- Блаватская Т.В.* Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М. : Наука, 1966.
- Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя ; пер. с итал., вступл. и примеч. А. Золотарева. Самара : Агни, 1997.
- Гесиод.* Труды и дни ; пер. В.В. Вересаева // *О происхождении богов* ; сост., вступ. ст. И.В. Шталь; примеч. В.В. Вересаева и И.В. Шталь. М. : Сов. Россия, 1990.
- Гигин.* Мифы ; пер. с лат., комм. Д.О. Торшилова ; под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., испр. СПб. : Алетей, 2000.
- Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Прагреки в Трое // *Вестник древней истории*. 1994. № 4.
- Гомер.* Илиада ; пер. Н.И. Гнедича. Изд. подготовил А.И. Зайцев. Л. : Наука, 1990.
- Гомер.* Илиада. Одиссея ; пер. В.В. Вересаева; сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. М. : Просвещение, 1987.

¹ В библиографический список не включены работы, упоминаемые по вторичным источникам.

- Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности [1972] // А.А. Гусейнов. Язык и совесть : избранная социально-философская публицистика. М. : Институт философии РАН, 1996.
- Гусейнов А.А. Введение в этику. М. : МГУ, 1985.
- Доддс Э.Р. Греки и иррациональное ; пер. с англ., комм., указатель С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди. СПб. : Алетейя, 2000.
- Древнегреческо-русский словарь ; сост. И.Х. Дворецкий ; под ред. С.И. Соболевского. Т. I: А–Л. М. : Гос. изд-во иностр и нац. словарей, 1958.
- Жаворонков А. Гомеровская мораль: современное состояние вопроса // Развитие личности. 2008. № 3.
- Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3.
- Йегер В. Пайдейя. Т. 1 : Воспитание античного грека. М. : Греко-латинский кабинет, 2001.
- Лосев А.Ф. Гомер. М. : Госучпедиздат, 1960.
- Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Соч. В 3 т.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1968. Т. 1.
- Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира ; гл. ред. С.А. Токарев. М. : Сов. энциклопедия, 1987. Т. 2.
- Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3.
- Ницше Ф. К генеалогии морали : полемическое сочинение // Ф. Ницше. Соч. В 2 т. ; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М. : Мысль, 1990. Т. 2.
- Овидий. Метаморфозы // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии ; пер. с лат. С.В. Шервинского. М. : Изд-во худ. лит., 1983.
- Первый Ватиканский мифограф, III, 11, 2 ; пер. с лат., вступит. ст. и комм. В.Н. Ярхо. СПб. : Алетейя, 2000.
- Платон. Государство // Платон. Соч. В 3 т. Т. 3 (1) ; ред. А.Ф. Лосев. М. : Мысль, 1971.
- Платон. Пир // Платон. Соч. В 3 т. Т. 2 ; ред. А.Ф. Лосев. М. : Мысль, 1970.
- Повесть о красноречивом крестьянине : хрестоматия по истории древнего мира ; под ред. В.В. Струве. Т. 1. Древний Восток. М. : Учпедгиз, 1950.
- Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1.
- Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник'86. М. : Наука, 1986.
- Страбон. География ; пер. с др.-греч. Г.А. Стратановского ; под ред. О.О. Крюгера ; общ. ред. С.Л. Утченко. 2-е изд. М. : Ладомир, 1994.
- Суриков И.Е. Законодательство Драконта // Древнее право. 2000. № 2 (7).
- Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М. Герой // Мифы народов мира ; гл. ред. С.А. Токарев. М. : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М. : Изд-во иностр. лит., 1958.

- Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод ; пер. с венг. ; под ред. В.И. Авдиева. М. : Изд-во иностр. лит., 1956.
- Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // *Философия эпохи постмодерна* : сб. переводов и рефератов ; сост. и ред. А. Усманова. Минск : Красико-принт, 1996.
- Фуко М.* Использование удовольствий. Введение // *М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет* ; пер. с франц. С.В. Табачниковой ; под общ. ред. А.А. Пузыря. М. : Касталь, 1996.
- Шефтсбери.* Солилоквия, или Совет автору // *Шефтсбери. Эстетические опыты* ; сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М. : Искусство, 1975.
- Шичалин Ю.А.* Арете // *Новая философская энциклопедия. В 4 т.* ; под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. М. : Мысль, 2000. Т. 1.
- Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса ; отв. ред. А.А. Тахо-Годи. М. : Наука, 1983.
- Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) [1972] // *Историческая психология и социология истории.* 2010. № 1.
- Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе // *Вестник древней истории.* 1962. № 2.
- Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // *Вестник древней истории.* 1963. № 2.
- A Greek-English Lexicon* ; compiled by H.G. Liddell, R. Scott ; revised and augmented by H.S. Jones [e.o.]. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- A Lexicon, Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* ; arranged by Rev. J.M. Whiton. N.Y. : American Book Company, 1871.
- Adkins A.W.H.* Homeric Values and Homeric Society // *The Journal of Hellenic Studies.* 1971. Vol. 91.
- Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford : Clarendon Press, 1960.
- Adkins A.W.H.* Values, Goals, and Emotions in the Iliad // *Classical Philology.* 1982. Vol. 77.
- Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // *The Classical Journal.* 1986. Vol. 82, № 1.
- Arieti J.A.* Achilles' Guilt // *The Classical Journal.* 1985. Vol. 80, № 3.
- Bassett S.* Achilles' Treatment of Hector's Body // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1933. Vol. 64.
- Bassett S.* Hector's Fault in Honor // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1923. Vol. 54.
- Bassett S.* Hector's Last Words, «Iliad» XXII, 358–360 // *The Classical Journal,* 1933. Vol. 29, № 2.
- Bassett S.E.* The Poetry of Homer. Berkeley : University of California Press, 1939.
- Bassett S.E.* The Pursuit of Hector // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1930. Vol. 61.

- Bowra C.M.* Heroic Poetry. L. : Macmillan & Co. LTD, 1952.
- Brown A.* Homeric Talents and the Ethics of Exchange // The Journal of Hellenic Studies. 1998. Vol. 118.
- Buxton R.* Similes and other Likenesses // The Cambridge Companion to Homer ; ed. by R. Fowler. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Cairns D., Homblower S.* Honor // The Homer Encyclopedia: 3 Vol. ; ed. by M. Finkelberg. Chichester ; Malden : Wiley-Blackwell, 2011. Vol. 1.
- Cairns D.L.* Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Calder, W.M. III.* Gold for Bronze: Iliad 6.232–36 // Studies Presented to Sterling Dow on his eightieth birthday ; ed. A.L. Boegehold. Durham : Duke University, 1984.
- Calhoun G.M.* Homer's Gods: Prolegomena // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1937. Vol. 68.
- Clarke W.M.* Achilles and Patroclus in Love // Hermes. 1978. Vol. 106, № 3.
- Claus D.B.* Aidos in the Language of Achilles // Transactions of the American Philological Association. 1975. Vol. 105.
- Combella F.M.* Homer and Hector // The American Journal of Philology. 1944. Vol. 65, № 3.
- Crotty K.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca ; London : Cornell University Press, 1994.
- Kullmann W.* Gods and Men in the Iliad and the Odyssey // Harvard Studies in Classical Philology. 1985. Vol. 89.
- Donlan W.* Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75, № 3.
- Donlan W.* The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy // Phoenix. 1989. Vol. 43, № 1.
- Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford : Basil Blackwell, 1974.
- Edwards M.* The Iliad: A Commentary. Vol. V: Books 17–20. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Eichholz D.E.* The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74, № 2.
- Feeney D.C.* Epic Hero and Epic Fable // Comparative Literature. 1986. Vol. 38, № 2.
- Ferguson J.* Moral Values in the Ancient World. L. : Methuen & Co Ltd, 1958.
- Finkelberg M.* Timē and Aretē in Homer // The Classical Quarterly, New Series. 1998. Vol. 48, № 1.
- Finlay R.* Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73, № 5.
- Finley M.I.* [Б.Н.] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84.
- Finley M.I.* The World of Odysseus. 2nd ed. L. : Chatto & Windus, 1977.
- Gagarin M.* Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4.
- Gay Warriors: A Documentary History from the Ancient World to the Present ; ed. by B.R. Burg. N.Y. ; L. : New York University Press, 2002.

- Gensler H.J.* The Golden Rule. Ann Arbor : University of Michigan, 1977.
- Gill C.* Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Gould J.* HIKETEIA // The Journal of Hellenic Studies. 1973. Vol. 93.
- Griffiths A.* Non-aristocratic Elements in Archaic Poetry // The Greek World ; ed. by A. Powell. L. ; N.Y. : Routledge, 1997.
- Harries B.* «Strange Meeting»: Diomedes and Glaucus in «Iliad», 6 // Greece & Rome, Second Series. 1993. Vol. 40, № 2.
- Harris W.V.* Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. Cambridge : Harvard University Press, 2001.
- Hobbs A.* Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Janko R.* The Iliad: A Commentary. Vol. IV: Books 13–16. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- Littauer M.A.; Crouwel J.H.* New Light on Priam's Wagon? // The Journal of Hellenic Studies. 1988. Vol. 108. P. 195.
- Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley ; L. : University of California Press, 1971.
- Long A.A.* Morals and Values in Homer // The Journal of Hellenic Studies. 1970. Vol. 90.
- MacDowell D.M.* The Law in Classical Athens. L. : Thames and Hudson, 1978.
- MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre A.* Imperatives, Reasons for Action, and Morals // The Journal of Philosophy. 1965. Vol. 62, № 19.
- Mackenzie M.M.* Plato on Punishment. Berkeley ; Los Angeles : University of California Press, 1981.
- Mackie C.J.* Scamander and the Rivers of Hades in Homer // The American Journal of Philology. 1999. Vol. 120, № 4.
- Macleod C.W.* Homer, Iliad, Book XXIV. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Morris I.* The Use and Abuse of Homer // Classical Antiquity. 1986. Vol. 5, № 1.
- Mueller M.* The Iliad. The Unwin Critical Library. L. : Allen & Unwin, 1984.
- Muellner L.* The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. Ithaca ; L. : Cornell University Press, 1996.
- Myres J.L.* The Pattern of the Odyssey // The Journal of Hellenic Studies. 1952. Vol. 72.
- Nagy G.* The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry [1979]. Revised Edition. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Naiden F.S.* Ancient Supplication. Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Nickel R.* Euphorbus and the Death of Achilles // Phoenix. 2002. Vol. 56, № 3–4.
- Paton W.R.* The Dragging of Hector // The Classical Review, 1913. Vol. 27, № 2.

- Pedrick V.* Supplication in the Iliad and the Odyssey // Transactions of the American Philological Association. 1982. Vol. 112.
- Postlethwaite N.* Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Rambo E.F.* On Homer's Similes // The Classical Journal, 1932. Vol. 28, № 1. Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Redfield J.M.* Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector. Chicago : University of Chicago Press, 1975.
- Richardson N.J.* Iliad: A Commentary, VI. Books 21–24 ; ed. G.S. Kirk. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Rost H.T.D.* The Golden Rule: A Universal Ethic. Oxford, England : George Ronald, 1986.
- Sale W.* Achilles and Heroic Values // Arion, 1963. Vol. 2, № 3.
- Schlunk R.R.* The Theme of the Suppliant-Exile in the Iliad // The American Journal of Philology. 1976. Vol. 97, № 3.
- Schofield M.* Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. № 36.
- Scott M.* «Aidos» and «Nemesis» in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values // Acta Classica. 1980. Vol. 23.
- Scott J.A.* Homer and Hector // The American Journal of Philology. 1945. Vol. 66, № 2.
- Scott J.A.* The Assumed Duration of the War of the Iliad // Classical Philology. 1913. Vol. 8, № 4.
- Seaford R.* Introduction // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Sidgwick H.* The Trial Scene in Homer // The Classical Review. 1894. Vol. 8, № 1–2.
- Slater W.J.* Lexicon to Pindar. Berlin : Walter De Gruyter & Co., 1969.
- Source W.L.* The Trial Scene in Iliad XVIII // The Journal of Hellenic Studies. 1887. Vol. 8.
- Taplin O.* Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad. Oxford : Clarendon Press, 1992.
- The Trojan War / M.I. Finley, J.L. Caskey, G.S. Kirk, D.L. Page // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 1–20.
- Wattles J.* The Golden Rule. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1996.
- Weil S.* The Iliad, or the Poem of Force ; transl. by M. McCarthy // S. Weil. An Anthology ; ed. S. Miles. N.Y. : Virago Press, 1986.
- Westbrook R.* The Trial Scene in the Iliad // Harvard Studies in Classical Philology. 1992. Vol. 94.
- Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958.
- Williams M.F.* Crossing into Enemy Lines: Military Intelligence in Iliad 10 and 24 // Electronic Antiquity: Communicating the Classics. 2000. Vol. V, № 3.
- Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

-
- Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // *Humanitas*. 2003. Vol. 16, № 1.
- Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // *Reciprocity in Ancient Greece* ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Zanker G.* Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad // *The Classical Quarterly, New Series*. 1992. Vol. 42, № 1.
- Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996.

Summary

Achilles' Moral Change: The Sources of Morality in Archaic Society (A Study on the Homeric Epic)

The *Iliad* starts with Homer's exclamation on Achilles' wrath. Achilles is overtaken by the wrath not in front of a battle with an enemy, but in a discord with Agamemnon, the King of Achaean kings and their military leader, because he arbitrarily decided to start repartition of prey degrading for Achilles. However, at the last episode related to Achilles we discover him quite different. This episode is about a meeting with Priam, the King of Troy, who steals into Achilles' tents to get back for ransom the body of his beloved son Hector. Absolutely implacable until quite recently Achilles accepts Priam's supplication and shows amicability and careful regard for him. Along with the epic narration Achilles is going through a *moral change* – from wrath to gracious compassion. This change occurs with one character, but inadmissibility of unbridled anger, anger in arbitrariness and the urgency of compassion – is a dominating motif in the Homeric epic either in the *Iliad*, or in the *Odyssey*. Achilles is in the focus of this emotional and communicative controversy.

Achilles' actions are by no means unusual either in the first episode, or in the second. And yet, his decisions in both cases are extraordinary. Achilles flew into a rage in a dispute with Agamemnon, because in violation of the existed order he decided to take away a lovely concubine Achilles had received in fair distribution of prey after a recent raid. Achilles rose against him and gave vent to his anger in drastic withdrawal from the battle. This decision jeopardized vast efforts attended by countless war losses, because without Achilles, and this had been definitely predicted sometime before, the Achaeans would not be able to take Troy. So, this decision doomed the Achaeans not only to trouble, but to numerous new victims. As to Achilles he was willing to do everything possible to humiliate Agamemnon responsively to the caused disgrace.

Redemption of the body of a relative or friend perished in a battle was a common thing in the world of Homer, as well as a millennium later. The corpse of a fallen enemy, freed from the armor, was pulled off the battlefield in order to return for a ransom, or to dishonor. Priam did not just come with ransom, prostrated

oneself before Achilles and begged him for mercy. This humble supplication was also a ritual act, which according to the standards of the Homeric society could be positively responded. However, Achilles' favor towards Priam completely fell out of scope and internal logic of the situation – in particular configuration, taking into account the relationship of Achilles and Hector.

Achilles acted partly in the logic of existed morals and partly in contradiction to them, completely relying on his own choice and his own will.

Still, Achilles' decisions and actions were neither unique, nor single. There are enough cases in the *Iliad* and the *Odyssey* positively echoing Achilles' decisions and actions proving the trends in value orientations, deeds, and relationship conjectured in the 'pleats' of the Homeric world.

In the book I am interested in tracing these trends, specifically those which were leading to the formation of the type of consciousness and social discipline later identified by philosophers in the terms of ethics and morality. Such presentation of the book's task makes clear that I consider the Homeric society as a society of *arising* morality. A different issue is how to distinguish in the Homeric ethos arising morality and what in this approach should be a subject matter for a researcher's consideration?

The answer to this question depends upon a concept of morality a researcher relies on. The variety of research attitudes and thus interpretations of ethical or, broader, value-normative composition of the Homeric epic have been reflected quite well in the Homer studies of several recent decades. Though one can trace different research programs in value-ethical studies in Homer, most of the authors have seen their task mainly in *reconstruction* of norms and values of the Homeric society.

Though the modern value and ethical studies in the Homeric epic have become more and more synthetic they are still different in methodology and the variety of approaches is determined by different scholarship background. Some of them concentrated in the *Iliad* and the *Odysseus* as great monuments of ancient literature present purely literary analysis aimed to reconstruction of value or moral world of the Homeric epic as internally self-sufficient. Other present a historical analysis aimed to detect in the text of the poems in relation to other literary sources and archaeological data the traces and evidence of existed mores and habits. Another approach presents a social-anthropological analysis based on the perception of the Homeric world as a particular socio-cultural formation comparable with typologically similar, though geographically and chronologically different societies.

Largely based on the results the Homer studies I am developing another research program aimed to restore an early genesis of moral forms at the level of

behavioral and communicative practice. Morality is taken here in a configuration known and familiar to the modern person of the Judeo-Christian cultural tradition, though in a particular aspect of the content of decisions and actions (rather than forms of motivation and personal self-determination). This content is positively expressed in (a) refraining from causing unnecessary harm, (b) pursuit of justice, (c) benevolence, (d) cooperation, (e) friendly partnership, (f) thoughtful participation and negatively – in (a') indifference, (b') malevolence, (c') injustice, (d') destruction, (e') hostility, (f') ruthlessness. All these dispositions could be realized on different and not only categorical-imperative (in Kantian sense) basis. In terms of normativity this content is given in *the Golden Rule*, *Lex Talionis*, and *the Commandment of Love* as well as in derivative principles and rules. These principles and rules as such are absent in the texts of the Homeric epic. But they are present in them prospectively – in rudiment forms. Their identification is possible owing to a method of *conceptual explication of rudiment normative content*. The method is in an analysis of syncretic in their value-normative content and specifically conceptualized texts on the basis of modern ethical notions.

The analysis of the epic plotlines of confrontation and reconciliation of Achilles, on the one hand, with Agamemnon and on the other hand, with Hector and Priam (in this case, confrontation and reconciliation are split in their personal focus), allows drawing some conclusions about the tendencies in the development of the archaic moral consciousness.

First. The Homeric epic clearly insists on desirability of peace and undesirability of hostility. This thought largely trivial for the later developed moral systems is accentuated by Homer and passes through the *Iliad* as a single thread. Homer glorifies heroic warriors both, Achaean and Trojan, but he never eulogizes the war. The descriptions of the Trojan War combats are expatiative and sometimes almost naturalistic detailed, but there is no admiration of fights, confrontation and hostility in these details. On the contrary, one can hear in the poem more than once the words of condemnation, direct or indirect, of discord and enmity. Internecine strife is not admitted. But enmity between strangers is also undesirable. The war is recognized as inadmissible in relations both between people and between nations. In bitter lamentations of Achilles over the death of Patroclus this thought is risen even to greater height: he curses every feud, both among gods and among men.

Second. The principle of retribution is fundamental for morality of the Homeric society. At that the reward is immediate and unrestricted. All persuade Achilles to temper his anger, to cool down, to reconcile, but nobody, even Nestor, even Thetis and Athena, who often have given Achilles wise advises, do not blame him for redundancy response to injustice caused by Agamemnon. His anger and

pride are excessive. But the measure of retribution is determined by Achilles according to his own feeling of the injury inflicted to him. So, in the Homeric world we find a different ethos comparatively to the one we know from the Pentateuch. Here one can distinguish some hints of *Lex Talionis*, but these resembling *Lex Talionis* features are a subordinate part of a different regulatory mechanism, namely, the mechanism of unmeasured revenge

Third. Although the principle of 'evil for evil' (specifically, unmeasured evil in response to committed evil) is common in the archaic Greek society, Homer describing the discord between Achilles and Agamemnon, in fact, cautions against the desire the other evil, particularly excessive *responsive* evil. Most notable in this regard are the words of Achilles recognized the loss of any sense of his reposal on Achaeans defeat, so far it turned into Patroclus' death. With this insight the story of his discord with Agamemnon is revealed in its deep ethical meaning. This meaning has not been purposefully articulated in the *Iliad*, much less it has become an occasion for didactic instruction.

However, not being formulated in the *Iliad* in *general normative modality*, this meaning is revealed in a form of various maxims expressed on particular and partial occasions and is implicitly present in the epic, which by the very fact of its presentation played admonitory-moralistic role. This moralistic theme – along the lines: *do not wish/cause evil and you will not suffer harm* – will be multiply rendered in the literature of different ancient peoples. Possibly it was present in the pre-Homeric tradition, which has not come down to us. However, from what we know, this is historically the earliest example of such narrative. And because the normative figures of this type are an essential intermediary link between the rule of reciprocity and the Golden Rule, the presence of such narrative in the Homeric epic considering analytically the traced normative dynamics towards the Golden Rule should be recognized a fundamental fact for the epic as such and for historical genesis of moral consciousness.

Fourth. Retribution is a special case of a more general relationship, namely, reciprocity. Reciprocity is the dominant ethical orientation in the Homeric epic. The relations of favor and benevolence like that, which Achilles demonstrated in his treatment of Priam are ethically the most significant, although partial, expression of reciprocity. Strictly speaking, the episode of the meeting of Priam and Achilles gives us a glimpse of a prototype of 'the Golden Rule' in its behavioral and communicative, but normative version. Here is no rule as such, all the more, the Golden one, super-situationist or super-personal generalization of communicative experience. However, if we try to reconstruct the normative content of the emerging relationship, the latter is higher than just *quid pro quo* relation. We have here a kind of exteriorized Golden Rule. One can distinguish its

varieties in Hector's proposal to Achilles before the strike, as well as in Priam's appeal to Achilles. Both cases present one's attitude towards the other according to the pattern of other's desired attitude towards oneself. But this relation is imaginary reciprocal. Its potential reciprocity is manifested in the kind of action Achilles committed in response to Priam's supplication and with full benevolence towards Priam.

Fifth. At the same time Achilles' attitude toward Priam is by no means equal. According to the epic plot, Achilles knows that by perishing Hector he gives rise the foretold by gods prerequisite of his own death. In this sense this relation from the party of Achilles is higher than just an exchange of services or gifts. From the side of Priam we have a foretype of thinking in terms of the Golden Rule and from the side of Achilles – an action in terms of *agapē*, generous mercy, the Commandment of Love. Achilles seems to be archetypical in this sense to ancient Greek mode of thinking. In contrast to the later Christian ethics in Greek ethics the idea of *agapē* is often combined with the idea of *philia*. It is distinctive that in the Greek texts of classical period Achilles' self-sacrifice aimed to recover honor of fallen Patroclus is often presented as an example of selfless behavior. Meanwhile Achilles' treatment of genuflected Priam contradicting to adherence in friendship to the memory of Patroclus demonstrates a different pattern – benevolence to an alien and out of any hope for reciprocity. According to Aristotle, such actions *inter alia* is an embodiment of the beauty and the noble, i.e. the good in itself, namely, actions for the sake of others and not the one, who acts. As to benevolence Aristotle puts it more definitely in his *Ethics*, where it is limited by actions in relation towards ours – mainly friends. Achilles' behavior during the meeting with Priam falls out of this logic. Achilles' behavior is of extraordinary character in the context of the *Iliad* (and, broader, classical Greek thought till the Stoics).

Thus understood this episode leads to the conclusion regarding perhaps the highest ethical standard in the archaic moral thinking. But this conclusion must be limited in view of two conditions inherent to this very episode and the archaic thinking in general. First, the supposed scenario of thinking and behavior of Priam and Achilles not only heterogeneous in content (one actualizes the logic of the Golden Rule, the other – the Commandment of Love), but they are also different in reflective statuses of Priam and Achilles. The position of the former is reflexive, moreover, it is doubly reflexive and, hence, perhaps, is principled, too; but Achilles is just kindly sympathetic and generous and we can only guess regarding ethical reflexivity of the actions he commits. Second, neither the one nor the other position has been anyhow generalized by the very agents – the participants of communication, or by gods or through gods, or by the epic poet himself and thus has not been brought up to the level of a standard.

Sixth. Archaic moral consciousness that is the kind of moral consciousness revealed to us in the Homeric epic is non-normative. And yet, it is intrinsically imperative. It is advisable to distinguish between a prescriptive function that performs some text (written or oral), and the ways in which it occurs. The moral imperativity does not always function in normative form, i.e. being executed in the form of objective, or super-personal, universal, or addressed to all rules. It may be manifested in the form of a reaction to another person – through adaptation to the other, including the overcoming confrontation with the other. An epic poet is not the only one who acts as a ‘locutionary source’ of epic imperativity. Epic is filled by imperativity also at the level of particular narratives. Epic poet does not moralize, but epic characters – gods, heroes, noblemen-*agatboi* – constantly enounce addressing each other value and imperative (in its broadest sense, not specifically moral) judgments, expressing expectations, recollecting the past experience, recalling the existing traditions, giving examples of worthy deeds of great men. The imperativity of archaic moral thinking is of narratively-situational nature, most judgments about what is preferred, expected or seemed appropriate are expressed regarding individual cases. Double-level nature of epic imperativity – inner-epic and super-epic – reflects in its own way the structure of morality as such, presented, on the one hand, in a form of direct communicative reactions, and on the other – in a form of universalizable and rational norms. This is not directly related to the moral change in Achilles. But the mere fact of such character of epic imperativity certifies ‘embryonic’ integrity of the Homeric morality, without which the representation and description of such moral change would be impossible.

Contents

Acknowledgments	6
Forward	7
Chapter One. Heroic Ethos	27
Agathos-noble	29
Destiny of the Hero	33
Āristos – the Best	43
Kleos-glory	46
Timē-honor	52
Aidōs-shame	54
Chapter Two. Discord	61
Strife	63
Ransom and Requitā	71
Reconciliation	84
Chapter Three. Combat	99
Chain of Revenge	101
Reciprocity	109
Abuse	120
Chapter Four. Grace	129
Condemnation of Imipecty	131
Supplication	133
Goodheartedness and Mercifulness	141
Chapter Five. Tendences	161
Modulations in the Homeric Ethos	163
Principle of Reciprocity	171
Forerun of the Golden Rule	186
The Nature of Imperativity of Archaic Morality	194
<i>Bibliography</i>	210
<i>Summary</i>	217

Научное издание

Апресян Рубен Грантович

**Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе
(на материале гомеровского эпоса)**

Оформление художника *С.Б. Дьякова*
Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *О.С. Тониной*
Корректор *Ю.В. Жаркова*

Подписано в печать 31.10.2013
Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Уч.-изд. л. 16,17. Тираж 800 экз. Заказ №

Издательский Дом «Альфа-М»
Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел./факс: (495) 363-4270 (доб. 573)
E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1;
тел.: (495) 363-4260; *факс:* (495) 363-9212; *e-mail:* books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», *тел.:* (495) 363-4260 (доб. 232, 246)



Р.Г. Апресян

ПРАВOPERЕМЕНА АХИЛЛА

Истоки морали в архаическом обществе

(на материале гомеровского эпоса)

Новая книга Р.Г. Апресяна – яркое и в высшей степени оригинальное исследование архаической морали, рассматривающее гомеровский эпос как источник, в котором ретроспективный взгляд из эпохи развитой этической рефлексии позволяет проследить нормативные тенденции, в дальнейшем оформившиеся в нравственные императивы. Эта монография – большой исследовательский успех и безусловно новое слово как в истории этики, так и в изучении гомеровского эпоса.

А.А. Россиус

доктор филологических наук,
Институт философии РАН

ISBN 978-5-98281-373-2



9 785982 813732