
НАСЛЕДИЕ

В. Н. ЯРХО

БЫЛА ЛИ У ДРЕВНИХ ГРЕКОВ СОВЕСТЬ? (К изображению человека в аттической трагедии)

Ярхо Виктор Ноевич (1920–2003) – выдающийся ученый и педагог, доктор филологических наук, крупнейший специалист по древнегреческой литературе архаического и классического периодов. Его работы изданы на немецком, итальянском, английском, китайском, греческом и венгерском языках.

Статья с неожиданным для академического текста заглавием «Была ли у древних греков совесть?» была опубликована в сборнике «Античность и современность» (М.: Наука, 1972, с. 251–263). Это яркое и парадоксальное описание духовного мира людей на пороге осевого переворота.

Ключевые слова: *совесть, мораль, стыд, страх, боги, воля, наказание, человек, ответственность, Эсхил, Еврипид.*

Поставленный таким образом вопрос может показаться неискушенному читателю не только парадоксальным, но и противостественным: применяя современный масштаб моральных ценностей к героям древнегреческой литературы, мы не можем не заподозрить мучений совести у Ахилла, подвергавшего осквернению тело Гектора, или у Ореста, убившего собственную мать, или у Нептолема, вкравшегося обманом в доверие к Филоклету. Феномен совести представляется также совершенно неотъемлемым атрибутом древнегреческой этики тем исследователям, которые хотят видеть в античном мире предпосылки религиозной морали, сформировавшейся в христианском вероучении. В этом отношении нет существенной разницы между Леопольдом Шмидтом, издавшим девяносто лет назад свою «Этику древних греков» (Schmidt 1882: 210–229), и Манфредом Классом, посвятившим недавно специальное исследование «движениям совести» в древнегреческой трагедии.

дии (Class 1964). Последний, в частности, ссылаясь на обширную теологическую литературу, определяет совесть как «божественный голос, посредством которого бог обращается к человеку, побуждает его к деянию или предостерегает от него, а после совершения действия хвалит или осуждает» (*Ibid.*: 1). Не говоря уже о том, что подобное определение неприемлемо для филолога-атеиста, остается неясным, можно ли, даже с точки зрения правоверного христианина, оказать столь высокое доверие многочисленным древнегреческим богам, далеко не всегда отличавшимся безупречной нравственностью и предъявлявшим к смертным совсем другие требования?

С другой стороны, «божественный голос», звучащий в душе человека, – это нечто совсем иное, чем непосредственное внешнее вмешательство в судьбу героев древнегреческой литературы вполне конкретного бога или пророка. Уже по одной этой причине следует отвергнуть попытку Класса отождествить с феноменом совести предостережения Гермеса по адресу Эгисфа, а также обращенные к женихам увещевания Галиферса и Феоклимена в гомеровской «Одиссее», так же, впрочем, как и угрозы того же Гермеса в эсхилловском «Прометее» или Тиресия – в «Антигоне» (ст. 1064–1090)¹. Ни в одном из этих пассажей нет не только понятий, в какой бы то ни было мере близких к понятию совести, но нет даже и описательных характеристик, которые можно было бы принять за изображение феномена совести.

По той же причине, несомненно, следует отказаться от отождествления с совестью Эриний в эсхилловской «Орестее», или, точнее, в финале «Хозфор». Что Эринии, вполне конкретно видимые и осязаемые на протяжении всей трагедии «Евмениды», вступающие в спор то с Аполлоном, то с Афиной и наконец решающие остаться на вечное поселение в недрах афинского акрополя, не подходят для персонификации совести Ореста, – с этим соглашаются даже те исследователи, которые считают его жертвой угрызений совести в финале «Хозфор»². Однако Эринии в последней сцене «Хозфор» – тоже отнюдь не призраки, порожденные якобы больной совестью Ореста. Подобное предположение хора (Τίνες σε δόξα...

¹ Все эти примеры заимствованы у Класса (см.: Class 1964: 12–15, 28 сл., 79 сл.). Отождествление с совестью στέγη... συνίστορ в Ag. 1087–1090 (*Ibid.*: 22) показывает, к каким комическим результатам может привести следование насильственной схеме.

² Например: Pohlenz 1954: 119, 124. Литературу вопроса см. у Класса (Class 1964: 48).

στροβοῦσιν; – Cho., 1051 сл.) юноша решительно отвергает: он прекрасно различает этих горгоноподобных «гневных псиц матери», опутанных змеями, с сочащейся из глаз кровью (ст. 1048–1050, 1054, 1058), хотя женщины, составляющие хор, их не видят. Но ведь и участники пира во дворце Макбета также не видят входящего в зал и занимающего свое место за столом призрака Банко, которого сам Макбет превосходно различает. Вся разница только в том, что Эринии в «Хоэфорах» действительно не выходили на оркестру, так как их минутное появление испортило бы весь художественный эффект от начальной сцены «Евменид», где Пифия, кстати говоря, предварительно описывает их примерно в тех же словах (Eum., 48 сл., 52, 54), что и Орест, вторично подготавливая зрителей к этому ужасному зрелищу.

Заметим к тому же, что ни сам Орест, уже предчувствующий приближение безумия, ни хор не видят никаких оснований, чтобы порицать поступок человека, избавившего аргосскую землю от двух тиранов (Cho., 973 сл., 1044–1047). Конечно, только что пролитая кровь на руках Ореста туманит его рассудок (ср. ст. 1022 сл., где выражение φρένες δῦσαρκτοι характеризует потерю контроля над разумом) – в этом древние греки также видели результат действия Эриний (ср.: δέσμιος φρενῶν – Eum., 332–345; μέλος... παραφορά – 341). Но о каком бы то ни было «раздвоении личности», внутренней рефлексии здесь нет ни слова, поскольку ни одному персонажу Эсхила такие свойства вообще не присущи. Достаточно Оресту пройти ритуальное очищение (Eum., 280–283), как его сознание приобретает завидную отчетливость.

Несравненно более продуктивным, чем поиски совести там, где на нее нет ни малейшего намека, представляется нам путь, избранный свыше сорока лет тому назад Фридрихом Цуккером (Zucker 1928; 1963: 96–117). Время появления его исследования отнюдь не было случайным: как раз в середине 20-х – начале 30-х годов – главным образом в немецкой науке – возник пристальный интерес к тем особенностям внутреннего мира древнего грека, которые столь существенно отличают его от психического склада человека нашего времени. Не только в архаической древнегреческой поэзии и творчестве Эсхила, ставших предметом изучения в известных работах Эд. Френкеля и Бруно Снелля, но и в этике Платона, исследованной И. Штенцелем (Fraenkel 1960; Snell 1955; 1928; Stenzel 1928: 278–282), было обнаружено глубочайшее различие между античностью

и новым временем в понимании природы человека, его духовного и интеллектуального облика, его общественных функций.

Работа Цуккера, содержащая тщательное обследование лексики и фразеологии, связанной с понятием *συνείδησις* и родственными ему, показала, что и по отношению к феномену совести античность проделала большой путь, прежде чем пришла к осмыслению *συνείδησις* – *conscientia* как способности человека к внутренней самооценке³. При этом гораздо больше, чем в самом понятии *συνείδησις*, представление о совести находит выражение в глагольном сочетании *συνειδέναί ἑαυτῶι* («сознавать за собой»), которое становится достаточно распространенным уже в последней четверти V века (Zucker 1963: 98–100, 102–106)⁴. Поскольку, однако, если судить по формальному признаку, это представление почти не затронуло греческую трагедию⁵, Цуккер уделил ей мало внимания в своей работе. Между тем многие эпизоды из аттической трагедии могут показаться современному читателю неоспоримым доказательством сходства нравственного сознания древних греков с нашим. Ниже мы и рассмотрим поведение и высказывания некоторых персонажей древнегреческой трагедии, для того чтобы выяснить, интересовало ли афинских драматургов такое психологическое явление, как совесть, и если интересовало, то как они его изображали.

Начать придется с того классического пассажа, который приводится в каждой работе на интересующую нас тему, – с уже упомянутого эпизода из еврипидовского «Ореста». Здесь на вопрос Менелая, что за болезнь губит Ореста, юноша отвечает: *ἡ σύνεσις, ὅτι σὺνοῖδα δαίην' εἰργασμένοσ* (ст. 396).

³ Шёнлейн (Schönlein 1969: 289–305) подвергает сомнению традиционное представление о том, что латинская *conscientia* является калькой с *συνείδησις*, якобы возникшей в греческом философском лексиконе. Он выдвигает довольно основательные соображения в пользу взгляда, что понятие *conscientia* впервые сформировалось в сфере римского судебного красноречия и уже отсюда перешло в нравственную философию Цицерона, Сенеки и последующую греческую прозу.

⁴ Не ученный Цуккером фр. 26 L. P. настолько испорчен, что не дает основания для каких-либо выводов. Точно так же Зеель (Seel 1953: 298–902) и вслед за ним Класс (Class 1964: 11) придают слишком много значения *συνειδέναί ἑαυτῶι*, трижды встречающемуся у Аристофана (Eq., 184, Vesp., 999, Thesm., 476 сл.): из трех случаев только признание Филоклеона в «Осах» приближается к понятию совести.

⁵ Единственное исключение – фр. 931 P Софокла – допускает к тому же различные толкования; см. аппарат у Пирсона и Класа (Class 1964: 68 с примеч. 166); о ст. 396 из «Ореста» см. ниже.

О глаголе $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\alpha$ в сочетании с возвратным местоимением $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ речь была выше. В нашем стихе, однако, это местоимение отсутствует, и нет необходимости его мысленно прибавлять, так как прямое дополнение $\delta\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}$ и причастие $\epsilon\acute{\iota}\rho\upsilon\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ не оставляют ни малейших сомнений в значении придаточного предложения: «...так как я [хорошо] знаю, что совершил ужасное». Глагол $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\alpha$ выступает здесь в том же значении «[хорошо] знать», в каком он многократно засвидетельствован в современных Еврипиду источниках и у самого Еврипида (Med., 495; Hipp., 425; H. F., 368). Впрочем, сочинение $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ с дательным падежом возвратного местоимения тоже само по себе еще отнюдь не предопределяет появление феномена совести. От того, что переодетый женщиной аристофановский Мнесилох «признает за собой» множество грешков (Thesm., 477), которые тут же перечисляются, очень далеко до угрызений совести, и употребление этой конструкции с прямым дополнением ничуть не отличается от аналогичных примеров в прозе (например: Xenoph. Apol., 24; Memor., II, 9, 6; Plato. Phaedr., 235 с), где никому не приходится в голову искать проявление совести.

Что касается существительного $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, то уже у Пиндара оно встречается (в сочетании с $\phi\rho\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$) для обозначения «здорового образа мыслей», «благоразумия», а в семи случаях у Еврипида (Hipp., 1105; Sup., 203; H. F., 655; Tro., 672, 674; Or., 1524; Iph. A. 375) имеет одно из значений ряда: «сообразительность», «способность понимания», «понимание», «сознание». Почему мы должны думать, что в ст. 396 из «Ореста» существительное $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ употреблено в другом, необычном значении? Не вернее ли последовать примеру Цуккера, Поленца и Биля (Zucker 1963: 100; Pohlenz 1954: 412; Euripides... 1965), которые переводят здесь $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ немецким словом die Einsicht – «понимание» Орестом своего положения?

Те, кто ищут в словах Ореста свидетельство его беспокойной совести, говорят обычно, что у Еврипида юноша изображен страдающим не от преследования извне реальных Эриний (как, например, в «Евменидах»), а от болезни, разъедающей его изнутри. Хотя такое объяснение и нуждается в некотором уточнении (см. ниже), согласимся, что Эринии для Ореста – видения, призраки ($\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\iota$, $\phi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ⁶ – ст. 259, 407 сл.), наступающие его во время приступов

⁶ $\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ codices recentiores и в тексте Шапутье.

безумия, – какое, однако, это имеет отношение к совести? Вполне клиническая картина состояния того же Ореста дается в написанной незадолго до этого «Ифигении в Тавриде» (ст. 281–308): голова у него вздымается и опускается, руки трясутся, на губах выступает пена, ему мерещатся обвитые змеями Эринии, за которых он и принимает таврическое стадо (δοχῶν Ἐρινύς θεᾶς ἀμύνεσθαι – 299). Бред больного несомненен, но говорить о совести Ореста в этой трагедии никто – и вполне основательно – не решаетя.

Нельзя также предположить, что в «Оресте» угрызения совести довели матереубийцу до полного помешательства: после того, как хор заклинает Эриний (ст. 321–327), умственная деятельность Ореста больше не нарушается, остается только физическая слабость – следствие шестидневного голода. К тому же свое признание в ст. 396 Орест делает вполне в здравом уме, и, следовательно, между σύνεσις, как бы его ни понимать, и временной невменяемостью Ореста нет никакой связи. Значение σύνεσις в этом стихе надо выявить, исходя из поведения и речей героя, его взаимоотношений с другими персонажами, его мотивировки своих действий. Не будем пренебрегать при этом и таким надежным орудием, как хорошо засвидетельствованное значение слова σύνεσις – «осознание», «понимание». Облегчит ли оно нам или затруднит интерпретацию образа Ореста?

Если мы сопоставим размышления Ореста у Эсхила и у Еврипида, то обнаружим любопытную закономерность: еврипидовский Орест часто пользуется теми же аргументами, что и эсхилловский, но до знаменательного ст. 396 эти аргументы отвергает, а после него придает им все больше значения в свою пользу. В самом деле, у Эсхила Орест сразу же после его опознания излагает доводы, побудившие его вернуться на родину. Среди них – прорицание Аполлона и мучения, которыми тот грозил Оресту в случае неповиновения. «Разве можно не подчиниться таким прорицаниям?» – спрашивает Орест (Cho., 297). Затем в коммесе, непосредственно примыкающем к этому монологу, Орест, Электра и хор неоднократно взывают к убитому Агамемнону: он должен явиться союзником в мести и за себя, и за обесчещенных и осиротевших детей (ст. 315–318, 329–337, 345–371, 456–460, 479–509). Побуждая Ореста к мести, хор и Электра взывают к его разуму (ὡς τόσ' εἰδήϊς, 439; ἐν φρεσίν... γράφου, 450; συντέτραινε μῦθον ἥσόχωι φρενῶν βάσει – 451 сл.): он должен «вместить в сознание» глубину лежащей на нем

ответственности. И Орест, убежденный в справедливости предстоящего ему испытания, даже после убийства матери настаивает на правильности совершенного; эту мысль он стремится утвердить, пока владеет рассудком, в котором в свое время созрела идея мести (ἔως δ' ἔτ' ἔμφρων εἶμι – 1026).

У Еврипида Орест, хотя и представлен в начале трагедии тяжело больным, все же время от времени приходит в себя (ἔμφρων – Ор., 44; ἔως σ' ἑῶσι σ' εἴ φρονεῖν Ἑρινύες – 238). К этому моменту и приурочены те его высказывания, которые могут быть прямо противопоставлены приведенным выше мотивам из «Хоэфор»: он порицает Локсия, который побудил его к нечестивому поступку (Ор., 285 сл.), и думает, что сам отец молил бы его не убивать мать, так как этим не вернешь к жизни мертвого, а оставшийся в живых, т. е. Орест, ввергнет себя в пучину бед (288–293). Таким образом, первый монолог пришедшего в себя Ореста представляет собой не что иное, как его попытку осмыслить, оценить все происшедшее. Как происходит само осмысление, Еврипид не показывает; мы имеем основание предполагать, что Орест располагает для этого достаточным «сценическим» временем, пока хор исполняет 1-й стасим. В начале следующего затем диалога с Менелаем он опять говорит, что его удручает (терзает, мучает) содеянное (τάρυ' αἰκίζεται – 388), – само собой разумеется, не столько поступок, сколько воспоминание, размышление о нем, иными словами, то самое «осознание», «понимание», которое Орест и называет как нельзя более подходящим для этого словом σύνεσις в ст. 396.

Следует заметить, что даже такое объяснение оказывается для Менелая непонятным: как всякий афинянин V века, он привык считать болезнь следствием вмешательства божества и готов признать таковым даже тоску, снедающую Ореста (397–399). Гораздо же понятнее для него в качестве источника безумия Ореста (μανία – 400) те «священные девы» (χοράι σεμναί), которых не рекомендуется называть по именам, но чье действие на смертных всем хорошо известно (408–410); они-то, по мнению Менелая, и терзают припадками безумия Ореста (αἴται σε βακχεύουσι – 411)⁷, насылая на него видения (407, ср. 423). Разумеется, такого же традиционного мнения о происхождении болезни Ореста придержива-

⁷ Вероятно, Биль прав, видя в этих словах не вопрос, а констатацию факта со стороны Менелая.

ется и Электра (ст. 36–38), и хор, заклинаящий Евменид освободить Ореста от безумия (ст. 316–327). Поэтому необычность объяснения, содержащегося в ст. 396, не в том, что здесь вводится понятие совести, а в том, что причину терзающей его болезни Орест видит не во внешнем, божественном факторе, а в собственной оценке совершенного. Если в эсхилловском Оресте весь процесс размышления и решения происходит *до* матереубийства, то с еврипидовским Орестом дело обстоит как раз наоборот: осознание наступает *после* матереубийства, и притом поначалу не дает Оресту той уверенности в своей правоте, с которой обосновывает свои действия эсхилловский Орест в финале «Хоэфор» (ст. 973–1006, 1027–1033). Этим и объясняется в первых сценах трагедии Еврипида показанное выше опровержение аргументов эсхилловского Ореста, приводящее героя Еврипида к *σύνεσις* – «сознанию» совершенного.

Но, может быть, мы придаем слишком много значения вопросу о том, как переводить греческое *σύνεσις*, и вся наша полемика есть спор о словах? В конце концов, «со-знание» и «со-весть» по составу слова – родные братья, и древнерусские переводчики с греческого не случайно передавали словом *свьѣсть* не только *συνείδησις*, но и *εἶδησις*, *ἔννοια*, *διάνοια*, *γνώμη* (Срезневский 1958). Всякому ясно, что совесть не может пробудиться в человеке, доколе он не осознал совершенного им, – не пробудилась ли она и в еврипидовском Оресте? На это, однако, можно ответить, что осознание – феномен чисто интеллектуальный, совесть – в огромной степени эмоциональный. Человек может прекрасно осознавать, что всякое убийство – преступление, но если он спас при этом общество от разбойника или предателя, то его не будут мучить никакие угрызения совести («собаке – собачья смерть»). Напротив, убивший жену в приступе ревности и осознавший затем глубину своего нравственного падения не найдет успокоения совести, пока не понесет навлеченной им на себя справедливой кары. Следовательно, для того, чтобы правильно оценить состояние еврипидовского Ореста, надо выяснить, стремится ли он искупить вину раскаянием или, напротив, избежать ответственности и расплаты. В первом случае мы должны будем признать в *σύνεσις* эквивалент совести, во втором – не более чем понимание своего положения, заставляющее Ореста позаботиться о собственном спасении. Обратимся же к тексту тра-

гедии там, где мы оставили Ореста вскоре после знаменательного стиха 396.

Не успел еще Менелай выяснить все подробности заболевания Ореста, как юноша, незадолго до того порицавший Аполлона, выражает надежду на его помощь; ведь это Феб приказал ему убить мать (ст. 414–420). И дальше, в оправдательном монологе перед Тиндареем, Орест снова ссылается на волю Аполлона (ст. 591–599), которому он не мог не подчиниться⁸, – в таком толковании Орест уже приближается к мотивировке, выдвигаемой в «Хоэфорах» (ст. 271–275, 297 сл.). Еще ближе к аргументам эсхиловского Ореста ссылка Ореста у Еврипида на долг мести за отца (ст. 547, 563), чье супружеское ложе мать предала, изменив ему с Эгисфом и в заключение убив его самого, чтобы скрыть свое преступление (ст. 557–563, 573–578; 1235–1237). Отсюда – оправдывающий Ореста страх перед убитым отцом, который наслал бы на него своих Эриний, если бы сын одобрил действия матери (ст. 580–584). Как мы знаем, оба эти мотива используются и в «Хоэфорах» (ср. ст. 434 сл., 479; 273–285, 293 сл., 324–326, 925), для того чтобы обосновать решение Ореста и укрепить его душу, – но мы помним также, как еврипидовский Орест, только что избавившись от бреда, ставил эти доводы под сомнение, приближаясь к «пониманию» совершенного. Теперь это все позади!

Орест у Эсхила, несмотря на всю готовность к действию, испытывал мгновенное колебание при виде обнаженной материнской груди (Cho., 896–899), и Тиндарей у Еврипида не может удержаться от слез, представляя себе эту душераздирающую сцену (Og., 526–529). Между тем сам Орест вспоминает об этом иначе. Он считает, что сослужил службу всей Элладе, убив жену-изменницу; иначе бы женщины дошли до такой наглости, что стали бы по любому поводу убивать мужей, а затем искать спасения у детей, показывая им свои груди (ст. 565–570; ср. те же аргументы в речи Ореста в народном собрании, ст. 932–942)! И если эсхиловского Ореста бедственное и противоречивое положение детей Агамемнона доводило до отчаянного вопля: «Что же нам делать, Зевс?» (πᾶ τίς τράλοιτ' ἄν, ὦ Ζεῦ; Cho., 409), то еврипидовский Орест своим прозаическим: «Что мне было делать?» (τί χρῆν με δρᾶσαι; Og., 551) вводит длинную вереницу аргументов, лишенных всякой двойст-

⁸ Ср.: Og., 593: οἱ πειθόμεσθα πάνθ'... – Cho. 297: χρῆν πεποιθέναί.

венности⁹ и направленных только на его защиту: «Не говори, что это плохо сделано, а скажи, что для меня, совершившего, оно обернулось к несчастью» (600 сл.).

Нет никаких следов раскаяния и во втором оправдательном монологе Ореста, где упор делается на долге Менелая перед сыном убитого Агамемнона и поступок Ореста становится предметом своеобразного торга. Аргументы Ореста достойны того, чтобы их здесь воспроизвести: «Допустим, я совершил несправедливость, но в обмен на эту беду следует мне и с тебя получить нечто несправедливое. Ибо отец мой, Агамемнон, собрав войско со всей Эллады, несправедливо пошел под Трою: сам он не совершил никакого проступка, но спасал проступок и несправедливость, совершенные твоей женой» (646–650). Или еще: «Отплати мне за оказанную тебе услугу, потрудившись ради моего спасения всего один день, не десять лет. Что же касается жертвоприношения моей сестры в Авлиде, – пусть так; Гермioniу убивать не надо» (655–659).

Наконец, если мы добавим ко всему сказанному поведение Ореста после вынесения приговора, то увидим, что обретенное им «понимание» совершенного оборачивается совсем неожиданной стороной: если уж Атридам суждено погибнуть, то почему бы им не увлечь за собой жену и дочь предавшего их Менелая, а еще лучше было бы отомстить предателю и остаться в живых (ст. 1163–1176). Мы можем оценивать как угодно нравственный облик Ореста, но едва ли мы сумеем найти в его аргументах и действиях малейшие признаки пробудившейся совести. В свое время И. Анненский в известной статье предпочел «оставить в стороне» «даже вопрос о том, насколько естественна и уместна подобная самозащита в устах человека, который только что называл Менелая свой недуг мучениями совести» (Анненский 1900: 67). Но если мы хотим понять, какое представление имели о совести древнегреческие трагики, мы не имеем права «оставлять в стороне» принятые ими принципы построения образа и навязывать такое его осмысление, которое не подтверждается текстом.

Впрочем, от персонажей «Ореста», которые, по словам античного комментатора, «все, кроме Пилада, негодные люди», может

⁹ «Антитеза» (δύο γὰρ ἀντίθετες δυνάμεις – 551), с которой Орест начинает свой монолог, – мнимая: он противопоставляет матери отца, который зачал его, оплодотворив женское лоно, и делает отсюда вывод, что отец больше заслуживал его помощи, чем мать.

быть, нечего и ожидать угрызений совести? Однако если мы обратимся и к более благородным героям Еврипида, то заметим, что для оценки своих вольных или невольных преступлений они пользуются совсем другими понятиями и представлениями, чем совесть.

Так, например, молодая мачеха, влюбившаяся в своего пасынка и понимающая преступный характер овладевшей ею страсти, должна, по-видимому, испытывать мучения совести, особенно после того, как о ее любви стало известно молодому человеку и он ее отверг. Между тем определяющую роль в оценке Федрой своего поведения играют понятия αἰσχρός и αἰσχρύνω (Hipp., 246, 331, 404, 408, 411, 420, 499, 503, 505, 692), обозначающие не ее внутреннее состояние («как я могла полюбить своего пасынка?»), а некий объективный критерий, прилагаемый к благородному герою. Позор и бесславие – вот что побуждает Федру к смерти, и об этом она говорит с полной ясностью, прежде чем произнести над собой окончательный приговор: «Я никогда не опозорю (οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ) свой дом на Крите и не явлюсь на глаза Тесею отягченная позорным деянием (αἰσχροῖς ἐπ' ἔργοις) ради спасения своей жизни» (Hipp., 719–721).

Аналогичным образом Геракл, придя в себя после убийства жены и детей, не спрашивает себя: «Что же я наделал и как я перед собой отвечу?» Речь идет о другом: как он будет жить дальше, покрыв себя бесславием в глазах людей (H. F., 1152, 1279–1290, 1301 сл., 1423)? Свое внутреннее состояние Геракл лучше всего характеризует одной фразой: Αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς. – «Я стыжусь совершенных бедствий» (1160). Здесь можно сказать, что стыд – чувство, достаточно близкое к совести, однако же не совпадающее с нею. Стыд предполагает в первую очередь оценку извне, совесть – изнутри; русское сочетание «ни стыда, ни совести» очень хорошо передает эту разницу. Но нагляднее всего она выявляется из самого значения существительного αἶσχος и производных от него αἰσχρός и αἰσχρύνω.

Как известно, первое значение прилагательного αἰσχρός – «уродливый», физически «безобразный» (Il., II, 216; hymn. Nom. Ap., 197; Mim., 1, 6; Sem., 7, 73), и αἰσχροῖς ἔλεα – «позорные слова» не для того, кто их произносит, а для того, кому они адресованы, кого они делают предметом позора и поругания (напр., Il., III, 38); и αἰσχρύνω первоначально означает «уродовать» (ср. Il., XVIII, 24, 27);

лучший способ осрамить павшего врага – это изуродовать, искалечить его труп ($\nu\acute{\epsilon}\chi\upsilon\varsigma \eta\iota\sigma\chi\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ – II., XVIII, 180). И в классическую эпоху лексическое гнездо, группирующееся вокруг корня $\alpha\iota\sigma\chi$ -, сохраняет два существенных оттенка, указывающих, во-первых, на внешние, конкретно обозримые «позорные» последствия какого-либо действия, во-вторых, на оценку пострадавшего не по его намерению, а по объективно «позорному» результату. Для подтверждения достаточно нескольких примеров.

Персидский флот, направившийся в 492 году в Элладу, был застигнут у мыса Афон бурей, потерял 300 кораблей и свыше 20 тысяч человек, в связи с чем Мардоний решил отступить. «Так это войско, потерпев позорное поражение ($\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\omega\nu\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), вернулось в Азию», – резюмирует Геродот (VI, 45), хотя, с нашей точки зрения, нет ничего позорного в том, что флот стал жертвой стихии. У Софокла Менелай говорит, что Атриды погибли бы «позорнейшей смертью» ($\alpha\iota\sigma\chi\iota\sigma\tau\omega\iota \mu\acute{o}\rho\omega\iota$ – Ajax, 1059), если бы не вмешательство Афины, – хотя человек не выбирает себе вид смерти, неожиданная гибель от руки разгневанного врага представляется Менелая позорной. Точно так же еврипидовский Геракл решает оставить при себе лук и стрелы, которыми он сразил своих близких; иначе может случиться, что, попав безоружным в руки врагов, он позорно погибнет ($\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$ – Н. Ф., 1384). И опять, с нашей точки зрения, позорно нападать на беззащитного человека, – по мнению Геракла, позорно стать жертвой нападения, которому не можешь противостоять.

Отсюда ясно, что и для Федры, и для того же Геракла, и для Аякса основным движущим мотивом является не «внутренний голос», а ориентация на объективно существующие нравственные нормы, доступные для проверки и оценки извне. Но ничуть не в ином положении находится и софокловский Неоптолем, в образе которого современный читатель больше всего склонен видеть победу торжествующей совести.

Нельзя отрицать, что, став сначала свидетелем тяжелого приступа болезни у Филоктета и выслушав затем его гневную речь, Неоптолем испытывает крайнее затруднение. Его трехкратное восклицание ($\tilde{\Omega} \text{Ζεϋ, τί δράσω; Οἴμοι, τί δράσω; τί δρῶμεν;}$ 908, 969, 974) выдает всю сложность положения и, если угодно, всю глубину отчаяния Неоптолема, поставленного перед необходимостью совершить позорный поступок ($\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{o}\varsigma \text{φανοῦμαι}$ – 906). Но нельзя также

отрицать, что на протяжении всей первой половины трагедии Неоптолем, поборов под нажимом Одиссея свои сомнения (ст. 86–95, 100–109) и решив действовать «отбросив всякий стыд» (πᾶσαν αἰσχύνην ἀφεῖς – 120), поступает целиком в соответствии с принятым решением: он с увлечением рассказывает Филоклету о вымышленной вражде с Атридами; принимает участие в мистификации, которую разыгрывает подосланный Одиссеем лазутчик; поддерживает хор в надежде на скорое возвращение Филоклета на родину. Если в это время в Неоптолеме и происходит душевная борьба, которую мы можем предположить на основании его же позднейших высказываний (ст. 906, 966), то Софокл, во всяком случае, не дает герою возможности выдать себя ни словом, ни жестом.

Не требуется, однако, особой проницательности, чтобы определить направление этой внутренней борьбы, которая приводит Неоптолема к окончательному осознанию несовместимости его поведения с его благородной природой: в размышлениях Неоптолема αἰσχρός становится таким же ключевым понятием, как и в рассуждениях Федры (Phil., 906, 909, 972; 1228, 1234, 1249). Отказываясь дальше обманывать Филоклета и возвращая ему затем лук, Неоптолем действует в полном соответствии с сентенцией, изреченной Филоклетом при их первом знакомстве: «Для благородных позорное – отвратительно, доблестное – славно» (475 сл.). Для Неоптолема немыслимо больше позорное отступление от своей природы (ср.: τὴν αὐτοῦ φύσιν... ληῶν – 902 сл.), на которое он и раньше решился не без труда. Должны ли мы говорить здесь о внутреннем суде героя над своим преступным замыслом или об отказе от навязанного ему извне позорного поведения, противоречащего его истинной природе? Отрицательный ответ на первый вопрос и утвердительный – на второй представляется нам единственно правильным.

Нам остается сказать¹⁰ несколько слов о тех внешних симптомах, посредством которых афинские трагики передают иногда подавленное душевное состояние своих героев и которые при известном желании могут быть приняты за описательные характе-

¹⁰ Мы исключаем из рассмотрения вопроса о совести сцену из «Андромахи», ст. 802 сл. Хотя здесь и фигурирует понятие σύννοια (805), но осознание совершенного пробуждает в Гермione не совесть, а элементарный страх перед мужем (807–810, 833–835). Первое ее побуждение – умереть, чтобы не стать жертвой позорной расправы, – сменяется затем желанием бежать от расплаты, которое она и реализует с помощью Ореста.

ристики совести (как и поступает, например, Класс). Так, Аякс не может себе представить, как после всего происшедшего он стал бы смотреть в глаза отцу (Аіах, 462 сл.); Эдип тоже не знает, как он в Аиде встретится взорами с глазами отца и матери (OR., 1371 сл.; ср.: Phil., 929, 935). Федра стыдится своих слов, произнесенных в бреду (Hipp., 244), и просит скрыть ее лицо от посторонних взоров, равно как и Геракл закрывает голову плащом, стыдясь смотреть в глаза Тесею (H. F., 1199).

Однако подобные примеры показывают только, что человек стыдится своих действий, ставших всем известными и навлекших на него позор. Совесть, напротив, предполагает самооценку героя, не зависящую от осведомленности окружающих о его поступках. Это различие лучше всего иллюстрируется двумя высказываниями из греческих же авторов. Софокловская Деянира, ориентирующаяся на оценку извне, полагает, что позорное деяние, совершенное во мраке, не навлекает на человека позора (σκότωι κἀν αἰσχρὰ πρῶσοπις, οὐλοτ' αἰσχύνῃ πεσῆι – Trach., 596 сл.). Автор псевдоисократовской речи к Демонику, наоборот, уверен, что человек, совершивший нечто позорное (αἰσχρὸν τι ποιήσας), если он и скрывает это от взоров других, будет сознавать позор в себе самом (Isocr., I, 16)¹¹. Если подходить к греческой трагедии именно с такой точки зрения, то здесь можно найти не более трех мест, указывающих на проникновение в нее и передачу посредством симптомов феномена совести.

Первое и наиболее раннее, справедливо выделенное Классом, – слова хора в пародии «Агамемнона»: «Вместо сна сочтется перед сердцем мука от воспоминания о бедах» (ст. 179 сл.). С присущей Эсхилу смелой образностью душевное состояние изображается как физический процесс, происходящий «внутри» человека. Другой пример – рассуждение Федры о неверных женах: как они могут смотреть в лицо мужьям, не боясь, что мрак-соучастник и сама кровля дома заговорят, обличая их измену? (Hipp., 415–418). Преступление, совершенное под покровом мрака и недоступное внешнему осуждению, тем не менее не должно оставлять в покое самого

¹¹ Та же мысль в негативном плане выражена в одном из фрагментов поэта новой комедии Дифила: «Кто не стыдится самого себя, сознавая за собой дурной поступок, – неужели тот будет стыдиться ничего о нем не знающего?» (фр. 92 Edm.). И здесь критерием поведения служит не мнение окружающих, а собственная способность к нравственной оценке, – в данном случае, как видно, отсутствующая.

виновного. И, наконец, вопрос Неоптолема, обращенный к Одиссею: как отважиться смотреть в глаза человеку, перед которым сознательно лжешь? (Phil., 110).

Во всех трех случаях явно характеризуется внутреннее состояние, присущее «нечистой», «встревоженной» совести, и сама малочисленность подобных примеров, являющихся исключением, только подтверждает правило: феномен совести, начавший привлекать к себе в конце V века внимание греческих философов и ораторов, не оказал сколько-нибудь существенного воздействия на художественное мышление афинских трагиков.

В отношении Эсхила и Софокла этот факт объясняется достаточно легко: пока в сознании поэта существует вера в справедливое божественное управление миром или хотя бы в неизбежность расплаты за объективно преступное деяние, субъектами трагического конфликта остаются люди цельные, до конца последовательные в своих решениях, раз они уже приняты, и в действиях, вытекающих из этих решений. Но даже у Еврипида, далеко не столь убежденного в справедливости божественной воли, поведение индивидуума все еще оценивается преимущественно с точки зрения объективных нравственных норм. Соответственно и сам человек либо судит себя не по внутренним стимулам, а по объективному результату (Федра, Геракл), либо, страшась смерти, попросту стремится избежать всякой ответственности – и перед коллективом, и перед собой (Орест, Гермiona). Совесть и в том и в другом случае оказывается ненужной – как самим героям древнегреческой трагедии, так и их создателям¹².

Литература

Анненский, И. Ф. 1900. Художественная обработка мифа об Оресте, убийце матери, в трагедиях Эсхила, Софокла и Еврипида. *Журнал Министерства народного просвещения* 8.

Срезневский, И. И. 1958. *Материалы для словаря древнерусского языка*: в 3 т. Т. III (съвьсть). М.: ГИС.

Euripides *Orestes erklärt* von W. Biehl. Berlin, 1965.

Cancrini, A. 1970. *Syneides's. Il tema semantico della (con-scientia) nella Grecia antica*. Roma.

¹² Книга Канкрини (Cancrini 1970) осталась мне недоступной.

Class, M. 1964. *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*. Hildesheim.

Fraenkel, E. 1960. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München.

Pohlenz, M. 1954. *Die griechische Tragödie*. T. I. Göttingen.

Schmidt, L. 1882. *Die Ethik der alten Griechen*. B. 1. Berlin.

Schönlein, P. W. 1969. Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern. *Rheinisches Museum*. T. 112.

Seel, O. 1953. Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken. *Festschrift Franz Doraseiff*. Leipzig.

Snell, B.

1928. *Aischylos und das Handeln im Drama*. Leipzig.

1955. *Die Entdeckung des Geistes*. 3 Aufl. Hamburg.

Stenzel, J. 1928. *Platon der Erzieher*. Leipzig.

Zucker, F.

1928. *Syneidesis-Conscientia*. Rede gehalten... am 16.VI.

1963. *Semantica, Rhetorica, Ethica*. Berlin.