

Вернер Йегер

ПАЙДЕЙЯ

ВОСПИТАНИЕ АНТИЧНОГО ГРЕКА

I

ЛК

W. Jäger

PAIDEIA

**Die Formung
des griechischen Menschen**

Band I

Erstes Buch

Die griechische Frühzeit

Zweites Buch

Höhe und Krisis des attischen Geistes

В. Йегер

ПАЙДЕЙЯ

ВОСПИТАНИЕ
АНТИЧНОГО ГРЕКА

Том 1

КНИГА ПЕРВАЯ

Ранняя эпоха Греции

КНИГА ВТОРАЯ

Вершина и кризис аттического духа

издание 2-е
исправленное и дополненное

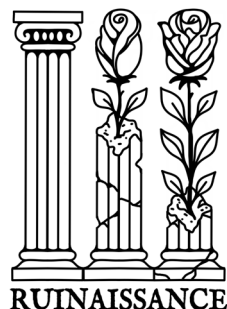
Перевод с немецкого А. И. Любжина



Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина
Москва
2026

УДК 37.017(38)
ББК 74.03(0)32
Й41

Настоящее издание осуществлено
при участии издательства
RUINAISSANCE
главный редактор
Павел Александрович
Лукиянов



Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. В 3 т. Т. 1 / Вернер Йегер; перевод с немецкого А. И. Любжина. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2026. — 375 с.

Пайдейя, труд жизни знаменитого филолога-классика Вернера Йегера (1888–1961), — памятник утонченной гуманистической мысли, сочетающей идеалистическую монументальность Гегеля, поэтичность Петрарки и филологическую пронизательность Виламовица. Сотворенная в эпоху европейских сумерек, она обращается к истокам: к воззрениям древних греков на воспитательный идеал человека и его формирование. 1-й том трехтомного сочинения, дополненного впоследствии лекциями, посвященными греческой пайдейе и раннему христианству, мерно ведет читателя сквозь многие века от гомеровской зари до эпохи трагиков и софистов, завершая повествование на политической рефлексии Фукидида.

Книга представляет интерес для филологов-классиков, историков философии и культуры, а также для широкого круга читателей, интересующихся античностью и гуманизмом.

ISBN 978-5-87245-270-6

ISBN 978-5-908086-31-8 (издательство Ruinaissance)

© Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2001

© Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2026

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Сотворенная в эпоху европейских сумерек, *Пайдейя* есть искусное начертание образа былого, озаренного животворящим светом классической древности, памятник утонченной гуманистической мысли, сочетающей идеалистическую монументальность Гегеля, поэтичность Петрарки и филологическую проницательность Виламовица. Обращенная к эллинским воззрениям на идеал человека и его формирование, зафиксированным в высокой словесности, она свидетельствует о непреходящей ценности умения переживать античность, «чувствовать, что значит становиться человеком, видеть, подобно Лукрецию, как расступаются стены этого мира (*moenia mundi discedunt*), как пред тобой открывается вселенная»¹, и важности устремления к воспитанию в духе классического образования, возвращающего человека возвышенных чувств и поступков.

Первый том, представленный читателю, охватывает обширный временной промежуток от гомеровских истоков до политической мысли Фукидида. По выходу он получил множество положительных откликов, однако, как и полагается, маститые исследователи вскрыли ряд недостатков, указание которых дополнилось с изданием других томов: идеологичность, своеобразная попытка спасти современность через обращение к древности; телеологичность повествования; анахроническое использование понятий, в частности, самого слова *пайдейя* в платоновско-исократовском смысле в контексте архаики; акцент на истории отвлеченных идей в ущерб строгому анализу языковой материи; забвение иррационального аспекта греческого мироощущения; вынесение за скобки рассмотрения воспитательных институтов и практик; опущение описания эпохи эллинизма, важной для античной *пайдейи*; недостаточное упоминание трудов английских коллег и некоторые другие моменты. Оживленное обсуждение с мириадами восторгов и полемических доводов с большей ясностью явило силу и значимость труда жизни Вернера Йегера.

Изучая *Пайдейю*, читатель должен принять во внимание рецензии и сочинения, написанные в ту эпоху и предлагающие подчас даже парадигмально иное видение эллинской духовной культуры и образования, а также современные труды, посвященные анализу контекстов, идеологической программы и историко-филологического содержания *Пайдейи*. Приведенный список, не претендуя на полноту, представляет лишь *minimum minimorum*:

РЕЦЕНЗИИ

Calogero G. Rec.: W. Jaeger, *Paideia* // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1934.

Vol. XV. P. 358–371.

Grube G. Rev.: *Paideia, the Ideals of Greek Culture* by Werner Jaeger // *The American Journal of Philology*. 1947. Vol. 68. № 2. P. 200–215.

Marrou H.-I. *Le siècle de Platon. À propos d'un livre récent* // *Revue Historique*. 1946.

T. 196. P. 142–149.

Snell B. *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966. S. 32–54.

¹ Цитата по Park C. C. *Teaching: At Home in History: Werner Jaeger's Paideia* // *The American Scholar*. 1983. Vol. 52. № 3. P. 384. См. также Йегер В. *Классическая филология и гуманизм (перевод с англ. И.Д. Колесникова)* // *Аристей*. 2025. Т. XXXI. P. 214–223.

ТРУДЫ СОВРЕМЕННОКОВ

Доддс Э. Р. *Греки и иррациональное*. СПб.: Алетейя, 2000.

Марру И.-А. *История воспитания в античности (Греция)*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.

Онианс Р. *На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе*. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

Pfeiffer R. C. *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Snell B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

СТАТЬИ В СБОРНИКАХ И ЖУРНАЛАХ

Elsner J. *Paideia: Ancient Concept and Modern Reception* // International Journal of the Classical Tradition. 2013. Vol. 20, № 4. P. 136–152.

Kipf S. *Paideia und die Folgen – Die Bedeutung des Dritten Humanismus für den altsprachlichen Unterricht nach 1945* // Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik / hrsg. von C. G. King, R. Lo Presti. Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 2017. S. 83–110.

Näf B. *Werner Jaegers Paideia: Entstehung, kulturpolitische Absichten und Rezeption* // Werner Jaeger Reconsidered / ed. by W. M. Calder III. Atlanta: Scholars Press, 1992. P. 125–146.

Ugolini G. *Werner Jaeger and the Third Humanism* // History of Classical Philology: From Bentley to the 20th century / ed. by G. Ugolini, D. Lanza. Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 2022. P. 213–238.

Второе русское издание, помимо целого ряда исправлений, снабжено новыми примечаниями [помещены в квадратные скобки, как и все прочие неавторские примечания, с указанием — *прим. ред.*²]. Не нарушая авторского повествования, они разъясняют некоторые детали и содержат ссылки на актуальные научные работы.

Греко-латинский кабинет, Москва, июль 2026 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я предаю печати историческое исследование, предпринятое с целью решения задачи, за которую до сих пор еще никто не брался: всесторонне изучить греческий мир на фоне античного эллинского воспитания — *пайдейи* (*παιδεία*). Сколько бы часто ни предпринимались попытки изобразить государство и общество, литературу, религию или философию греков в их развитии, очевидно, до сих пор еще не пробовали исторически представить процесс формирования античного грека и интеллектуальную задачу построения идеального образа человека в их взаимодействии. Но не это приводящее обстоятельство заставило меня заниматься работой, ожидавшей до поры своего труженика; я надеялся таким образом обнаружить, что от этой великой духовно-исторической проблемы зависит более глубокое понимание единственного в своем роде воспитательного творчества, благодаря которому эллинизм сохраняет свое влияние на последующие эпохи.

Первый том включает в свой состав возникновение, развитие и кризис греческого образования в эпоху героического и политического человека, т. е. ранний и классический период жизни греческого народа. Он заканчивается гибелью аттической державы. Второй том должен представить духовное восстановление в платоновский век, его борьбу за государство и образование и превращение греческой культуры в силу, овладевшую всем миром. Я предполагаю рассмотреть также и формы приобщения Рима и христианства античной эпохи к образовательному процессу, чьей отправной точкой является Греция.

Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелетней культуры и сегодня вновь пытается найти путь к Элладе. Довольно часто с трудом удавалось согласовать стремление дать обширный исторический обзор и настоятельную потребность в углубленном анализе разнообразного материала ради возможно более точного исследования каждой отдельной области, которая представлена в нашей книге. Рассмотрение античности с точки зрения, представленной в этой книге, прежде всего давало возможность выявить массу новых проблем, которые в течение десяти лет занимали меня как преподавателя и ученого. Ради сохранения композиционной целостности я отказался от того, чтобы прибавить результаты этих исследований в виде отдельных дополнительных томов, которые слишком сильно увеличили бы все произведение. Обоснование моей позиции по отдельным вопросам можно будет почерпнуть в самой сущности рассматриваемого предмета, поскольку рассмотрение везде исходит непосредственно из истолкования оригинальных текстов и ставит факты в определенный контекст, благодаря которому они естественным образом находят свое объяснение. Цитируемые места античных авторов даны в примечаниях, как и необходимейшая литература, особенно когда она непосредственно затрагивает вопросы истории воспитания. Где было необходимо более пространное обоснование, оно также выливалось в форму примечаний, но такие примечания редки. Подобного рода частные работы я заранее опубликовал в виде отдельных монографий и здесь даю лишь краткие ссылки на них, некоторые исследования еще последуют в будущем. Отдельные монографии и данная книга с научной точки зрения представляют собой единое целое и находятся друг с другом в непрерывном взаимодействии.

Во введении я попытался очертить положение греческой *пайдеи* в истории, рассматривая его в самом общем виде и в рамках типического. Там также кратко сказано, какое влияние оказывает обращение к греческой форме воспитания на наше отношение к гуманизму предшествующих эпох. Эта проблема сейчас стала более жгучей, чем когда-либо, и вызывает особенно острые споры. Ее современное решение, конечно, не может быть выведено из простого исторического исследования, как то, которое было предпринято в данной книге, поскольку речь идет о нас, а не о греках. Но познание сущности такого явления, как греческое воспитание, — необходимая основа для любого современного педагогического знания и волеизъявления. Этому убеждению я обязан своими научными занятиями вышеуказанной проблемой, и его воздействию — этой книгой.

Вернер Йегер
Берлин-Вестэнд, октябрь 1933 года

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Необходимость нового издания первого тома *Пайдейи* по прошествии полутора лет служит для меня ободряющим знаком, что книга уже с самого начала обрела себе друзей. Поскольку с момента первого выхода в свет прошло столь немного времени, у меня не было возможности внести значительные изменения, однако это дало возможность устранить некоторые недосмотры.

В остальном вполне сообразно с природой этой книги, что дискуссии, которые она вызвала, — это по большей части как бы многогранные отражения, которые порождает любая замкнутая историческая картина в зеркале различных мировоззрений. Кроме того, сюда прибавилась полемика о цели и методах исторического познания, в подробности которой сейчас я входить не могу. Теоретическое обоснование правомерности и своеобразия моего способа рассмотрения греческой истории требует отдельного исследования: мне же скорее имело бы смысл дать ему возможность найти свое оправдание в самом предмете, приведшем меня к соответствующим выводам. Вряд ли нужно говорить, что исторический аспект, который представляет данная книга, не преследует цели и не в состоянии заменить историю в традиционном смысле слова, т. е. историю событий. Однако не менее правомерно и необходимо рассмотрение, которое осознает историческое бытие человека через такие его представительные выражения, как творческие создания духа. Помимо того факта, что для периода во много столетий мы зависим практически исключительно от литературной традиции, последняя остается нашим самым непосредственным подступом к внутренней жизни прошлого также и для тех времен, когда наряду с ней имеются и другие источники. Именно о литературной традиции идет речь в моем изложении, имеющем предметом *пайдейю* греков и одновременно — греков как *пайдейю*.

Вернер Йегер
Берлин, июль 1935 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

После публикации томов II и III *Пайдейи* стало необходимым и новое издание первого тома. В тексте были сделаны лишь незначительные исправления, но примечания стали значительно подробнее. Новые примечания не переводились с немецкого языка, как в других двух томах, — я отважился написать их на английском языке. Я искренне признателен г-же Эйлин Уорд из колледжа Рэдклифф, которая прочла рукопись и помогла мне придать моим размышлениям их окончательную форму. Я хотел бы поблагодарить также г-на Джеймса Уолша из Гарвардского университета, который перепечатал сложную рукопись, проверил ссылки и вместе со мной осуществил трудную и длительную стадию корректуры. Г-н Седрик Уитмен из Гарвардского университета помог мне составить новый указатель к этому тому, и мне хотелось бы поблагодарить его за эту ценную услугу.

Вернер Йегер
Гарвардский университет, Кембридж, Массачусетс. Пасха, 1945 г.

Оглавление

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ	6
ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ	7
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА	10
ВВЕДЕНИЕ. ПОЛОЖЕНИЕ ГРЕЦИИ В ИСТОРИИ ВОСПИТАНИЯ	11
КНИГА ПЕРВАЯ. РАННЯЯ ЭПОХА ГРЕЦИИ	
I. ЗНАТЬ И АРЕТЕ	23
II. КУЛЬТУРА И ВОСПИТАНИЕ ГОМЕРОВСКОЙ ЗНАТИ	36
III. ГОМЕР КАК ВОСПИТАТЕЛЬ	55
IV. ГЕСИОД И КРЕСТЬЯНСТВО	74
V. СПАРТАНСКОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ	
ПОЛИС КАК ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ФОРМА И ЕГО ТИПЫ	92
СПАРТАНСКИЙ ИДЕАЛ IV ВЕКА И ТРАДИЦИЯ	95
ПРИЗЫВ ТИРТЕЯ К АРЕТЕ	102
VI. ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО И ЕГО ГРАЖДАНСКИЙ ИДЕАЛ	113
VII. САМООФОРМЛЕНИЕ ИНДИВИДУУМА В ИОНИЙСКО-ЭОЛИЙСКОЙ ЛИРИКЕ	127
VIII. СОЛОН И НАЧАЛО ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В АФИНАХ	147
IX. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ОТКРЫТИЕ КОСМОСА	161
X. БОРЬБА И ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЗНАТИ	194
ТРАДИЦИЯ ФЕОГНИДОВСКОГО КОРПУСА	195
КОДИФИКАЦИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ЗНАТИ	200
ПИНДАР: ВЕРА В БЛАГОРОДНОЕ СОСЛОВИЕ	209
XI. КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА ТИРАНОВ	225
КНИГА ВТОРАЯ. ВЕРШИНА И КРИЗИС АТТИЧЕСКОГО ДУХА	
I. ДРАМА ЭСХИЛА	234
II. ТРАГИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК СОФОКЛА	260
III. СОФИСТЫ	
СОФИСТЫ КАК ЯВЛЕНИЕ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ	274
ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЕДАГОГИКИ И КУЛЬТУРНОГО ИДЕАЛА	284
КРИЗИС ГОСУДАРСТВА И ВОСПИТАНИЕ	301
IV. ЕВРИПИД И ЕГО ВРЕМЯ	309
V. КОМЕДИЯ АРИСТОФАНА	330
VI. ФУКИДИД КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ	349

ВВЕДЕНИЕ

ПОЛОЖЕНИЕ ГРЕЦИИ В ИСТОРИИ ВОСПИТАНИЯ

Все народы, достигшие известной ступени развития, инстинктивно ощущают необходимость заниматься воспитанием. Воспитание — это средство, с помощью которого человеческое сообщество сохраняет и продолжает свой род телесно и духовно. В круговороте вещей сменяют друг друга индивидуумы, в то время как род остается самотождественным. Животное и человек — насколько он является одушевленным живым существом — сохраняют себя в спонтанном естественном продолжении рода. Однако общественную и духовную форму своего существования человек может продолжить и сохранить только с помощью тех способностей своей природы, благодаря которым он создал эти формы: речь идет об осознанной воле и разуме. Благодаря им возникает определенное пространство для развития, которого лишены все остальные виды живых существ, если, конечно, мы оставим без внимания гипотезу о доисторических изменениях видов и будем придерживаться данных опыта. Даже телесную природу человека и ее свойства может изменить особое обращение, повышающее ее дееспособность. Но человеческий дух содержит в себе бесконечно более богатые возможности развития. Продвигаясь вперед, познавая самого себя, он строит на основе раскрытия внутреннего и внешнего мира лучшую форму человеческого существования. Природа человека как телеснодуховного существа создает для сохранения и передачи его видовой формы особые условия и требует особой телесной и духовной дисциплины, чье содержание мы связываем со словом «воспитание». В воспитании, как им занимается человек, действует та же пластическая и творческая жизненная воля природы, которая побуждает каждый живущий вид к спонтанному самосохранению и продолжению, но здесь она достигает высшей степени интенсивности благодаря целеполаганию сознательного человеческого понимания и волеизъявления.

Отсюда вытекают определенные следствия общего порядка. Прежде всего, воспитание — это не дело отдельного индивидуума, но, сообразно своей сущности, задача общества. Характер общества накладывает на его членов свой отпечаток, и для человека, *ζῶον πολιτικόν*, это всегда источник его образа действий, причем в той мере, какая недоступна животным. Нигде определяющее влияние общества на его членов не осуществляется полнее, чем в стремлении сознательно формировать путем воспитания дух новых, постоянно совершенствующихся индивидуумов. Каждое общество основывается на фундаменте значимых для него писаных или неписаных законов и норм, которые объединяют его и его членов. Потому воспитание — непосредственное проявление живого осознания нормы в человеческом обществе, касается ли это семьи, профессии, сословия или же более широких объединений, таких как племя или государство.

Воспитание участвует в процессе роста и жизни общества со всеми его изменениями как во внешней судьбе, так и во внутреннем построении и духовном развитии. Так же развивается и общее осознание ценностей, значимых для человеческой жизни, и, таким образом, история воспитания по существу обусловлена переменами в

мировоззрении общества. Стабильность значимых норм означает и устойчивость принципов воспитания в обществе, разрушение и замещение норм порождает неуверенность и колебания в воспитании вплоть до его полной невозможности. Это состояние возникает, как только традиция подвергается насильственному разрушению или распадается изнутри. С другой стороны, стабильность вовсе не является верным признаком здоровья: она царит и в состоянии старческой закостенелости — в эпоху заката культур, например, в дореволюционном конфуцианском Китае, в поздней античности, в эпоху позднего иудаизма, в определенные периоды истории церкви, искусства и научных школ. Ужасающее впечатление производит практически вневременное оцепенение в насчитывающей тысячелетия истории Древнего Египта. Однако и для римлян устойчивость существующих политических и общественных отношений была наивысшей ценностью, в отличие от которой всем иным идеалам и стремлениям к переменам приходилось довольствоваться лишь частичной правомочностью.

Особую позицию занимает греческий мир. С современной точки зрения, греческий мир означает, в отличие от великих исторических народов Востока, принципиальный «прогресс», новую «ступень» во всем, что касается жизни человека в обществе. Все у греков обрело совершенно новое основание. Как высоко мы ни ценим эстетическое, политическое и религиозное значение ранних народов, история того, что мы можем назвать культурой в нашем современном смысле, начинается не раньше, чем в греческой среде.

Современные исследования в течение последнего столетия необозримо раздвинули наши исторические горизонты, ойкумена «классических» греков и римлян, которая в течение двух тысячелетий совпадала с границами мира, в пространственном отношении расширилась для нас во всех направлениях, и нашему взору открылись доселе неизвестные духовные миры. Но теперь мы пришли лишь к более четкому осознанию того, что это расширение исторического поля ничего не изменило в том факте, что наша история — в смысле более глубоких связей — и сейчас «начинается» лишь с вступления на ее поприще греков, в той мере, насколько она вообще вырастает за рамки отдельного народа и насколько нам приходится осознавать себя членами более широкого круга таковых. Я уже раньше назвал этот круг эллиноцентрическим¹. Под «началом» здесь подразумевается не только начальный момент времени, но ἀρχή, духовный исток, к которому как к ориентиру возвращаются на каждой новой ступени развития. Это основа нашего постоянно возобновляющегося духовного контакта с греческим миром на протяжении всей нашей истории, причем уже здесь надо отметить, что смысл подобного возвращения и спонтанного обновления заключается не только в том, чтобы придать в наших глазах авторитет вневременному, возвышающемуся над нашей эпохой духовному величию, авторитет, независимый от нашей судьбы и потому прочный и неизменный. Непременная основа этого возвращения — собственная жизненная потребность, как бы различен ни был уровень, на котором осуществляется оценка. Конечно, для нас и для каждого народа этого круга по отношению к Элладе и Риму есть нечто чуждое, частично — по крови и чувству, частично — по душевному устройству и выразительным формам, частично — заложенное в различии соответ-

¹ Ср. мою вводную статью в сборнике *Altertum und Gegenwart* 2. Aufl. (Leipzig 1920) S. 11. Перепечатка в *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1937.

Греческий духовный принцип — не индивидуализм, а «гуманизм», если можно употребить это слово в его первоначальном античном смысле. Гуманизм происходит от *humanitas*. Это слово, по крайней мере со времен Цицерона и Варрона, наряду с не рассматриваемым здесь более старым и вульгарным значением «приятные манеры» имеет и другой, более высокий и строгий смысл: оно означает приведение человека к его истинной форме, форме человека как такового⁵. Это подлинная греческая пайдейя, в том виде, в каком римский государственный муж воспринимал ее как образец. Она исходит не из отдельного, а из идеи. Выше человека — стадного животного и человека — мнимо автономного «я» стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели, подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям. Однако «человек как идея» означает «человек как общезначимый и обязывающий образец своего вида». Отпечаток сообщества, накладываемый на отдельное лицо, который мы поняли как сущность воспитания, исходит у греков — все более осознанно — из такого образа человека и в непрестанной борьбе ведет к философскому обоснованию и углублению проблемы воспитания. С такой основательностью и целесообразностью это не достигалось нигде более.

Греческий идеал человека, согласно которому должна быть сформирована индивидуальность, — это не голая схема вне пространства и времени. Это живая форма, выросшая на родной почве народного сообщества, которая затем подлежала историческим метаморфозам. Она включила в себя все судьбы общества, все ступени его духовного развития. Этого не заметил неисторически мыслящий классицизм и гуманизм прежних веков, воспринимавший «человечность», «культуру», «дух» эллинов или всей античности как выражение некоего вневременного, абсолютного человечества. Без сомнения, именно греческий народ оставил в наследство потомству множество непреходящих достижений в непреходящей форме. Однако было бы фатальным недоразумением, если бы под тем, что мы говорили о формообразующей воле греков, ориентированной на норму, понималось что-то застывшее и окончательное. Евклидова геометрия и Аристотелева логика — конечно, прочные основания человеческого духовного развития вплоть до сегодняшнего дня, и обойтись без них никоим образом нельзя, но даже эта общезначимая форма, абстрагированная от всякого жизненно-исторического содержания, которую придала себе греческая наука, для нашего исторического взора остается совершенно греческой, и она оставляет подле себя место для других логических форм мышления и созерцания. Насколько же справедливее это должно быть для тех созданий эллинского гения, которые в еще большей мере несут на себе отпечаток исторического окружения и непосредственно вовлечены в определенную временную ситуацию.

Греция поздней эпохи, эпохи начала Империи, прежде всего объявила произведения более счастливых для своего народа времен классическими в таком вневременном смысле — частично как образцы для формально-эстетического подражания, частично как моральные примеры. Тогда — после слияния истории Греции с историей римской мировой державы — греки потеряли значение самостоятельной нации, и почитание традиции стало для них единственным высшим жизненным содержанием. Так они стали первыми творцами классической теологии духа, как

⁵ См. Gellius, *Noct. Att.* XIII 17. [Помимо прочего, Авл Геллий пишет о сопоставимости римской *humanitas* и эллинской *παιδεία*, что, по словам писателя, в его времена обыкновенно именовалось *eruditio institutioque in bonas artes* — образование и воспитание в духе благородных искусств. — Прим. ред.]

можно охарактеризовать гуманизм этого типа. Их эстетическая *vita contemplativa* — праформа для позднейшего нововременного образа жизни гуманистов и ученых. Предпосылкой для того и другого было отвлеченное неисторическое понимание духа как области вечной истины и красоты, парящей высоко над судьбами народов и их потрясениями. Немецкий неогуманизм эпохи Гете рассматривает греков как абсолютное откровение истинной человеческой природы в определенный неповторимый период истории и доказывает, таким образом, свое более близкое родство с рационализмом Просвещения, чем с возникшим примерно тогда же историческим мышлением, которому он должен был придать столь сильный толчок.

От эпохи подобных воззрений нас отделяет столетие исторических исследований, которым в противоположность классицизму суждено было процветать. Если сегодня мы, оказавшись перед лицом противоположной опасности безбрежного и бесцельного историзма, в чьей ночи все кошки стали серыми, вновь вспоминаем о непреходящих ценностях античности, для нас, однако, речь не идет о том, чтобы вновь сделать из нее независимый от времени идол. Метроопределяющее содержание и формотворческую мощь, которые мы испытываем на себе, наследие античности может обнаружить лишь в виде сил, действующих в исторической жизни, — так они возникли и так они действовали в свое время. История греческой литературы, оторванная от социума, в котором возникли ее произведения и на который они ориентируются, более для нас невозможна. Именно на глубокой укорененности греческого духа в почве сообщества основывается его неодолимая сила. Идеалы, проясненные в своих воплощениях до уровня форм, завоевываются духом создавшего их творческого человека в мощной сверхиндивидуальной жизни сообщества. Человек, образ которого раскрывается в произведениях великих греков, — политический человек. Греческое воспитание — не сумма частных искусств и дисциплинарных мер, конечной целью которых является самодостаточное совершенствование индивидуума. Оно стало таким лишь в безгосударственную упадочную эпоху позднего эллинизма, к которому по прямой линии восходит педагогика Нового времени. Понятно, что эллинофильство, направленное на неполитическую эпоху в истории греческого народа (каковой была наша классика), исходно продолжило путь в этом направлении. Но наша собственная духовная устремленность к государственному строительству снова открыла нам глаза на тот факт, что негосударственнический дух эллинам лучших времен был столь же неизвестен, как и бездуховное государство. Величайшие произведения эллинизма — памятники государственнического настроения уникального величия, охватывающего все этапы развития: от героики в эпосе Гомера до авторитарного государства Платона, управляемого мудрецами, в котором индивидуальность и социальная общность вступают в свой последний бой на философской почве. Будущий гуманизм по своей сущности должен был ориентироваться на тот основополагающий факт греческого воспитания, что гуманность, «человечность», греками постоянно включалась в число свойств человека как политического существа¹. То, что выдающиеся деятели Греции рассматриваются как стоящие на службе общества, — признак тесной связи между ним и продуктивной духовной жизнью. Восток также знаком с этим явлением, оно кажется наиболее естественным в жизненных

¹ Ср. мою речь на празднике в честь основания Берлинского университета: *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*; кроме того, доклады: *Die geistige Gegenwart der Antike* (Berlin 1929) S. 38 ff. (= *Die Antike* Bd. 5, 185) и *Staat und Kultur*, *Die Antike* Bd. 8, 78 слл.

рамках, строго заданных религией. Но великие мужи у греков всегда — не пророки бога, а самостоятельные учителя народа и творцы его идеалов. Где их речь принимает форму религиозно вдохновенной, это вдохновение превращается в собственное познание и создание собственных образов. Но сколько бы индивидуального ни было вложено в это духовное творчество с точки зрения воли и формы, его инициатор неослабно воспринимает его в его социальной функции. Греческая триада «поэт (*ποιητής*) — государственный деятель (*πολιτικός*) — мудрец (*σοφός*)» воплощает высшие ведущие силы нации. В этой атмосфере внутренней свободы, которая чувствует свою ответственность благодаря подлинному знанию высшего как данного богом закона, творческая сила эллинов достигла своего воспитательного величия, ставящего ее много выше эстетической и интеллектуальной виртуозности современной индивидуалистической цивилизации. Здесь классическая греческая «литература» поднимается над сферой чистого искусства, с точки зрения которого ее напрасно пытаются понять, что и дало ей возможность того реального воздействия, которое она осуществляла в течение тысячелетий.

Подобное воздействие на наши чувства в особенности оказывает греческое искусство великих эпох посредством своих величайших творений. Поистине историю греческого искусства надо писать как отражение идеалов, которые в каждый конкретный момент господствовали в жизни. Для греческого искусства также справедливо утверждение, что вплоть до конца IV века оно было по преимуществу выражением духа целого. Кто мог бы для понимания агонального мужского идеала², который превозносят эпиникии Пиндара, обойтись без статуй олимпийских победителей, которых искусство воплотило и оживило для нашего взора, или без изображений богов — воплощения греческой мысли о достоинстве и высоте человеческого телесного и духовного идеала? Дорийский храм — без сомнения, великолепнейший памятник, который позволил потомству осознать дорийскую сущность, дорийское упорядочивание отдельных элементов в одно тесно сплоченное целое. Ему внутренне присуща все преодолевающая сила исторической актуализации той прошлой жизни, что увековечена в нем, и религиозного сознания, которое его наполняло. Однако в полном смысле слова носителем пайдеи в понимании греков является не немое искусство скульптора, художника или зодчего, но искусство поэта и музыканта, философа и риторика (т. е. государственного мужа). Поэт с греческой точки зрения в определенном аспекте ближе законодателю, нежели художник: воспитывающее воздействие — вот что их роднит. Только тот, кто формирует живого человека, имеет специфическое право на этот титул. При всей распространенности сравнений дела воспитателя с работой представителя пластических искусств, о воспитательном эффекте созерцания произведений искусства в винкельмановском смысле у такого народа художников, как греки, нет речи. Слово и звук, и — насколько произведения искусства воздействуют через слово, или звук, или то и другое сразу — ритм и гармония суть для греков формообразующие силы души как таковые, поскольку решающее во всей пайдеи — это деятельность, которая при образовании духа еще важнее, чем в состязании телесных сил. В греческом восприятии изобразительное искусство относится к иной сфере. На протяжении всего классического периода оно сохраняло

² [В отечественном антиковедении агональный дух эллинов нашел своего проникательнейшего исследователя в лице А. И. Зайцева. См. *Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.* СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. См. также Krischer T. *Dynamische Aspekte der griechischen Kultur* // Wiener Studien. 1988. Vol. 101. P. 7–40. — Прим. ред.]

свое место в сакральном мире культа, откуда оно родом. Оно по самой своей природе *ἄγαλμα*, украшение. Дело обстоит иначе в случае героического эпоса: его воспитательные силы пронизали своими лучами и все остальные поэтические жанры. Но и там, где литература связана с культом, ее корни глубоко проникают в сферу социума и политики. Тем более это справедливо для прозаических произведений. Таким образом, история греческого образования совпадает в основном с историей литературы. В первоначальном смысле, которого придерживались ее творцы, литература есть выражение самовоспитания античного грека. С этой точки зрения для столетий, предшествующих классической эпохе, помимо уцелевших поэтических произведений у нас нет представительного предания в письменной форме, точно так же как для греческой истории в широком смысле слова в этот период формирование человека в поэзии и искусстве — единственное, что подвластно нашему наблюдению. Воля истории заключается в том, чтобы от всей человеческой сферы для нас сохранилось только это. Мы воспринимаем процесс образования греков того времени только в том идеальном образе человека, который они создали.

Таким образом предписан путь и заданы границы нашего описания. Выбор материала и способ рассмотрения не нуждаются в отдельном обосновании. Они должны — по крайней мере в основном — говорить за себя, хотя, конечно, в чем-то могут быть упущения. Перед нами старая проблема, поставленная в новой форме, поскольку воспитание человека с самого начала связано с античными штудиями. Для последующих веков античность всегда оставалась неисчерпаемой сокровищницей знания и образования, сначала скорее в смысле внешней и материальной зависимости, потом — как мир идеальных образцов. Возникновение современного исторического антиковедения внесло в эту позицию существенные изменения. Для новой исторической мысли суть заключалась в познании того, что было на самом деле и как оно возникло. В страстном стремлении к ясному восприятию прошлого античность стала для нее всего лишь отрезком истории (хотя и весьма интересным), и вопрос о ее непосредственном влиянии на современность ставился с неохотой. Это влияние считалось частным делом, и суждение о его ценности было предоставлено на откуп каждому в отдельности. То, что наряду с предметно-энциклопедической историей древности с ее все более широким охватом, которая для своих ведущих представителей на самом деле была лишенной ценностного аспекта наукой в куда меньшей степени, чем это представлялось им самим, на практике сохранялось еще нечто вроде «классического образования», можно было не замечать до тех пор, пока это последнее сохраняло свою неоспоримую роль. Исторические идеалы классицизма, на которых оно некогда было основано, были сметены конкретными исследованиями, и специалисты-античники не спешили возродить его на новом фундаменте. Однако на современный взгляд, для которого вся наша культура, взбодораженная огромностью собственного переживания истории, призвана на новое испытание всех своих основ, перед исследователями античности как последняя и решающая для нашей собственной судьбы проблема вновь ставится вопрос о воспитательном содержании древности. Исторической наукой он может быть решен лишь на исторической почве. Речь идет не о том, чтобы искусственно представить предмет в идеализирующем освещении. Наша цель — исследуя интеллектуальную и духовную сущность эллинизма, понять непреходящий воспитательный феномен античности и тот направляющий импульс, который греки придали всему историческому движению.

КНИГА ПЕРВАЯ

РАННЯЯ ЭПОХА ГРЕЦИИ

I. ЗНАТЬ И АРЕТЕ

Воспитание как функция человеческого сообщества — нечто столь общее и необходимое по природе, что самоочевидность этого факта для тех, кто является субъектом или объектом этого процесса, долгое время почти не осознается и лишь сравнительно поздно оставляет следы в литературной традиции. Его содержание у всех народов приблизительно одно и то же, оно одновременно имеет моральный и практический характер; и у греков дело обстоит не иначе. Частично оно облекается в форму требований, таких как: почитай богов, почитай отца и мать, уважай чужеземца; частично заключается в устно передаваемых в течение столетий предписаниях внешней благовоспитанности и правилах практической житейской мудрости; частично сообщается в профессиональных познаниях и навыках, которые, в той мере, в какой они подлежат передаче, греки обозначали словом *τέχνη*. В то время как элементарные требования правильного поведения по отношению к богам, родителям и чужеземцам позднее нашли свое отражение в писаных законах греческих государств, где между правом и моралью не было принципиального различия¹, сокровища грубовато-выразительной народной мудрости в сочетании с примитив-

¹ У Гомера есть множество отрывков, указывающих на существование правил почитания богов, родителей и чужеземцев. Хотя, как представляется, единого кодекса, состоящего из трех частей, не существовало, Гомер часто упоминает или иллюстрирует то или иное из этих предписаний. Гесиод, *Op.* 183 слл., упоминает среди прочих симптомов нарушения прав чужеземцев и разрушение семейных уз — наряду с непочтительным отношением к богам — как характерные признаки наступления железного века. Эсхил, *Suppl.* 698—709, в длинной торжественной молитве Данаид, обращенной к Зевсу Ксению, призывающей его благословить их благодетелей, аргосский народ, включает в конце мольбу сохранить в них все три вещи — почтение к богам, родителям и чужеземцам. Это дополнение представляется совершенно индивидуальным, в то время как остальная часть молитвы скорее типична по форме, что видно из сравнения ее с аналогичной мольбой в *Эвменидах* (*Eum.* 916 слл.) за Афины, или в древнеримской жертвенной молитве на *Suovetaurilia* в катонском трактате *De agri cultura*, где молитва о почтении к богам, родителям и чужеземцам пропущена. В *Эвменидах* к тому же самому тройному предписанию апеллируют Эринии в своем торжественном протесте против нарушения их прав, 490 слл. и особенно 534—549. Здесь это почтение к родителям (*τοκέων σέβας*), которому угрожает матереубийство Ореста, в то время как в *Просительницах* в опасности находятся права чужеземцев. В обоих отрывках почтение к богам, родителям и чужеземцам рассматривается как суммарный итог *θεσμοί* Дике. (См. *Suppl.* 708, *Eum.* 491, 511, 539.) Комментарий Paley к *Просительницам* дает еще и другие параллели. Еврипид знаком с этим состоящим из трех частей кодексом, поскольку он дает в *Антионе* (*frg.* 38) лишь более модернизированную и более рациональную форму старого правила почитать чужеземцев, присоединяя его к почитанию богов и родителей как «общий эллинский номос», т. е. неписанный закон об отношении к гражданам других греческих полисов (ср. для того же самого термина *Eur. Suppl.* 311, 526, 671). Пиндар, *Pyth.* VI, 33, опускает чужеземцев, поскольку это неважно для предмета его оды, и так же поступает Аристотель (*Eth. Nic.* VIII 14, 1163b 16) и другие авторы, приводящие то же самое предписание почитать богов и родителей. Пиндар возводит это правило к наставлениям кентавра Хирона, воспитателя Ахилла и других великих мифологических героев; другими словами, для него это ядро исконной воспитательной традиции. Может быть, он прочел их в дидактическом эпосе *Χίρωνος ὑποθήκαι* (см. с. 240 и 266), на который он ссылается и в других местах. Aesch. *Suppl.* 708—709, доказывает, что это наставление, в той или иной форме, было включено в писаное законодательство (*ἐν θεσμοῖς Δίκας γέγραπται*), и на самом деле нам рассказывают у Элиана, *Var. Hist.* VIII, 10, что с некоторыми изменениями оно составляло часть законов Дракона, которые назывались *θεσμοί*. То же самое могло происходить и в других греческих государствах.

ными правилами приличия и с предписаниями осторожности, укорененными в застарелых народных предрассудках, из сферы древнего устного предания впервые всплывают на поверхность в крестьянской афористической поэзии Гесиода¹. Правила ремесленного искусства в силу своей природы противятся письменному раскрытию своей тайны, что, например, можно ясно видеть в профессиональной клятве врачей в гиппократовском корпусе².

От воспитания в этом смысле отличается образование человека путем создания идеального типа, обладающего внутренней цельностью и особым складом. Образование невозможно без мысленного представления об образе человека, каким он должен быть, причем оглядка на утилитарные потребности безразлична или, во всяком случае, не столь существенна, а решающее значение имеет *καλόν*, т. е. прекрасное в обязывающем смысле желательного образа, идеала³. Эту противоположность воспитательных мотивов можно наблюдать в течение тысячелетий, это основная составляющая человеческой природы. Она не зависит от употребляемых в данном случае для ее обозначения слов. Однако легко увидеть, что — если уж нам позволят прибегнуть к выражениям «воспитание» и «образование» в этом оправданном историей различном смысле — образование вырастает из иного корня, нежели то, что мы только что более точно определили как воспитание в широком смысле слова. Образование сказывается на всей форме человека — как на внешних проявлениях и манере держать себя, так и на внутренних установках. И то и другое возникает не случайно: это продукт осознанного культивирования. Уже Платон сравнил его с разведением благородных пород собак. Это культивирование сначала исходит из узкого слоя, из благородного сословия нации. Греческий *καλὸς καγαθὸς* классической эпохи выдает свое происхождение столь же явственно, как и английский *gentleman*. Первоначально эти слова относились к типу рыцарского⁴ высшего сословия. Благодаря тому, что набирающее силу гражданское общество овладевает этой формой, она по идее становится всеобщим достоянием и, во всяком случае, — общепризнанной нормой.

¹ См. главу о Гесиоде, с. 74 слл.

² См. *Paideia* III, 10.

³ От поэм Гомера до философских произведений Платона и Аристотеля слово *καλόν*, «прекрасное», означает одну из наиболее важных категорий личной *αρετῆς*. В отличие от слов *ἡδύ* или *συμφέρον*, «приятный и полезный», *καλόν* подразумевает идеал. Дружба, основанная не на удовольствии или выгоде, а на *καλόν* — результат восхищения *αρετῆς* человеческой личности как таковой и по большей части основывается на общезначимом идеале. Действие осуществляется *διὰ τὸ καλόν* всякий раз, когда оно просто выражает человеческий идеал ради него самого, а не когда оно служит посторонним целям. Термин *καλὸς καγαθός* не встречается у Гомера, но он должен быть очень древним. Древнейшим дошедшим до нас отрывком, где он предполагается как идеал, может быть Sol. frg. 1, 39—40, если этот дистих — подлинный. Если слово *καλός* относится к личности, оно скорее означает привлекательную внешность, нежели личную доблесть (*αρετῆς*), как ясно из этого отрывка, а также многих других; поэтому было необходимо добавление *καγαθός*, чтобы выразить совершенный идеал человеческой личности, выношенный ранним греческим обществом. Он включает в себя и то и другое — привлекательную внешность (*ἀγλαὸν εἶδος*, ср. Tyr. frg. 7, 9) и подлинную *αρετῆς*, которую ощущали как соответствующую такой внешности. Всякий, кто губит свою *αρετῆς* каким-либо низким поступком, «порочит свою прекрасную внешность» точно так же, как он «позорит свой род» (Tyr. loc. cit.). Совпадение этих двух вещей предполагается как нормальное и естественное. *Εἶδος*, или внешняя красота, принимается и почтается как видимое проявление всей целиком личности и ее идеальной ценности. У Терсита нет *αρετῆς*, и потому Гомер его описывает как человека с комически-безобразной внешностью (B 216, *αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Πίον ἦλθεν*).

⁴ [Использование Йегером средневековых терминов (напр., *Lehnsmann*, *Fürst*) для описания раннегреческих реалий соответствует духу его времени. — Прим. ред.²]

Этот факт достаточно точно указывает, где должно искать истоки понятия. Оно коренится в мировоззрении рыцарской знати. В понятии *арете* концентрируется воспитательное содержание этого периода в чистейшей форме.

Древнейший свидетель древнеэллинской культуры знати — Гомер², если нам позволено обозначить этим именем оба величайших эпоса — *Илиаду* и *Одиссею*. Они для нас и исторический источник сведений о жизни того времени, и увековеченное поэтическое воплощение его идеалов. Мы должны рассмотреть Гомера с обеих точек зрения. В первую очередь мы можем почерпнуть у него образ благородного сословия и затем исследовать, как аристократический идеал человека приобретает ясные очертания в гомеровской поэзии и благодаря этому становится воспитательной силой, далеко выходящей за рамки его исходной ограниченной сферы. Только в процессе постоянного совокупного рассмотрения флуктуирующего исторического развития жизни и стремления художников увековечить идеальную норму, в которой каждая творческая эпоха обретает свое наивысшее выражение, различим ход истории культуры.

Понятие *арете* у Гомера, как и в позднейшие века, чаще употребляется в более широком значении, поскольку оно относится не только к достоинствам человека, но и к достоинствам иных существ, как, например, сила богов или мужество и быстрота благородного коня³. У человека из простолюдинов, напротив, нет вовсе *арете*, и если рабство настигает отпрыска знатного рода, то Зевс отнимает у него половину его *арете*, он не такой же, каким был раньше⁴. *Арете* — собственный предикат знатности. Греки всегда воспринимали выдающиеся заслуги и силу как само собой разумеющуюся предпосылку всякого господствующего положения. Господство и *арете* неразрывно связаны друг с другом. Корень слова — тот же, что у *ἀριστος*, превосходной степени «прекрасного» и «превосходного», которая во множественном числе устойчиво употребляется для обозначения знати. Вполне естественно, что воззрение, оценивающее человека по его способностям⁵, рассматривает с этой же позиции и весь остальной мир. На этом основывается употребление слова во внечеловеческой сфере, а также его способность расширять свое значение в ходе дальнейшего развития. Однако для оценки способностей человека возможны раз-

² [Знаковой работой о древнегреческой аксиологии от Гомера до Аристотеля, внимательной к терминологии и рассматривающей все сквозь призму представления о конкуренции состязательных и кооперативных добродетелей, стала монография Артура Адкинса *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960. Критическое переосмысление глав о Гомере см. Long A. A. *Morals and Values in Homer* // The Journal of Hellenic Studies. 1970. Vol. 90. P. 121–139; Finkelberg M. *Timē and aretē in Homer* // The Classical Quarterly. 1998. Vol. 48. P. 14–28. В этом контексте не меньшую ценность представляет Donlan W. *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.* Lawrence, KS: Coronado Press, 1980. — Прим. ред.²]

³ *Арете* скакунов Ψ 276 и 374, а также Plat. *Resp.* 335 В, где говорится об *арете* коней и собак. В 353 В речь идет об *арете* глаза. *Арете* богов I 498.

⁴ ρ 322.

⁵ Греки чувствовали, что *арете*, прежде всего прочего, — это сила, способность осуществлять какие-либо действия. Сила и здоровье — *арете* тела, ум и благоразумие — *арете* духа. С обычным сегодня субъективным объяснением, возводящим это слово к *ἀρέσκω*, «нравиться» (ср. M. Hoffmann, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen*, Tübingen 1914, S. 92), этот факт едва ли совместим. Конечно, в понятии *арете* часто присутствует момент общественного признания — слово впоследствии приобретает значение «уважения», «престижа». Однако это вторичное явление, вытекающее из глубоко социального характера всех человеческих ценностей в раннюю эпоху. В первоначальном смысле слово должно было быть объективным описанием достоинств ее носителя, свойственной ему силы, которая обусловила его совершенство.

ные критерии, в зависимости от задачи, которую он должен выполнить. У Гомера лишь изредка в позднейших частях под *арете* понимаются нравственные или духовные достоинства¹, обычно же это, в соответствии с образом мышления ранней эпохи, сила и ловкость воина и участника состязаний, прежде всего храбрость героя, которая, однако, оценивается не как нравственное деяние в нашем смысле и не рассматривается отдельно от силы, но постоянно демонстрирует свою тесную связь с последней.

Представляется невероятным, чтобы слово *арете* в эпоху возникновения обеих эпических поэм в живом языке действительно использовалось только в том узком значении, которое преобладает у Гомера. Самый эпос наряду с *арете* знает и другие критерии; так, *Одиссея* неустанно прославляет духовные достоинства, прежде всего главного героя, у которого храбрость в целом отходит на второй план по сравнению с умом и хитростью. Уже тогда с понятием *арете* должны были связываться и иные качества, помимо мужественной силы, с чем мы можем столкнуться в древней поэзии и за рамками вышеназванных исключений. Таким образом живой язык проникает в поэтический стиль и привносит новое значение этого слова. Но *арете* как выражение героической силы и мужества, однажды прочно укоренившись в традиционном языке героических песнопений, продержалось там в этом значении особенно долго. Само собой разумеется, что в воинственный век переселения племен человеческая ценность основывается прежде всего на этих качествах; тому есть аналогии и у других народов. В прилагательном *ἀγαθός*, относящемся к существительному *арете*, но образованном от другого корня, на первый план выступает взаимосвязь между знатностью и воинской храбростью, оно означает то «знатный», то «смелый» или «превосходный», в то время как позднейшее значение «хороший» в общем и целом свойственно ему так же мало, как моральный смысл — слову *арете*. В выражениях, превратившихся в формулы, как, например, «он погиб отважным героем»², старое значение сохраняется и в позднейшую эпоху. С этим смыслом оборот часто обнаруживается в надгробных надписях и военных донесениях. Однако все слова этой группы³ обладают у Гомера, несмотря на преобладание воинского значения, наряду с ним еще и общим «этическим» смыслом. И то, и другое восходит к одному корню, обозначая превосходного человека, для которого как в частной жизни, так и в бою существуют определенные нормы поведения, неактуальные для низкого люда. Сословный кодекс рыцарской знати стал основополагающим для греческого воспитания не только в том отношении, что он дал полисной этике одно из важнейших украшений для ее канона добродетелей — требование храбрости, чье позднейшее обозначение «мужество» совершенно отчетливо указывает на гомеровское отождествление храбрости и мужской *арете*, но и вообще более высокие императивы безупречного поведения происходят из этого источника. Таковыми

¹ Так, в О 641 слл., где наряду с телесной силой и воинской доблестью упоминается и разум, под общим определением «разные виды *арете*». Характерно то, что *арете* иногда используется в этом более широком смысле именно в позднейшей *Одиссее*.

² ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε.

³ Наряду с *ἀγαθός* прежде всего в этом смысле употребляется *ἐσθλός*, *κακός* означает их противоположность. Язык Феогнида и Пиндара показывает, как эти слова и в более позднее время ассоциировались со специфической сферой знатности, но изменили конкретику своего содержания в соответствии с общим процессом культурного развития. Однако это ограничение *арете* сферой знатности, вполне естественное для гомеровской эпохи, здесь не могло далее удержаться, тем более что новая окраска смысла древнего идеала исходила с совершенно другой стороны.

считаются менее определенные требования в духе гражданской морали (прежде всего щедрость по отношению ко всякому и великолепие образа жизни в целом)⁴.

Отличительным признаком знатности у Гомера является тот обязывающий характер, которым она обладает для своих носителей. Их оценивают по строгим критериям, и они сами с гордостью сознают это. Воспитательный пафос знатности заключается в пробуждении чувства долга по отношению к идеалу, который всегда перед глазами отдельного человека. К этому чувству, к αἰδώς, можно всякий раз апеллировать, и его оскорбление вызывает у других тесно связанное с ним чувство νέμεσις⁵. И то и другое у Гомера — ярко выраженные понятия морали благородного сословия. Аристократической гордости, с удовольствием взирающей на длинный ряд славных предков, противостоит сознание, что первенствующее положение удерживается только доблестью, благодаря которой оно было достигнуто. Хотя имя ἄριστοι и подобает определенной группе людей, однако и среди них, в этой выделяющейся из массы группе, в свою очередь господствует ревностное состязание за первенство в *арете*. По рыцарским понятиям борьба и победа — настоящее испытание огнем для подлинной мужской доблести. Они означают не только физическую победу над врагом, но и на деле подтверждение *арете*, завоеванную путем сурового обуздания человеческой природы. Слово ἀριστεία, которым позднее обозначались поединки выдающихся героев в эпосе, полностью выражает эту концепцию⁶. Вся их жизнь и деятельность — в постоянном стремлении померяться силами друг с другом, постоянный бег за первую награду. Отсюда безграничная радость от поэтических описаний таких «аристей». Даже и в мирное время вкус к соревновательности находит случай проявиться в состязаниях, как то описывает уже *Илиада*, в моменты кратких перерывов в войне, на погребальных играх в честь павшего Патрокла. Как девиз мужчины-рыцаря он запечатлен в стихе⁷ αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων⁸, который цитируют все воспитатели в течение тысячелетий, и право изъять его из обращения было предоставлено уравниловке новейшей педагогической мудрости. В этой реплике поэт коротко и метко резюмирует воспитательные взгляды благородного сословия. Когда Главк идет на поединок с Диомедом и желает пред-

⁴ Развитие гомеровских ценностей — щедрости и великодушия — до эпохи Пиндара под влиянием изменившихся экономических условий — предмет рэдклиффской докторской диссертации г-жи Cora Mason, 1944. См. также диссертацию: J. Himelrijk, *Πενία ἐν πλοῦτος* (Utrecht, 1925). Эти идеалы раннего аристократического общества живы еще в философской трактовке Аристотеля, *Eth. Nic.* IV 1–6. Аристотелевские щедрость (ἐλευθεριότης) и великодушие (μεγαλοπρέπεια) зарождаются не от чувств сострадания или общественного сочувствия к бедным, как φιλανθρωπία и φιλοξενία, играющие столь большую роль в ранней христианской жизни и литературе. Тем не менее это доказывает не то, что древнейший идеал лишен общественного чувства, а то, что чувство было совершенно иным. Оно полностью объективировано и там, где выказывает себя в действии, мерит свои дары в соответствии с критерием τιμή в собственной градации.

⁵ Об αἰδώς и νέμεσις см. книгу Хоффманна, приведенную в прим. 5, с. 27, и в особенности монографию С. Е. von Effra, *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit* (Philologus, Beihefte, Suppl. Bd. 30, 2), которую я посоветовал автору написать. [См. также Cairns D. L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. — Прим. ред.²] Ср. поясняющие замечания Аристотеля об αἰδώς и νέμεσις, *Eth. Nic.* В 7, 1108a 31 сл., и более тщательное рассмотрение αἰδώς Δ 15. Аналогичное рассмотрение νέμεσις не сохранилось в нашей версии *Этики* и могло находиться в конце IV книги.

⁶ Александрийские грамматики часто использовали слово ἀριστεία, соединяя его с именем отдельного героя, для заглавий гомеровских песней.

⁷ Z 208.

⁸ [Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться (перевод Н. И. Гнедича). — Прим. пер.]

стать равноценным противником, он, по гомеровскому обычаю, перечисляет своих знаменитых предков, затем продолжает: «Меня породил Гипполох, я его потомок. Когда он послал меня к Трое, он часто наставлял меня всегда бороться за награду высшей мужской доблести и превзойти в этом всех». Прекраснее нельзя выразить то, как воспламеняет юного героя чувство благородного состязания. Автор одиннадцатой книги *Илиады* уже сам воспринимал этот стих как крылатые слова. Он создал параллельную сцену прощания — отъезд Ахилла, при котором отец Пелей дает ему аналогичное наставление¹.

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

Не без основания уже позднейшие эллины усматривали в этом стихе самую древнюю формулировку греческого воспитательного идеала с его стремлением понять человеческое во всей его полноте². Если эта фраза охотно приводилась в эпоху риторической гиперкультуры, чтобы восхвалить вкус древних героических времен к подвигу и создать образ, который контрастировал бы с бедной на дела и богатой на слова современностью, это от противного доказывает духовный прогресс древней культуры благородного сословия. Владение словом служит признаком духовного суверенитета. Феникс высказывает свою мысль в то время, когда разгневанный Ахилл принимает посольство греческих вождей. Поэт противопоставляет ему мастера слова в лице Одиссея и человека дела в лице скупого на слова Аякса. На фоне этого контраста должен был проявиться еще более осознанно идеал благороднейшего человеческого воспитания — тот идеал, в духе которого третий в посольстве, Феникс, который должен послужить посредником, воспитывал своего питомца Ахилла и который поэт воплотил в этом величайшем из героев. Таким образом, мы можем признать, что традиционное изначальное отождествление *арете* с воинской храбростью не было в эти новые времена препятствием к тому, чтобы сформировать образ благородного человека с его более высокими духовными притязаниями, пока развитие значения слова не последовало за изменившимися взглядами.

Глубинно связана с *арете* и честь; в ранние времена человеческого сообщества она считалась неременной спутницей мужества и заслуг. По прекрасному объяснению Аристотеля³, почет — естественное для еще не нашедшего опоры в себе самом мышления мерило того, насколько человек приблизился к своей цели. «Похоже, что люди стремятся к почету, чтобы удостовериться в собственной ценности (в собственной *арете*). Поэтому они желают, чтобы их оценивали люди, способные вынести суждение, притом те, которым они известны, и на основе их подлинной *арете*. Таким образом они сами признают *арете* чем-то весьма значительным». В то время

¹ Л 784. Несомненно, в данном отрывке это наставление имеет вторичный характер и повторяет Z 208 в тех же самых словах, сцену поединка Главка с Диомедом.

² Так греческий источник Цицерона *De or.* III 57, где стих (I 443) цитируется в этом смысле. Весь отрывок интересен как первый опыт истории образования.

³ Arist. *Eth. Nic.* A 3, 1095b 26.

этических идей, и вдыхает в нее свой дух. Уже здесь мы сталкиваемся с проблемами, которые обсуждаются как таковые. Поэт предстает перед слушателями как философ жизни. Сохранившиеся стихотворения Семонида — уже не импульсивное самовыражение, как у Архилоха, которое под влиянием обстоятельств может принять также форму рефлексии, но чистые дидактические рассуждения на определенную тему, и в поэзии Мимнерма, куда более сильной, нежели поэзия Семонида, сохранившиеся фрагменты по большей части разделяют с последней ее умозрительный характер. Таким образом, поэзия при переходе от героического к сфере частной человеческой жизни сохраняет свою воспитательную позицию.

В то время как послеархилоховская поэзия Ионии на рубеже VII—VI веков развивается в форме общезначимой рефлексии над естественными правами человека, в эолийской лирике лесбосцев Сапфо и Алкея на первый план прорывается индивидуальная жизнь души как таковая. Ближе всего этому явлению — единственному в своем роде в истории греческой духовной жизни — форма самовыражения у Архилоха, дающая не только продуманное в общем виде, но и лично пережитое в действительности с красочными нюансами индивидуального чувства. Действительно, невозможно не заметить в поэзии Архилоха предварительной ступени эолийской лирики, но все-таки даже в своих бранчливых стихотворениях, где столь страстно изливается его субъективность, он ориентируется на общезначимую норму этического восприятия. Эолийская лирика — в особенности Сапфо — заходит дальше, она становится выражением чистого чувства. Конечно, не подлежит оспариванию, что благодаря Архилоху сфера индивидуального стала более значимой и обогатилась целым арсеналом изобразительных средств, открывающих возможность свободно сообщать даже о самых потаенных движениях души. Благодаря Архилоху была достигнута прочная основа в общезначимом оформлении того, что на первый взгляд предстает как чисто субъективное и безобразное, откуда у Сапфо возникает удивительный дар — придавать глубоко личному ранг вечно человеческого, не отнимая у него обаяния непосредственно пережитого.

Чудо самооформления человеческого внутреннего мира в эолийской лирике — не меньшее, чем одновременное создание философии или правового государства в греческой Малой Азии. Но признавать это чудо не значит закрывать глаза на тесную переплетенность и этой разновидности греческого поэтического искусства с окружающим миром. Как Архилох, который живет этой жизнью в каждом из своих полнокровных стихов, так и Алкей и Сапфо — насколько мы можем судить по богатой подборке самых различных отрывков, которыми нас наделили находки последних десятилетий, — прочно связаны со стимулами окружающей жизни, и каждое их стихотворение пишется для определенного круга людей. С этим связаны и конвенциональные моменты в этой поэзии, которые мы теперь — как и у Пиндара — научились усматривать острее. Но живая связь алкеевской застольной песенной поэзии с мужским симпосием, сапфической свадебной и любовной лирики с мусическим кружком юных спутниц, группирующихся вокруг поэтессы, с нашей точки зрения получает еще более глубокое положительное значение.

эзии как одного из основных источников по теме для ранней эпохи. [Ситуация изменилась в лучшую сторону, более того, последние десятилетия пристальное внимание уделяется не только истокам и взаимосвязям, но и собственно поэтике раннегреческой философии, что некогда не получало должного освещения. См., напр., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / ed. by A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 332–362. — *Прим. ред.*^{2]}

Симпосий со своим непринужденным общением, но также и со своей высокой духовной традицией для мира мужчин — главное место, где могут свободно развернуться новые индивидуальные способы держать и преподносить себя в обществе¹. Потому в основном мужская индивидуальность подхвачена широким потоком застольной поэзии, которому эпоха позволяет изливаться из многих источников и в который впадают все яркие духовные течения². Застольные песни Алкея дают в сохранившихся отрывках насыщенный образ, свойственный этому способу выражать чувства и рассудочно мыслить. Большая группа содержит страстные, проникнутые архилоховской ненавистью политические высказывания, например яростные выпады против убитого тирана Мирсила³. Эротические признания осмеливаются обнаружить себя в доверенном дружеском кругу, облегчая бремя сердца, измученного своими тайнами. Дружеский совет, рожденный из глубокого этоса, позволяет распознать возросшую ценность таких личных жизненных связей как твердой опоры непрочного существования одиночки. Взволнованное восприятие природы, с чьим первым пробуждением мы уже сталкивались у Архилоха⁴, показывает, что природа, которую видят эти люди, уже не является объективным предметом наблюдения или наслаждения — как гомеровский пастух с высокой горы в ночном одиночестве с дрожью видит звездное великолепие небес над собой⁵, — но изменения погоды или времени года, переходы от света к тьме, от тишины к буре, от зимнего оцепенения к оживляющим весенним ветеркам становятся отражением движений в человеческой душе, субстратом для выражения аффектов. Благочестивые, отважные или разочарованные рассуждения о мировом процессе и судьбе сочетаются совершенно новым образом с философическим настроением кутилы, который топит все тяготы жизни в дионисийском опьянении. Таким образом, индивидуальное настроение этой лирики не отрицает связь с человеческим сообществом, — это последнее включается в личный круг, где отдельному человеку также можно высказаться. Рядом с застольной поэзией мы обнаруживаем культовые формы гимна или молитвы, но они — всего лишь иная праформа человеческого самовыражения, к которой прибегает поэзия. Именно в молитве человек в своем уединении стоит — как голое «я» — в исконном положении к бытию. Обращение к божественной власти как невидимо присутствующему Ты для молящегося все более и более становится средством высказать свои мысли или чувства свободно, не боясь присутствия лишних ушей; лучше всего это показывают молитвы Сапфо⁶.

¹ О важности древнегреческого симпосия см. *Paideia* II, 176, 186 слл.; III, 222 слл. [В исследовании симпосия в его сущности и многообразии важной вехой стал сборник *Symptotica: A Symposium on the Symposion* / ed. by Oswyn Murray. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990. Впоследствии увидели свет монографии по теме, подготовленные авторами статей, из которых по-русски доступна Лиссарраф Ф. *Вино в потоке образов: эстетика древнегреческого пира*. М.: Новое литературное обозрение, 2008, написанная сквозь призму анализа визуальной культуры. — Прим. ред.]

² О связи между раннегреческой поэзией и симпозиумами см. R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, 1893.

³ Алкей и его брат Антименид были лидерами аристократической партии в Митиле, противостоявшей власти тирана Мирсила и Питтака, *эсимнета*. Ср. Arist. Pol. III 14, 1285a 37.

⁴ Alc. frg. 30; ср. Archil. frg. 56.

⁵ © 555–559.

⁶ Самый блистательный пример такого использования молитвенного обращения у Сапфо — frg. 1, молитва Афродите. См. Sol. frg. 1, молитву к Музам, написанную в рамках личного выражения собственных мыслей о богах и мире. Позднее в греческой трагедии молитва станет распространенной формой выражения чувств хора.

Как будто бы эллинский дух нуждался в этой женщине для того, чтобы сделать последний шаг в сферу нового, внутреннего, восприятия субъективного чувства. Это был великий шаг, по ощущению самих греков, коль скоро они — по словам Платона — почитали Сапфо как десятую музу. Женская поэзия не является чем-то необычным для Эллады, но ни одна из соперниц Сапфо не заняла места рядом с ней, она остается явлением уникальным в своем роде. По сравнению с содержательным богатством поэзии Алкея лирика Сапфо кажется тесно ограниченной. Это окружающий ее женский мир, да и то лишь в том аспекте, который затрагивает совместную жизнь поэтессы и круга ее спутниц. Женщина как мать, как возлюбленная и как супруга — как она чаще всего предстает в греческой поэзии и пользуется почтением у стихотворцев любой эпохи, поскольку именно в этом образе она живет в мужской фантазии, — лишь изредка возникает в песнях Сапфо, при вступлении новой девушки в ее круг или при разлуке. Для Сапфо это не предмет поэтического вдохновения. Женщина вступает в этот круг юной девушкой, только вышедшей из-под материнского надзора. Под попечением безбрачной жены, чья жизнь — как у жрицы — вся посвящена служенью Музам, она ощущает величие красоты в хороводе, игре и песни.

Никогда греческие поэтические и воспитательные силы не достигали такого единства, как в этом тисе мусической женственности, чей духовный кругозор вряд ли совпадал с содержанием собственной лирики Сапфо, — скорее в него входило все прекрасное предшествующих времен. К мужественно-героическому духу предания Сапфо прибавила пылкость и величие женской души в ее собственных песнях, где господствует своеобразное трепетное восприятие подобным же образом настроенной совместной жизни ее окружения. Это некоторого рода идеальный промежуточный мир, занимающий пространство от выхода из родительского дома и до вступления в брак, который мы не можем понять иначе, чем воспитание в женщине высочайшего благородства души. Существование сапфического кружка предполагает воспитательное воздействие поэзии, что для греков той эпохи разумелось само собой; великое новшество заключается в том, что женщина желает быть допущенной в этот мир и — как женщина — завоевывает в нем свое место и свою долю. Это нужно назвать завоеванием, поскольку служенье Музам здесь открывается для женщины, и этот элемент входит в общий сплав ее личности. Но нигде не осуществляется это сущностное слияние, которое в собственном смысле слова превращается в формирование человека, без силы Эроса, раскрепощающей человеческие души, и параллель между платоновским и сапфическим Эросом напрашивается сама собой. Этот женственный эрос, чьи поэтические цветы волнуют нас нежностью аромата и смешением красок, обладал достаточными силами, чтобы учредить подлинное человеческое сообщество. Таким образом, он не мог ограничиваться безотчетным настроением, он должен был объединять преисполненные им души, превращая их в нечто третье, высшее. Он присутствовал в чувственном обаянии игры и танца, он воплощался в том возвышенном образе, который служил предметом подражания для спутниц Сапфо из ее кружка. Кульминации сапфической лирики — в пламенном стремлении покорить себе еще не раскрывшееся, строгое девичье сердце, в прощании с возлюбленной подругой, которой приходится покинуть кружок, чтобы вернуться на родину или последовать за мужчиной, который желает взять ее в жены, — в то время эта биографическая деталь не имела ничего общего с любовью, — или,

наконец, в тоске по вырванной из ее круга спутнице, которая вдали, бродя вечером в тихом саду, тщетно призывает утраченную Сапфо по имени.

Весьма досужее занятие, не подобающее современным людям, — выдумывать недоказуемые психологические истолкования природы этого эроса или, напротив, с моральным негодованием на предмет подобной клеветы доказывать полное соответствие чувств сапфического кружка требованиям христианско-бюргерской нравственности¹. Стихи описывают патологию сапфического эроса как страсть, нарушающую внутреннее равновесие души, с такой же силой берущую в плен разум, как и чувства². То, что нам следует сделать, — не столько констатация чувственного аспекта в сапфической эротике как полноты чувств, освобожденных благодаря силе, которая захватывает человека целиком. Нигде мужская любовная поэзия эллинов не достигает — хотя бы отдаленно — тех душевных глубин, которые раскрываются здесь³. Мужская полярность духовного и чувственного лишь сравнительно поздно уделила свое место эротике, которая может глубоко проникать в душу и способна заполнить всю жизнь.

Эту перемену в мужском восприятии характеризовали как эллинистическую феминизацию, во всяком случае в раннюю эпоху только женщина была в такой степени способна к такой чувственно-душевной самоотдаче, которая только и заслуживает, на наш вкус, имя любви. Для женщины переживание любви стоит в центре ее бытийного круга, и только она воспринимает ее всей цельностью своей нераздельной природы. Для мужчины в то время, которому понятие брака по любви было еще совершенно чуждо, это было труднее достижимо, как, с другой стороны, любовь мужчины в своем высочайшем одухотворении поэтически изображается не как любовь к женщине, а в форме платоновского эроса. Было бы анахронизмом

¹ См., например, Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, 71 слл.;

Виламовиц следует по стопам Велькера в его известной апологии Сапфо. Все возмущение Виламовица адресовано P. L(ouys), *Les Chansons de Bilitis*, Paris, 1895, но он едва ли не оканчивает слишком много чести этой публикации.

² [В высшей степени лапидарно это выражено в frg. 51 Neri: οὐκ οἶδ' ὅττι θέω· δύο μοι τὰ νοήματα — не знаю, что и делать: два помысла во мне. Таково последствие сотрясения души Эросом (47 Neri), этим сладостно-горьким и необоримым пресмыкающимся (γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον 130 Neri). — Прим. ред.²]

³ [Один из ярчайших примеров глубинной рефлексии над темным эросом находим в стихотворении Анакреонта 413 PMG: μεγάλην δὴ δῶτέ μ' Ἔρως ἔκοιφεν ὥστε χαλκείυς/πελέκει, χεῖμερ' ἢ δ' ἔλουσεν ἐν χαράδρῃ — Эрос, подобно кузнецу, вновь ударил меня огромным топором и омыл в зимнем горном потоке. Перед нами предстает картина божественнойковки, где человек сводится к пассивному объекту, к одушевленному материалу. Поэт прибегает к ремесленным образам и тут же совершенно неожиданно разрывает шаблон: Эрос сравнивается с кузнецом, однако орудие его — не молот, но топор. Все попытки разглядеть в πέλεκυς молот (Schwyzer, Gentili и др.) не имеют никаких текстуальных оснований, более того, они обрушивают здание авторской поэтики. Эрос в который раз воспламеняет лирического героя, одновременно с тем нанося ему рану, и по прошествии какого-то времени омывает и охлаждает его в зимнем потоке, притом горном, что еще более подчеркивает божественное действо. «Я» — пленник Эроса, которому предначертаны циклические муки любви. Они внезапны, их невозможно избежать. Лишь смерть способна разомкнуть зловещий круг: ἀπὸ μοι θανεῖν γένοιτ' οὐ γὰρ ἄν ἄλλη / λύσις ἐκ πόνων γένοιτ' οὐδ' ἄμα τῶνδε — хотелось бы, чтобы меня настигла смерть, ибо иного избавления от этих бед никогда не наступит (411A PMG). К тексту справедливо замечают разные параллели, напр., из Гомера с детально эпизода кровавого ослепления Полифема (ι 391–393), однако от исследователей, кажется, ускользает важнейшая из них: Pind. Olymp. 7. 35–37. Пиндар повествует о появлении Афины из головы Зевса, которое осуществляется благодаря медному топору (χαλκελάτῳ πελέκει) кузнеца Гефеста, божества, связанного с огнем, и супруга Афродиты. Предполагаемое сравнение Эроса с Гефестом, наблюдаемое в строках Анакреонта, придает тексту большую глубину. Лирический герой закаляется в муках, и каждый всплеск его трагической мудрости, пожалуй, созвучен болезненному рождению Афины из головы Кронида. — Прим. ред.²]

приписывать метафизическую сверхчувственность тоски платоновской души по идее, заключающей в себе тайну ее эроса, и стремления возлететь к ней, сапфическому жизневосприятию, все еще близкому к чувственному. Но что у нее общего с Платоном — то, что ее душа глубоко погружена в сострадание. Отсюда возникает сильное страдание, придающее поэзии Сапфо нежное обаяние чарующей грусти, но также и высочайшее благородство подлинной человеческой трагики.

Предание, рано обратившее внимание на ее образ, объяснило загадку, которая таится в ее личности и в мире ее чувств, рассказом о несчастной любви к прекрасному юноше Фаону, и овеществило его трагичность в драматическом прыжке с Левкадских скал. Но мужчина совершенно чужд ее миру, в лучшем случае он появляется как жених какой-либо из ее любимых девушек у двери, ведущей прочь из ее мира, и на него смотрят чужими глазами. Представление, что он наслаждается блаженством, делающим его равным богам, сидя рядом с возлюбленной и слушая ее милый голос, ее пробуждающий желание смех, вызывает у Сапфо воспоминания о ее собственных чувствах в присутствии возлюбленного существа. Этот голос, этот смех заставляют сердце в ее груди оцепенеть от волнения. «Чуть только тебя увижу, больше ни звука не выходит из моих уст, мой язык ломается, тонкий огонь распространяется у меня под кожей, перед глазами чернеет, в ушах шумит, пот течет по телу, все оно дрожит, я становлюсь бледнее травы и выгляжу почти как мертвая»¹.

Высшее искусство Сапфо заключается в фольклорной непатетической простоте и чувственной непосредственности и достоверности изображенных внутренних переживаний. Где — вплоть до Гете — можно найти нечто сопоставимое в европейском искусстве? Если у нас есть основания полагать, что это стихотворение было написано на свадьбу ее ученицы и что Сапфо в рамках заданной формы ведет свою речь в несравненно личном ключе, не нужно больше никаких примеров, чтобы показать, как здесь в огне глубочайшего внутреннего чувства конвенциональность стиля и языка переплавляется в чистейшее выражение индивидуальности. Кажется, именно простота ситуации выводит на свет тончайшие оттенки чувства, придающие песни ее истинное значение. Но, конечно, не случайность, что лишь женщина оказалась способной стать такой индивидуальностью, и смогла она это сделать благодаря величайшей из данных ей способностей — способности любви. Сапфо вступает в круг пишущих стихи мужчин в качестве ее глашатая. Как символ ее своеобразного призвания звучит вступление оды, найденной несколько десятилетий назад²: «Одни говорят, что самое прекрасное на земле³ — всадники, другие считают, что пешие воины, третьи — что корабли. Я же говорю: прекраснее всего любимое существо, по которому тоскует сердце»⁴.

¹ Sapph. frg. 2 Diehl.

² [Frg. 16 West. — Прим. пер.]

³ [Йегер, переводя выражение ἐπὶ γᾶν μέλαιναν как «auf Erden», опускает выделенный эпитет, подчеркивающий трагический, мрачный аспект земной жизни. Сквозь возгласы томящегося агонального духа пробивается чарующий голос Сапфо, воспевающий ἀρετὴν любви. — Прим. ред.]

⁴ Frg. 27a.

IX. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ОТКРЫТИЕ КОСМОСА

Истоки греческой философской мысли мы обычно рассматриваем в традиционных рамках «истории философии», где «досократики»² со времен Аристотеля занимают прочное место в качестве проблемно-исторической и систематической основы классической аттической философии, т. е. платонизма³. В новейшие времена этот контекст в истории мысли часто отступал на задний план перед стремлением понять этих мыслителей как первоначальных философов в их уникальности каждого самого по себе, благодаря чему их значимость еще существеннее возросла. Выстраивая историю греческого образования, необходимо сместить перспективу. Ясно, конечно, что и в ней древнейшие мыслители могут претендовать на выдающееся место, но, с другой стороны, непосредственно в образовании их эпохи им нельзя приписать такое же значение, какое, например, для уходящего V века имел Сократ — воспитатель как таковой — или для IV столетия Платон, который первым увидел сущность философии в воспитании нового человека⁴.

В эпоху досократиков ведущая роль в образовании нации еще бесспорно принадлежит поэтам, к которым теперь впервые присоединяются законодатели и государственные люди. И только с приходом софистов положение меняется. В отношении образования софисты резко отличаются от натурфилософов и онтологов раннего периода. Софисты — образовательный феномен в собственном смысле слова. Они вообще могут быть оценены по достоинству только в рамках истории образования, в то время как теоретическое содержание их учения в общем и целом незначительно⁵. Потому-то традиционная история философии уже давно не знает, что же с ними все-таки делать. Если, наоборот, в нашей картине истории великие представители теоретической

² [Йегеровскому взгляду на раннегреческую философию посвящена статья Cambiano G. *Werner Jaeger and the Presocratics* // Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik / hrsg. von C. G. King, R. Lo Presti. Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 2017. S. 111–138. — Прим. ред.]

³ Интерес к ранней греческой философии, очевидный в *Метафизике* и *Физике*, а также во всех прагматических произведениях Аристотеля, восходит к платоновской Академии: см. *Paideia* III, 321, прим. 122. Но Аристотель, который постепенно становился самостоятельным философом и переставал зависеть от Платона, приспособил концепции досократиков к категориям своего мышления. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, с большой проницательностью продемонстрировал, какое влияние такая перспектива оказала на ту идею, которую составил себе Аристотель о философии предшественников.

⁴ Слово «философия», исходно означавшее «образование» (Bildung), а не рациональную науку или дисциплину, приобрело этот последний смысл только в сократовско-платоновском кружке, который в стремлении пролить свет на проблему человеческой добродетели (*arete*) и воспитания сформировал в своих спорах новый рациональный метод воспитания. Философии в смысле полного тождества культуры и умственной дисциплины еще не было в эпоху досократиков, квалифицировавших свою деятельность как *ιστορίη* или мудрость (*σοφία*).

⁵ См. главу о софистах, с. 274. Правда, некоторые современные ученые пытались отдать софистам должное и уделяли им место в истории греческой философии; но Аристотель отказывается так поступать, поскольку для него философия — наука, предметом которой является исследование реального. Софисты были воспитателями и «учителями добродетели». Вполне логично, что им отведено гораздо более важное место (хотя и с отрицательным знаком) в платоновских диалогах, поскольку Платон и Сократ исходили из воспитательной проблематики. Реабилитацию софистов начал Гегель. Но только современные сторонники прагматизма рассматривают их как подлинных создателей философии — поскольку они на практике реализовали свой агностицизм. См. мою работу *Humanism and Theology*, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1943, p. 38 слл.

КНИГА ВТОРАЯ

ВЕРШИНА И КРИЗИС АТТИЧЕСКОГО ДУХА

I. ДРАМА ЭСХИЛА

Эсхил¹ пережил эпоху тиранов еще ребенком, он возмужал при молодой демократии, быстро покончившей после свержения Писистратидов с притязаниями знати на власть. И хотя именно ревность угнетенной аристократии привела к падению тиранов, тем не менее возврат к феодальной анархии, господствовавшей до Писистрата, был уже невозможен. Один из Алкмеонидов, вернувшихся из изгнания, Клисфен, который, как и Писистрат, опирался на народные массы в борьбе против остальной знати, сделал последний шаг к устранению ее господства. Он заменил старый порядок четырех аттических фил, каждая из которых была связана родовыми союзами со всей страной, абстрактным принципом чисто регионального членения Аттики на десять фил, разорвавшим старые кровные узы и уничтожившим их политическое влияние благодаря основанному на новой системе фил демократическим выборам. Это означало конец родового государства, хотя нельзя сказать то же самое о духовном и политическом влиянии аристократии. В афинском народном государстве вплоть до смерти Перикла руководящая роль принадлежала знатым, и ведущий поэт юного государства, Эсхил, сын Евфориона, был — как за столетие до того первый великий представитель аттического духа, Солон — отпрыском знатных землевладельцев. Он был родом из Элевсина, культового центра, где Писистрат примерно тогда построил новое святилище для мистерий. Комедия с удовольствием восприняла представление о связи юношеских лет поэта с досточтимой элевсинской богиней — это смешно контрастировало с Еврипидом, «сыном овощной богини»², когда Аристофан³ вкладывает в уста Эсхилу во время его состязания с разрушителем трагедии благочестивую молитву:

Деметра-мать, разум мой вскормившая,
Твоих мистерий даруй мне достойным быть!⁴

Попытка Велькера вывести личное благочестие из некоей мнимой мистериальной теологии сегодня отвергнута⁵; предчувствие правды скорее заключается в анекдоте, что Эсхил был обвинен в разглашении на сцене священных тайн мистерий; однако

¹ [Современный пример широкого, обобщающего взгляда на эсхиловское наследие — Sommerstein A. H. *Aeschylean Tragedy*. London: Duckworth, ²2010), содержащая, помимо прочего, весьма ценный библиографический путеводитель (Р. 319–328). — *Прим. ред.*³]

² Эсхил обращается к Еврипиду у Аристофана *Ran.* 840: ὦ παῖ τῆς ἀρουραίου θεοῦ.

³ Aristoph. *Ran.* 886–887.

⁴ [Пер. А. Пиотровского. — *Прим. пер.*]

⁵ F. G. Welcker, *Die äschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos*, Darmstadt, 1824.

II. ТРАГИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК СОФОКЛА

Если говорить об аттической трагедии как воспитательной силе, то имена Софокла¹ и Эсхила нужно произносить на одном дыхании. Софокл осознанно принял эстафету от старшего поэта, и суждение современников, для которых Эсхил всегда был и оставался почитаемым героем и сильным духом мастером афинской сцены, признало за Софоклом место рядом с ним². Этот подход глубоко коренится в греческом восприятии сущности поэзии, которое не ищет в ней в первую очередь уникальную индивидуальность, а рассматривает как самостоятельную плодотворную художественную форму, переходящую к другому носителю и остающуюся для него готовой шкалой ценностей. Можно научиться это понимать как раз на примере такого создания, как трагедия, которая, единожды выступив на свет, заняла господствующее положение и обрела некий обязывающий элемент для современников и потомков, побуждающий все наличные силы к благороднейшему состязанию.

Этот агональный элемент во всем поэтическом творчестве греков растет в той мере, в какой искусство становится средоточием общественной жизни и выражением действительного умственного и государственного порядка, и потому в драме он должен достичь своей кульминации. Только этим объясняется гигантский наплыв конкурирующих поэтов второго и третьего ранга на дионисийских состязаниях. Современного человека неизменно удивляет, какой толпой спутников были при жизни окружены те немногие великие, которым предстояло пережить свое время и от чьего творчества что-то сохранилось. Государство не вызывало это соревнование своими постановками и раздачей наград, а только направляло по неизменному пути, но тем самым и поощряло его. Таким образом благодаря этому ежегодному живому сравнению, отвлекаясь от постоянства ремесленного элемента в любом искусстве, а в греческом в особенности, неизбежно возникал непрерывный контроль новой эстетической формы как с духовной, так и с социальной стороны, который, правда, вовсе не вредил художественной свободе, но делал общественное мнение в высшей степени бдительным к любому умалению великого наследия и ко всяческой утрате глубины и силы воздействия, которую это наследие испытывало.

Это, хоть и не до конца, но оправдывает сравнение столь разнородных и во многих отношениях совершенно несопоставимых творцов, как три великих афинских трагика. В отдельных аспектах неправомерно, иногда даже нелепо рассматривать Софокла и Еврипида как последователей Эсхила, поскольку им таким образом навязывается чуждый и не подходящий для их эпохи критерий. Лучший последователь — тот, кто безошибочно идет по своему пути, если у него есть силы сделать собственный вклад. Именно греки были всегда склонны к тому, чтобы наряду с первопроходцем прославлять и достигшего совершенства, даже ценить его выше и видеть высшую оригинальность не в первом, а в наиболее совершенном воплощении какого-либо искусства³. Но поскольку художник прилагает силы к уже сложившейся готовой

¹ [Понимание трагического мироощущения Софокла и облика его героев сегодня немислимо вне опоры на классический труд Winnington-Ingram R. P. *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, уточняющий исследования о героическом гуманизме Уитмана и героическом душевном складе Нокса. — Прим. ред.]

² Ср. Aristoph. *Ran.* 790.

³ Isocr. *Paneg.* 10. Различные заслуги первооткрывателя (*πρῶτος εὐρών*) и мастера, доведшего искусство до степени совершенства (*ὁ ἐξακρίβωσας*), всегда признавались греками.

III. СОФИСТЫ

СОФИСТЫ КАК ЯВЛЕНИЕ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ¹

На времена Софокла приходится первый всплеск того неопределимого по своим последствиям для позднейших эпох духовного процесса, которого мы уже должны были коснуться ранее, — возникновение так называемого *образования* в узком смысле слова, *пайдейи*. Только в это время слово, которое в IV веке и в течение всего эллинистического и императорского периода постоянно расширяло значение и сферу своего значения, стало связываться с высшей человеческой *арете* и из «вскармливания детей» — в этом простом смысле оно употребляется еще у Эсхила, где встречается впервые², — становится символом идеальной сформированности духа и тела, *калокагатии*, которая теперь в первый раз сознательно включает в себя и определенное духовное формирование. Исократу, Платону и их эпохе это всеохватывающее новое значение для образовательной идеи представляется уже твердо установленным.

Конечно, *арете* изначально была тесно связана с вопросом о воспитании³. В процессе исторического развития, проделанного идеалом человеческой *арете* в рамках социального целого, должен был измениться и путь к нему, и вообще мысль должна была неизбежно обратиться к вопросу, какой путь образования ведет к *арете*. Изначальная ясность этой постановки вопроса, без которой вообще было бы немислимо возникновение самобытной греческой идеи человеческого образования, опиралась как на свою предпосылку на все многосложное историческое развитие, которое мы проследили от древнейшего благородного восприятия *арете* вплоть до политического идеала гражданина правового государства. Форма обоснования и передачи *арете* необходимо должна была быть иной для благородного воспитания, нежели для гесиодовского крестьянина или для горожанина, насколько последний вообще обладал чем-либо в этом роде. Ведь если отвлечься от Спарты, где со времен Тиртея сформировалась своеобразная система воспитания граждан, *ἀγωγή*, подобной которой не было больше нигде в Греции, то в других местах с государственной стороны не было попыток создать что-либо подобное, что походило бы на древнее благородное воспитание, как им оно предстает в *Одиссее*, и позднее — у Феогнида или Пиндара, или что могло бы его заменить, частная же инициатива водворялась очень постепенно.

Большим недостатком нового гражданского и городского общества⁴ по сравнению с аристократическим было то, что вместе с новыми идеалами человека и гражданина под рукой еще не оказалось никакой сознательной формы воспитания для достижения этих идеалов, — насколько вообще могла быть осознанно преодолена

¹ [Софистическое движение в контексте афинской демократической культуры V века, отстраненное в интерпретации от карикатурного антагонизма с платоновско-сократовской мыслью, отчетливо изображено Жаклин де Ромийи в монографии *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, имеющей английский перевод *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1992. — Прим. ред.]

² Aesch. Sept. 18. См., однако, Pind. frg. 198: οὐτοί με ξέρον οὐδ' ἀδαήμονα Μοισᾶν ἐπαίδευσαν κλυταὶ Θῆβαι. Этот фрагмент важен, поскольку он доказывает, что в эпоху Пиндара и Эсхила, даже в Беотии, слово *παιδεύω* включало уже в себя музыкальную культуру (как, разумеется, и гимнастику), которая во времена Перикла составляла ее ядро. О третьем отрывке, касающемся пайдейи, у их современника — сицилийского поэта Эпихарма (если, конечно, мы имеем дело с подлинным фрагментом) — см. *Paideia* III, 298, прим. 71.

³ См. главу II первой книги.

⁴ См. главу IV первой книги.

V. КОМЕДИЯ АРИСТОФАНА

Ни одно описание культурной ситуации последней трети V века не может пройти мимо такого явления, как аттическая комедия¹, столь же чуждого, сколь и привлекательного для нас. Правда, когда древность называла ее «зеркалом жизни», при этом имелась в виду неизменная человеческая природа и ее слабости, но комедия одновременно является и совершеннейшим историческим отражением своего времени. Ни один другой вид искусства или литературы в этом не может с ней сравниться. Кто хочет познакомиться только с внешними действиями и стремлениями афинян, конечно, обнаружит не меньше поучительного и в рисунках на вазах, но милая чувственная наглядность этого жанра, пеструю книгу которого мы читаем как эпос городского бытия, не захватывает более высокие слои того вибрирующего духовного движения, из которого произошли наиболее выдающиеся дошедшие до нас произведения из древней комедии. Ее непреходящая ценность для нас заключается в том, что мы видим в ней государство, философские идеи и поэтические произведения вовлеченными в живой поток этого движения и омываемыми им. Таким образом нарушается их самодовлеющая замкнутость, и они переживаются в динамике их непосредственного воздействия на свою эпоху. Только для периода, который нам известен из комедии, мы в состоянии наблюдать формирование духовной жизни как общественный процесс; во всех иных случаях мы имеем дело с завершенными и самодовлеющими творческими плодами ее кристаллизации. Здесь становится вполне очевидно, что антикварная история культуры, желающая достичь этой цели на путях реконструкции, — в основе своей безнадежное предприятие, даже если материальная традиция куда более обильна, чем для древности. Только поэзия может непосредственно из жизни эпохи постичь как самое жизнь в ее яркости и многокрасочности, так и ее бессмертное человеческое ядро. Таким образом, мы сталкиваемся с парадоксом — на самом деле совершенно естественным, — что ни один век истории, даже не столь хронологически отдаленный от нас, не является таким близким и, по существу, понятным нам, как век аттической комедии.

Ее художественная сила, проявлявшаяся тогда в удивительно большом числе людей различной одаренности, должна стать для нас не только полезным источником для изучения представлений навсегда ушедшего мира, но и одним из величайших оригинальных откровений эллинского поэтического гения. Комедия, как ни один другой жанр, тесно связана с современной действительностью. И каким бы захватывающим с исторической точки зрения нам ни казался этот предмет, все же сама комедия стремилась лишь к тому, чтобы в изображаемой действительности показать некоторые стороны общечеловеческого, которые такие возвышенные жанры, как эпос и трагедия, не хотели замечать. Уже философия поэтического творчества, которую создаст следующее столетие, осознала основополагающую полярность трагедии и комедии как дополняющих друг друга проявлений одного и того же издревле присущего человеку духа подражания. Она связывает трагедию, как и всякую высокую поэзию, являющуюся наследницей героического эпоса, со склонностью благородных натур к подражанию великим людям, превосходным деяниям и вы-

¹ [Рассмотрению *пαιδεία* Аристофана и разработке герменевтики комического гуманизма посвящена диссертация Sotgiu D. *Die Komödie des Humanismus. Aristophanes und die lächelnde Bildung*. Berlin: Logos Verlag Berlin, 2025. — *Прим. ред.*²]

Научное издание

Вернер Йегер

ПАЙДЕЙЯ

Воспитание античного грека

перевод с немецкого *А. И. Любжина*

издание второе, с исправлениями и дополнениями

Редакторы *И. В. Янчецкий, Р. С. Соловьев*

Автор примечаний редактора *И. В. Янчецкий*

Верстка *иером. Тихон (Зимин)*

Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина»

129110, Москва, Орлово-Давыдовский пер., д. 5.

тел.: +7(495) 680-92-41

e-mail: info@mgl.ru

<http://www.mgl.ru>

при участии издательства Ruinaissance

главный редактор издательства *Павел Александрович Лукьянов*

117209, г. Москва, ул. Нахимовский просп., д. 27, корп. 5, кв. 616

e-mail: karamora@mail.ru

web: https://t.me/Ruinaissance_Publisher