

Б. М. Никольский

ДВОЙНОЙ αἰδώς В «ИППОЛИТЕ» ЕВРИПИДА

Резюме. Статья посвящена одному из ключевых понятий в «Ипполите» Еврипида – αἰδώς. Автор предлагает новую интерпретацию рассуждения Федры о двойном αἰδώς (Hipp. 375–390). Согласно этой интерпретации, Федра говорит о том, как αἰδώς, обычно хорошее и достойное чувство, в некоторых ситуациях и при определенном стечении обстоятельств (καίρως) оказывается злом, желание проявить αἰδώς становится тогда опасным искушением, которому следует противостоять, сохраняя верность своим сознательным моральным решениям. Рассуждая об амбивалентности αἰδώς, Федра анализирует частную ситуацию, в которой она оказалась в первом эпизоде, но создаваемая ею модель оказывается по крайней мере частично применима и к другим драматическим положениям, становясь общим законом, характеризующим нравственный мир трагедии.

Ключевые слова: трагедия, Еврипид, социальная добродетель, целомудрие, уважение, амбивалентность

Слово αἰδώς и родственный ему глагол αἰδέομαι встречаются в трагедии «Ипполит» несколько раз, и, что еще важнее, это понятие лежит в основе практически каждой ситуации и определяет многие поступки персонажей. Семантика и функционирование данного понятия в трагедии, таким образом, представляет собой проблему, разрешение которой может пролить свет на некоторые важные стороны общего замысла произведения. Однако прежде чем перейти к исследованию данной темы, стоит сделать несколько замечаний о значении и употреблении слова αἰδώς в Афинах 5 в. до н. э.

В самом общем смысле, αἰδώς обозначало чувство, продиктованное пониманием человеком своего места в социальной структуре и своих обязанностей по отношению к другим (см., напр., Redfield 1975: 118). Эта социальная направленность αἰδώς могла быть двоякой: αἰδώς предполагал внимание к статусу других людей и, подобно нашему понятию «стыда перед кем-то», внимание к мнению других о своих собственных поступках.

Существовал некоторый набор типичных ситуаций, к которым это понятие применялось особенно часто, и весь этот набор мы встречаем в тех или иных трагедиях Еврипида. αἰδώς мог

проявляться в почтении к богам («Вакханки» 263), в соблюдении обязанностей по отношению к близким, например, к другу и гостю («Алкеста» 601, 857), к родственникам («Гераклиды» 6), сына к отцу («Алкеста» 601), мужа к жене («Медея» 439). Особой сферой проявления αἰδώς было уважение к просителям («Медея» 326, 349, «Гераклиды» 101). Часто αἰδώς получал значение морального самоограничения, удерживающего от поступков, способных причинить ущерб достоинству других или собственному достоинству перед лицом других – например, от трусости на войне («Гераклиды» 813). Одной из важнейших сфер такого самоограничения оказывается сфера сексуальная, так что αἰδώς регулярно имеет значение целомудрия и скромности (ср., напр., «Ифигения в Авлиде» 821, 833, 839), оказываясь синонимом слову σωφροσύνη (ср. Платон «Хармид» 160e, 161a, «Федр» 253d-e).

В большинстве своих употреблений αἰδώς противоположен понятию ὕβρις. В основе ὕβρις также лежит идея собственного и чужого статуса, но если αἰδώς подразумевает правильное их разграничение, обусловленное вниманием к чужому статусу, то ὕβρις, напротив, предполагает чрезмерное самоутверждение, унижающее достоинство других. В той же мере, в которой αἰδώς коннотирует с самоограничением, ὕβρις связан с самопроизволом или попустительством себе, и потому может стать антонимом к αἰδώς и σωφροσύνη в смысле воздержности, целомудрия и скромности, принимая значение душевной разнузданности и распущенности, в частности, в сексуальной сфере.

Как мы видим, понятие αἰδώς было приложимо к разнообразным ситуациям, получая в них различные смыслы. В 5 в., однако, в философской литературе αἰδώς начинает осмысляться как единое понятие и входит в формулируемую в это время систему общественных и политических добродетелей. Например, в мифе о происхождении политических добродетелей, который Платон вкладывает в уста Протагора в одноименном диалоге и который, возможно, до некоторой степени воспроизводит идеи и рассуждения самого Протагора, в качестве двух добродетелей, данных людям Зевсом с тем, чтобы они научились жить общественной жизнью, выступают δίκη и αἰδώς.

Часто исследователи отмечают в «Ипполите» только одну, сексуальную, форму αἰδώς. Тем самым, драматическим центром трагедии представляется конфликт излишнего целомудрия с силой эроса. Сложно отрицать, что этот конфликт присутствует

в драме и занимают важное место в ее структуре. Однако, как я попытаюсь показать, импликации понятия αἰδώς в трагедии значительно шире и разные его значения сознательно связываются автором, так что оно выступает в своем самом общем смысле социального чувства или социальной добродетели. Различные частные формы, которые принимает это понятие в ходе трагедии, служат для того, чтобы выявить разные, часто противоположные и конфликтующие аспекты этой добродетели.

Слова αἰδώς и αἰδέομαι появляются в трагедии в различных ситуациях, выражая самые разные аспекты социального чувства. В прологе Ипполит наделяет αἰδώς нетронутый луг, посвященный Артемиде. За этим лугом, срывать цветы на котором дозволено лишь тому, кто от природы наделен σωφροσύνη (81), возвращает αἰδώς (αἰδώς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις, 79). Αἰδώς, выступающий здесь в паре с σωφροσύνη, обозначает главное свойство самих Артемиды и Ипполита – их сексуальную чистоту.

Затем в первом эпизоде Федра стыдится своего любовного безумия, заставившего ее рассказать о тайных желаниях перенестись в мир дикой природы, где пребывает ее возлюбленный Ипполит. Свой стыд Федра называет глаголом αἰδέομαι (αἰδοῦμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι, 244), который в данном контексте вновь ассоциируется с идеей сексуальной чистоты.

Тот же целомудренный αἰδώς приводит Федру к самоубийству; по словам хора, она убивает себя, «устыдившись своего отвратительного жребия» (δαίμονα στῦνὸν καταιδεσθεῖσα, 772)

Однако αἰδώς применяется в «Ипполите» и к иным ситуациям, не связанным с целомудрием. В первом эпизоде Федра обозначает глаголом αἰδέομαι чувство, заставляющее ее удовлетворить настойчивые просьбы кормилицы и рассказать ей о причине своей болезни – любви к Ипполиту: δώσω· σέβας γὰρ χεῖρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν «Я уступлю, потому что я уважаю твою почтенную руку» (335). Здесь мы сталкиваемся с другим традиционным случаем αἰδώς – с проявлением уважения к просителю.

Еще один раз глагол αἰδέομαι появляется в конце драмы, отмечая постепенный переход в умонастроении Тесея: сначала, узнав об исполнившемся наказании Ипполита, Тесей выражает радость, но услышав подробный рассказ об этом наказании, выражает сочувствие, продиктованное αἰδώς:

... νῦν δ' αἰδοῦμενος
 θεούς τ' ἐκεῖνόν θ', οὐνεκ' ἐστὶν ἐξ ἐμοῦ,
 οὐθ' ἥδομαι τοῖσδ' οὔτ' ἐπάχθομαι κακοῖς

«Теперь, испытывая αἰδώς
 К богам и к нему, поскольку он рожден мною,
 Я не радуюсь этим несчастьям, хотя и не скорблю о них» (1258–60).

В большинстве других драматических ситуаций слово αἰδώς не употребляется, но тем не менее подразумевается, поскольку все они являются примерами наиболее типичных импликаций этого понятия. К такого рода ситуациям относятся: почтительность Ипполита к Артемиде, наиболее выразительно показанная в прологе; дружеская забота кормилицы о Федре; верность Ипполита данной им клятве кормилице; наконец, финальное прощение Ипполитом Тесея. С другой стороны, некоторые поступки персонажей оказываются противоположны αἰδώς, обладая признаками ὕβρις. Таковы надменность Ипполита по отношению к Афродите и к женщинам, сводничество кормилицы, противоречащее заботе о сексуальной чистоте, клевета Федры на Ипполита и убийство Ипполита Тесеем.

Чтобы разобраться в семантических особенностях употребления слова αἰδώς, имеет смысл сначала обратиться к центральному в трагедии моральному рассуждению, имеющему своей темой αἰδώς – к главному монологу Федры в первом эписодии; тем более что именно на той или иной интерпретации этого монолога основывают свои выводы о роли αἰδώς в драме большинство исследователей.

В начале монолога Федра говорит:

ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ
 θνητῶν ἐφρόντισ' ἢ διέφθαρται βίος.
 καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
 πράσσειν κάκιον· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῇδ' ἀθρητέον τόδε·
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν,
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
 οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
 ἄλλην τιν'· εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
 μακραί τε λέσχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
 αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακή,
 ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,

οὐκ ἂν δὴ ἦσθιν ταῦτ' ἔχοντε γράμματα.
 ταῦτ' οἷν ἐπειδὴ τυγχάνω φρονοῦσ' ἐγώ,
 οὐκ ἔσθ' ὁποῖωι φαρμάκωι διαφθερεῖν
 ἔμελλον, ὥστε τοῦμπάλιν πεσεῖν φρενῶν.

«Уже как-то в долгие ночные часы
 Я размышляла о том, что губит жизнь смертных.
 И мне кажется, дела их плохи
 Не от природы их сознательных намерений, ведь думать правильно
 Свойственно многим. Нет; вот как нужно на это взглянуть:
 Мы понимаем и знаем благо,
 Но не стараемся, кто-то от лени,
 Кто-то, поскольку предпочитает нравственно прекрасному
 Какое-либо другое наслаждение. Есть много наслаждений в жизни:
 Долгие беседы и досуг, приятное зло,
 И αἰδώς. Их два, один не плох,
 Другой – тягость для дома. А если был бы ясен момент,
 Их не было бы два с одинаковым названием.
 Ну так вот, поскольку таковы мои мысли,
 Никакое зелье не смогло бы их погубить
 И вернуть меня к прежним взглядам» (375–90).

Этот пассаж стал предметом особого внимания ученых; ему одному посвящено едва ли не больше исследований, чем всему остальному тексту «Ипполита». Одна из главных причин полемики по поводу этих строк, заключается в том, что αἰδώς помещен здесь в парадоксальный контекст: понятие это, обозначающее добродетель, неожиданно противопоставлено моральному благу – «нравственно-прекрасному» (τὸ καλόν), и названо наслаждением. Кроме того, в объяснении нуждается замечание Федры о двойном αἰδώς.

Прежде чем обратиться к интерпретации необычной характеристики αἰδώς, необходимо сказать несколько слов об общем моральном содержании данного рассуждения в целом. В основе его лежит противопоставление двух сил, управляющих человеческими поступками – сознательной моральной воли (γνώμη) и наслаждения (ἡδονή). Случай, который описывает Федра, являет собою пример ἀκρασία «несдержанности»: человек сознает, в чем состоит правильное и нравственное поведение, но наслаждение ослабляет его волю, заставляя совершать неверные поступки.

Описание ἄκρασία, содержащее антитезу γνῶμη / ἡδονή, нередко встречается в текстах философов 5 и 4 вв. Например, Платон обсуждает эту антитезу в «Протагоре», представляя ее общепринятым мнением (353b-c), и ставит под сомнение ее справедливость, пытаясь доказать, что все проступки людей обусловлены ошибками их γνῶμη¹.

Из некоторых контекстов у афинских ораторов становится ясно, что наслаждение, в отличие от негативных эмоций, также создающих ἄκρασία – таких, как страх или скорбь – служило обычно отягчающим обстоятельством, и случаи ἄκρασία, в которых реализации правильной моральной воли препятствовало наслаждение, заслуживали осуждения.

Этот общий фон позволяет определить интенцию рассуждения Федры. Ошибки людей, по ее мнению, происходят не от их совершенной моральной испорченности, не от их неверных моральных представлений. Сознательная нравственная воля обращена обычно на благо, однако реализации этой воли препятствует иной, внешний фактор. Этим фактором, впрочем, оказывается не та сила, противостоять которой невозможно, которая заставляет признать поступок невольным и потому оправдать его – не сильные негативные эмоции, незнание или стечение обстоятельств, – но наслаждение, не снимающее ответственности за проступок. Федра видит в уступке наслаждению лишь слабость моральной воли (οὐκ ἐκπονοῦμεν); эту волю следует напрячь, и тогда удастся преодолеть искушения.

Такой смысл рассуждения Федры, естественно, должен быть подчинен драматической логике и обусловлен ситуацией, в которой оказывается в этот момент героиня. Отсылка к нынешнему положению Федры содержится в употребленном ею слове ἄλλως во фразе

ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ
θνητῶν ἐφρόντισ' ἥι διέφθαρται βίος (375–6).

¹ Я не касаюсь здесь часто обсуждавшегося вопроса о том, можно ли видеть в словах Федры ответ на точку зрения Сократа, изложенную в «Протагоре» (Snell 1948: 125 ff., 1964: 23 ff., Dodds 1951: 186 f., Irwin 1983: 183–197, Holzhausen 1995: 33–35). Я не вижу оснований предполагать, что слова Федры отсылают к высказыванию Сократа (см. убедительную, по моему мнению, критику этой точки зрения Барреттом, Barrett 1964: 228–229); но, в любом случае, решение этого вопроса не столь важно для интерпретации «Ипполита».

Как показал Барретт на нескольких аналогичных примерах², слово ἄλλως имеет коннотацию «и вообще», т. е. подчеркивает, что общие соображения, к которым Федра пришла прежде, так или иначе подтверждаются ее собственным случаем. Независимо от того, насколько это рассуждение вызвано предшествующими поступками Федры, о чем я скажу немного позже, оно, во всяком случае, связано со следующей частью ее монолога, где заходит речь о новом поступке, который решается совершить героиня – о ее самоубийстве. Именно мысль о самоубийстве является главной во второй части монолога, и именно самоубийство связывается в сознании Федры с моральным благом (τὸ καλόν, 382), представляясь ей единственным нравственно правильным выбором:

... καθανεῖν ἔδοξέ μοι,
κράτιστον (οὐδεὶς ἀντερεῖ) βουλευμάτων (401-2, ср. 419-21).

Потому главной интенцией рассуждения Федры должно быть выражение ее готовности с крайним упорством и до конца (ср. ἐκπονοῦμεν) следовать своему сознательному моральному выбору, заключающемуся в самоубийстве.

Теперь обратимся к части пассажа, где перечислены наслаждения (ἡδοναί) – искушения, которые могут мешать осуществлению нравственного замысла. Необычность списка наслаждений (ἀργία ‘праздность’, μακράι λέσχαι ‘длинные разговоры’, σχολή ‘досуг’ и αἰδώς) заставляет исследователей по возможности его сокращать. Барретт, например, оставляет среди наслаждений только μακράι λέσχαι и σχολή, которые названы сразу после фразы εἰςὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου, а второе к тому же и прямо охарактеризовано как τερπνὸν κακόν. ἀργία исключается Барреттом на том основании, что ἄλλην τινά может означать не только «другое [наслаждение]», но и «другое [а именно наслаждение]», и потому фразу можно понимать как «одни от праздности, другие – предпочтя моральному благу нечто другое, а именно, наслаждение», не относя к наслаждением праздность. Ковач возражает на это довольно убедительным аргументом, замечая, что в большинстве примеров

² См. Barrett 1964: 227, on 375, где в качестве параллелей к подобному употреблению ἄλλως приводятся Платон «Теэтет» 172e, «Законы» 650a, Эсхил «Хоэфоры» 680.

употребления подобной конструкции ἄλλος стоит близко к управляющему слову, в то время как здесь оно помещено в эмфатический hyperbaton³. К этому можно добавить также, что если наслаждением несомненно названо σχολή, зачем тогда нужно отделять от наслаждений весьма близкое ему понятие ἀργία? Кроме ἀργία, Барретт исключает из числа наслаждений и αἰδώς. По его мнению, αἰδώς τε в начале ст. 385 не следует относить в качестве однородного члена к примерам ἡδοναί в ст. 384, но необходимо считать логическим продолжением конструкции в 382–3: οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'. αἰδώς τε в таком случае должно заменять подразумеваемую фразу οἱ δ' αἰδῶ προθέντες; такое изменение грамматической конструкции Барретт объясняет влиянием группы номинативов в ст. 383–4: «Она [Федра], как и публика, уже забыла, какова была грамматическая конструкция в более ранней части списка, и добавляет αἰδώς так, будто бы весь список стоял в номинативе» (Barrett 1964: 230, ст. 381–5). Ковач справедливо оспаривает этот аргумент: «И мы – публика, и «она» должны быть исключительно забывчивыми, чтобы полтора стиха простых согласованных номинативов могли заставить нас забыть конструкцию». Кроме того, как убедительно замечает Ковач, едва ли кто-либо из публики мог, услышав αἰδώς τε, понять эти слова в значении οἱ δ' αἰδῶ προθέντες – поскольку αἰδώς связывается союзом τε с предыдущим стихом, и соединительный союз τε не может замещать разделительное οἱ δ' (Kovacs 1980: 288).

Очевидно, что в обоих случаях, и с ἀργία, и с αἰδώς, приводимые Барреттом грамматические аргументы должны убеждать не сами по себе. Они лишь дают ему возможность прочесть предложение иначе, не относя эти два понятия к наслаждениям; исходит же он из предполагаемой им логической необходимости исключить ἀργία и αἰδώς из наслаждений.

Если не принимать интерпретацию Барретта, мы остаемся перед проблемой достаточно своеобразного и необычного перечня наслаждений. Кроме того, в любом случае требует объяснения, почему αἰδώς противопоставлен моральному благу

³ Kovacs 1980: 293. Примеры отделения ἄλλος от управляющего слова, конечно, есть (ср., напр., Od. 6.84: ἅμα τῇ γε καὶ ἀμφίπολοι κίον ἄλλαι), однако нигде мы не встречаем столь подчеркнутого отделения как в данном месте.

(τὸ καλόν) и какой смысл Еврипид может вкладывать в слова о «двойном αἰδώς» в 383–7.

Способ решить почти все эти проблемы сразу предложил Уиллинк (Willink 1968), которому последовали Клаус (Claus 1972) и затем Ковач, дополнивший филологические аргументы своих предшественников некоторыми общими соображениями о поведении и характере Федры. Этот способ заключается в радикальной реинтерпретации всей фразы. Прежде всего, они предлагают понимать под ἄλλην τινά «другое» по отношению не к ἀργία, а к τὸ καλόν, усматривая в τὸ καλόν обозначение одного из наслаждений. В качестве параллели к такой характеристике τὸ καλόν Клаус приводит фрагмент Демокрита 68B207 ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἰρεῖσθαι χρεών «Нужно выбирать не всякое наслаждение, а наслаждение нравственно-прекрасным». Ковач упоминает также рассуждение Аристотеля о том, что добродетельный человек получает наивысшее наслаждение от добродетельных поступков (EN 1099a7 сл.); к этим параллелям можно было бы добавить выражение, вложенное Платоном в уста Протагора («Протагор» 351b): Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδὲς κακόν. — Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῶν ἡδόμενος «Жить в наслаждениях – это благо ... если жить, наслаждаясь нравственно-прекрасным».

Вторая идея Уиллинка дополняет первую: он предлагает относить δισσαί не к αἰδώς, а к ἡδοναί. Тогда оказывается, что некоторые наслаждения, или, точнее, некоторые предметы наслаждения, такие как μακρὰι λέσσαι и σχολή, являются дурными, в то время как другие, т. е. τὸ καλόν, благими. При таком прочтении αἰδώς, естественно, должно быть связано с τὸ καλόν и отнесено к благим наслаждениям⁴.

Это толкование позволило Ковачу увидеть в словах Федры утверждение ее морального кредо – признание τὸ καλόν и αἰδώς

⁴ Едва ли заслуживает специального обсуждения и опровержения точка зрения В. Н. Ярхо, который вслед за Уиллинком относит «два» к наслаждениям, но, в отличие от Уиллинка, хочет видеть благие наслаждения в долгих беседах и досуге, а дурное наслаждение – в αἰδώς: «На наш взгляд, Федра мыслит прямо противоположным образом: с ее, женской, точки зрения, в долгих беседах и досуге едва ли может быть какой-нибудь вред для дома; это – невинные развлечения греческой женщины, замкнутой на всю жизнь в четырех стенах гинекея» (Ярхо 2004: 211). У Еврипида досуг вполне определенно назван злом (τερπνὸν κακόν).

безусловными ценностями: «Речь Федры показывает ее решительной женщиной, ясно понимающей моральные проблемы, с которыми она сталкивается, готовой к активным действиям. У нее ясное видение ... того способа поведения, который необходим, чтобы достичь в жизни τὸ καλόν» (Kovacs 1980: 300).

Интерпретация Уиллинка, Клауса и Ковача позволяет снять большинство вопросов, которые ставит перед нами данный пассаж. В нем нет больше парадоксального противопоставления αἰδώς и τὸ καλόν, мы не должны искать варианты для хорошего и дурного αἰδώς, получает смысл включение αἰδώς в число наслаждений, и, наконец, таким способом удастся объяснить слова ἄλλην τινά, не относя к наслаждениям ἀργία. И все же, при всех очевидных выгодах этого толкования, против него можно привести некоторые возражения, которые не позволяют его принять.

Во-первых, характеристика τὸ καλόν как ἡδονή всюду, где она появляется, выглядит особым философским тезисом, а не общепринятым мнением. Как кажется, философы специально показывают, что можно получать наслаждение, причем наивысшее наслаждение, от нравственных поступков, а отнюдь не обращаются к этой идее как распространенной и всем известной. Еврипид, конечно, не раз вводит в свои драмы современные философские взгляды, однако они нуждаются в некотором пояснении; фраза же οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τινά «другие – предпочтут морально прекрасному какое-либо другое наслаждение» может быть прочитана предложенным способом, только если отнесение τὸ καλόν к ἡδονή представляется всем зрителям естественным, несомненным и не вызывающим вопросов.

Второе, более сильное возражение состоит в том, что интерпретация Уиллинка разрушает общую логику морального рассуждения Федры. Как я попытался показать, оно основано на достаточно распространенной антитезе двух разных мотиваций человеческих поступков – γνῶμη и ἡδονή; γνῶμη обычно направлено на благо, а ἡδονή представляет собой иной, отличный от сознательной моральной воли мотив, руководствуясь которым человек совершает дурные поступки. Если отнести τὸ καλόν к ἡδονή, то окажется, что в некоторых случаях и наслаждение, и γνῶμη мотивируют одни и те же правильные нравственные поступки, и тогда используемая Федрой антитеза теряет свой смысл.

Несколько возражений можно высказать и против отнесения δισσαί к ἡδοναί. Во-первых, странным выглядит единственное число во фразе ἡ μὲν οὐ κακή, ἡ δ' ἄχθος οἴκων «одно не плохо, другое – тягость для дома», особенно после утверждения εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλὰ βίου «есть много наслаждений в жизни». Во-вторых, в предложении δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακή, ἡ δ' ἄχθος οἴκων логический акцент сделан на втором члене противопоставления, т. е., если речь идет здесь о наслаждениях, на наслаждении дурном – иначе первый член не был бы определен лишь отрицательным образом (οὐ κακή). Если же встать на точку зрения Уиллинка – Клауса – Ковача и полагать, что смысл пассажа – в том, чтобы утвердить αἰδώς и τὸ καλόν в качестве истинной моральной ценности, признав его правильным и хорошим наслаждением, акцент должен был бы падать не на дурные, а на благие наслаждения, и они должны были бы получить не отрицательное, а положительное определение. В-третьих, данная интерпретация совершенно лишает смысла высказывание про καῖρός, который служит критерием для различения между дурным и благим видом: εἰ δ' ὁ καῖρὸς ἦν σαφής, οὐκ ἂν δύ' ἦσθην ταῦτ' ἔχοντε γράμματα «А если был бы ясен момент, их не было бы два с одинаковым названием» (386–7). Если благое наслаждение – это добродетель, а дурные наслаждения – болтовня и досуг, то они уже отличаются друг от друга по своему содержанию, независимо от обстоятельств и момента (καῖρός), когда их вкушают. Чтобы выйти из этого затруднения, Ковачу приходится принять для слова καῖρός совершенно невозможный смысл – «правильный способ называния» (*propriety in speaking* – Kovacs 1980: 297, n. 19), и переводить фразу следующим образом: «Если бы был ясен правильный способ называния, то их не было бы два с одними и теми же буквами» (т. е. мы бы называли плохие и хорошие наслаждения разными именами, а не одним общим словом ἡδονή).

Итак, интерпретацию Уиллинка, Клауса и Ковача приходится отвергнуть, и все парадоксы и проблемы рассматриваемого пассажа остаются неразрешенными. Второе направление в толкованиях данного места ставит своей целью не снять вопросы, но ответить на них исходя из логики всей драмы. К этому направлению можно отнести идеи Доддса, Сигала, Кернса и в некоторой степени Барретта, с той оговоркой, что Барретт, как я уже отметил, стремится избежать отнесения αἰδώς к ἡδονή. Главные вопросы, интересующие этих исследователей, таковы:

как объяснить мысль Федры о двойном αἰδώς и почему αἰδώς назван ἥδονή. Разумнее всего эти два вопроса разделить и разобрать ответы на каждый из них по очереди.

Если мы отказываемся от гипотезы Уиллинка – Клауса – Ковача и предполагаем, что αἰδώς не тождественен τὸ καλόν, но противопоставлен ему, и что суждение Федры о «двух видах» относится не к наслаждению, а к αἰδώς, то естественно считать, что это суждение некоторым образом описывает прежние ошибки героини – иначе появление αἰδώς в ряду негативных мотивов поведения выглядит не только парадоксальным, но и драматически не оправданным. Потому все упомянутые интерпретации αἰδώς в данном пассаже так или иначе связывают это понятие с предшествующим поведением Федры.

Доддс (Dodds 1925: 102–3) видит в словах Федры о «двойном αἰδώς» отсылку к двум ситуациям, в которых героиня выказала это чувство и где был употреблен глагол αἰδέομαι. В первых, после того, как Федра, не сдержав любовного безумия, раскрыла кормилице свои мечты оказаться в мире Ипполита, она, устыдившись своего порыва, говорит: αἰδοῦμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι (244). Этот αἰδώς, сдерживающий проявления ее безумной страсти, Доддс отождествляет с αἰδώς οὐ κακή в ст. 385. Затем, однако, Федра уступает чувству αἰδώς, вызываемому в ней мольбами кормилицы, и рассказывает о своей страсти, изменяя тем самым способу поведения, который кажется ей единственно правильным – молчать и скрывать свою любовь. Эту уступку Федра объясняет соображениями αἰδώς: σέβας γὰρ χεῖρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν «я уважаю [«испытываю αἰδώς»] твою почтенную руку» (335). В данном случае, по мнению Доддса, героиня выказывает ту форму αἰδώς, которую в монологе она характеризует как κακή и ἄχθος οἴκων (385–6). Если первое проявление αἰδώς было для Федры спасительным, то второе губит ее.

Видеть в словах Федры о двойном αἰδώς отсылку к предшествующей сцене, по крайней мере, к проявлению этого чувства в ст. 335, представляется мне вполне логичным. Как уже было отмечено, если Федра не вспоминает здесь о своих прошлых ошибках, которых она намерена впредь избегать, то парадоксальное и подчеркнутое отнесение αἰδώς к наслаждениям, противопоставленным моральному благу, оказывается драматически необоснованным и потому непонятным. Соглашаясь с этой идеей, я, однако, не могу принять некоторых

общих выводов, которые делают из нее и сам Доддс, и его последователи.

Доддс полагает, что хороший αἰδώς является внутренним и истинным, а плохой – внешним и ложным. Тем самым, возникает представление об антитезе в драме двух αἰδώς, противоположных по своему содержанию. Конфликт между ними описывается Доддсом как конфликт между стремлением героини к внутренней чистоте и ее вниманием к социальным условиям, т. е. как конфликт между внутренней и внешней моралью. Эта идея Доддса была развита Сигалом и легла в основу его интерпретации и монолога Федры, и всей трагедии в целом.

С точки зрения Сигала, динамика поведения Федры на протяжении пьесы состоит в движении от внутреннего αἰδώς, т. е. αἰδώς, направленного на сохранение внутренней чистоты, к внешнему и конвенциональному αἰδώς, выражающемуся в конце концов в желании любой ценой спасти свою репутацию и приводящему ее к клевете на Ипполита. Забота о репутации постепенно подменяет заботу о подлинной внутренней нравственности (Segal 1970: 281). Вслед за Доддсом, Сигал усматривает контраст между внутренней и внешней чистотой в двух употреблениях αἰδέομαι в ст. 244 и 335, и в свете этого контраста трактует слова Федры о двух αἰδώς в 385–6: «Одна сторона этого двойного αἰδώς должна указывать на внимание Федры к мнению других людей, на ее заботу о том, как она выглядит в обществе... Второй αἰδώς должен быть ее внутренним чувством скромности, стыда и целомудрия. Этот хороший αἰδώς, таким образом, тесно связан с ее внутренней чистотой...» (Segal 1970: 283–4).

Той же интерпретации в целом следует Кернс, соглашаясь с Сигалом в разграничении «внутреннего» и «внешнего» в поведении Федры, в отождествлении дурного αἰδώς в ст. 385–6 с αἰδώς, проявленным героиней в ст. 335, и в объяснении этого дурного αἰδώς как внешнего и конвенционального: «В ст. 335 αἰδώς связан, на поверхностном уровне, с внешним ритуалом, и, в более глубоком смысле, с репутацией, а не с моральным характером поведения. Следовательно, αἰδώς, который противостоит τὸ καλόν, – это тот, который связан с внешним аспектом поведения человека перед глазами других людей» (Cairns 1993: 333).

С такой точкой зрения, однако, невозможно согласиться сразу по нескольким причинам.

Во-первых, у нас нет никаких оснований усматривать в αἰδώς Федры по отношению к кормилице проявление того же внимания ко внешней репутации, которое заставит героиню впоследствии погубить Ипполита. Скорее напротив, удовлетворив просьбу кормилицы и рассказав ей о своей любви, Федра жертвует своей репутацией. Забота Федры о своей репутации действительно занимает важное место в сцене ее беседы с кормилицей, однако выражается эта забота не в уступке просьбам кормилицы, а наоборот, в молчании и утаивании страсти. Если какое-то проявление αἰδώς в первом эпизоде и предвосхищает последующее поведение героини – ее стремление любой ценой избежать разглашения тайны, приводящее в конце концов к губительной клевете на Ипполита – то таковым оказывается не «дурной» αἰδώς в ст. 335, а «благой» αἰδώς в ст. 244, т. е. стыд после невольных признаний. Мнение Доддса, Сигала и Кернса, что αἰδώς в ст. 244 есть αἰδώς «внутренний», ошибочно, поскольку Федра стыдится здесь не столько самой испытываемой ею страсти, сколько того внешнего выражения, которое находит эта страсть – своих безумных признаний, высказанных в присутствии других людей (αἰδοῦμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι). Этот αἰδώς заставляет героиню не исторгнуть из души порочную страсть, добиваясь внутренней чистоты, как полагает Сигал, но не давать этой страсти внешнего выхода, ни в поступках, ни в словах.

Противопоставление «внутреннего» αἰδώς в ст. 244 и «внешнего» в ст. 335 оказывается, таким образом, своего рода научной фикцией, и потому не может объяснять фразу о двух αἰδώς в монологе Федры. Помимо этого, можно привести еще два серьезных возражения против той интерпретации рассматриваемого пассажа, которую предлагают Доддс, Сигал и Кернс.

Если предполагать, что под дурным αἰδώς в ст. 385 подразумевается внешний и конвенциональный αἰδώς, т. е. то повышенное внимание к репутации, которое впоследствии приведет Федру к преступлению против Ипполита, то данное моральное рассуждение героини оказывается драматически абсурдным. Получается, что Федра на опыте убедилась в опасности этого внешнего αἰδώς, заставившего ее сделать ненужное признание. Очевидно при этом, что впредь она намерена избегать подобных ошибок – об этом свидетельствуют и тон ее речи, и логическая

связь ее общих моральных рассуждений со второй частью монолога⁵. Но почему же тогда Федра повторяет свою ошибку и клеветает на пасынка, спасая свою репутацию? Можно было бы предположить, что дурной αἰδώς вновь действует так же, как и в первый раз – подчиняет себе волю героини, не позволяя ей поступать в согласии с ее верными сознательными намерениями (γνώμη). Однако если в первом случае, в беседе с кормилицей, проявление ἀκρασία было достаточно очевидным (Федра знала, что ей не следует признаваться, и пыталась избежать признания, но уступила αἰδώς), то в ситуации с клеветой на Ипполита никакой ἀκρασία уже нет. Федра сознательно губит Ипполита, полагая, что именно в этом поступке и заключается для нее моральное благо:

εὐρημα δὴ τι τῇσδε συμφορᾶς ἔχω
 ὥστ' εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον
 αὐτῇ τ' ὄνασθαι πρὸς τὰ νῦν πεπτωκότα.
 οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους
 οὐδ' ἐς πρόσωπον Θησέως ἀφίξομαι
 αἰσχροῖς ἐπ' ἔργοις οὔνεκα ψυχῆς μιᾶς.

«Я придумала средство от этого несчастья,
 чтобы и детям позволить жить в почете,
 и самой получить пользу, какую могу в нынешних обстоятельствах.
 Ради одной жизни я не буду позорить Критский дом
 И не предстану пред глазами Тесея
 С постыдными делами» (716–21).

Наконец, против интерпретации двух αἰδώς как «внешнего» и «внутреннего» можно привести то же возражение, что и против отнесения δισσαί к ἡδοναί: если под двумя αἰδώς подразумевать два вида, разные по своему содержанию, то бессмысленной становится фраза Федры, полагающая различительным критерием дурного и хорошего αἰδώς обстоятельства и правильный момент (καιρός). Внешний и конвенциональный

⁵ Ср. 388–90:

ταῦτ' οὖν ἐπειδὴ τυγχάνω φρονοῦσ' ἐγώ,
 οὐκ ἔσθ' ὁποῖω φαρμάκῳ διαφθερεῖν
 ἔμελλον, ὥστε τοῦμπάλιν πεσεῖν φρενῶν.

«Ну так вот, поскольку таковы мои мысли,
 Никакое зелье не смогло бы их погубить
 И вернуть меня к прежним взглядам».

αἰδώς всегда был бы плох, внутренний и моральный всегда хорош, и понимание правильного момента для каждого из них было бы излишним.

Статья Доддса положила начало еще одному роду ошибок, присутствующих в большинстве исследований данного пассажа – поиску обязательной связи αἰδώς с какими-либо определенными позитивными удовольствиями. Совершенно справедливо включая αἰδώς в число называемых Федрой ἡδοναί, Доддс решил найти основания для такой необычной характеристики этого чувства. Поскольку общий смысл трагедии он усматривает в изображении подавленной сексуальности, это значение он проецирует и на рассуждение Федры. По его мнению, «дурной» конвенциональный αἰδώς, проявленный Федрой в ст. 335, характеризуется как наслаждение, поскольку он дает выход подавляемому желанию эротической исповеди. Убедительные аргументы против этого мнения сформулировал Ковач. Во-первых, предполагаемое Доддсом скрытое желание Федры рассказать о своей страсти нигде в тексте не упоминается, так что взгляд этот основан на достаточно произвольном понимании психологии героини. Но самое главное возражение состоит в том, что Доддс смешивает случайное с сущностью. Предложенная им связь между уважением к чужой просьбе и желанием поделиться своими переживаниями является не необходимой, а случайной, подобно тому, как, например, если я обязан посетить званый ужин и использую эту социальную обязанность как повод, чтобы наесться и напиться, неправильно было бы называть опасным наслаждением и искушением не еду и напитки, а самое мое чувство социального долга (Kovacs 1980: 290).

Более тонкое объяснение, почему конвенциональный αἰδώς в ст. 335 может быть назван наслаждением, предлагает Сигал. По его мнению, этот αἰδώς является одним из социальных наслаждений: Федре приятно получить одобрение окружающих, исполнив требуемые в обществе условности (Segal 1970: 284–5). Если рассуждать абстрактно, такая интерпретация не подвержена возражению, высказанному против идеи Доддса. Одобрение окружающих вполне может быть связано с αἰδώς сущностной, а не случайной связью. Однако это объяснение совершенно не согласуется с драматическим развитием сцены между Федрой и кормилицей. Вместо одобрения Федра слышит от кормилицы и хора слова ужаса, лишь умножающие ее страдания, так что ни о каком «социальном удовольствии» здесь нет и речи. Такую ре-

акцию героиня предвидит (κάκ' ὦ τάλαινά σοι τάδ', εἰ πεύσῃ, κακά «Плохой, плохой будет тебе эта новость, если ты ее узнаешь, бедняжка», 327) и потому до последнего момента старается избежать признания. Конечно, негативная реакция кормилицы вызвана не исполнением Федрой ее социального долга, а содержанием ее признания, но тем не менее вся сцена настолько подчинена одной эмоции, эмоции горя и ужаса, что видеть здесь какое бы то ни было удовольствие совершенно невозможно.

Мне представляется ошибочным само исходное стремление Доддса и Сигала связывать αἰδώς с какими-либо удовольствиями, сопутствующими проявлению этого чувства. Федра называет наслаждением сам по себе αἰδώς, что оказывается возможным, когда слово это служит характеристикой определенного рода поступков, совершать которые приятно. Приятна может быть отнюдь не только ситуация, приносящая некую осязаемую выгоду человеку, как-то одобрение или уважение окружающих; приятным вполне может быть и сам по себе поступок, совершаемый на благо другим людям. Эту довольно очевидную общечеловеческую истину можно подкрепить и литературными примерами (ср. *Dulce et decorum est pro patria mori* «Сладко и прекрасно умереть за родину», Гораций «Оды» 3.2.13), и даже английской формулой вежливости – ответом «My pleasure», объясняющим причину оказанной кому-то услуги. Только в таком смысле – удовольствия от самого по себе совершения благородных поступков, а не от получаемого за них почета – можно понимать и приводившиеся выше примеры из разных греческих философов о наслаждении, доставляемом добродетельными делами.

Подведем теперь некоторые промежуточные итоги. αἰδώς назван Федрой наслаждением, однако не потому, что он сопряжен с каким-то конкретным наслаждением, а для того, чтобы представить его объектом нерационального влечения, т.е. искушением. Тем самым, понятие это вводится в традиционную антитезу γνώμη/ἡδονή, описывающую состояние ἀκρασία. Затем, естественно предполагать, что рассуждение Федры имеет какое-то отношение к ее ошибочному поведению в предшествующей сцене с кормилицей; возможно, оно отсылает к αἰδώς в ст. 335. Остается теперь уточнить, какой именно смысл вкладывает героиня в понятие дурного αἰδώς, каким образом он противопоставлен τὸ καλόν и что имеет в виду Федра, говоря о двух αἰδώς.

Начнем с последнего из этих вопросов. Я попытался показать, что видеть в благом и дурном αἰδώς оппозицию внутренней подлинной и внешней конвенциональной добродетели сразу по нескольким причинам невозможно. Однако больше того, упоминаемые Федрой два αἰδώς вообще не могут быть различными по своему содержанию, поскольку тогда лишается смысла фраза про καῖρός. Только καῖρός, т. е. момент времени, или обстоятельства, в которых проявляется αἰδώς, служит критерием для различения благого и дурного αἰδώς. Если же Федра не может разделять αἰδώς по его содержанию, она должна противопоставлять их только по признаку оценочному. Другими словами, есть два αἰδώς, поскольку αἰδώς может быть или благим, или дурным, а оказывается он тем или иным в зависимости от уместности. Если было бы ясно, в каких обстоятельствах следует, а в каких не следует проявлять αἰδώς, то их не было бы два – при верном понимании момента всякий случай этого чувства оказывался бы хорошим и правильным.

Посмотрим теперь, какое отношение фраза о двух αἰδώς может иметь к предыдущей сцене трагедии и чем αἰδώς может быть плох.

Барретт (Barrett 1964: 230, on 385-6) предложил сопоставить высказывание Федры с одним пассажем из «Трудов и дней» Гесиода, в котором также высказана мысль об амбивалентности αἰδώς. Гесиод советует работать и зарабатывать себе богатство, не подчиняясь ненужному αἰδώς – чувству, которое иногда приносит пользу, но иногда причиняет вред:

αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδώς, ἥ τ' ἄνδρας μέγα σίνεταί ἢ δ' ὀνίνησιν.

«Недобрый αἰδώς ведет бедняка –

αἰδώς, который приносит как пользу, так и большой вред» (317–8).

Этот плохой αἰδώς, причина бедности, противопоставляется Гесиодом смелости (θάρσος), приносящей богатство: αἰδώς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ «αἰδώς у бедности, смелость у богатства» (319). Очевидно, Гесиод имеет в виду такую коннотацию αἰδώς как неуверенность и нерешительность – состояние, заставляющее человека колебаться и мешающее ему действовать по его собственной инициативе.

Перенося это значение αἰδώς на его употребление в монологе Федры, Барретт высказывает предположение, что Федра описывает таким образом вообще своей характер и все свое

поведение: она недостаточно сопротивляется страсти, она медлит с самоубийством, позволяет кормилице выведать ее тайну и не удерживает кормилицу от разговора с Ипполитом, хотя и догадывается о ее своднических намерениях.

С такой интерпретацией сложно согласиться. Слово αἰδώς само по себе едва ли может обозначать «нерешительность». У Гесиода «нерешительность» оказывается лишь коннотацией, которую получает αἰδώς в определенной и достаточно специфической ситуации. Собственно говоря, αἰδώς у него обозначает, как всегда, внимание к чужому достоинству, но поэт подчеркивает, что это внимание может выражаться в ситуации бедняков в чрезмерном ощущении своего низкого социального положения, что лишает их необходимой смелости и инициативы. Таким образом, семантический оттенок «нерешительности», позволяющий Гесиоду противопоставить αἰδώς и θάρσος, является лишь сопутствующим смыслом, в некоторых ситуациях вытекающим из главного и обычного значения αἰδώς – социального чувства, выражающегося во внимании к собственному статусу и статусу других людей. К положению и поведению Федры гесиодовский αἰδώς неприменим. Даже если она действительно ведет себя нерешительно, то нерешительность эта в большинстве случаев, указанных Барреттом, не происходит от внимания к другим, а потому никак не может быть названа αἰδώς. Абсурдно было бы говорить, что αἰδώς препятствует Федре в ее борьбе со страстью или удерживает ее от немедленного самоубийства.

Стоит отметить, что точка зрения Барретта в большой степени обусловлена толкованием пассажа о двойном αἰδώς, которое содержится у Плутарха в его сочинении «О моральной добродетели», 448f. Барретт ссылается на слова Плутарха как на «лучший комментарий» к рассматриваемому пассажиру. Плутарх объясняет данный пассаж следующим образом: τοῦτο τὸ πάθος πολλάκις μὲν ἀκολουθοῦν τῷ λόγῳ καὶ συγκατακοσμούμενον, πολλάκις δὲ παρὰ τὸν λόγον ὅκνοις καὶ μελλήσεσι καιροῦς καὶ πράγματα λυμαινόμενον «Эта эмоция часто согласна с разумом и упорядочена, но часто вопреки разуму нерешительностью и промедлениями портит моменты и дела».

Даже если оставить в стороне стоические идеи, лежащие в основе этой интерпретации (приводимая здесь стоическая антитеза ἀκολουθοῦν τῷ λόγῳ и παρὰ τὸν λόγον никак в общем не может исказить смысл пассажа из Еврипида), нельзя не обратить внимание на то, что Плутарх в своей трактовке исходит из

неверного понимания следующей и не цитируемой им фразы о καῖρός. Плутарх видит в словах Федры εἰ δ' ὁ καῖρὸς ἦν σαφής не указание на критерий, отличающий хороший αἰδώς от дурного, а характеристику следствия, проистекающего от дурного αἰδώς. Согласно его трактовке, неясность καῖρός не ведет к ошибочным проявлениям αἰδώς, а наоборот, вызвана ими: дурной αἰδώς, по его словам, «портит καῖρός» (καίρους καὶ πράγματα λυμαινόμενον), т. е. мешает правильно оценивать и соблюдать его. Именно на такой своеобразной интерпретации и основано понимание αἰδώς как чувства, приводящего к нерешительности и промедлениям (ὄκνοις καὶ μελλήσεσι).

Итак, значение «нерешительности» для плохого αἰδώς столь же невозможно, сколь и значение внешней и конвенциональной добродетели. И все же один из примеров неправильного αἰδώς, приводимых Барреттом, представляется мне совершенно верным. Это уступка Федры мольбам кормилицы, выразившаяся в ее любовном признании. Во-первых, ответ Федры на просьбу является типичным примером αἰδώς и прямо назван αἰδώς самой героиней. Во-вторых, ее поведение в этой сцене со всей очевидностью изображается автором как ἀκρασία, т.е. то самое состояние, которое она описывает в своем большом монологе. Федра понимает, что ей не следует признаваться, вся ее сознательная воля направлена на сохранение тайны, но все же уступает искушению αἰδώς.

Соотнесение плохого αἰδώς с поведением Федры в сцене с кормилицей позволяет понять и весь необычный перечень ἡδοναί в ее моральном рассуждении в большом монологе. Этот перечень характеризует ее собственное состояние, причем каждое предыдущее наслаждение в нем относится к следующему как более общее к более частному и как условие к следствию. Барретт прав, замечая про эти примеры: «Ее примеры представляют собой столь нетипичный набор, что мы сразу же узнаем, чем они являются – искушениями ее монашеской жизни; под ее обобщениями, при всем их общем значении, скрываются ее собственные обстоятельства и ее собственный характер» (Barrett 1964: 229, on 381–5). Однако примеры эти не просто описывают жизнь Федры вообще, но все более и более отчетливо связывают данное рассуждение с предшествующей сценой. «Праздность» (ἀργία), которая вполне может быть отнесена к наслаждениям на том же основании, что и αἰδώς, т. е. как нерациональное желание, ослабляющее волю, представляет собой

наиболее общий негативный фактор. Очевидно, он вводится в качестве антитезы к слову ἐκπονοῦμεν, рядом с которым он назван (οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, 381): ἐκπονεῖν предполагает усилия, ἀργία – отсутствие усилий. σχολή схоже с ἀργία, однако несет в себе уже не общий психологический, а конкретный ситуативный смысл, и является, в свою очередь, обстоятельством и условием для еще более частного фактора – μακρὰν λέσχει, отсылающим к беседе Федры с кормилицей (логичнее было бы сначала назвать σχολή и затем уже μακρὰν λέσχει; переставляя их местами, Еврипид строит фигуру *hysteron proteron*). Наконец, μακρὰν λέσχει служат таким же обстоятельством и условием для главного наслаждения – αἰδώς, т. е. случившейся в процессе этой беседы уступки мольбам кормилицы.

Интерпретация дурного αἰδώς в связи со ст. 335 представляется мне наиболее очевидной и простой. В принципе, она лежит в основе и точки зрения Доддса, Сигала и Кернса, которые, как кажется, ошибочно добавляют излишние соображения о содержательном отличии дурного αἰδώς от благого. Не уверен я, впрочем, и в справедливости их идеи о том, что хороший αἰδώς должен отсылать к ст. 244. Видеть такую отсылку в принципе можно, но едва ли необходимо. Смысл слов Федры об αἰδώς – показать, что это чувство, обычно являющееся благом и признаваемое всеми за добродетель, иногда, напротив, противоречит моральному благу. Барретт справедливо заметил, что «Федру, конечно, интересует только дурной αἰδώς; она упоминает благой αἰδώς только ради различения» (Barrett 1964: 230, ст. 385–6).

Смысл рассуждения Федры можно пересказать следующим образом. αἰδώς, обычно хорошее и достойное чувство, в некоторых ситуациях и при определенном стечении обстоятельств (καίρός) оказывается злом, желание проявить αἰδώς становится тогда опасным искушением, которому следует противостоять, сохраняя верность своим сознательным моральным решениям. Федра сожалеет, что уступила искушению αἰδώς в предшествующей сцене, и намерена впредь подобных ошибок не совершать.

Эта интерпретация слов Федры позволяет сблизить данный пассаж с одним местом из «Медее», где также высказана мысль об амбивалентности αἰδώς. С моей точки зрения, амбивалентность αἰδώς имеет в «Медее» почти тот же смысл, что и в

«Ипполите», тем более что утверждается она в схожей драматической ситуации.

В первом эпизодии «Медеи» царь Креонт приговаривает Медею к изгнанию, опасаясь зла, которое может причинить разгневанная героиня его семье. Медея просит царя позволить ей остаться; не сумев убедить его аргументами, она обращается к нему с мольбою, сопровождая ее просительным жестом (μή, πρὸς σε γονάτων τῆς τε νεογάμου κόρης, «Не надо! Умоляю тебя твоими коленями и новобрачной дочерью!» 324), и вызывает к его чувству αἰδώς (ἀλλ' ἐξελαῖς με κοῦδὲν αἰδέσει λιτάς; «Неужели ты изгонишь меня и не проявишь αἰδώς к моим мольбам?», 326). Эта сцена и драматически, и лексически перекликается со сценой умоления кормилицей Федры: ср., напр., схожие реакции Креонта, τί δ' αὖ βιάζῃ κοῦκ ἀπαλλάσσει χερός; «Зачем ты совершаешь насилие и не отпускаешь мою руку?», «Медея» 339, и Федры, τί δρᾷς; βιάζῃ, χεῖρὸς ἐξαρτωμένη; «Что ты делаешь? Ты совершаешь насилие, схватив за руку!», «Ипполит» 325. Наконец, когда Медея ограничивается просьбой оставить ее хотя бы на один день, Креонт сдается. Уступая, он произносит реплику, по содержанию совершенно совпадающую со словами Федры из ее большого монолога:

ἥκιστα τοῦμὸν λῆμ' ἔφυ τυραννικόν,
αἰδοῦμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα·
καὶ νῦν ὁρῶ μὲν ἐξαμαρτάνων, γύναι,
ὅμως δὲ τεύξῃ τοῦδε (348–51).

«Мой характер по природе своей совсем не тиранический.

Проявляя αἰδώς, я много напортил.

И сейчас я вижу, что ошибаюсь, женщина,

Но все равно ты получишь то, о чем просишь».

Во-первых, Креонт говорит здесь про тот же губительный αἰδώς, что и Федра, – про αἰδώς к просителю, заставляющий совершить неверный поступок. Под влиянием этого чувства он точно так же уступает просьбам Медеи, как и Федра просьбам кормилицы. Во-вторых, слово διέφθορα «напортил» в ст. 349 являет собой несомненную параллель к фразе Федры θνητῶν ἐφρόντισ' ἥι διέφθαρται βίος «Я размышляла о том, что губит жизнь смертных» («Ипполит» 376). Наконец, что любопытнее всего, Креонт помещает губительный αἰδώς в такое же описание ἀκρασία («несдержанности»), что и Федра: он знает, как было

бы правильно поступить, понимает, что совершает ошибку, но все равно делает ее, повинувшись чувству αἰδώς:

καὶ νῦν ὁρῶ μὲν ἐξαμαρτάνων, γύναι,
ὅμως δὲ τεύξει τοῦδε.

«И сейчас я вижу, что ошибаюсь, женщина,
Но все равно ты получишь то, о чем просишь».

Сходство двух пассажей и двух ситуаций столь очевидно, что заставляет именно в свете этой аналогии трактовать дурной αἰδώς Федры. Больше того, хронологическая близость двух трагедий позволяет нам предположить, что мы встречаемся здесь с автореминисценцией, т. е. что рассуждение о дурном αἰδώς перенесено автором из одной трагедии в другую. Однако между высказываниями об αἰδώς в «Медее» и «Ипполите» есть и одно весьма существенное различие.

Креонт упоминает только о практической вреде, который причиняет порой αἰδώς, и не вкладывает в это понятие никакого морального значения. Напротив, αἰδώς для него всегда морально хорош. О своем характере, которому присуще это чувство, он говорит: ἥκιστα τοῦμόν λῆμ' ἔφυ τυραννικόν «Мой характер по природе своей совсем не тиранический», употребляя слово τυραννικόν, которое предполагает безусловное моральное осуждение противоположного его натуре «тиранического нрава». Во фразе αἰδοῦμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα «Проявляя αἰδώς, я много напортил» глагол διέφθορα «напортил» имеет исключительно практический и никак не моральный смысл.

Федра, напротив, помещает это заимствованное из «Медии» рассуждение в контекст нравственной антитезы между сознательной моральной волей (γνώμη) и моральным благом (τὸ καλόν), с одной стороны, и наслаждением, с другой. От такого переноса высказывания об αἰδώς из практического контекста в моральный проистекает морально-практическая двусмысленность всего в целом пассажа «Ипполита», на которую обратил внимание еще Барретт (Barrett 1964: 227–8, к стихам 376; 377–81). Рассуждение Федры содержит либо переходы от практического значения к моральному, либо амбивалентные выражения, допускающие оба значения. В ст. 376 θνητῶν ἐφρόντισ' ἥι διέφθαρται βίος «Я размышляла о том, что губит жизнь смертных» глагол «губить» (διέφθαρται), как отмечает Барретт, «мог бы сам по себе относиться и к крушению их судьбы, и к испорченности их поведения; Федра имеет в виду второе, но упо-

требление амбивалентного слова тем более естественно, что по крайней мере в ее собственном случае оба значения неразрывно связаны» (Barrett 1964: 227, к стиху 376). В следующей фразе

καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
πράσσειν κάκιον·

«И мне кажется, дела их плохи
Не от природы их сознательных намерений» (377–8)

Барретт, склоняясь к моральной интерпретации, меняет рукописное κάκιον на κακίον', что дает смысл «они поступают плохо». Однако, учитывая устойчивость выражения κακῶς πράσσειν и присутствующее во всем рассуждении неразрывное единство морального и практического смыслов, стоит, возможно, оставить традиционное чтение πράσσειν κάκιον и предполагать здесь переход к практическому значению. Далее, в предложении

... ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
πολλοῖσιν·

«... думать правильно
Свойственно многим»

глагол εὖ φρονεῖν амбивалентен, поскольку может обозначать как практическую, так и нравственную мудрость. Точно так же оба значения может принимать τὰ χρηστά 'благо' в следующем стихе (τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, «Мы понимаем и знаем благо», 380). Лишь τὸ καλόν 'нравственно прекрасное' в ст. 382 указывает однозначно на моральный смысл, но и он перебивается в ст. 386 практической характеристикой дурного αἰδώς как ἄχθος οἴκων «тягость для дома».

Эта двузначность пассажа связана с той ситуацией, в которой находится Федра. Ее уступка кормилице одновременно и сбивает ее с избранного ею морального пути, и ведет героиню к гибели. Практическая двойственность αἰδώς была, по-видимому, традиционным топосом: помимо «Медеи» стоит вспомнить и приводившуюся выше цитату из «Трудов и дней» Гесиода, 318, и, наконец, пассаж из 24 песни «Илиады», в котором употреблена та же формульная конструкция о двойственности αἰδώς – пассаж, где Аполлон, обвиняя Ахилла, измывающегося над телом Гектора, в отсутствии у того жалости и αἰδώς, заме-

чает между прочим, что αἰδώς может приносить и вред, и пользу (ἢ τ' ἄνδρα^ς μέγα σίνεταί ἢ δ' ὀνίνησι, 24.45)⁶.

Постулируемая в монологе Федры и показанная в предыдущей сцене моральная двойственность αἰδώς является своеобразной особенностью той нравственной реальности, которую создает Еврипид в «Ипполите». Она видна не только в сцене беседы Федры с кормилицей и не только в монологе Федры; однако прежде чем рассмотреть роль «двойного» αἰδώς в общей тематической структуре драмы, стоит сделать несколько дополнительных замечаний о непосредственной драматической функции рассматриваемого пассажа.

Итак, Федра вспоминает мысли, приходившие к ней и прежде долгими бессонными ночами – мысли о том, что αἰδώς не всегда одинаково хорош, что порой он приносит вред и препятствует нравственным поступкам. Ее нынешний собственный опыт лишний раз доказывает справедливость ее прежних умозаключений. Теперь, окончательно убедившись в их правильности, она полна решимости впредь всегда следовать только своей сознательной моральной воле, не поддаваясь искушениям проявить αἰδώς. Если мы посмотрим на поведение героини в следующей сцене, то слова ее монолога приобретут зловещее звучание.

В чем, собственно, заключается для Федры τὸ καλόν – моральное благо, к которому она постоянно стремится и которому противоречил ее дурной αἰδώς в сцене с кормилицей? В том, чтобы никак не выказать и не раскрыть свою страсть, ни поступками, ни словами. Различия между поступками и словами, между реальностью и видимостью Федра не делает с самого начала, стараясь одновременно и не согрешить против мужа, и не быть уличенной в грехе. Раскрытие тайны, молва о ее преступной страсти равносильны для Федры самому преступлению, и потому она придает своему молчанию и сокрытию своей любви моральный смысл. Этот моральный смысл, которым наделяется для героини ее молчание, и позволяет ей применить к ее

⁶ См. также место из «Одиссеи» (17.347), напоминающее пассаж Гесиода уже не лексически, но по содержанию. Телемах, рассуждая о том, как переодетый нищим Одиссей будет просить подаяния у пирующих женихов, утверждает, что нищему αἰδώς не приносит блага (αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι).

ошибочному поступку – уступке доводам кормилицы – антитезу τὸ καλόν / αἰδώς.

Теперь, когда тайна стала известна ее близким, а именно, кормилице и хору, Федра выбирает для себя новый способ сокрытия – самоубийство, которое позволит ей скрыть испытываемый ею стыд, освободив ее от необходимости взглянуть в глаза мужу. Посмотрим, однако, на дальнейшее развитие этой антитезы τὸ καλόν / αἰδώς. Во втором эпизоде по вине кормилицы секрет Федры узнает Ипполит; узнает в искаженном виде: он считает, что Федра сама подослала к нему кормилицу, намереваясь вступить с ним в тайную связь. Ипполит угрожает выдать этот секрет Тесею. В этой новой ситуации Федра продолжает занимать ту же моральную позицию, что и в начале пьесы. Для нее по-прежнему моральное благо состоит в том, чтобы одновременно и быть, и слыть целомудренной. Перед героиней могла бы встать теперь проблема: пожертвовать ли моральным благом и допустить дальнейшее разглашение ее тайны, прославив неверной женой (Федра, одержимая страхом и отчаянием, не слышит запоздалого обещания Ипполита молчать) или же нарушить αἰδώς, погубив Ипполита. Эту проблему она сразу разрешает с той твердостью, которая пришла к ней после неудачного проявления αἰδώς по потношению к кормилице в первой сцене трагедии. Больше жертвовать τὸ καλόν ради αἰδώς Федра не намерена, и потому губит Ипполита. Свое решение Федра формулирует в реплике:

οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους
οὐδ' ἐς πρόσωπον Θησέως ἀφίξομαι
αἰσχροῖς ἐπ' ἔργοις οὐνεκα ψυχῆς μιᾶς (719–21)

«Я ни за что не опозорю Критский дом,
И не предстану пред лицом Тесея
С позорными деяниями – ради одной жизни»,

перекликающейся с ее решением покончить с собой, принятым в большом монологе из первого эпизода

ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλοι,
ὥς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνασ' ἄλῳ (419–20)

«Подруги, именно это нас и убивает –

Как бы не оказаться уличенной в том, что я опозорила моего мужа»;

перекличка эта подчеркивает непрерывность и единство моральных взглядов героини на протяжении всего ее участия в драме.

Однако в той же мере, в какой αἰδώς Федры по отношению к кормилице в первой сцене был неуместен и ошибочен, теперь ошибочным и преступным оказывается пренебрежение αἰδώς. После сцены с кормилицей Федра приходит к правильному выводу о двойственности αἰδώς, затем исходя из этого представления отвергает αἰδώς в новой ситуации, губит Ипполита, и совершает уже противоположную ошибку. Причина этой ошибки – в том, что для героини так и остается неясным καῖρός, т. е. обстоятельства, отличающие правильный и хороший αἰδώς от дурного и ошибочного. Используя драматические возможности жанра – ситуационную динамику спектакля – Еврипид самым развитием действия показывает, как καῖρός ускользает от Федры, всегда оказывающейся слишком медленной в своих оценках и не поспевающей за меняющейся реальностью.

Пассаж о двойном αἰδώς имеет не только непосредственный драматический смысл, но и смысл более общий. Федра анализирует в своем рассуждении частную ситуацию, в которой она оказалась в первом эпизоде, но создаваемая ею модель оказывается по крайней мере частично применима и к другим драматическим положениям, становясь общим законом, характеризующим нравственный мир трагедии.

Антитеза γνῶμη/ἥδονή специфична для Федры, поведение которой прежде всего мотивировано ее сознательной моральной волей, противостоящей эмоциям и искушениям. Однако что касается центральной нравственной идеи данного пассажа, двойственности αἰδώς и зависимости его от καῖρός, то она приложима почти ко всем поступкам всех персонажей.

Прежде всего, необходимо отметить, что τὸ καλόν, к которому стремится в своих поступках Федра, сохранение целомудрия в поступках и репутации целомудренной жены, также является типичным случаем αἰδώς. Само слово αἰδώς в значении целомудрия было употреблено в прологе пьесы (78) Ипполитом, для которого забота о целомудрии также является одним из главных характерообразующих качеств. Затем в начале первого эпизода на сцене появляется Федра с покрытой головой – характерная деталь, выражающая αἰδώς. Открыв на время голову, героиня сразу же лишается сдерживающей силы своего целомудрия и оказывается неспособна противостоять изливающимся из нее полубезумным мечтаниям перенестись в мир Ипполита; затем, устыдившись своих невольных речей, она просит вновь покрыть ей голову и произносит при этом глагол

αἰδέομαι (αἰδοῦμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι, 244). Самоубийство, на которое героиня решается, желая укрыться от стыда и избежать взгляда в глаза мужу, представляет собой следующий пример все того же целомудренного αἰδώς (δαίμονα στῦγνὸν καταιδεσθῆῖσα, 772). Тот же αἰδώς проявляется, наконец, и в ее преступлении против Ипполита, на которое Федра идет, чтобы сохранить свою репутацию и скрыть от глаз людей свою порочную любовь. Таким образом, мотив целомудренного αἰδώς Федры развивается по той же модели, что и всякий другой αἰδώς в этой драме: в определенных обстоятельствах этот αἰδώς оказывается благим, в другие моменты – дурным и преступным, Федра же не способна согласовать свои поступки с меняющимися обстоятельствами.

Кроме того, что Еврипид изображает один и тот же αἰδώς морально двойственным, он намеренно сталкивает друг с другом различные по своему содержанию αἰδώς. В первом эпизоде Федра стоит перед выбором, сохранить ли тайну и тем самым спасти репутацию своего целомудрия или же уступить мольбам кормилицы, проявив αἰδώς к просителю. Удовлетворяя просьбу кормилицы, героиня тем самым жертвует αἰδώς ради αἰδώς. Таким образом, автор создает конфликт между разными проявлениями одной и той же социальной добродетели и подчеркивает этот конфликт переключкой между употреблениями слова αἰδώς в ст. 244 (целомудренный αἰδώς) и 335 (αἰδώς в значении уважения к просьбам). Схожий конфликт возникает и дальше, когда Федра во имя своей репутации губит Ипполита, вновь жертвуя одним αἰδώς ради другого.

По той же модели строится поведение и других персонажей. Ипполит в прологе выказывает благочестие по отношению к Артемиде, обнаруживая добродетель, также входившую в сферу обычных значений αἰδώς. Однако это благочестие и связанное с его любовью к Артемиде особенное внимание к своему целомудрию мешает герою с той же почтительностью относиться к Афродите; таким образом, одно проявление εὐσέβεια исключает другое и приводит к противоположности – к ἁσέβεια и к ὕbris по отношению к богине. Преданность идеалу целомудрия, т. е. один случай αἰδώς, не позволяет Ипполиту и оказывать должное уважение женщинам, ассоциирующимся в его сознании с распущенностью, т. е. исключает для него другое проявление αἰδώς. Именно поэтому, вследствие своего αἰδώς, Ипполит обрушивает на женщин несправедливые обвинения, не сомневается в дур-

ных намерениях Федры и готов даже нарушить данную им кормилице клятву. Наконец, в третьем эпизоде, соблюдая свое обещание – что также является типичным примером αἰδώς – и потому храня молчание, Ипполит жертвует своей репутацией – как раз той формой αἰδώς, во имя которой его погубила Федра.

Тот же выбор между двумя противоположными требованиями αἰδώς совершает кормилица. Все ее поведение обусловлено тем чувством, которое она испытывает к госпоже – чувством, соответствующим ее статусу служанки и отношениям φιλία, связывающим ее с Федрой, и потому также являющимся примером αἰδώς. Кормилица не способна контролировать и умерять это чувство, в чем она сама признается в начале первого эпизода (254–60). Под воздействием этого чувства кормилица нарушает требования другого αἰδώς – целомудрия, и пытается свести свою госпожу с Ипполитом.

Такой же конфликт между двумя αἰδώς характеризует и поведение Тесея, который поспешно наказывает своего сына за его грех, исходя из идеи целомудрия (ср. обвинительный монолог Тесея, 936–80, главной и единственной темой которого является целомудрие), пренебрегая установленным процессуальным порядком и тем самым не оказав уважения праву Ипполита на защиту.

Таким образом, мы сталкиваемся в «Ипполите» со своеобразным представлением конфликта ценностей. Еврипид сталкивает между собой ценности одного порядка, связанные с одной и той же добродетелью. Почти всякий поступок персонажей оказывается ошибочен и морально неверен, но аморальность эта происходит не от их порочности и дурной моральной воли, а от неспособности делать правильный выбор между разными и часто противоположными требованиями добродетели. Причиной моральных ошибок оказываются, тем самым, не особенности характера того или иного персонажа, но противоречивый и двойственный характер самой социальной добродетели.

Литература

- Ярхо 2004 – Ярхо В. Н. Семь дней в афинском театре Диониса. М.
 Barrett 1964 – Euripides Hippolytus / ed. by W. C. Barrett. Oxford.
 Cairns 1993 – Cairns D. L. Aidos. Oxford.
 Claus 1972 – Claus D. Phaedra and the Socratic Paradox // YCS 22. P. 223–238.
 Dodds 1925 – Dodds E. R. The αἰδώς of Phaedra and the Meaning of Hippolytus // CR 39. P. 102–104.

- Dodds 1951 – Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles.
- Holzhausen 1995 – Holzhausen J. *Eros und Aidos in Phaidras Monolog*. Mainz.
- Irwin 1983 – Irwin T. H. Euripides and Socrates // CP 78. P. 183–197.
- Kovacs 1980 – Kovacs D. Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech // AJP 101. P. 287–303.
- Redfield 1975 – Redfield J. M. *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*. Chicago and London.
- Segal 1970 – Segal C. P. Shame and Purity in Euripides' Hippolytus // Hermes 98. P. 278–299.
- Snell 1948 – Snell B. Das früheste Zeugnis über Socrates // Philologus 97. P. 125–134.
- Snell 1964 – Snell B. *Scenes from Greek Drama*. Berkeley, Los Angeles.
- Willink 1968 – Willink C. W. Some Problems of Text and Interpretation in Hippolytus // CQ 18. P. 11–43.

B. M. Nikolsky. The double *aidos* in Euripides' Hippolytus

The paper deals with one of the key words in Euripides' Hippolytus, *aidos*. A new interpretation of the famous passage on double *aidos* (Hipp. 375-390) in Phaedra's great speech is proposed. According to this interpretation, Phaedra argues that *Aidos*, normally a good and worthy feeling, turns out to be evil in certain situations; the desire to display *aidos* becomes then a dangerous temptation that must be resisted if one wants to remain true to one's conscious moral decisions. Phaedra is sorry to have yielded to the temptation of *aidos* in the preceding scene and intends to avoid such errors in the future.

However, to the same extent that Phaedra's *aidos* towards the Nurse was inappropriate and erroneous in the first scene, her disregard for *aidos* is erroneous in the scene at hand. After the scene with the Nurse, Phaedra comes to the correct conclusion about the duality of *aidos* and then, proceeding from this notion, she rejects *aidos* in the new situation and ruins Hippolytus, thus making a mistake of the opposite nature. The cause for this mistake is that *kairos*—i.e., the circumstances distinguishing the right and good *aidos* from the bad and erroneous one—still remains unclear to the heroine. Using the dramatic possibilities of the genre—the situational dynamics of the play—Euripides shows by the very development of the action how *kairos* slips away from Phaedra who appears to be always too slow in her assessments and thus falls behind the changing reality.

The passage about the dual *aidos* has not only an immediate dramatic meaning but a more general meaning as well. In her reasoning, Phaedra analyzes the particular situation in which she found herself in the first epeisodion; however, the pattern that she creates proves to be applicable to other dramatic situations as well, thus becoming a general law characterizing the moral world of the tragedy.