

Статья Дэвида Вайлса «Воспитание гражданской ответственности: значимость трагедии “Антигона”» представляет собой оригинальный взгляд на содержание одной из трагедий фиванского цикла Софокла. «Антигона» является камнем преткновения в философских, политических, культурологических и даже феминистических спорах, касающихся вопросов должного гражданского поведения. Эта трагедия рискует стать самым комментируемым античным текстом, поскольку находится в бесконечном диалоге с современными текстами. Так называемый «эффект Антигоны» (терминосочетание В. Honig) подразумевает множественность прочтений, выходящих за традиционные рамки обсуждений «политической модели сопротивления» и политики «антигонистического гуманизма».

Главная героиня Софокла являет собой яркий образец гражданского неповиновения – нескрываемого, возведенного в статус гордого суверенитета и отягощенного тем, что современный психоаналитик назвал бы нарушением внутрисемейных ролей. Однако это лишь одна из ее ипостасей, на что и указывает Дэвид Вайлс. Он рассматривает трагедию Софокла с точки зрения силы и слабости, проявляющихся в многовековом непростом взаимодействии двух институтов – института семьи и института образования. Яркие, а часто и агрессивные выступления Антигоны о необходимости равенства в жизни и равенства в смерти являются атакой на Креонта, притязающего на роль мудрого наставника своего народа. Трагедия Софокла является не только оригинальным текстом по политической теории, но и текстом по теории педагогической. Вопрос, поставленный Антигоной, не сводится к тому, можно ли оплакивать мертвых, если кто-то считает прожитую ими жизнь недостойной. Ее вопрос много шире и состоит из нескольких: что можно считать правильной гражданской позицией и кто имеет право воспитывать/оценивать эту правильность, когда живые и мертвые оказываются разделены по прихоти действующей власти. Дэвид Вайлс подчеркивает, что трагедия Антигоны и ее близких – это уникальный текст для всех, кто хочет «найти гражданина в тексте» и за его пределами. Воспитание трагедий «Антигоной», которое некогда начал Софокл, продолжается и сейчас с опорой на все новые и новые техники и практики.



не доверяют, то они не предадут ожиданий, а идеалисты отказываются вступать в политику, потому что знают, что им никогда не будут доверять и поддерживать. Провал политиков – это не просто «их» провал, а провал системы, которая включает всех. Мне нет смысла платить налоги, если мои деньги пойдут государству, которое отличается от того сообщества, членом которого я себя ощущаю. В более широком плане кризис гражданственности связан с недостатком заботы о чужаках. Но, опять же, существует парадокс. В Греции есть прекрасные традиции гостеприимства, из-за чего мне всегда приятно приезжать в эту страну. Тот, кто щедро дает чужестранцу – ξένος – больше, чем может себе позволить (чужестранцу, который приходит к нему домой), может без колебаний выбросить мусор из окна своего автомобиля, загрязняя улицы для тех чужестранцев, которых он не видит.

Если это кризис, то что же такое «гражданственность»? Я узнал из *To Vima*<sup>1</sup>, что четвертого марта г-н Пампукис<sup>2</sup> читал нравоучения соратникам по кабинету министров по поводу того, что они не должны принимать дорогие подарки<sup>3</sup>. Чтобы наставить их в моральных обязательствах, ему, по-видимому, пришлось обратиться к Фукидиду, Платону и к трактату Цицерона «Об обязанностях». Интересно, что при этом он не цитировал драматургов, но тексты драм зачастую загадочны, и я еще вернусь к этому вопросу. Также интересно, что греческий министр перешел от Платона к римской власти, чтобы объяснить природу общественной морали. И для этого есть причина. Не существует древнегреческого эквивалента латинскому термину *civitas*, некой моральной абстракции, которая переводится на английский словом «гражданство, гражданственность»<sup>4</sup>. Платона интересовал гражданин как член полиса, а *polis* был очень личным местом. Хорошо известно утверждение Платона о том, что оптимальное количество граждан в полисе – 5040 человек. В Риме времен Цицерона было почти миллион граждан, поэтому его мир был гораздо больше похож на наш. Родной город Цицерона Арпин находился далеко от центра римского государства, поэтому Цицерону пришлось столкнуться с проблемой, с которой сталкиваемся и мы – проблемой жизни в государстве, слишком большом для того, чтобы быть понятым посредством личным

<sup>1</sup> Ежедневная греческая газета. – *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Харалампос Пампукис – госминистр Греции. – *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Статья Никоса Часапопулоса, 7 марта 2010 года. Я благодарю Анжелику Варакис-Мартин за эту ссылку.

<sup>4</sup> В современном греческом языке также нет термина, который улавливал бы этическую нагрузку данного английского слова, и это, очевидно, стало проблемой для тех, кто слушал мою лекцию посредством синхронного перевода.

взаимоотношений. Нельзя напрямую применить уроки Древней Греции к Греции современной.

Итак, что же такое *civitas* или «гражданственность»? Этот вопрос много обсуждался политическими философами, и он слишком глубок, чтобы я вдавался в него сейчас. В настоящий момент я работаю над завершением книги о «театре и гражданской ответственности», в которой я более детально рассматриваю этот вопрос. Позвольте лишь кратко заметить, что дебаты о гражданской ответственности связаны с дебатами о свободе. Свобода может быть негативной или позитивной<sup>1</sup>. Негативная свобода означает, что гражданин является лицом, наделенным набором прав. Это его/ее право, что никто не будет вмешиваться в его/ее свободу – говорить то, что хочет, почитать, что он хочет и т.д. Права граждан – это разновидность прав человека, и они усложняются, когда начинают расширяться, например, в права владеть всем имуществом, которым хочется, заниматься теми видами секса, которыми хочется, получать медицинскую помощь, которую хочется, и пр. Такие свободы могут посягать на негативные свободы других граждан. С другой стороны, позитивная свобода означает свободу гражданина формировать жизнь сообщества в качестве активного участника. В мире глобализации, где нами манипулируют средства массовой информации и транснациональные компании, многим кажется, что в первую очередь необходимо восстановить понятие активного, коллективного гражданина. Для тех философов, которые придерживаются этой точки зрения, древние Афины обычно находятся в конце списка моделей представительной демократии. Однако существуют различия между такими исследователями, как Юрген Хабермас, который рассматривает гражданскую ответственность как функцию гражданского общества, и теми, кто, подобно Ханне Арендт, рассматривают ее как функцию политического общества. Ю. Хабермас ориентируется на XVIII в., когда мир просвещенных публичных дебатов существовал за пределами политики, вокруг таких учреждений, как театр, и где граждане вырабатывали информированное общественное мнение, оказывавшее влияние на политиков. Х. Арендт же ориентируется непосредственно на Афины и идею о том, что граждане должны участвовать в принятии решений, которые формируют жизнь их общины. Опасность этой общинной точки зрения заключается в том, что гражданская ответственность может скатываться в национализм, и таким образом, социальная связь становится этнической связью, которую Эсхил в трагедии «Эвмениды»

<sup>1</sup> Здесь и далее автор имеет в виду, что есть разные свободы: например, свободу вступить в партию и свободу выйти из нее. – *Прим. ред.*

называет кровными узами (*Eumenides*, 606–8). Идеал гражданской ответственности представляется сегодня столь важным в Британии, Франции и США, потому что эти страны были вынуждены признать себя мультикультурными обществами, где кровные узы бессмысленны. Цицероновский Рим был успешным многонациональным обществом – вспомните Плавта Осканского и Теренция Африканского.

Вернемся к Греции и рассмотрим, почему там существует кризис гражданской ответственности. Есть люди, которые подготовлены для объяснения этого явления лучше, чем я. У греческого государства было мало времени, чтобы укрепиться: сначала долгие годы турецкой оккупации, затем немецкая и итальянская оккупации, навязывание монархии, диктатура черных полковников, после чего новое государство было слишком быстро поглощено структурами Евросоюза. В то же время в Греции не было промышленной революции, породившей города со структурами гражданского управления, которые бы могли служить основой национальных структур. Таким образом, государство оказывается искусственным и навязанным, в то время как семья, которую всегда поддерживала церковь, позволила Греции выжить как жизнеспособному культурному целому.

Предположим тогда, что существует кризис гражданской ответственности (и мы можем обсудить это). Как образование может помочь в его преодолении? Можно ли обучать гражданской ответственности? Что произойдет, если начнут проводить занятия по *Αγωγή του Πολίτη*<sup>1</sup>? Немедленно возникнет проблема: кто учитель? Кризис гражданской ответственности связан с фундаментальным недоверием правительству, а учителя являются агентами правительства, государственными служащими, и мы опять оказываемся в замкнутом круге. Ученики не поверят в то, что им рассказывают учителя – агенты государства. Проблема номер два: как обучать *Αγωγή του Πολίτη*? Давайте предположим, что вы преподаете негативные свободы<sup>2</sup>, гражданственность как набор прав. Ученик ответит, что у него/нее есть право на свое собственное мнение и откажется верить тому, что вы говорите. Предположим, наоборот, что вы преподаете позитивные свободы и обязанность участвовать в формировании жизни общества. Ученики ответят, что они пассивно сидят за партами, и таким образом воспитание активной гражданской позиции не имеет смысла.

В свете всех этих проблем театр может оказаться полезным. Возможно, ваши ученики признают ваш интеллектуальный авторитет,

<sup>1</sup> «Воспитанию гражданской ответственности». – Прим. ред.

<sup>2</sup> Автор здесь снова говорит о свободе отказа от того или иного выбора. – Прим. ред.

потому что у вас есть академическое образование, но вполне возможно, что они не признают ваш моральный авторитет, потому что вы – агент государства. Гораздо более вероятно, что они признают моральный авторитет Софокла, великого наставника V в., которого по-прежнему почитают сегодня. И Софокл использует диалектическую среду театра, в которой не читаются лекции по морали, но зато формулируются проблемы. Обращение к Софоклу как учителю гражданственности – это многообещающее начало, но мы быстро начинаем сталкиваться с проблемами. Представим себе, что мы планируем преподавать «Антигону». Вот первая проблема. Ученик ценит «Антигону», потому что это часть ее собственного наследия, ее собственное неотъемлемое право. Таким образом, урок, который претендует на то, чтобы быть уроком о гражданственности, фактически утверждает принцип нации. Преподавая эту античную трагедию, вы, возможно, побуждаете ученика действовать как Антигона: ценить то, что уже умерло; ценить это по причине кровных уз, составляющих основу греческой нации, не думая о политических реалиях настоящего.

А теперь вторая проблема – проблема прочтения пьесы. Мы все научились читать пьесу глазами Антигоны, потому что в течение двух столетий и романтическое движение, и модернистское движение породили в нас привязанность к этой личности, которая сопротивляется государству. Например, на этой неделе дома в Оксфорде, мне, как члену организации «Международная амнистия», предложили дешевый билет на «Антигону» (в версии Ж. Ануя), потому что распространитель был уверен, что мне понравится «эта мощная сказка из Древней Греции» о «молодой женщине, которая отказывается идти на компромисс». Фигура Антигоны соотносится с нашей потребностью в самовыражении, с нашим желанием быть верным нашим эмоциям, противостоять безликости государства ради любящих человеческих отношений. Невзирая на все мудрые слова, которые может произнести учитель, эмоциональный отклик ученика на эту пьесу, скорее всего, укрепит его веру в семью и недоверие к государству.

Итак, какова же альтернатива? Вы пытаетесь привести ученика обратно к гегелевскому прочтению пьесы, которое устанавливает моральное равновесие между требованиями *oikos* и требованиями *polis*? Трудно будет убедить ученика играть на этих условиях, и не в последнюю очередь потому, что большинство греков имеют остаточную привязанность к религии, а Бог слишком явно на стороне Антигоны. Создавая бинарное противопоставление между ойкосом и полисом, Гегель отвлекает внимание от основ власти Креонта и от вопросов по политической структуре государства – гораздо более очевидной

проблемы для аудитории V в., которая не принимала как должное власть одного человека. Итак, мы не можем вернуться к Гегелю. Книга «Трагедия и гражданство», опубликованная в США, пытается найти другой подход. Я цитирую: «История этой книги начинается с Гемона и его политики говорить и слушать на общественной территории. Используя пример Гемона в сочетании с политической мыслью Аристотеля, я привожу убедительные доводы в пользу демократии, основанной на активной гражданской позиции»<sup>1</sup>. Помогает ли рассмотрение гражданственности глазами Гемона? Мы также могли бы рассматривать Гемона как лоббиста, использующего семейные связи, чтобы попытаться повлиять на правительство, распространяя необоснованные слухи ради своего собственного сексуального удовлетворения. Гемон защищает современную политику общественного мнения, когда лидеры склоняются перед капризами плохо информированной общины, а не действуют по принципу. Эту модель гражданственности я не считаю привлекательной.

Итак, где же можно найти гражданина в «Антигоне»? Всегда есть Страж, обычный человек. Но Страж, как и современный школьный учитель, является государственным служащим, что ставит его в очень трудное положение.

Ответ для меня очевиден. Мы должны искать гражданина в хоре. С точки зрения истории театра мы знаем, что участники хора *были гражданами*, в отличие от многих актеров. Участие в хоре было частью образования гражданина. Предавшись ритму танца, танцор учился ощущать себя частью более крупного целого, становясь частью того же физического и ментального организма, что и остальные четырнадцать афинских юношей. Такие же отношения доверия требовались и на войне. Интенсивность этих отношений должна была быть, по крайней мере, соразмерной семейным отношениям. Но это, конечно же, V в. до н.э., а сегодня мы сталкиваемся с «Антигоной» как текстом, что делает наши отношения с пьесой совершенно другими. У нас нет музыки и хореографии, которые когда-то были неотъемлемой частью художественного творения Софокла. Как в школе, так и в профессиональной театральной среде, ученик, скорее всего, познакомится с пьесой в переводе, и, вероятно, этот перевод упростит и прояснит сложные ритмы, образы и семантические двусмысленности оригинала, поэтому хоральная ода становится не местом для глубоких размышлений, а утомительным перечислением банальностей. То влияние, которое оказывают на сцену пятнадцать слушающих

<sup>1</sup> D.W.M. Barker, *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, State University of New York Press, Albany, NY, 2009, 2.

и говорящих, гораздо значительнее, чем то, которое оказывает оди-ночный набор слов. Будучи читателями, мы зависимы от повествова-ния, а хор представляет собой лишь нежелательное прерывание на-шего удовольствия от чтения.

Таким образом, чтобы найти гражданина в тексте, мы должны про-читать его, поставив в центр внимания хор, но этому навыку нелегко научить и научиться. Каждый хоровой стасим содержит в себе исто-рию или истории, ожидающие раскопок, подобно мифу о Клеопатре, замурованной в пещере, в четвертом стасиме. И хор, подобно любому другому персонажу, отправляется в путешествие, эмоционально раз-рываясь в различных направлениях, и, в конце концов, говорит Кре-онту, что он должен сделать. Истинная сложность хора заключается в его отношении к аудитории. Когда в пятом стасиме хор призывает Диониса приехать в Фивы в качестве главного исполнителя танца, происходит сближение с культовым аспектом фестиваля, когда тра-гические хоры танцуют перед афинянами. Хор в этом отрывке поет о том, что Дионис идет излечить город «чистой стопой»<sup>1</sup> или «цели-тельным шагом»<sup>2</sup> (καθαροῖφ ποδί – 1144), и когда мы читаем аристот-елевское объяснение катарсиса, легко забыть, что катарсис осуществ-лялся ногами танцоров. Такие вещи трудно объяснить в классе.

Итак, вернемся к первым принципам. Что мы, как педагоги, пы-таемся сделать? Можно сказать, что мы учим учеников думать. Этого нелегко достичь. Вы можете задать ученикам эссе на тему «Кто прав: Антигона или Креонт?» Это не учит их думать, это говорит им, что вы (учитель), понимаете гегелевский баланс между двумя моральными противоположностями. Вы можете задать эссе «Почему Антигона от-казывается повиноваться Креонту?» Опять же, кажется, что этот во-прос требует размышлений, но на самом деле он указывает ученику, что тот должен думать, а именно – что ему/ей следует идентифици-ровать себя с фигурой Антигоны. Это мышление в некотором роде, но замкнутое мышление. Давайте вернемся к Софоклу, к учителю, которого мы глубоко уважаем, и посмотрим, что он говорит о мыш-лении. В финальных строках «Антигоны» хор говорит, что главный принцип человеческого счастья – *phronein* (думать); хвастливые сло-ва оцениваются в ударах, но в старые времена τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν<sup>3</sup>. Последнее слово пьесы, таким образом, говорит о том, каким образом пьеса способствует образованию. Пьеса учит *phronein*, что мы можем перевести как «мысль». Однако этот перевод едва ли можно назвать

<sup>1</sup> Пер. Ф. Зелинского. – *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Пер. С. Шервинского и Н. Позднякова. – *Прим. ред.*

<sup>3</sup> «Они учили мыслить». – *Прим. ред.*



адекватным; «чувство» ближе по смыслу. Для Аристотеля *phronesis* – это некая прикладная форма мудрости, подходящая для того, чтобы изменить мир, но на более древнем языке трагедии действие нашего психофизического *φρένας* охватывает как мысли, так и чувства.

И вот мы подходим к сути проблемы образования. Если мы хотим, чтобы Софокл был нашим учителем, мы должны прислушаться к нему. Если мы хотим учиться у античности преподаванию гражданской ответственности, тогда мы должны изучить то, как гражданская ответственность преподавалась в Античности. Гражданственность была практикой, образом жизни, и впитывалась телом так же, как и разумом. Платон поставил танец в центр образовательного процесса, потому что именно таким образом люди учились быть в гармонии с другими людьми, с полисом, и, следовательно, с самими собой. Если мы действительно хотим обучать гражданской ответственности с помощью «Антигоны», тогда мы должны вступить с ней в контакт через практику. Если гражданская ответственность понимается как нечто активное, то и воспитание ее должно быть активным. Если гражданская ответственность касается участия в строительстве общества, то и воспитание должно включать в себя участие в строительстве воплощенного понимания, *phronein*.

Этот вопрос я хочу рассмотреть на своем семинаре после обеда. Я еще не нашел ответов, но с некоторыми из вас мне бы хотелось изучить способы, которые помогут вашим ученикам стать как исполнителями, так и гражданами, исполняющими свою гражданственность. Я сейчас закончу цитатой из моего любимого теоретика, Ханны Арендт, которая сравнивает игру в театре с активной гражданской позицией. Она пишет: «Актерам нужна аудитория, чтобы показать свою виртуозность. Людям действующим [под ними она имеет в виду граждан] также нужно присутствие других, перед кем они могут выступать; обоим нужно общественно организованное пространство для своей «работы», и оба зависят от других в собственно представлении... Греческий полис когда-то был именно такой «формой правления», которая обеспечивала людей пространством выступлений, где они могли бы действовать, своего рода театром, где могла появиться свобода»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 'Freedom and Politics' in *On Liberty*, ed. David Miller, Oxford 1991, 65.