
ФЕНОМЕН ВЗАИМНОСТИ: КОММУНИКАТИВНЫЕ И НОРМАТИВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ФОРМИРОВАНИЯ МОРАЛИ*

Р.Г. Апресян

Институт философии РАН
ул. Волхонка, 14, Москва, Россия, 119991

Историческое формирование морали рассматривается на примере генезиса логики мышления по типу и в духе золотого правила (и сопряженных с ним талиона и заповеди любви) на основе коммуникативного и нормативного опыта взаимности. Моральное мышление формируется в результате осмысления и освоения опыта конкретных коммуникативных ситуаций. Даже не доведенная до нормативных обобщений, до универсальной императивности логика морального мышления постепенно складывается в порядке ожиданий участников коммуникативных ситуаций, как логика обоюдности, взаимообращенности. Анализ основан на материале гомеровских поэм.

Ключевые слова: генеалогия морали, золотое правило, взаимность, возмездие, благодарность, благорасположение, Гомер.

Слова, вынесенные в заголовок статьи — «предпосылки исторического формирования морали» — условны. Нет единого формирования морали, нет и каких-то общих предпосылок. В этом смысле генеалогия морали невозможна в ее целостности, — но только в ее отдельных формах. При желании эту отдельность можно разглядеть и в одной из наиболее знаменитых генеалогий морали — той, что была осуществлена Ф. Ницше. Как он сам описывает, он исследует в своих разных работах «двойную предысторию добра и зла», «ценности и происхождение аскетической морали», происхождение «нравственности нравов», «справедливости как баланса между приблизительно равномогущими натурами», «наказания, для которого террористическая цель не является ни существенной, ни изначальной» [1. С. 411]. Не случайно в каждом рассмотрении «Генеалогии», не говоря о других произведениях, в которых проводится генеалогическая работа, Ницше реализует различные методологии — предмет его анализа различен.

Единая генеалогия невозможна, потому что мораль — это философская абстракция, причем довольно поздняя; описываемый категорией «мораль» феномен неоднороден: мораль — это (а) сфера идеальных представлений, сфера возвышенных упований личности, подотчетной в своих решениях себе и, условно говоря, богам, (б) сторона межчеловеческих отношений, в которых индивиды выступают в своей личностной, по крайней мере, индивидуальной определенности, ответственными друг перед другом, и тем самым отношения наполняются intersubъективным содержанием, (в) сторона социальных отношений, в которых моральным агентом оказывается группа, социум, в которых человек более определен в каче-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-03-00325а. Благодарю Центр российских исследований Упсальского университета (Швеция) за предоставленную возможность работы над данным текстом.

стве члена коллектива, социального, гражданского лица, ответственного в качестве части целого. Соответственно, и генезис морали неоднороден.

Говоря о морали, я имею в виду ее коммуникативный, или intersubъективный план, причем в особенном ее выражении — *золотого правила* (1). Разные моральные формы имеют разные нормативные и коммуникативные источники. К этому следует добавить, что и эти источники могут быть множественными. Например, золотое правило вырастает из обобщенного опыта: (а) взаимности (в различных ее формах), (б) благодарности, благорасположения, любезности, (в) сострадания, заботы, милосердия, (г) дружественности, гостеприимства. В данной статье меня интересует один из этих источников, а именно взаимность, разумеется, опосредованно и другие источники, но лишь в той мере, в какой они несут в себе элементы взаимности.

К этому следует добавить еще одно уточнение, касающееся материала, на котором проведено исследование. Это — гомеровские поэмы, представляющие архаическую эпоху, которую в этическом плане можно охарактеризовать как эпоху, мораль которой не знает всеобщих и абстрактных норм (2) и во многих своих чертах еще не отделена от обычая.

Феномен взаимности. Взаимность — универсальная характеристика социальных систем (3), непременное условие их устойчивости, равно как и социальных и межличностных связей. В традиционных обществах взаимность — доминирующая характеристика. Феномен взаимности неоднороден. Наиболее наглядно взаимность можно наблюдать в экономических обменах и отчасти пересекающихся с ними обменах дарами. Обмен дарами — лишь разновидность взаимных отношений обмена благами. Последние многообразно обнаруживаются также в разного рода связях — хозяйственных, политических, общественных (4), межличностных. Как отмечает Г. ван Вииз, «одна из фундаментальных функций преподнесения подарков и совершения одолжений — установление, укрепление и символизация дружеских отношений» [2. Р. 25]. Взаимность при таком подходе выступает социально-коммуникативным механизмом, обеспечивающим удовлетворение потребностей и интересов одного социально-коммуникативного агента при условии прямого или косвенного содействия другого/других. В самом общем и простом выражении принцип этих отношений сформулирован А.У. Гоулднером в виде так называемой «нормы взаимности», предполагающей следующее: а) люди должны помогать тем, кто оказал им помощь и б) люди не должны наносить им вред (5).

Экономика дара имела большое значение и для поддержания протоморальной практики, то есть такой, которая еще не становится предметом специального морального регулирования или специальной рефлексии, но содержательно релевантна моральным ценностям. Корреляция моральной и экономической практик легко прослеживается в практике различных обществ, находящихся на ранних стадиях исторического развития (6). Такова, к примеру, традиция церемониального обмена дарами — «круг Кулы» — в Папуа Новой Гвинеи, обнаруженный и проанализированный Б. Малиновским (7). В соответствии с ней подарки сразу же не отдариваются, и отсрочка отдарка двояким образом регулируется именно нормой вза-

имности: во-первых, отсрочка нужна для аккумуляции ресурсов, необходимых, чтобы отдарок соответствовал подарку; а, во-вторых, в этот период действует норма, запрещающая причинять вред тому, кто совершил благо, и требующая сохранения с ним мира. Воздержание от причинения вреда выступает функцией от действия нормы взаимности, в частности, повелевающей, пусть и в ограниченных социальных условиях, невреждение [3. Р. 174]. У невреждения такого рода нет никакой утилитарной, эгоистической подоплеки — это норма поведения, ценного самого по себе.

Однако обменом благами, услугами, признаниями статуса взаимность не исчерпывается. Поэтому Р. Сиффорд, говоря о роли взаимности в установлении и сохранении отношений между индивидами и группами, уточняет: «дружеских или враждебных» [4. Р. 2]. Взаимность, таким образом, регулирует обмен как благом, так и ущербом, точнее, и это касается в особенности последнего, меру обмена — такую, которая бы содействовала социальной и политической стабильности. Соответственно, норму взаимности Гоулднера можно было бы дополнить аналогичным, но зеркальным содержанием, также в наиболее простом его выражении: а) следует вредить причиняющим вред, б) не следует делать им добро.

«Благо» и «ущерб» — довольно широкие понятия. Объективно благо может выражаться в вещах и услугах, которые предоставляются или в которых отказывают (частным случаем взаимности является взаимопользование). В каких-то культурах отказ в предоставлении вещей или услуг, тем более запрашиваемых в просьбе, может восприниматься как нанесение ущерба. Везде и всегда отчуждение вещей (по праву или насильственно), нарушение устойчивости и, соответственно, усиление уязвимости расцениваются как нанесение ущерба. Наряду с такими вещными, «материальными» воплощениями, благо может эмоционально и деятельно выражаться в уважении, солидарности, приязни, дружбе, заботе и т.д., а вред — в неуважении, безучастности, неприязни, враждебности, в причинении вреда и т.д.

В зависимости от того, обмен чем происходит: благом или ущербом, Р. Сиффорд, наряду с другими авторами, различает *позитивную* и *негативную* взаимность (8). Очевидно, что «позитивная» и «негативная» относятся к характеристике предмета взаимности (является ли предметом взаимности благо или ущерб), но не к взаимности как характеристике отношений. В концепции взаимности М. Сахлинса, одной из наиболее широко цитируемых, характеристика «негативная» относится к самому отношению, а именно к отсутствию взаимности. Сахлинс называет «*негативной взаимностью*» такую, в которой мало дают и много берут, что характеризует непропорциональные, несправедливые торговые сделки, граничащие с мошенничеством, а также кражу и грабеж (9).

В таком определении негативной взаимности есть тот смысл, что оно отражает ситуации, при которых негативное по содержанию действие совершается в ответ на позитивное по содержанию действие.

Негативную взаимность Сахлинс отличает от «*сбалансированной*», или пропорциональной взаимности, которая осуществляется посредством прямого обмена, по возможности немедленного или в определенных временных рамках и при ра-

венстве обмениваемых благ. Наконец, третий тип взаимности Сахлинс называет «обобщенным» (generalized), под который подводит действия, совершаемые в определенном социальном кругу и предполагающие, в положительном случае, что благо, совершенное в адрес одного лица, может вернуться со стороны третьего или не вернуться вовсе, но будет совершено в отношении третьего лица [5. Р. 194].

Разумеется, такого рода расчеты не берутся во внимание при совершении негативных действий, но на уровне сообщества (опять-таки более или менее широкого) это может иметься в виду и предполагаться, что зло, совершенное кем-то, даже «во мраке», может к злодею же вернуться.

Под обобщенную взаимность у Сахлинса подпадают и действия, которые не предполагают отдачи: кто может — дает, кто нуждается — берет.

Сахлинс анализирует механизмы социально-экономических отношений, где во внимание в первую очередь принимается факт циркуляции благ, но не мотивы действий и не их результаты для человеческих взаимоотношений, взятых вне социально-экономического контекста социальных связей. Обобщенная взаимность, с которой Сахлинс ассоциирует альтруизм, предстает характеристикой социальной, надперсональной, социологически фиксируемой. В качестве таковой она не может быть мотивом конкретного действия, рассматриваемого как моральное действие. В предполагаемой обобщенности действия теряется ответственность совершающего его лица, благодаря которой индивидуальный поступок и может считаться моральным в личностном, мотивационном плане.

При сахлиновском подходе вполне может оказаться, что отношения агентов N и M будут обобщенно-взаимными в проекции агента N и негативно-взаимными в проекции агента M. Стало быть, получается, что Сахлинса интересуют действия агентов, взятые в их отдельности, но не взаимоотношения агентов как таковые, не взаимность как взаимосоотнесенность, выражаемая в субъективных установках и намерениях, рефлекслируемых и дискутируемых. Однако именно эти аспекты взаимоотношений становятся предметом приоритетного интереса в этическом и психологическом анализе взаимности.

Для понимания феномена взаимности необходимо принять во внимание, что взаимные отношения могут быть *прямыми* и *косвенными*. Термины «прямой» и «косвенной» взаимности ввел К. Леви-Стросс; наряду с ними он употреблял и другие: «ограниченная» и «обобщенная» взаимность [6. Р. 265—268]. При ограниченной, или прямой взаимности действие {2}, несущее благо или ущерб, направлено именно на того человека, который совершил действие {1}, ответом на которое является действие {2}; обобщенная, или косвенная взаимность характеризует отношения (и об этом же впоследствии будет, как мы видели, говорить Сахлинс), в которых ответное действие {2} направлено не на того, кто совершил действие {1}, а на другого, представляющегося связанным с тем, кто совершил действие {1}. Леви-Стросс имел в виду практику экономического обмена и обмена дарами (в частности, женщинами), но его деление применимо и к более широкому кругу взаимных действий и отношений, включающих, как выше было отмечено, со ссылкой на Сифорда, наряду с воздаянием благом за благо и воздаяние ущербом за ущерб, частным случаем чего являются карательные действия.

В отношениях взаимности реальные статусы агентов не имеют значения (постольку, поскольку отношения взаимности уже состоялись). Агенты приравниваются уже самим фактом признания себя (явного или неявного) соотносенными друг с другом и тем самым соразмерными в культурно-символическом плане. Так же не имеет значения степень материального равенства обмена в отношениях взаимности. А.У. Гоулднер проводит различие между *гетероморфной* и *гомоморфной* взаимностью. При гетероморфной взаимности «обмениваемые вещи могут быть различны в своем конкретном выражении, но должны быть равными по значению, определяемому участниками ситуации» [3. Р. 168]; а при гомоморфной взаимности одинаковыми должны быть как то, чем обмениваются, так и обстоятельства, в которых происходит обмен. «Исторически, — добавляет Гоулднер, — гомоморфная взаимность находит наиболее значимое выражение в негативных нормах взаимности, то есть в чувствах возмездия, при котором речь идет о возврате не блага, а ущерба и наилучшим примером чего является *lex talionis*» (10) [Ibid.].

К этим внутренним дистинкциям феномена взаимности следует добавить еще одно, напрашивающееся не столько объективными характеристиками самой взаимности, сколько сложившимся опытом словоупотребления, причем нерусскоязычного (11). В специальной литературе взаимность категоризирована посредством термина «reciprocity» (<лат. *reciproc(us)* — ответный, возвращающий); при этом используется и термин «mutuality» (<лат. *mūt(āre)* (обменивать)), однако его категориальный статус не до конца ясен. Такой смысл взаимности-*reciprocity* открывается в указании Г. ван Виза на ее сопоставленность с возмездием-*retaliation*: «Оба включают понятие расплаты или компенсации в отношении совершенных действий» [2. Р. 20].

Хотя словари, двуязычные и толковые, трактуют эти слова как более или менее синонимичные, сохраняющиеся коннотации понятия «reciprocity» в обсуждениях взаимности не всегда оказываются понятными без учета преобладающего смыслового акцента на *ответности* (*возвратности*, *реактивности*) действий, а не на их *обоюдности*. На мотивационном и поведенческом уровнях конкретных отношениях взаимности мера ответственности и обоюдности и характер их соотношения может быть различен.

Возмездие. Факт распространенности разнообразных отношений взаимности и доминирования ценностной ориентации на взаимность в гомеровском мире общепризнан и широко освещен в гомероведческой литературе (12). Специальный интерес представляет одна из тенденций в развитии взаимности, а именно, та, которая вела к формированию моделей взаимности, впоследствии воспринятых в морали уже на уровне рациональных формул, в частности, в талионе и золотом правиле. Речь идет о *рестриктивной возвратной взаимности* (нашедшей выражение в талионе) и *благожелательной взаимности-обоюдности* (нашедшей выражение в золотом правиле).

Одним из доминирующих видов негативной взаимности в гомеровском эпосе является *возмездие*, то есть воздаяние злом за зло.

В гомеровском мире возмездие может носить опосредованный характер. Зло, совершенное в отношении одного, может вернуться с неизвестной стороны и даже

по видимости беспричинно. Таково наказание, обрушенное на ахейцев Аполлоном за обиду, которую нанес Агамемнон Хрису, молившему об освобождении за выкуп своей дочери, захваченной в недавнем набеге. Обращаясь с мольбой к Агамемнону, Хрис выражает пожелание божьей помощи и благополучного исхода в начинании ахейцев — «Град Приамов разрушить и счастливо в дом возвратиться» (Ил. I:19) (13) — и просит не просто вернуть ему за выкуп дочь, но и почтить тем самым Аполлона. Грубо прогнанный Агамемноном, да еще с предупреждением впредь не появляться под угрозой смерти перед его ставкой, Хрис взывает к Аполлону с мольбой о расплате Агамемнону, а заодно и всем ахейцам за нанесенную обиду.

Однако чаще всего возмездие имеет непосредственный характер и к тому же неограниченный. Когда Ахилл, рассорившись с Агамемноном, решительно выходит из сражения и даже готов покинуть войско, все начинают уговаривать его умерить свой гнев, смягчиться, пойти на примирение. Но никто, даже Нестор, даже Фетида и Афина, которые нередко давали Ахиллу мудрые советы, не упрекают его в избыточности ответа на несправедливость Агамемнона (14). Гнев его чрезмерен, гордыня — чрезмерна. Но возмездие таково, каким посчитал его необходимым Ахилл. Дело не в архаичности гомеровского мира. Столетие спустя, когда век героев уже считался давно канувшим в лету, благоразумный Гесиод, рекомендовавший во всем осторожность и тактичность, указывал, что не следует первым товарищу делать зла, — однако за обиду, словом ли, делом, надо отплатить вдвойне [7. С. 186]. Также и Аристотель полагал, что на причиненное зло не только надо отвечать злом (а в обратном обнаруживается рабство) [8. С. 155], но бóльшим злом (15).

Судя по гомеровскому эпосу, архаическая Греция не знает талиона — не знает не только самой формулы талиона, но и соответствующего опыта на уровне нравов и обычаев (16); она знает только прямую ответную месть (включая кровную месть). Так что можно сказать: гомеровское общество архаичнее того, которое нам знакомо, например, по Торе. В нем царит иной этос в отношении мести и расплаты, хотя бы в отношении к убийству. У Гомера можно разглядеть намеки на талион (Ил. IX:613—615). Но эти, напоминающие талион, черты — подчиненная часть иного регулятивного механизма, а именно нерегламентированной мести.

В гомеровском обществе существовало достаточно противовесов радикальной мести (в том числе кровной мести). Наиважнейшим из них был выкуп (*arōina*) (17). Об этом говорит одна из сценок на щите, который изготовил для Ахилла Гефест: на рыночной площади «...спорили два человека о пене, / Мзде за убийство...» (Ил. XVIII:498—499). Текст, в котором описывается эта сценка, допускает двоякое истолкование: шел ли спор из-за того, что ущемленная сторона утверждала, что *roinē* за убийство не было выплачено (таков и русский перевод), или что за убийство неприемлема денежная компенсация (18). Различные интерпретации, независимо от понимания текста Гомера, соответствовали, как показал уже У. Сорс, последовательным стадиям в развитии законов относительно случайного убийства в архаической Греции: от неограниченной кровной мести к доброволь-

ной ссылке человека, совершившего убийство, а затем и к возможности выплаты за убийство компенсации родственникам убитого (19).

На выкуп уповает Аякс, явившийся к Ахиллу в составе посольства, направленного к нему Агамемноном с целью возвращения Ахилла в битву. Надеясь убедить Ахилла примириться, он ссылается на распространенность такой практики, при которой даже смертельная утрата компенсируется соответствующей рас платой — *poinë* (632—636).

Выкуп — важный механизм восстановления баланса и недопущения кровопролития (20) при убийстве и при нанесении ущерба любого рода. Так, с Ареса, поправшего брачное ложе Гефеста, полагается, по мнению всех приглашенных Гефестом в свидетели богов, «пеня (21) за брак оскорбленный» (Од. VIII:332). С тем, чтобы Гефест освободил Ареса, Посейдон готов выступить за него поручителем, когда же Гефест не соглашается принять поручительство, резко выражая недоверие Аресу, Посейдон берется в случае недобросовестности Ареса сам полностью выплатить *poinë*. Пока еще не договорились о *poinë* с Ареса, Гефест соби-рался до тех пор держать свою жену Афродиту опутанной искусно изготовленной им сетью, пока Зевс не вернет всех полученных за дочь подарков (317—319).

Еще одно из таких ограничений А. Адкинс видел, например, в том, что семья убийцы не оказывает ему никакой поддержки.

Убийство за позорное дело (*aischron*) не влекло за собой кары [9. Р. 54]. Убийца мог оправдаться тем, что действовал, руководствуясь семейным долгом. Убийца мог скрыться и попросить покровительства у любого человека, и, как правило, такое покровительство оказывалось, поскольку убийца был повинен только перед семьей убитого, которая и несла полностью бремя наказания. Народное собрание не занималось делами об убийстве (при том, что разбирала конфликты другого рода, в частности, имущественные), оставляя их за семьями, тем самым социально локализуя их. Убийство и иное существенное нанесение ущерба личности или семье становится предметом общественного внимания на основе дальнейшей структуризации общественной жизни и возникновения протогосударственных и государственных политических институтов.

Похожими представляются и отношения людей с богами, вину перед которыми можно замолить жертвами и обетами (IX:400—501). В связи с этим можно вспомнить и тематически близкий эпизод, в котором Ахилл в лицо Аполлону выражает сожаление, что не может отомстить ему, поскольку тот — бог. Гомер об этом не говорит, но Ахилл может чувствовать жгучую обиду на Аполлона как за то, что тот отвлек его от битвы, так и за ту роль, что тот сыграл в гибели Патрокла.

Месть безгранична на войне, в отношении к врагу. Устремленный после долгого перерыва в битву Патрокл поразил Сарпедона (и многих других троянских воинов). В ответ Гектор убивает Патрокла (22). Ахилл наносит смертельный удар Гектору. И мы знаем, что на этом трагическая цепь взаимных убийств не заканчивается. Ахилл погибнет от стрелы, пущенной при помощи Аполлона Парисом. Парис, в свою очередь, падет от руки Филоктета, и над телом его, прежде чем троянцам удалось его вернуть, надругается Менелай (23), — который мстил не столько за Ахилла, сколько за гнусное поправление Парисом законов гостеприимства,

неблагодарность и коварство, ставших причиной Троянского похода ахейцев. Все эти, несущие смерть, связи взаимны — взаимны негативно и косвенно.

Вместе с тем вне поля брани месть не считалась непременной; на причиненное зло можно было и не отвечать злом и не усугублять таким образом вражду.

Например, в ответ на причиненный ущерб можно было начать переговоры с целью установления/восстановления отношений и их упрочения, одним из эффектов чего могла быть и компенсация понесенного ущерба. Такая тактика считалась уместной не только в отношении близких соседей, но и в отношении чужих, иноземцев. Так, говоря об истории происхождения знаменитого лука Одиссея, Гомер сообщает, что он был получен в подарок от Ифита, с которым Одиссей встретился в Мессене, куда еще молодым он прибыл для получения с мессенцев долга за увезенных с Итаки трехсот овец с пастухами. Очевидно, это нейтральное «увезенных» означало увезенных в результате набега. На набег Лазрт и геронты не отвечают набегом, но посылают юного Одиссея в Мессену с посольством. Перед ним стоит задача вернуть утраченное добро, но при этом сохранить с мессенцами мирные отношения (Од. XXI:16—22).

Как подчеркивает У. Донлан, обсуждая этот эпизод и ссылаясь на ряд аналогичных других, «рейд представляет собой негативную взаимность, не имеющую никакого [позитивного] социального смысла; посольство же за возвращением долга имеет инструментальную ценность сохранения межплеменной гармонии» [10. Р. 144].

Ответное зло. Принцип «зло за зло» (точнее, ненормированное зло в ответ на совершенное зло) общераспространен в архаическом греческом обществе. Однако Гомер, рассказывая о распре Ахилла и Агамемнона, фактически предостерегает от желания зла другому, в том числе чрезмерного ответного зла. Потеряв в бою друга, Ахилл прозревает; все его упования на поражение ахейцев, вызванные его гневом на Агамемнона, теряют всякий смысл, поскольку они обернулись смертью Патрокла.

Как будто бы это только Ахиллово прозрение, его этическое содержание по-этом специально не проговаривается, не становится поводом для нормативного обобщения. Но в перспективе известного нам последующего развития греческой моралистической мысли оно очевидно.

Так, Гесиод это содержание высказывает уже в обобщенной форме: «Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил» [7. С. 176], — как будто бы размышляя над судьбой Ахилла. Желая смерти людям своего злейшего врага, он навел смерть на лучшего друга. Сентенции, типа приведенной из Гесиода, были широко распространены в моралистической литературе древнего мира.

Не обобщенное в «Илиаде» нормативно, это этическое содержание неявно присутствует в виде сентенции, высказываемой по локальным поводам, в эпическом нарративе, который самим фактом повествования выполнял наставительно-моралистическую функцию. Моралистическая фабула — по типу: не желай/делай зла и тебя не постигнет зло — впоследствии многократно будет обыграна в литературе разных народов. Не исключено, что она использовалась и в предшествующей Гомеру, но не дошедшей до нас греческой традиции. Однако из того, что

нам известно, это исторически наиболее ранний пример такого нарратива. А поскольку нормативные фигуры такого типа являются существенным промежуточным звеном между правилом возмездия и золотым правилом (24), наличие такого нарратива в гомеровском эпосе ввиду аналитически прослеживаемой в последнем нормативной динамики в направлении золотого правила не может не восприниматься фундаментальным как для самого эпоса, так и для истории становления морального сознания.

Как на уровне поэтического повествования в целом, так и на уровне отдельных сюжетов встречаются высказывания, надситуативно негативные в отношении вражды, тем более военной. Предостережения от зла — от злых действий и мыслей — положительно сочетаются у Гомера с утверждением желательности мира и нежелательности вражды. Эта во многом тривиальная для поздних развитых моральных систем мысль акцентирована Гомером и проходит через «Илиаду» единой нитью. Так, Нестор пытается вмешаться в вспыхнувшую ссору Ахилла и Агамемнона, пытаясь остудить вождей и призвать их к примирению: «Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, / Кто междусобную брань, человекам ужасную, любит!» (IX:63—64). Своими увещаниями Нестор не добился примиренности. Но недопустимость раздора и необходимость сдержанности, взаимного уважения и расположения были им определенно провозглашены, и все последующее эпическое повествование, собственно, было подтверждением правоты мудрого настояния старца.

В другом эпизоде Менелай прямо утверждает *всеобщее* нежелание войны. Война признается неприемлемой в отношениях как между людьми, так и между народами. В переживаниях Ахилла по поводу смерти Патрокла эта мысль поднимается на еще большую высоту: он проклинает *всякую* вражду, как между богами, так и между людьми, и гнев, ее порождающий (XVIII:107—108).

Поединок. Наиболее очевидным примером негативной взаимности является поединок, будь то борцовый или на поле брани. Это непосредственно обоюдное отношение, в котором отношения участников друг к другу зеркальны и, можно сказать, антиципаторно, то есть предвосхищающе ответны. В отличие от талиона, устанавливающего норму ответного действия на уже причиненное зло, в поединке М и N действия каждого определяются возможностью действий противника, так что М стремится предупредить опасные для него действия N путем предотвращения самих действий или лишения N возможности совершать опасные действия, вплоть до лишения N возможности действовать вообще.

На поле битвы реализуется именно последний вариант: каждая из противоборствующих сторон стремится нанести противнику такое поражение, которое не допускало бы опасных поражающих действий с его стороны. Далеко не всегда такое поражение необходимо радикально, то есть направлено на лишение противника жизни; противник может не поражаться радикально ради его захвата для продажи в рабство или для получения выкупа; но это уже другие отношения, в которых негативная взаимность уступает место пользованию. В отличие от золотого правила норма негативной взаимности в отношении противников (в том числе врагов) *рекомендует* поступать по отношению к противнику так, как мы *не хотели бы*, чтобы противник поступил по отношению к нам.

Позитивная взаимность. В литературе, посвященной золотому правилу и его истории, присутствует мнение, что золотое правило встречается уже в гомеровском эпосе. При этом даются ссылки на эпизод из «Одиссеи», в котором богиня Калипсо в ответ на сомнения Одиссея относительно ее намерений в отношении него клянется,

Что никакого другого несчастья тебе не замыслю,
Что о тебе непрерывно заботиться буду и думать,
Как о самой бы себе, если б это со мной приключилось.
Не лишено и мое справедливости сердце, и, право,
Дух в груди у меня не железный и ведает жалость. (Од. V:187—191).

Дж. Уотлз прочитывает эти строчки таким образом, что Калипсо намерена заботиться об Одиссее так же, как хотела бы, чтобы заботились о ней в аналогичной ситуации [11. P. 28—29].

Будь высказывание Калипсо таким, как его трактует Уотлз, его можно было бы рассматривать если и не как выражающее золотое правило, то во всяком случае однозначно проективное к нему. Однако Калипсо говорит о другом: окажись она в такой же ситуации, как Одиссей, она о себе заботилась бы так же, как собирается заботиться об Одиссее. То есть она готова проявить заботу об Одиссее как о самой себе.

Перед нами протоформула не золотого правила, а заповеди любви. Сам факт такой фигуры мысли в «Одиссее» знаменателен, хотя и не неожидан, но, строго говоря, здесь нет взаимности ни в смысле обоюдности, ни в смысле ответственности. Не считать же ответственностью отзывчивость, предполагаемую любовью, — а Калипсо влюблена в Одиссея, хотя и не взаимно.

Где мы действительно находим мышление в духе золотого правила, так это в словах Гектора, который дважды перед разными схватками предлагает своим противникам заключить соглашение относительно отношения к телу павшего в бою, имея в виду установление именно отношений взаимности-обоюдности.

Очевидно, что возможные поведенческие схемы в этих предложениях несколько разнятся.

В Ил. VII:76—86 Гектор предлагает противнику взять на себя обязательства и сам обещает действовать так же. Формула поведения, просматриваемая за этим предложением, может быть представлена следующим образом: обязуюсь вести себя по отношению к тебе так же, как ты обязался вести себя по отношению ко мне. Эта формула может быть преобразована в норму: «Поступай в отношении другого так, как он обязался поступать по отношению к тебе» (25).

В XXII:252—259 Гектор своим предложением заявляет, *как бы он хотел, чтобы поступили по отношению к нему* и при этом указывает, что он сам будет действовать именно так — *соответственно тому, какого поведения он ждет от другого в отношении себя*.

Формула поведения, просматриваемая за этим предложением, может быть представлена следующим образом: обязуюсь вести себя по отношению к тебе так-то, и ты прими такое же обязательство по отношению ко мне, или: обязуюсь вести себя так, как хотел бы, чтобы ты вел себя по отношению ко мне. Это форму-

ла может быть преобразована в норму: «Поступай по отношению к другому так, как ты ожидаешь, что другой будет поступать по отношению к тебе», что прямо соответствует золотому правилу. Если принять во внимание, что Гектор в известном смысле предлагает взять негативное обязательство (не бесчестить тела) и позитивное (передать тело для достойного захоронения), то выстраиваемая норма поведения распадется должным образом на две — негативную и позитивную, которые соответствуют негативной и позитивной формулировкам золотого правила (26).

В обоих случаях Гектор не просто высказывает пожелание, а предлагает заключить договор, скрепленный клятвой именем богов, и тем самым выходит за рамки ситуативной максимы, предполагая ее объективацию в договоре и клятвенном обязательстве его исполнить.

Как показывает предложенная нормативная реконструкция этих коммуникативных ситуаций, они, неявно рефлексивные, латентно содержат в себе модель отношений, предполагаемых золотым правилом, причем в его позитивной формулировке. Изначальный принцип этих отношений — взаимность, обоюдная взаимность — известен, понятен, многократно испробован, как можно видеть на многочисленных в поэмах примерах дарообмена и гостеприимности.

Гектор готов наполнить этот принцип новым содержанием.

Оно заключается, во-первых, в благожелательном расположении и, во-вторых, в том, что предложения по установлению благожелательной взаимности делаются противникам, которые признаются достойными уважительного отношения.

Отношения позитивной, благожелательной взаимности между Ахиллом и Гектором не сложились. Возможность обоюдности не была реализована не из-за того, что Ахилл и Гектор были врагами, заклятыми врагами. Гектор, предлагая договориться о частном благорасположении, не предлагал ни мира, ни дружбы; но своим предложением Гектор не мог вытеснить уже существовавшей между ним и Ахиллом иного рода взаимности — негативной взаимности, однозначно заданной гибелью Патрокла от руки Гектора и ответным стремлением Ахилла за эту гибель отомстить самым решительным образом.

Благорасположение. Очевидное проявление позитивной взаимности — воздаяние, частным случаем которого является благодарность, то есть совершение блага в ответ на совершенное (только что или прежде) благо. Так, Фетида, придя к Зевсу с просьбой от Ахилла помочь ему в отмщении Агамемнону, имеет в виду, что в свое время оказалась Зевсу полезной. В давние времена, когда боги замыслили лишить Зевса власти и трона, именно Фетида, чуть ли ни единственная из богов, пришла ему на помощь и сумела «отвратить презренные козни» (I:398).

По справедливому замечанию Мюлнера, давнишнее благодеяние Фетиды, помогшее Зевсу сохранить свое положение, предстало теперь залогом того, что и Зевс способствует тому, чтобы сын Фетиды Ахилл отстоял свою тупё-честь и свой престиж [12. Р. 120]. Но Фетида, обращаясь с мольбой к Зевсу, не упоминает этот конкретный эпизод, довольно неопределенно предполагая, что, может быть, была когда-то полезна Зевсу (I:503—504).

Однако этически особенно значимым выражением взаимности являются отношения благорасположения, например, такого, с которым Ахилл отнесся к молящему его о выдаче тела Гектора Приаму. Троянский царь, тайно пробравшись в стан Ахилла, припадает к его коленам с мольбой о выдаче тела сына. В качестве довода Приам просит Ахилла вспомнить своего отца — Пелея и отнестись к Приаму так, как хотел бы, чтобы отнеслись к Пелею, окажись он в таком положении (XXIV:503—504).

Эти слова трогают сердце героя, и хотя Приам — правитель троянцев, его врагов, Ахилл относится к нему, как к своему отцу: он соглашается отдать тело Гектора. Приняв дары, он устраивает Приаму угощение, а затем укладывает на ночлег. Не выкуп, но сострадание оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе правителя Трои.

Этот эпизод дает нам представление о прообразе «золотого правила», не в нормативном, а в поведенчески-коммуникативном его воплощении. Правила как такового, тем более золотого, здесь нет; как и надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Однако если попытаться реконструировать нормативное содержание складывающегося отношения, оно уже выше обмена услугами. Это как бы практически-коммуникативный прецедент того, что будет названо золотым правилом. Его разновидности различимы не только в призыве Приама к Ахиллу: «Отнесись ко мне так, как ты хотел бы, чтобы отнеслись к твоему отцу», но и в предложении Гектора Ахиллу перед началом схватки: «Призываю тебя относиться ко мне так, как я собираюсь относиться к тебе», пусть и оказавшимся неуместным. Здесь очевидно и явно отношение к другому по образу желаемого отношения к себе самому. В качестве модели, предлагаемой Приамом, это отношение взаимное и обратимое, пусть и воображаемо взаимное, предполагается обратимое. Эта потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие на выдачу тела Гектора за выкуп) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

Ситуация эта интересна и тем, что Приам и Ахилл не равны, по крайней мере формально: Приам находится в положении просителя, коленопреклоненного, слабого. Тем не менее, очевидно, что именно Приам морально доминирует в этой ситуации, фактически «назначая» образ действия Ахиллу — сильному, облеченному властью, хозяину положения. И это — тот образ действия, который впоследствии и будет закреплен в формуле золотого правила.

В то же время это отношение со стороны Ахилла реально отнюдь *не* взаимное. Согласно эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. И в этом смысле со стороны Ахилла это отношение уже не просто выше обмена услугами; это отношение — другой категории.

Если со стороны Приама задается прообраз мышления по типу золотого правила, то со стороны Ахилла обнаруживается деяние, отношение по типу *agapē* — великодушного милосердия, заповеди любви. Следует отметить, что в целом в античном сознании, в отличие от более поздней христианской этики, идея *agapē* нередко совмещена с идеей *philia* — дружбы.

Характерно, что в качестве примера самоотверженного поведения чаще всего упоминается самоотверженность Ахилла, направленная на восстановление *time* павшего Патрокла. Однако поведение Ахилла в отношении коленопреклоненного Приама, в общем, идущее вразрез с преданностью памяти Патрокла, представляет пример другого рода. Перед нами *благоволение*, во-первых, чужаку, во-вторых, без всякой надежды на взаимность. Это то, в чем, по Аристотелю, воплощается наряду с прочим прекрасное, или благородное, то есть благое само по себе [13. С. 43], а именно поступки ради желательного не для самого совершающего их, поступки, которыми пренебрегается собственная выгода. Поведение Ахилла при встрече с Приамом выпадает из этой логики. Занкер, отмечая экстраординарность поступка Ахилла в контексте «Илиады» (и, надо добавить, классической греческой мысли, вплоть до стоиков), вообще находит лишь одну аналогию этому эпизоду, а именно притчу о добром самаритянине, в которой благодеяние оказывается совершенным чужаком [14. Р. 81].

Так понимаемый эпизод встречи Приама и Ахилла подводит к выводу о возможно высоком этическом стандарте, содержащемся в архаическом моральном мышлении. Но этот вывод должен быть ограничен с учетом двух внутренних для самого этого эпизода и архаического мышления в целом обстоятельств.

Во-первых, предположительные сценарии мышления и поведения Приама и Ахилла не только несколько содержательно разнородны (один актуализирует логику золотого правила, другой — заповеди любви), они различаются еще и тем, что позиция Приама рефлексивна, а Ахилл всего лишь добросердечно отзывчив и великодушен; об этической рефлексивности его действий мы можем только догадываться.

Во-вторых, ни та, ни другая позиция не обобщается ни агентами — участниками коммуникации, ни богами или через богов, ни самим эпическим поэтом и не доводится до уровня именно стандарта.

Таким образом, мы можем видеть, что моральное мышление формируется в результате осмысления и освоения опыта конкретных коммуникативных ситуаций, в процессе обобщения множества разнородных ситуаций, — как мышление, первоначально лишь ситуативно рефлексивное. Но, и не доведенная до нормативных обобщений, до универсальной императивности, логика перспективно морального мышления постепенно складывается в порядке ожиданий участников коммуникативных ситуаций как логика интерсубъективности, обоюдности, взаимообращенности. Разнообразный опыт взаимности оказывается неперменной предпосылкой этих логических процессов, ведущих в конце концов к новому видению человеческих отношений и их внутренних смыслов. В этом отношении гомеровские поэмы предоставляют исследователю неисчерпаемый и бесценный материал.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) В классической форме это правило выражено в Нагорной проповеди: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). О смысле классичности в формулировке золотого правила см.: *Апресян Р.Г. О появлении понятия «золотое правило» // Этическая мысль. Вып. 8 / Под ред. А.А. Гусейнова. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 194.*

- (2) О характере гомеровской морали см.: *Ferguson J. Moral Values in the Ancient World*. — L.: Methuen & Co Ltd, 1958; *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. — Oxford: Clarendon, 1960; *Long A.A. Morals and Values in Homer // The Journal of Hellenic Studies*. — 1970; *Finley M.I. The World of Odiseus*. 2-nd ed. — L.: Chatto & Windus, 1977; *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology*. — 1987. — Vol. 82. — № 4.
- (3) Не только человеческих, по свидетельству многочисленных этологических наблюдений.
- (4) Экономические и политические разновидности взаимности в гомеровском эпосе широко обсуждаются в литературе. См., напр., *Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World*. — 1982. — Vol. 75. — № 3. — P. 137—175; *Beidelman T.O. Agonistic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss // Cultural Anthropology*. — 1989. — Vol. 4. — № 3. — P. 227—259.
- (5) См.: *Gouldner A.W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement* [3. P. 171]. Критическое обсуждение нормы взаимности см.: *Uehara E.S. Reciprocity Reconsidered: Gouldner's 'Moral Norm of Reciprocity' and Social Support // Journal of Social and Personal Relationships*. — 1995. — № 12. — P. 483—502.
- (6) М. Сахлинс говорит об универсальной связи материального обмена и социальных отношений. «Если друзья делают подарки, — поясняет он, — подарки делают друзей» (*Sahlins M. Stone Age Economics*. Chicago; New York: Aldine-Athertone, Inc, 1972. — P. 186).
- (7) См.: *Malinowski B. Kula; the Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea // Man*. — 1920. — Vol. 20. — P. 97—105.
- (8) В другой работе Сифорд прямо связывает позитивную взаимность с даром, а негативную — с мстостью (См. *Seaford R. Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. — Oxford: Clarendon Press, 1994. — P. 393).
- (9) См.: *Sahlins M. Op. cit.* [5. P. 195]. Понятие «позитивная взаимность» Сахлинс не использует.
- (10) Гоулднер упускает из вида, что гомоморфной является негативная взаимность не вообще, а именно в форме талиона. Любые другие формы негативной взаимности-ответности, направленные на возмездие, того или другого вида, в частности, кровной мести, отнюдь не непременно гомоморфны.
- (11) О русскоязычном лексическом опыте говорить *пока* не приходится ввиду отсутствия такового.
- (12) Это отражено в большей части статей в сборнике «Reciprocity in Ancient Greece». Общее представление о взаимности у Гомера см. в фундаментальной статье У. Донлана (*Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World*. — 1982. — Vol. 75. — № 3. — P. 137—175). См. также *Beidelman T.O. Agonistic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss // Cultural Anthropology*. — 1989. — Vol. 4. — № 3. — P. 227—259; *Brown A. Homeric Talents and the Ethics of Exchange // The Journal of Hellenic Studies*. — 1998. — Vol. 118. — P. 165—172; *Harries B. «Strange Meeting»: Diomedes and Glaucus in 'Iliad' 6 // Greece & Rome. Second Series*. — 1993. — Vol. 40. — № 2. — P. 133—146.
- (13) Стихи из Илиады приводятся в переводе Н.И. Гнедича по изданию: *Гомер. Илиада* / Пер. Н.И. Гнедича. Изд. подготовил А.И. Зайцев. — Л.: Наука, 1990. Использование перевода В.В. Вересаева (по изданию: *Гомер. Илиада. Одиссея* / Пер. В.В. Вересаева. Сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. — М.: Просвещение, 1987) специально оговаривается. «Одиссея» цитируется по этому изданию. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими — стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха.
- (14) Мсть Ахилла сродни мести Аполлона, который в отместку за отказ Агамемнона вернуть дочь Хрису за предлагаемый тем выкуп-ароина насыпает на ахейцев моровую язву. Также несопоставимы по масштабу и цене усилия братьев Атридов, Менелая и Агамемнона,

которые ради возвращения украденной Парисом Елены и восстановления справедливости предпринимают карательную экспедицию, обернувшуюся Троянской войной, приведшей к полному разрушению Трои.

- (15) «Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше» (*Аристотель*. Большая этика, I, 34 // *Аристотель*. Соч. В 4 т. — Т. 4. — С. 326).
- (16) Лишь в качестве элемента права он как будто бы использовался в известных первых законодательствах — Зелевка, Дракона, Солона. На неталионный характер греческого нормативного мышления обращает внимание М. Маккензи (См. *Mackenzie M.M. Plato on Punishment*. — Berkeley; Los Angeles, 1981. — P. 72).
- (17) О различии в гомеровских поэмах выкуп-*aroina* и расплаты-*poine* см. *Wilson D. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. В частности, P. 91—92. Подробнее эту тему я разбираю в статье: *Апресян Р.Г. Истоки морали в архаическом обществе (на материале «Илиады»): Статья 1 // Человек*. — 2011. — № 3. — С. 29—30.
- (18) См.: *MacDowell D.M. The Law in Classical Athens*. — L.: Thames and Hudson, 1978. — P. 19.
- (19) См.: *Source W.L. The Trial Scene in Iliad XVIII // The Journal of Hellenic Studies*. — 1887. — Vol. 8. — P. 124. Заслуживает внимания, что на проблему истолкования данной ситуации (и данного текста) как на основную для этого фрагмента указывал и Г. Сиджвик в конце XIX в. (*Sidgwick H. The Trial Scene in Homer // The Classical Review*. — 1894. — Vol. 8. — № 1—2. — P. 1), и Р. Вестбрук столетие спустя (*Westbrook R. The Trial Scene in the Iliad // Harvard Studies in Classical Philology*. — 1992. — Vol. 94. — P. 54). Интересный материал, касающийся регуляции возмездия за убийство содержит Закон Драконта. См. *Суриков И.Е. Законодательство Драконта // Древнее право*. — 2000. — № 2(7). — С. 8—18 (текст закона и его перевод — С. 9—10).
- (20) См.: *Edwards A. Homer's Ethical Geography: Country and City in the Odyssey // Transactions of the American Philological Association*. — 1993. — Vol. 123. — P. 52.
- (21) Греч. *moihāgria* [μοιχῆγρία] — пеня, налагаемая именно за прелюбодеяние.
- (22) Гомер нам мало говорит о других ахейцах, павших от руки Гектора, но судя по характеристикам Гектора как героя-воина, их должно было быть немало. Об этом с горечью говорит и Гера, призывая Афины как-то помочь ахейцам, гибнущим от руки Гектора при его атаке на корабли (Ил. VIII:355—356).
- (23) О чем мы знаем из сохранившихся фрагментов «Малой Илиады» поэта Лесха (VII в. до н.э.).
- (24) Логику нормативного перехода к золотому правилу см. в *Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии*. — 2001. — № 3. — С. 72—84.
- (25) Формулировка может показаться несбалансированной: *поступок* М соотносится с *обязательством*, принятым N. Но здесь важно подчеркнуть принципиальность позиции N, чтобы норма не оказалась сведенной к «Как ты ко мне, так я к тебе». По сути, речь идет о том, как *должен* вести себя М в отношении N: так, как N обязался поступать по отношению к М.
- (26) Совмещение в одном высказывании негативной и позитивной формул золотого правила, хотя и редкость, но ни нормативно, ни исторически не невозможно.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали: Poleмическое сочинение / Пер. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990.
- [2] *Wees H. van.* The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory / Ed. C.G. Norman, P. Waite, R. Seaford. — Oxford: Oxford U. P., 1998.

- [3] *Gouldner A.W.* The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // *American Sociological Review*. — 1960. — Vol. 25.
- [4] *Seaford R.* Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece* / Ed. by Ch.G. Norman, P. Waite, R. Seaford. — Oxford: Oxford University Press, 1998.
- [5] *Sahlins M.* Stone Age Economics. — Chicago; New York: Aldine-Athertone, Inc, 1972.
- [6] *Lévi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship / Transl. from French. — Boston: Beacon Press, 1969.
- [7] *Гесиод.* Труды и дни: Земледельческая поэма // О происхождении богов. — М., 1990.
- [8] *Аристотель.* Никомахова этика, 1133а5 // *Аристотель.* Соч. в 4 т. — Т. 4 / Общ. ред. А.И. Доватура. — М.: Мысль, 1984.
- [9] *Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. — Oxford: Clarendon, 1960.
- [10] *Donlan W.* Reciprocities in Homer // *The Classical World*. — 1982. — Vol. 75. — № 3.
- [11] *Wattles J.* The Golden Rule. — N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996.
- [12] *Muellner L.* The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. Ithaca. — L.: Cornell University Press, 1996.
- [13] *Аристотель.* Риторика, 1366а 33—34 [Пер. с греч. Н. Платоновой (1884), сверен. О.В. Смыкой] // *Античные риторики / Статьи, комм. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи.* — М.: МГУ, 1978.
- [14] *Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // *Reciprocity in Ancient Greece* / Eds. C.G. Normann, P. Waite, R. Seaford. — Oxford: Univ. Press, 1998.

THE PHENOMENON OF RECIPROCITY: COMMUNICATIVE AND NORMATIVE PREREQUISITES OF MORALITY IN ITS HISTORICAL GENESES

R.G. Apressyan

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Volkhonka str., 14, Moscow, Russia, 119991

The genesis of thinking according to the type and the spirit of the Golden Rule (and conjugated with it Lex Talionis and the Commandment of Love) is considered as a pattern of historical formation of morality in general. Moral thinking was shaped by understanding and mastering the experience of particular communicative situations. Prior to normative generalizations and universal prescriptivity the logic of moral thinking was gradually growing up of the expectations of agents of communicative situations as logic of reciprocity and mutuality. The analysis is based on the material of Homer's poems.

Key words: genealogy of morality, the Golden Rule, reciprocity, retaliation, gratitude, benevolence, Homer.