

Р.Г. Апресян

ПРАВООПРЕДЕЛЕНИЕ АХИЛЛАСА

Истоки морали в архаическом обществе
(на материале гомеровского эпоса)



НРАВОПЕРЕМЕНА АХИЛЛА

ИСТОКИ МОРАЛИ В АРХАИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Р.Г. Апресян

НРАВОПЕРЕМЕНА АХИЛЛА

Истоки морали в архаическом обществе

(на материале гомеровского эпоса)

МОСКВА • АЛЬФА-М • 2013

УДК 87.7
ББК 17
А77



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 13-03-16024

Апресян, Р.Г.

А77 Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе
(на материале гомеровского эпоса) / Р.Г. Апресян. – М. : Альфа-М, 2013. –
224 с.

ISBN 978-5-98281-373-2

На материале гомеровского эпоса анализируются основные тенденции формирования морали в архаическом обществе. В центре исследования – нравственная перемена, происходящая с главным персонажем «Илиады» Ахиллом в его отношениях с соратниками и соперниками. Нравоперемена – от гнева к состраданию, от вражды к примиренности и от ненависти к великодушной снисходительности – происходит с Ахиллом, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса в целом. На материале этого сюжета прослеживаются основные тенденции в изменении архаического эпоса и формирования морали, главным образом в проекции к золотому правилу.

Для исследователей и специалистов в области истории культуры, этики и античности.

**УДК 87.7
ББК 17**

*При оформлении переплета использован фрагмент
работы Б. Торвальдсена «Ахилл и Приам» (1815)*

ISBN 978-5-98281-373-2

© Институт философии РАН, 2013
© «Альфа-М». Оформление, 2013

Оглавление

Признательность	6
Введение	7
Глава первая. Героический этос	27
Agathos-благородный	29
Предназначение героя	33
Āristos-лучший	43
Kleos-слава	46
Timē-честь	52
Aidōs-стыд	54
Глава вторая. Распря	61
Ссора	63
Выкуп и расплата	71
Примирение	84
Глава третья. Схватка	99
Чередa мщений	101
Обоюдность	109
Надругательство	120
Глава четвертая. Милосердие	129
Осуждение нечестивости	131
Мольба	133
Добросердечность и сострадание	141
Глава пятая. Тенденции	161
Модуляции в гомеровском этосе	163
Принцип взаимности	171
Предвосхищения золотого правила	186
Характер императивности архаической морали	194
<i>Библиографический список</i>	210
<i>Summary</i>	217
<i>Contents</i>	223

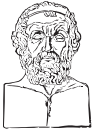
Признательность

Изучение гомеровского эпоса и обширного гомероведения было предпринято мной в Шведской коллегии перспективных исследований (Swedish Collegium for Advanced Study; Упсала, Швеция), куда я был приглашен, заявив о намерении завершить генеалогическое исследование золотого правила, в весеннем семестре 2010 г. Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность Шведской коллегии за те исключительные интеллектуальные, информационные и организационные условия, которые она предоставляет для приглашенных исследователей. Слова особой благодарности ее директору, доктору Бьёрну Витроку (Björn Wittrock) и его сотрудникам. Не будь этих условий, вряд ли бы мне удалось безоглядно отдаться освоению Гомера (в ущерб взятым на себя более обширным исследовательским обязательствам).

На основе разносторонних предварительных штудий в Шведской коллегии мной и было проведено исследование, результаты которого представлены в предлагаемой книге. Это исследование было поддержано Российским гуманитарным научным фондом в 2011–2012 гг., за что я выражаю ему свою глубокую благодарность, тем более что именно при поддержке РФНФ в 2001–2002 гг. начинались мои первые исторические исследования морали.

Я также благодарен Марине Колтыпиной за помощь в изначальном освоении и осмыслении текстов гомеровских поэм, Полине Гаджикурбановой за постоянные разъяснения по древнегреческой лексике, Андрею Россиусу и Сергею Аванесову за специальные замечания, высказанные по статьям¹, легшим в основу этой книги.

¹ Правоперемена Ахилла: к первичному генезису морали // Философский журнал. 2011. № 1. С. 115–133; Истоки морали в архаическом обществе (на материале «Илиады») // Человек. 2011. № 3. С. 21–40; № 4. С. 21–40; Феномен взаимности: коммуникативные и нормативные предпосылки исторического формирования морали // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Философия. 2012. № 1. С. 75–90.



Введение

Правоперемена Ахилла – от гнева к состраданию. Это перемена в отношениях Ахилла с соратниками и с соперниками. Она происходит с одним героем, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса в целом – как в «Илиаде», так и в «Одиссее». Ахилл оказывается в фокусе этой эмоциональной и коммуникативной контрверсии.

Первые слова «Илиады» – о гневе Ахилла: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» (Ил. I:1¹). Гнев Ахилла – тематический стержень поэмы, вокруг него развивается поэтический сюжет. В этом смысле в «Илиаде» нет главного героя или героев (в смысле персонажей) и героев второго плана. Центр любого эпоса – не персонажи, а деяния, события. Так и «Одиссея» посвящена не Одиссею, а одиссее, т.е. скитаниям Одиссея. И в центре, скажем аргонавтики, какую бы версию мы ни взяли, – не Ясон как вдохновитель и предводитель путешествия, а деяния человека (по имени Ясон), который споспешествованием богов осуществляет плавание и достигает поставленной цели. Таково изначальное устройство эпоса. Другое дело, как эпический сюжет воспринимается в ту или иную эпоху. Современный читатель, имеющий иное, чем античный слушатель эпических поэм, художественное чутье и литературное воспитание, воспринимает поэму в первую очередь как своего рода роман, который немислим без главного героя, и за каждой аристейей (*āristeia* – доблестные дела) в «Илиаде» видит того храбреца (*āristos* – лучший; а лучший в сражениях – храбрец), который сражается: за Патроклией² – Патрокла, за аристейями Диомеда, Агамемнона или Менелая³ – самих этих героев⁴.

¹ 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. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими – стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха. Курсив в цитатах везде мой.

² «Патроклия» – традиционное название песни XVI «Илиады», повествующей о подвигах и трагической гибели Патрокла.

³ Подвигам этих героев посвящены песни V, XI, XVII.

⁴ Необходимо компетентное усилие в первую очередь филолога-классика, чтобы реконструировать «аутентичное» восприятие эпического произведения как сказания именно о героических деяниях, а не о героях как таковых. См.: *Feeney D.C. Epic Hero and Epic Fable // Comparative Literature. 1986. Vol. 38, № 2.*

Гневом, воспеть который поэт призывает богиню, Ахилл охвачен не перед схваткой с врагом, а в ссоре с Агамемноном, предводителем ахейцев из-за затеянного им передела добычи. Но в последнем эпизоде, повествующем в поэме об Ахилле, он предстает совсем другим. Это эпизод встречи с Приамом – царем Трои, с которой ахейцы уже десятый год ведут изнурительную войну. Приам тайно проникает к Ахиллу, чтобы за выкуп получить тело своего любимого сына – Гектора, поверженного Ахиллом в военном поединке. Совершенно непримиримо настроенный прежде Ахилл идет навстречу Приаму, проявляя дружелобие и заботу.

Ахилл отнюдь не внеобычен ни в первом эпизоде, ни в последнем. И в то же время его решения и в том и в другом случае экстраординарны. Он разъярился в споре с Агамемноном оттого, что тот в нарушение сложившегося порядка решил забрать у него прелестную Брисеиду, справедливо доставшуюся ему при разделе добычи после недавнего набега. Причем Агамемнон решил лишить добычи именно Ахилла, поскольку тот на военном совете набросился с упреками на царя ахейцев, к тому же не сдерживал себя в словах. В ответ на решение Агамемнона Ахилл, возмущенный, объявляет о своем выходе из сражений и тем самым ставит под вопрос возможный успех ахейцев в войне¹. Выкуп тела погибшего в бою родственника или друга – общепринятое дело в том мире, который предстает в гомеровском эпосе, как и тысячелетия после него. Тело павшего противника, освобожденное от доспехов, либо оттаскивали с поля битвы – для возвращения за выкуп, либо подвергали надругательству. Приам не просто пришел с выкупом, он припадал к коленам Ахилла и молил его о снисхождении, и само это смиренное выпрашивание милости было действием, требовавшим удовлетворения. Однако расположение Ахилла к Приаму совершенно выпадает из рамок и внутренней логики сложившейся ситуации – как в частном ее выражении, если принять во внимание отношения Ахилла и Гектора, так и в общем, если учесть, что сам Приам, явившийся в стан ахейцев, представлял собой добычу, потенциально не соизмеримую с выкупом, принесенным им за тело сына. Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Причем его решения и действия не уникальны, не единичны. В «Илиаде» и «Одиссее» немало примеров, которые положительно перекликаются с решениями и действиями Ахилла, подтверждая определенность просматривающихся за ними поведенческих тенденций.

¹ Дело не только в том, что из сражения выходил один из самых храбрых и могучих ахейских воинов. По сюжету поэмы, согласно предсказанию жреца Калхаса, сделанному накануне войны, поход на Трою вообще был обречен на неудачу без участия Ахилла.

Определяющие в развитии поэмы отношения Ахилла с Агамемноном, Гектором и Приамом представляют центральный предмет моего рассмотрения. Еще одна сюжетная линия, приоритетная для «Илиады», связана с отношениями Ахилла и Патрокла. Она также составляет один из фокусов предлагаемого рассмотрения, однако опосредованно к сюжету Ахилл – Гектор. Собственно, в отношениях с Патроком Ахилл не переживает нравоперемены, изменение происходит с характером выражения им своих дружеских чувств, подлинная глубина которых обнаруживается лишь после гибели Патрокла. Именно в отношениях с Агамемноном, Гектором и Приамом происходят те изменения в настроениях, чувствах, умонастроении Ахилла, которые обобщенно я представляю как *нравоперемену*. Мы можем лишь домысливать, как изменяются нрав и характер Ахилла. Гомер, как сказано, описывает решения, действия, ситуации, отношения. Он описывает досаду и торжество, переживаемые героями. Однако события выстроены определенным образом, они описаны именно так, а не иначе, и в этом порядке я прослеживаю тенденции, которые позволяют мне говорить о нравоперемене. Перемене, происходящей в нраве, но узнаваемой и предвосхищаемой в нравах.

На фоне названных сюжетов и прослеживаемых за ними тенденций изменения в нравах и формирования морали я рассматриваю как отдельные феномены архаического этоса (выкуп и расплата, месть, взаимность, дарообмен, гостеприимство, мольба, снисходительность), так и основные характеристики (прото)моральной императивности в архаическом обществе – в перспективе к становлению типа сознания и социальной дисциплины, впоследствии осмысленных в терминах этики и морали. Отсюда ясно, что я мыслю общество¹, которое отражено в гомеровском эпосе, как общество, на-

¹ Мнения ученых относительно того, общество какого конкретно времени и места представляет гомеровский эпос, все еще разнятся, но в последние десятилетия возобладала позиция, впервые предложенная Мозесом Финли, в соответствии с которой с наибольшей вероятностью гомеровский эпос представляет реалии VIII в. (а не XII–VIII вв., как долгое время предполагалось), когда поэмы и создавались (*Finley M.I. The World of Odiseus. 2nd ed. London : Chatto&Windus, 1977. P. 26–50; см. также: Morris I. The Use and Abuse of Homer // Classical Antiquity. 1986. Vol. 5, № 1. P. 126–128*). В любом случае есть все основания полагать, что это некое если не исторически, то социологически достоверное общество, описанное пусть и не систематически, но последовательно. Мы можем сомневаться в исторической реальности гомеровских персонажей, мы можем даже сомневаться в исторической реальности троянской войны, однако характер описания нравов и установлений гомеровского общества свидетельствует об их социально-исторической достоверности (см.: *Adkins A. W. H. Homeric Values and Homeric Society // The Journal of Hellenic Studies. 1971. Vol. 91. P. 1; Finley M.I. [Б.н.] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 2; Finley M.I. The World of Odiseus. P. 145–146*). Как отмечал Дж. Томсон, хотя несообразности разного рода неизбежны у эпических поэтов, «точность их представлений о глубокой древности подтверждается археологией» (*Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М. : Изд-во*

ходящееся в переходном состоянии (это представление уже давно стало общепринятым), но это также общество становящейся морали. При этом возникает вопрос: как в тексте гомеровских поэм разглядеть становящуюся мораль, т.е. становление того, чего еще нет, и что, собственно говоря, при этом должно быть предметом разглядывания?

Ответ на этот вопрос зависит от того понятия морали, на которое ориентируется исследователь. Возможность различных исследовательских предпочтений и соответственно трактовок морального шире ценностно-императивного состава гомеровского эпоса и довольно полно отражена в гомероведении.

С середины XX в. в дискуссиях по этико-аксиологической проблематике гомеровского эпоса происходит буквально прорыв¹. В свете проблемного фокуса данной книги представляет интерес замечание Джона Майерса, сделанное в середине XX в. касательно новации Дж.Т. Шепарда, относящейся к началу 1920-х гг. и заключающейся в анализе содержания «Илиады» как «последовательности проблем, скорее моральных, чем политических, вытекавших из *ссоры* между Агамемноном и Ахиллом»². Впрочем, речь идет именно о прорыве в дискуссиях по этико-аксиологической проблематике, которые шли к тому времени уже столетие, а то и более. В.Н. Ярхо указывал на Г.В. Нича, немецкого ученого-античника, как «главного представителя этической оценки Гомера в классической филологии» в середине XIX в. Заслугу Нича Ярхо видел в том, что тот «усмотрел идею “Илиады” в трагедии вины и наказания Ахилла за “преступление” им установленной для человека меры, нарушения святых законов. Соответственно и “Одиссею” Нич характеризовал как

иностр. лит., 1958. С. 503). На этом фоне заслуживает внимания мнение В. Ярхо: «В наше время каждому ясно, что “гомеровского общества” как единого целого никогда не существовало» (*Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1962. № 2. С. 6). С социально-антропологической точки зрения гомеровский эпос представляет собой источник ничуть не менее достоверный и ценный, чем, скажем, Пятикнижие. Полемика относительно исторических обстоятельств гибели крупной крепости – торгового центра Малой Азии в XIII–XI вв. до н.э., который греки называли Илионом, и возможных участниках этого события обширна. См., в частности: The Trojan War [M.I. Finley, J.L. Caskey, G.S. Kirk, D.L. Page] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 1–20; *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Прагматики в Трое // Вестник древней истории. 1994, № 4; The Classical World. 1998. Vol. 91, № 5: The World of Troy; *Bryce T.R.* The Trojan War: Is There Truth behind the Legend? // Near Eastern Archaeology. 2002. Vol. 65, № 3. P. 182–195.

¹ Обзор этапов исторического развития и важнейших направлений классического гомероведения с отдельным вниманием к российскому гомероведению см.: *Шмаль И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. С. 8–13.

² *Myres J.L.* The Pattern of the Odyssey // The Journal of Hellenic Studies. 1952. Vol. 72. P. 1.

поэму о наказании гордыни женихов»¹. Этико-аксиологическая проблематика затрагивалась в гомероведении и в рамках филологического анализа. В середине прошлого века можно говорить о смене методологических установок в части гомероведческих работ. Это хорошо видно по широко известной у нас книге Эрика Доддса «Греки и иррациональное»², где новые возможности в понимании античной литературы и мира, из которого она вышла, открылись благодаря оригинальному применению метода сравнительного культурно-антропологического анализа.

Произошедший методологический поворот хорошо прослеживается по тому, в чем разные исследователи видят предмет своих исследований при реконструкции морали в гомеровском эпосе. Это может быть непосредственно представленное в поэмах ценностное содержание³, эксплицируемое в процессе анализа соответствующих терминов, их денотативного и коннотативного значений. В качестве примера можно привести представление Джона Фергюсона, выделявшего в качестве основополагающих для архаического мышления, отраженного Гомером, определенные ценности и добродетели (если речь шла о характерах), которые раскрывались в соответствии с содержащимися в поэмах прямыми описаниями и более широкими их контекстами, в перспективе к их интерпретациям в классическую эпоху⁴. Методологическая проблема, связанная с таким подходом, заключается в том, что сам по себе ценностный тезаурус поэм говорит не много и требуется дополнительное разноаспектное семантическое пояснение ценностей, к тому же предупреждающее от анахронических интерпретаций. На это указывал, например, Энтони Лонг, обосновывая необходимость рассмотрения гомеровской «этики» в первую очередь с помощью средств «внутренней логики поэм»⁵.

Выделение того или другого состава терминов, их объяснение на уровне лексических данностей немногим способствует пониманию ценностного

¹ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 3. Ярхо ссылается на: *Nitzsch G. W. Die Sagenpoesie der Griechen. Kritisch dargestellt in drei Büchern.* Braunschweig: Schwetschke, 1852.

² Доддс Э.Р. Греки и иррациональное; пер. с англ., комм., указатель С.В. Пахомова. Посл. Ф.Х. Кессиди. СПб.: Алетей, 2000.

³ Большинство исследователей признает различия в ценностных парадигмах, представленных в «Илиаде» и «Одиссее».

⁴ См.: *Ferguson J. Moral Values in the Ancient World.* L.: Methuen & Co Ltd, 1958. P. 11–18. Аналогично строится и работа С.С. Аванесова «Аксиология архаической культуры» (Фундаментальные проблемы культурологии. В 4 т. Т. I: Теория культуры; отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб.: Алетей, 2008. С. 32–43).

⁵ *Long A.A. Morals and Values in Homer // The Journal of Hellenic Studies.* 1970. Vol. 90. P. 122.

сознания того общества, в котором эти термины были приняты. Нужно контекстное прояснение того, в чем усматривались, например, благородство, храбрость, честь, стыд и обратные им представления. При этом предполагается, что на основе предварительно выявленного ценностного тезауруса производятся реконструкция и рационализация содержания архаических ценностей в рамках некой, различаемой в поэме ценностной системы, и речь уже идет не только о поэтическом контексте, но и поэтически опосредованном семантическом контексте. Именно такую работу проводил в книге «Заслуга и ответственность» и последующих работах Артур Эджинс¹. Его новация в рассмотрении ценностей состояла в выделении (не только в гомеровском эпосе, но и в любой культуре) представления или группы представлений, которые выражают высшие в сравнительном отношении ценности. Речь идет о таких понятиях, использование которых в суждениях о людях или действиях характеризует их окончательно, в том смысле, что нет других более высоких ценностных понятий, апелляцией к которым можно было бы что-то противопоставить высказанным суждениям. Более сильные понятия, подчеркивает Эджинс, доминируют над менее сильными. Например, если в какой-то ценностной системе справедливость признается высшим критерием оценки поступков, то успешность некоего действия не может быть оправданием его несправедливости. Принимая во внимание устремленность к воинской славе, лежащую в основе героического этоса, Эджинс выделил деятельность по достижению успеха, опосредованную конкуренцией и противоборством, как социально более значимую и ценностно приоритетную по

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.* Oxford : Clarendon, 1960. Артур Эджинс (1930–1996) – один из наиболее видных англо-американских ученых-античников второй половины XX в.; предметом его специального внимания были древнегреческие ценности. В названной книге и других – «From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs» (1970) и «Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece» (1972), как и в многочисленных статьях, он показал развитие ценностных и – шире – нравственных представлений от Гомера к классической эпохе (Платон, Аристотель). Изначально Эджинс видел свою задачу в том, чтобы помочь современному человеку, который в своих этических представлениях, как думал Эджинс, скорее всего, кантианец, разобраться в древнегреческой морали и понять условия возможности в ней ответственного поведения. Эджинс не нашел в гомеровском мире места для автономных решений и намеренных деяний и соответственно моральной ответственности (в кантовском духе), поэтому его вывод относительно морали в гомеровском эпосе сводился к тому, что хотя в нем ее нет в кантовском смысле слова, есть свой порядок ценностного сознания, и хорошо известная нам классическая эпоха – это непосредственная его наследница. Книга «Merit and Responsibility» придала особый импульс гомероведческим дискуссиям по этической проблематике эпоса на протяжении полувека. Лишь с начала 2000-х гг. можно заметить некоторые симптомы снижения ее влияния.

сравнению с деятельностью, предполагающей кооперацию и сотрудничество. В гомеровском обществе как воинском обществе доминировали ценности успеха и, стало быть, воинская доблесть считалась в нем первостепенной по отношению к добродетелям, востребуемым кооперацией и сотрудничеством¹. Ценности и добродетели соперничества – «большие», или «сильные»: в случае конфликта ценностей им всегда отдается предпочтение в сравнении с «меньшими», или «тихими», ценностями и добродетелями сотрудничества. Так, определяющими понятиями гомеровского общества, по Эдкинсу, являются понятия «*agathos*» (благородный) и «*aretē*» (доблесть). Это наиболее сильные и влиятельные слова, используемые для характеристики человека и указывающие на то, что тот, к кому они относятся, обладает наиболее высокоценимыми качествами, причем обладает непреходяще, по факту своего происхождения². По-своему это тоже «внутренняя логика», о необходимости следования которой говорил Лонг, но это логика не художественного произведения, а того ценностного мышления, которое нашло в нем отражение.

Можно рассмотреть ценностный мир и поведенческую практику гомеровских поэтов под углом зрения некоего развитого представления о морали, например кантовского, по мерке Канта меряя решения и действия гомеровских героев. Кантовское представление о моральном агенте как автономном и ответственном имел в виду и Эдкинс. Майкл Гагарин, полемизируя с Эдкинсом и другими, стремится реконструировать гомеровский этос, отталкиваясь от кантовского понятия морали, но выделяя в нем в отличие от Эдкинса не автономию, а бескорыстие морального мотива, неселялюбивое внимание к интересам другого человека. Соответственно мораль и личный интерес рассматривались Гагарином как экстремумы единого спектра, в рамках которого наблюдается постепенный переход от заботы только о себе к заботе о других. Забота о других может проявляться вначале как забота о близких других, далее как забота о более широком круге лиц и, наконец, – такова мораль в ее чистом виде – как незаинтересованная забота обо всех людях просто как

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility. P. 5–7; 36–57.*

² Предложенная Эдкинсом дифференциация ценностей и то, как она была приложена к гомеровскому миру, встретила неоднозначную реакцию как среди гомероведов, так и среди философов культуры. При этом многими исследователями она была принята в качестве основополагающей наряду с разделением «культуры стыда» и «культуры вины», предложенным для анализа античной культуры Эриком Доддсом (*Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетей, 2000*), воспринявшим такое различие двух типов культур от Рут Бенедикт (*Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры [1947]; пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004*).

о людях¹. К морали относятся действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, т.е. не предполагающие взаимного воздаяния. Круг таких действий строго ограничен: это действия в отношении тех, кого Гагарин называет «беззащитными» (unprotected), и к таковым он относит гостей (из числа путников/странников), просящих/молящих и нищих, т.е. неполноправных членов сообщества. Именно правила, регулирующие поведение по отношению к незащищенным, Гагарин называет моральными. Они отличаются от тех правил, которые регулируют отношения между полноправными членами сообщества и которые Гагарин условно называет «правовыми»². Моральные и правовые правила отличаются от «религиозных правил», т.е. таких, которые регулируют поведение смертных в отношении богов и по поводу богов. Таким образом, Гагарин дифференцировал сферы нормативности в гомеровском мире, на основе различения отношений, основанных на взаимности, и отношений, опосредованных односторонними инициативными и по крайней мере ситуативно незаинтересованными действиями. Этот подход примечателен тем, что Гагарин решается рассматривать гомеровский этос, гомеровские ценности в терминах морали³ и, более того, эта «мораль» предстает как сфера императивности. Однако в той мере, в какой моральными называются правила определенного рода, а именно те, которые регулируют отношение к беззащитным, сфера морали оказывается распространенной лишь на незначительную часть спектра ценностей и (воспользуемся гагаринскими словами) «правил», известных нам из гомеровских поэм.

Доддс, как говорилось, задал принципиально новый подход к изучению эпоса, при котором текст поэм анализируется аналогично материалу соци-

¹ *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4. P. 288–289.*

² Эта выделяемая Гагарином в гомеровском мире установка на морально значимое дифференцированное отношение к разным категориям людей не уникальна; она встречается в других культурах и в другие эпохи. Так, евангелист Лука передает аналогичное наставление Иисуса: «...Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздаст тебе в воскресение праведных» (Лук.14:12–14).

³ Мы можем говорить о морали в гомеровском мире лишь на дорефлексивном ее уровне. Это совсем не то представление о морали, которое получает развитие в философии классической Греции в рассуждениях и учениях о добродетели, а концептуально оформляется лишь в Новое время. Возможно ли признание существования морали без этической рефлексии – вопрос, до сих пор не имеющий в моральной философии однозначного ответа.

ально-антропологических исследований. При таком подходе поэтические сюжеты, суждения и решения интерпретируются в соотношении с социальной организацией, поведенческими и коммуникативными стандартами того общества, которое имеет в виду Гомер.

В качестве примечательного примера такого анализа нравов гомеровского общества может быть названа также книга Донны Уилсон, где подробно разбирается феномен компенсации, ее различных форм, их значения и механизмов функционирования в социальной системе гомеровского мира¹. Понимая, что у современного читателя поэмы нет тех интуиций и опыта, которыми обладал традиционный слушатель гомеровских поэм, способный легко соотносить эпические сюжеты со знакомой ему социально-коммуникативной практикой, Уилсон стремится возместить ограниченность современного читателя посредством аналитической работы с текстом, направленной на экспликацию социокультурного, ритуально-коммуникативного и семантического прояснения эпического повествования. При этом Уилсон отдает себе отчет, что эпос – это художественное произведение, а не исторический источник.

Хотя современное гомероведение в исследовании морально-ценностной составляющей эпоса становится все более и более синтетическим, ее изучение имеет различные методологические аспекты, порой дисциплинарно обусловленные. Это может быть собственно литературно-критический анализ, направленный на реконструкцию ценностного, нравственного мира гомеровского эпоса как внутренне самодостаточного, локализованного в «Илиаде» и/или «Одиссее» как таковых. Это может быть исторический анализ, проводимый с целью обнаружения в тексте поэм в соотношении с другими литературными источниками и данными археологии следов и свидетельств реально бытовавших нравов и обычаев. Это может быть социально-антропологический анализ, основанный на рецепции гомеровского мира как определенного социокультурного образования, сопоставимого с типологически однородными обществами, хотя географически и хронологически различными.

Кратким представлением некоторых опытов этико-аксиологического анализа гомеровских поэм² я хочу показать возможность методологически различных подходов к изучению этой проблемной области. Вместе с тем на

¹ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad.* Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

² Репрезентативный обзор литературы по этической проблематике в поэмах Гомера см.: *Жаворонков А.* Гомеровская мораль: современное состояние вопроса // Развитие личности. 2008. № 3. С. 95–110.

этих примерах я хотел бы обозначить непосредственную референтную базу своего исследования. Без работ самых разных специалистов-классиков я бы не смог осмыслить морально-ценностную составляющую гомеровского эпоса во всей ее полноте. Снова и снова я перечитывал гомеровские поэмы, идя вслед за гомероведом, в значительной степени полагаясь на их филологический и исторический исследовательский опыт, на их экспертные интуиции и обобщения.

Заслуживает внимания предостережение Ярхо о том, что «Илиада» и «Одиссея» должны быть поняты как памятники своего времени, и метод художественного изображения действительности... должен быть объяснен из уровня социальных отношений и уровня сознания того времени, когда они были созданы»¹; как и то, что недопустимо привносить в эпос моральные представления, которые возникают и оформляются в более поздние исторические эпохи. Помня об этом, я в то же время имею в виду, что мы на самом деле не много знаем о том времени и гомеровском обществе, только то, что нам сообщает эпос, и эпос – почти исключительный источник наших знаний о том времени и том обществе, которое, стало быть, мы и понимаем в значительной мере именно из самого текста гомеровских поэм.

Между тем мой интерес к гомеровскому эпосу отнюдь не филологический, не исторический, не социально-антропологический, не гомероведческий. Мой интерес историко-моральный. Меня интересует первичный генезис моральных форм. Уточню, мой интерес даже уже: меня интересуют лишь отдельные (прото)моральные формы, узнаваемые в гомеровских поэмах, но полноценно в них не артикулированные, получившие нормативное выражение в других культурах приблизительно в то же время, когда создавались гомеровские поэмы, или позже и существенно позже. Я имею в виду *золотое правило* в его соотношении с принципом взаимности (талионом) и заповедью любви. Гомеровский эпос и стал предметом моего внимания в ходе более широкого генеалогического исследования морали, сфокусированного на этих моральных формах. Так же, как и названные выше авторы, в анализе эпического материала я исхожу из «внутренней логики», но внутренней логики того, что впоследствии было осмыслено как мораль. Эта нормативная логика не внешняя и тем более не чужеродна самому эпосу, но она подлежит проявлению в процессе переосмысления и реконструкции эпоса. Вместе с

¹ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 3. В другом месте этой же статьи (С. 5) Ярхо обращает внимание на то, что «представление о “нравственном облике” гомеровского человека должно сложиться из анализа (1) его места в объективно существующей действительности, в исторически конкретном социальном окружении; (2) его внутреннего мира».

тем, приступая к исследованию, я был готов к тому, что конкретный материал может поколебать «обычное», «записное» понимание морали и потребовать коррекции этого понятия, на что я довольно легко пошел. Стремление понять, как складывался тот социокультурный и коммуникативный опыт, на основе которого возникла мораль¹, исподволь вело к смещениям в моем представлении о морали, что выразилось главным образом в снижении строгости формальных признаков и границ этого феномена, установленных Иммануилом Кантом и ставших благодаря ему чуть ли ни общепризнанными.

В отличие от Эдкинса или Гагарина я не думаю, что кантовское понимание морали, представляющее весьма специфический теоретический конструкт, может оказаться эффективным инструментом в исследовании архаических форм сознания. Мораль в самом общем плане является одним из социокультурных инструментов сообразования частных интересов, которое в конечном счете направлено на обеспечение блага разной степени общности. Это может быть благо другого как таковое. Это может быть благо другого, сопряженное с моим благом, и тогда можно говорить о межличностном, или коммуникативном, благо. Это может быть наше благо, благо нашей группы, нашего сообщества. При этом в перипетиях эпических сюжетов благо само по себе может и не осознаваться. Архаическое ценностное мышление ситуативно и конкретно. Так, Ахилл благосклонно откликается на просьбу Приама выдать ему тело Гектора. По традиции того времени, выдача тела воина, павшего на поле брани, не могла быть осуществлена иначе как за выкуп. Возврат тела был вдохновлен и обеспечен богами, что придавало этому действию особое значение. После многих дней смертельного раздора Ахилл идет на примирение с Агамемноном, а стало быть, и с ахейским войском. К этому его по-своему склонял и сам Агамемнон, и другие военные вожди, и его ближайший друг Патрокл. При этом ни о каком благо вообще речь не идет. Но, примиряясь с Агамемноном, что бы ни было непосредственным мотивом этого решения, Ахилл удовлетворяет его ожидания, возвращением в сражение он подтверждает собственный статус воина, прекращает под все усиливающимся натиском троянцев многочисленные потери и поражения ахейцев и создает непосредственные условия для окончательного успеха осуществления цели военного похода ахейцев к Трое.

Имея в виду своеобразие представленного в эпосе материала архаического общества, я исхожу в данной работе из понимания морали как в пер-

¹ Более точно следовало бы выразиться так как складывался тот социокультурный и коммуникативный опыт, на основе которого оформился ценностно-императивный комплекс, который впоследствии был обозначен понятием «мораль».

вую очередь определенного содержания решений и действий (намеренно оставляя в стороне мотивы и поступки), посредством которых сообразуются частные интересы. Это содержание положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружеском соучастии, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Из гомеровских поэм видно, что это содержание может быть реализуемо по разным основаниям: в силу некой «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным (собственным и чужим) или коммунальным (групповым и общественным) опытом, в соответствии с традицией, а также в соответствии с различным образом объективированными требованиями (принципами, нормами, правилами), данными или в отдельности, или ассоциированно с другими требованиями, или систематизированными в кодексе.

Развиваемое мной ценностно-субстанциональное понимание морали критически отлично от императивистски функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации. При ценностно-субстанциональном подходе акцент в понимании морали падает на *содержание* поведения и его практические последствия для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том, что функциональные характеристики поведения (например, реализуется ли оно по инерции, из подражания, под давлением авторитета или инициативно и по убеждению) важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического (морально-рефлексивного или теоретического) анализа, они не являются приоритетными при определении специфики морали.

Указанное положительное содержание морали различными способами зафиксировано в культуре и выражается в ценностях невреждения, или непричинения вреда, признания, солидарности и заботы, а в обобщенной форме – в виде ценностей, которые, в частности, выражаются в требованиях. Ценности существуют по-разному. Во-первых, в «отвлеченной» форме утверждаемых или подсказываемых (артикулированно или нет) предпочтений. Во-вторых, в определенной – императивной – форме, в требованиях. Императивная направленность названных ценностей в гомеровском мире не оформлена нормативно, в виде обобщенных требований – принципов и правил. Но это не значит, что она никак не выражена. При зоркости взгляда в

отношении этически сопряженного ценностного содержания можно обнаружить и те своеобразные формы, в которых проявляется его императивность. Чаще всего это ожидания, пожелания, рекомендации, призывы, выражаемые относительно собственного или общего блага, порой абстрагируемого в форме представлений о благе для богов. Они высказываются по конкретным поводам в определенных ситуациях принятия решения, утишения конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению. Постепенно в результате осмысления разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунитарного опыта конкретные ситуативные ожидания обобщаются и рационализируются в форме все более и более обобщенных требований. Усмотрение морального содержания на стадии, когда оно еще не оформлено посредством обобщенной, универсализированной нормативности, позволяет увидеть и понять императивность как таковую, а на основе этого признать и сам факт разнообразия форм выражения императивности на уровне развитой морали.

Как было сказано выше, исследование гомеровского эпоса было принято мной в рамках более общего генеалогического исследования морали. Понятие «генеалогия морали» ассоциируется в первую очередь с Фридрихом Ницше – тем, кто ввел этот термин в философский оборот. Так называется одно из его наиболее фундаментальных и академически философских произведений – «К генеалогии морали»¹. Это произведение, как Ницше сам характеризует его в предисловии, посвящено аналитическому рассмотрению «*происхождения наших моральных предрассудков*»². Мораль для Ницше и есть собрание изобретенных человеком предрассудков. Вскрывая в трех рассмотренных истоки таких фундаментальных моральных представлений, как «добро и зло», «вина» и «совесть», «аскетические идеалы»³, Ницше стре-

¹ Генеалогия в концентрированном виде представлена в произведении «К генеалогии морали», но не исчерпывается им. Как отмечает сам Ницше, он занимается генеалогией морали и в других работах: «Человеческое, слишком человеческое», «Странник и его тень», «Утренняя заря, или Мысли о моральных предрассудках».

² *Ницше Ф. К генеалогии морали* // Ф. Ницше. Соч. В 2 т.; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 408.

³ Строго говоря, предмет генеалогических исследований Ницше шире. Как он сам пишет, он исследует в своих разных работах: «двойную предысторию добра и зла (именно из сферы благородных и сферы рабов)»; «ценности и происхождение аскетической морали»; «нравственности нравов»; «происхождение справедливости как баланса между приблизительно равномошными натурами (равновесие как предпосылка всех договоров, стало быть, всяческого права)»; «происхождение наказания, для которого террористическая цель не является ни существенной, ни изначальной» (*Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 411*).

мится продемонстрировать иллюзорную природу этих представлений, по сути срывая с них покров и показывая, из какого исторически уже забытого социального и культурного опыта они выросли. Это достигается посредством экскавации неморальных и даже антиморальных (если считать, что мораль – это синоним антиэгоистического) истоков и предпосылок моральных понятий и демонстрации того, что в основе антиэгоистических моральных представлений лежат эгоистические установки, привычки и смыслы, а действительный смысл этих представлений заключается в том забытом социально-культурном опыте, который они были призваны закамуфлировать и одновременно закрепить.

Генеалогия морали (моральных предрассудков) была для Ницше важным средством расшифровки, демистификации ценностей, их переоценки. Разоблачение моральных ценностей, моральных предрассудков, по его собственному признанию, было для него высшей целью¹. Карен Свасьян в комментариях к «К генеалогии морали» отмечает, что Ницше не рассуждает о генеалогии, он осуществляет ее. Иными словами, он проводит само генеалогическое исследование и не озабочивается прояснением его методологических оснований. В предисловии к «К генеалогии морали» Ницше внятно рефлексировал свои генеалогические исследования, но сам метод остается у него непроговоренным.

Эту работу методологической рефлексии выполняет Мишель Фуко. Отталкиваясь от краткого ницшевского очерка генеалогических исследований², он крупно и прослеживает по произведениям Ницше, как складывается генеалогическое исследование. Тем самым Фуко представляет опыт Ницше методологически рефлексивным, каким на самом деле он не был. На этот опыт стоит обратить внимание, помня замечание Свасьяна о том, что генеалогия разоблачает дискурс, но не может стать предметом дискурса³. У Фуко ницшевская генеалогия как раз и становится предметом дискурса.

При этом Фуко представляет свой особый опыт генеалогии морали. Это уже методологически осмысленный опыт. Разбирая опыт Ницше, Фуко под-

¹ По своему исследовательскому опыту, в значительной мере представленному в данной книге, могу определенно сказать, что в процессе генеалогического исследования что-то может происходить с понятием морали, своеобразное разоблачение – разоблачение недостаточности существующего понятия: хочет того исследователь или нет, оно модифицируется. Так что относительно не морали, но понятия морали разоблачение происходит.

² Фуко М. Ницше, генеалогия и история // *Философия эпохи постмодерна* : сб. переводов и рефератов ; сост. и ред. А. Усманова. Минск : Красико-принт, 1996. С. 74–97.

³ Свасьян К.А. Комментарии // *Ф. Ницше*. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 783.

черкивает, что генеалогия противостоит «поиску “происхождения”»¹: философское исследование «происхождения» навязывает прошлому метафизические представления о морали, выстраивает некоего рода телеологию. На первый взгляд опыт Фуко родственен опыту Ницше. Однако если и родствен, то лишь своей оппозиционностью метафизическому подходу. У генеалогии морали Фуко другой предмет. Для понимания этого нужно иметь в виду его трактовку морали с выделяемыми в ней тремя аспектами: а) правила и ценности («моральный кодекс»), б) поведение в соответствии с ними, в) способ моральной (само)субъективации (или морального поведения, или самоопределения в качестве морального субъекта). Последнее и является предметом генеалогии: «не поведения, не идеи, не общества и их “идеологии”, но *проблематизации*, через которые бытие дается как то, что может и должно быть помыслено, а также *практики*, исходя из которых эти проблематизации формируются»².

Кратким описанием позиций Ницше и Фуко я всего лишь хотел бы представить общую картину и задать контрапункт возможной методологической рефлексии.

Сам же я провожу иной метод генеалогии морали. Понятно, что моральные представления складываются на основе разных неморальных и протоморальных представлений. Например, золотое правило – это правило отношений, основанных на взаимности. Самое простое выражение взаимности – правило обмена: «quid pro quo», или «ты – мне, я – тебе», «дайшь на дайшь». Тексты разных культур позволяют проследить генетическую связь через ряд промежуточных звеньев нормативной формулы, известной нам как золотое правило, с правилом обмена (услугами, товарами). Но разве этим отдаленным истоком объясняется золотое правило? Конечно, нет. Взаимность лежит в основе разного рода отношений – «договорного» гостеприимства, или гостеприимной дружественности (*philoxenia*), дружбы, воздаяния, причем в форме как благодарности, так и возмездия (частным случаем которого является правило талиона: «око за око»). Опыт этих отношений (которые сегодня мы отчасти отнесли бы к морали, а отчасти нет) – важный нормативный источник золотого правила. Золотое правило складывается на основе неморального и протоморального коммуникативного и нормативного опыта. Но этими предтечами золотое правило в своем действительном норматив-

¹ Фуко М. Ницше, генеалогия и история. С. 77.

² Фуко М. Использование удовольствий. Введение // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет; пер. с франц. С.В. Табачниковой; под общ. ред. А.А. Пузыря. М.: Касталь, 1996. С. 281.

но-этическом содержании не раскрывается. Это касается и любых других моральных идей, ценностей, норм.

Предлагаемый метод анализа генезиса морали не вырабатывался мной специально. Он был сформулирован на основе осмысления («задним числом») моего опыта изучения древних текстов – помимо гомеровского эпоса ранее его «Повести об Ахикаре» (памятника ассирийской наставительной литературы VII в. до н.э.)¹, а также Аристотеля². Эти штудии были прицельно-проблемными и имели целью выявление золотого правила в древних текстах. Собственно говоря, они явились откликом на встречавшиеся в специальной литературе указания на то, что в тех текстах содержится в какой-то форме золотое правило.

Как возникают и развиваются моральные представления, например золотое правило, я стараюсь понять исходя из осмысления этих представлений в их развитом виде, т.е. основываясь на их теоретическом, концептуальном анализе.

Дистанцируясь в этом вопросе по отношению к Ницше, я не хочу сказать, что в морали нет предрассудков. Они есть. Отдельная задача философии и этики и заключается в критике морального мышления с целью его очищения и прояснения. Возможно, это самая важная задача моральной философии и нормативной этики. Но вопреки тому, что считал Ницше, генеалогия в этом деле – не самый первый помощник.

Однако из основного генеалогического произведения Ницше можно сделать важный вывод о том, что генеалогия морали невозможна в ее целостности, – она возможна только по отношению к отдельным формам морали. Не случайно Ницше нигде не говорит о генеалогии морали вообще. Генеалогия морали невозможна в ее целостности, потому что «мораль» – это философская абстракция, причем довольно поздняя. Описываемый этой категорией феномен неоднороден; соответственно и генезис этого феномена неоднороден. К тому же разные моральные формы имеют разные нормативные, коммуникативные и поведенческие источники, причем множественные.

¹ Разные этапы того исследования опубликованы в частично совпадающих по содержанию статьях: Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово* : сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой ; сост. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. М. : Феноменология–Герменевтика, 2009. С. 96–114; Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура*. 2008. № 9. С. 74–86.

² См.: *Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля* // *Философия и этика* : сб. научных трудов. К 70-летию академика А.А. Гусейнова ; отв. ред. и сост. Р.Г. Апресян. М. : Альфа-М, 2009. С. 157–170.

Решение исследовательской задачи, направленной на выявление поведенческих, коммуникативных и нормативных предпосылок становления золотого правила (и сопряженных с ним) в текстах, в которых номинально их нет, в которых они никак не вербализированы, не говоря о специальных императивных формулировках, возможно при использовании определенного метода анализа. Этот метод, который я и предлагаю, представляет собой *концептуальную экспликацию рудиментарного нормативного содержания* и заключается в следующем. Тексты, в нормативно-ценностном плане синкретичные или по-своему концептуально сфокусированные, анализируются на основе современных этических концептов, с помощью которых проясняется соответствующее им содержание, находящееся в неявной, элементарной или предполагаемой форме¹. Иными словами, раскрывается сокрытое, неразвитое и в этом смысле рудиментарное содержание. В данном случае это содержание – золотое правило и сопряженные с ним талион (как частный случай принципа возмездия, шире взаимности) и заповедь любви. Рудиментарное содержание раскрывается на основе концептуальной проработки развитого содержания. Я знаю, что собой представляет развитое золотое правило, мне известны по литературным источникам нормативные контексты золотого правила, и я принимаю во внимание результаты философско-теоретического и нормативно-этического анализа золотого правила². Это знание является для меня как бы инструментом: на его основе я исследую различный историко-нравственный материал.

¹ В связи с этим стоит привести замечание Фуко, относящееся к генеалогии, сделанное, правда, в рассуждении о генеалогии истории: “Wirkliche Historie” [действительная история] в отличие от традиционной истории «не опасается быть перспективным знанием. Историк по мере возможности стремится уничтожить все то, что может выдать в их знании ту точку, из которой они смотрят, тот момент, в котором они находятся, ту сторону, которую они принимают, – неуловимость их пристрастия» (Фуко М. Ницше, генеалогия и история. С. 90).

² См.: Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности [1972] // А.А. Гусейнов. Язык и совесть: Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН, 1996. С. 10–28; Dible A. Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; Gensler H.J. The Golden Rule. Ann Arbor: University of Michigan, 1977; Rost H.T.D. The Golden Rule: A Universal Ethic. Oxford, England: George Ronald, 1986; Wattles J. The Golden Rule. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. Разумеется, я опираюсь и на результаты своих исследований этого феномена, отраженные в разных моих статьях, в частности: Золотое правило // Этика: новые старые проблемы. К 60-летию А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 1999. С. 9–29; Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 72–84.

Посмотрим на указанную формулировку золотого правила: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Она характеризуется следующими общими чертами: 1) это правило инициативного действия, на что указывают слова «как хотите»; 2) оно предполагает самостоятельного субъекта действия, который поступает не по образцу, не по указке, а исходя из самого себя; 3) действие, задаваемое золотым правилом, не спонтанно, оно намеренно, рефлексивно; человек как субъект действия предполагается рефлексирующим относительно своих действий, мыслящим о них, активно выстраивающим свои отношения с другими; 4) действие, задаваемое золотым правилом, – авансирующее; оно как бы создает прецедент, дает пример; 5) действие, совершаемое по золотому правилу, может быть в реальности односторонним, не взаимным; но оно воображается и мыслится субъектом действия так, как если бы оно находилось в «цепи» взаимности, как если бы человек действовал в условиях обоюдности действий; 6) действия в соответствии с золотым правилом совершаются в отношении других по мерке действий, которые человек ожидает от других; в соотношении и сообразовании индивидуальных волений (хотений) предполагается преодоление субъективности индивида; 7) благодаря преодолению субъективности, сообразованию, или гармонизации одной субъективности и другой субъективности золотое правило направляет на действия, устанавливающие общность или удостоверяющие общность (если она уже имеет место); 8) это правило общезначимо: оно актуально для любых обстоятельств, на что нам указывают слова «Во всем...»

Итак, у нас есть представление о золотом правиле в его развитой форме. В этой форме золотое правило дано именно как правило, как регулятив; это общезначимое правило; его объект – поступки человека по отношению к другому человеку; его предмет – сообразование, гармонизация установок и желаний человека с установками и желаниями другого; в соответствии с золотым правилом человек действует осознанно и ответственно; мы понимаем мотивы соответствующих поступков (гармонизация интересов, установление и сохранение общности), и у нас есть понимание возможного обоснования этих поступков – общее благо (разного уровня общности).

На основе и с помощью такого философского и нормативно-этического понятия золотого правила я выстраиваю его генеалогию.

Имея *аналитическое представление* о развитом явлении, я пытаюсь проследить, из чего оно родилось. Я как бы раскладываю описанное мной явление на отдельные составляющие, провожу свой анализ древнего литературного материала, имея в виду значимость этих составляющих самих по себе и готовый к тому, что среди найденных мной «артефактов» не будет обще-

значимого правила. Вообще будет не правило, но только рекомендация, совет. Этот совет будет обосновываться не благом другого или общности, но благом конкретного действующего индивида, иными словами, оно будет оправдываться благоразумием, а то и полезностью. Правило, рекомендация, совет – это нормативные и мыслительные формы, результирующие некую рефлексию, обобщающие опыт; так вот я готов к тому, что в релевантном моему исследованию материале не будет места обобщению, но будет только ситуация, в которой люди действуют исходя из наличных интересов и предпочтений.

Принято считать, что у Гомера нет нормативного мышления, что он не мыслит в императивных категориях. Действительно, у Гомера отсутствуют обобщенные, универсальные, нормативно выраженные императивные формы. Но гомеровские персонажи находятся в постоянном взаимодействии, прежде всего дискурсивном. Они не перестают беседовать даже во время сражений, причем как с соратниками, так и с противниками. Можно сказать, в поэмах нет ни одного действия, которое бы не сопровождалось речами деятелей или наблюдателей – объяснительными, оценочными, побудительными, молитвенными. Гомеровские персонажи выказывают друг в отношении друга ожидания, пересказывают предания о великих деяниях, всегда с наставительным подтекстом, дают друг другу рекомендации и советы. Эти многочисленные высказывания, взятые в неоднородной совокупности, позволяют рассматривать гомеровский эпос в качестве исключительного и непереоценяемого источника моральной мысли. На этой основе ценностное содержание героического гомеровского этоса поддается целостной экспликации, без которой невозможна его полноценная этическая интерпретация, как и ожидаемый критический и поэтический анализ.

Гомеровскую этику (в широком смысле этого слова) я анализирую в предположении пространного контекста античной этики (в академическом, т.е. узком смысле этого слова), в которой, как было сказано, все названные нормативные формы получили соответствующее воплощение¹, через античную этику и в еще более обширном контексте моральной мысли вообще. Но как в морали мной выделены отдельные нормативные формы, через призму которых я рассматриваю гомеровский эпос, так и в самом эпосе я выбрал от-

¹ Есть специальные исследования, прослеживающие гомеровские сюжеты (разумеется, в их доалександрийской канонизированной версии) в трудах греческих мыслителей. Предметом отдельного интересного анализа могли бы стать нарративно-дискурсивные параллели между Аристотелевой этикой и эпосом Гомера. Отчасти эта задача решается в названном фундаментальном труде А. Эдкинса (*Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*).

дельные сюжетные линии, опосредованно к которым я пытаюсь понять его ценностно-моральное содержание. Эти линии, обозначенные выше, выражены в перипетиях отношений Ахилла с *соратником* – царем ахейцев Агамемноном и *соперниками* – военным предводителем троянцев Гектором и царем троянцев Приамом.

Хорошо понимая, что среди читателей этой книги вряд ли найдется много таких, кто «помнит, хоть не без греха» из «Илиады» два стиха, я опосредовал рассмотрение в центральных главах книги воспроизведением сюжетной канвы важнейших для меня эпизодов «Илиады» и отчасти «Одиссеи». Это было невозможно в первой главе, в силу ее тематического своеобразия; там я ограничился упоминанием отдельных сюжетов и отсылкой к соответствующим местам поэм. Везде упоминание сюжетов и их пересказ подчинены проблемному анализу и, стало быть, не соответствуют их последовательности в поэмах. Надеюсь все же, что нарративная составляющая книги достаточна и в то же время ненавязчива. В распоряжении желающих узнать больше – богатые и разнообразные справочные ресурсы Всемирной сети, включая Рунет, позволяющие, как говорится, «в два клика» получить исчерпывающие сведения по каждому гомеровскому персонажу, с подробной генеалогией, отсылкой к основным эпическим сюжетам и сопряженным упоминаниям в других мифологических и литературных источниках. Также в Сети доступны разные переводы поэм Гомера на русский и другие современные языки, равно и их греческие оригиналы.



Глава первая

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭТОС

Эксекий. Ахилл и Гектор. Вазопись. VI в. до н.э.



Чтобы отчетливее проследить траекторию Ахилловой нравоперемены, важно понимать этос описываемого Гомером общества, доминирующие в нем поведенческие стандарты и то, как обеспечивается их действенность. С Ахиллом, без сомнения, происходит перемена. Но была ли эта перемена неожиданной или рутинной, было ли случившееся перипетией отдельного характера или событием, значимым для нравов и нравственного духа всего общества, можно прояснить, лишь учитывая общий контекст ценностных представлений, которые содержал гомеровский этос.

Гомеровское общество – это воинское общество. Война – его основной материальный ресурс, главное поприще деятельности. Гомеровские герои прежде всего – воины. Воин проявляет себя в сражениях, в войне. Война требует героев и творит их.

Базовое значение слова «герой-heros» у Гомера довольно широко: это вообще любой свободный мужчина. Так, Агамемнон, собрав войско, обращается к нему: «Други, герои данайские, храбрые слуги Арея!» (Ил. II:110). Ахилл даже в минуту гнева говорит о своем обидчике: «Герой Атрид¹» (IX:613), совсем не имея в виду, что тот – герой (он только что упрекал за глаза Агамемнона в трусости); в данном случае это значит: «Муж Агамемнон». Фетида говорит о «собранье героев ахейских» (XIX:34), понимая под этим *всех* ахейских воинов. Посейдон сетует, что *люди* забудут о том благе, которое он совместно с Аполлоном сделал «Лаомедонту герою...» (VII:453²). Героем может быть назван даже аэд³; так, в «Одиссее» говорится о Демодокке: «герой-певец» (Од. VIII:482)⁴. Впрочем, хотя на уровне лексической семантики «heros» – это любой мужчина, на уровне социальной семантики герой всегда благородный (agathos), выходец из благородного сословия; он обладает совершенством, доблестью (aretē), богатырской силой; он лучший (āristos), поэтому он предводитель, вождь, военачальник; он бережет свою честь (timē); он знает, что такое стыд (aidōs), и способен с почтением обходиться с другими⁵.

¹ Агамемнон – сын Арея, стало быть, Атрид. Так же и Ахилл, сын Пелея – Пелид, или Пелеон. И т.д.

² Пер. В.В. Вересаева. В переводе Н.И. Гнедича Лаомедон назван «царем».

³ См.: A Lexicon, Abridged from Liddel and Scott's Greek-English Lexicon; arranged by J.M. Whiton. N.Y.: American Book Company, 1871. P. 309. В этом значении слово «heros» сливается с словом «āneg-муж» (Slater W.J. Lexicon to Pindar. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1969. P. 226–227). Согласно И.Х. Дворецкому, не вообще «муж», а «славный муж» (Древнегреческо-русский словарь; сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. I: А–Л. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. С. 761).

⁴ См.: A Greek-English Lexicon; Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones [e.o.], Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 778. Согласно Дворецкому, Демодок величается как «знаменитый певец» (Древнегреческо-русский словарь; сост. И.Х. Дворецкий. С. 761).

⁵ Лексическое разнообразие эпитетов, сопровождающих имя героя, см.: Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. С. 98–105 и др.



Agathos-благородный

Agathos – изначальное и неизменное качество гомеровского героя, он принадлежит аристократии в том, свойственном архаическому обществу, смысле, что он владеет собственностью, обладает статусом и властью по праву рождения. Agathos – определяющее качество и основополагающее ценностное представление гомеровского общества. С этим качеством и соответственно ценностью сопряжены синонимичные: *ēsthlos*-храбрый/славный, *chrēstos*-добрый/милосердный, а также семантически близкие: *ameinos*-лучший/мужественный/сильный. Указывая на это, Артур Эдкинс подчеркивает, что *aristos*-благороднейший/красивейший, *aretē*-совершенство/доблесть как наиболее высокие характеристики человека в ценностном плане представляют собой превосходную степень *agathos*.

Благородному противостоит низкий – *kakos*-плохой/трусливый/неискусный и синонимичные: *ponēros*-злонамеренный/дурной, *deilos*-трусливый/несчастный. Это – осудительные определения, отрицательные ценности. Наиболее осудительными для человеческих поступков являются определение *aischros*-постыдный/позорный и другие, близкие ему.

Эдкинс различает в гомеровском мире и иные ценностные представления: *pinutos*-благоразумный/осмотрительный, *pernumenos*-знающий/понимающий, *saophronikos*-рассудительный/благоразумный/сдержанный, *dikaio*-подобающий/справедливый. Как видно, это положительные качества, но они, по мнению Эдкинса, не являлись первостепенными, доминирующими и не ожидалась непременно от того, кто был *agathos*¹. Без таких качеств можно обойтись в сражении, поэтому они не ассоциируются с воином-героем.

Agathos – неизменная характеристика в том смысле, что *agathos* (благородным) признается *agathos*, даже если он замысливает недобрые дела и творит бесчестие и зло. Таковы, например, назойливые женихи в «Одиссее», планирующие убийство Телемаха: то, что они собираются сделать, есть несомненное зло, но от этого они, все выходцы из аристократических семей, не перестают быть *agathoi*-благородными; другое дело, что они ведут себя неподобающим образом, совершают *aischron*-постыдное. Ахилл, продолжающий в течение многих дней бесчестить тело поверженного им Гектора, вызывает негодование богов, но он все равно остается для них *agathos*. В то же время обладание *aretē*-совершенством в чем-то, даже самом важном для воина уме-

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford : Clarendon, 1960. P. 31. Ср.: Dover K.J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford : Basil Blackwell, 1974. P. 63–64.*

нии, не делает человека *agathos*, если он не является таковым по происхождению. Так, бродяга, под видом которого Одиссей появляется в собственном доме, может выиграть состязание с луком, обнаружив свое превосходство над наглými женихами. Но это превосходство в силе ни при каких условиях не позволит бродяге встать вровень с женихами, которые все – из знатных семей¹. Как бродяга он – *kakos*-низкий, и как бы он ни превосходил силой, доблестью и отвагой позорящих себя своим поведением женихов, претендовать на руку Пенелопы он не может.

Agathos всегда обладает *aretē*-совершенством. У Гомера *aretē* – еще далека от *aretē*-добродетели классической эпохи². Гомеровская семантика этого слова такова, что *aretē* – вообще совершенство в своем роде. Это может быть совершенство человеческого качества, отдельного (Ил. XX:411) или сразу нескольких (XV:642). Совершенство добрых качеств, известных у людей, во всей полноте встречается у богов, которые намного превыше людей «и величием, и славой, и силой» (IX:498). Но *aretē* могут обладать и кони (XXIII:276, 374), правда, это кони Ахилла, подаренные его отцу Посейдоном; конечно, кони от бога не могут не иметь *aretē*. Женщины также обладают *aretē*, и тогда это женские совершенства; именно ради совершенств Пенелопы толпятся в доме Одиссея женихи; так во всяком случае представляет дело один из них (Од. II:206³). В одном из стихов «Одиссеи» *aretē* означает благорасположение богов (XIII:45)⁴. В другом оказывается, что *aretē* есть и у раба, хотя человек, попадая в рабство, теряет половину своих *aretōs*⁵. Как и *agathos*, *aretē* у Гомера

¹ Понятно, что бродяга в этом примере символичен. По эпической логике, и у Гомера эта логика прослеживается со всей очевидностью, настоящий бродяга (а не тот, кто таковым кажется несведущим, кто предстает таковым вследствие подмены масок) никогда не может превзойти силой *agathos*.

² *Arête* – именно совершенство в чем-то. Пройдет не одно столетие, прежде чем в греческом сознании *arête* станет пониматься как в первую очередь моральное качество, добродетель. По этому поводу Эласдер Макинтайр отмечает: «мораль еще не существует как что-то самостоятельное» (*Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 141). Впрочем, и в классическую эпоху *arête* сохраняет свои изначальные широкие коннотации (см.: *Йегер В. Пайдейя*. Т. 1: Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет, 2001. С. 32–34).

³ В переводе В.В. Вересаева слово «*aretēs*» потерялось.

⁴ См.: *A Greek-English Lexicon*. P. 238.

⁵ В переводе В.В. Вересаева: «Лишь половину *цены* (*aretōs*) оставляет широкоглядящий / Зевс человеку, который на рабские дни осужден им» (XVII:322–323). Одно из значений слова «*aretē*» – «цена». Это значение может ассоциироваться с представлением о рабе, который нередко оказывается предметом купли-продажи. Но став рабом и будучи выставленным на торг, человек, прежде не имевший стоимости, получает ее, хотя и существенно теряет в достоинстве.

предопределено рождением и заданным от рождения положением человека, если только оно не меняется каким-то драматическим образом. С героем, как может показаться, такие перемены, по гомеровской логике, не случаются: он либо воин, устремленный к цели, либо славной смертью павший. Но с некоторыми воинами случается так, что они по каким-то причинам не участвуют в сражениях, отлынивая или воздерживаясь по принципиальным соображениям. И тогда можно предположить, их *aretē*-доблесть, оставаясь без цели и дела, съезживается, теряет без применения свой смысл¹.

Гомеровский герой – не самодостаточен. Он – герой лишь потому, что осуществляет себя в выдающихся деяниях, он свершается в подвигах на благо народа и/или отчизны. Нигде у Гомера героизм не проявляется сам по себе; героические деяния всегда вплетены в определенные человеческие отношения, совершаются ради какого-то дела. Целью героя является именно осуществление этого дела, а не демонстрация силы, мужества или ловкости. Деяния героя, сколь бы великими по своим признакам они ни были, теряют смысл, если герой изолирован от других². Поэтому герой всегда озабочен тем, что говорят о нем другие, даже враги. Он постоянно нуждается в том, чтобы чувствовать отдачу, «обратную связь» – признание, и все время оценивает себя, сопоставляет себя с другими (или демонстративно отказывается от этого, по-

¹ Маргалит Финкельберг прослеживает связь между аристотелевским пониманием *aretē*-добродетели как способности, которая обретается в практической деятельности (*Аристотель*. Никомахова этика, 1103a30 // *Аристотель*. Соч. В 4 т. ; ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 78), с гомеровским представлением об *aretē* как качестве, которое должно практиковаться, в частности, ради пользы людей (*Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer // The Classical Quarterly, New Series*. 1998. Vol. 48, № 1. P. 23–24).

² Связь с людьми сохраняется даже тогда, когда герой отворачивается от них. Особый случай в этом плане представляет Ахилл, который в гнев бросает ахейское войско (характерно, что даже отказавшись от участия в битве, он издали внимательно следит за ее ходом). Посылая Патрокла в бой вместо себя, Ахилл предается мечтаниям:

Если б, о вечный Зевес, Аполлон и Афина Паллада,
Если б и Трои сыны и ахейане, сколько ни есть их,
Все истребили друг друга, а мы лишь, избывшие смерти,
Мы бы одни разметали троянские гордые башни! (XVI:97–100)

Ахилл как будто бы обнаруживает здесь глубокий индивидуализм и выключенность из всех общественных связей, за исключением дружеского единения с Патроком. Но в этой демонстративной отчужденности от сообщества таится внутренняя глубокая связь с ним. В желании смерти соратникам продолжается не стихающий в душе Ахилла гнев против Агамемнона. Сохранение же связи, хотя и в негативной, если не сказать, перверсивной форме обнаруживается в том, что вдвоем с Патроком Ахилл мечтает осуществить цель, которая стоит перед всеми ахейцами и на тот момент является всегреческой, если так можно выразиться.

лагаясь на поддержку богов). В любом случае он стремится утвердить себя как делами, так и словами¹.

Не все дела героя героичны, но только те, которые подтверждаются как таковые. Героическим является то, что делает герой *в качестве героя*. Герой может совершать не то что обычные, т.е. негероические, но и прямо предосудительные, постыдные деяния, и тогда он становится предметом порицания, осуждения, вызывает возмущение и гнев². Совершенное героем признается и подтверждается в качестве героического другими людьми, богами, а сверх поэтического сюжета – самим поэтом. Так, Парис, выйдя из сражения, прохладается, обиженный, у реки, и Гектор его попрекает. Гектор заносчиво игнорирует рекомендацию ясновидца Полидамаса относительно предпочитаемой тактики военных действий и потом сам себя упрекает за самонадеянную невнимательность к предложению предсказателя, ожидая осуждения от сограждан за последствия его самонадеянности. Ахилл не желает выйти на помощь ахейцам, гибнущим под натиском троянцев, и его осуждают не только ведущие ахейские вожди, но даже Патрокл, его ближайший друг, причем именно он – в самых жестких словах. Ахилл, обуреваемый духом мщениия, совершает надругательства над телом поверженного им Гектора, и это прямо осуждается как Гомером, так и богами. Такие осуждения не приостанавливают героичности героев, не делают их негероями. Важная социальная, культурная функция общественного порицания заключается в том, что посредством его герой сохраняется внутри пространства общества, культуры; такие оценки подтверждают человеческий облик героя, его принадлежность человеческому миру.

¹ В связи с этим заслуживает внимания дискурсивное расхождение между Артуром Эдкинсом и Дугласом Кээнцом. Эдкинс, в целом не высоко оценивавший уровень самосознания гомеровского героя, утверждал, что его представление о себе целиком задается тем, что о нем думают люди (*Adkins A.W.H. Merit and Responsibility*, P. 49), Кээнц же полагал, что само по себе ожидание героя относительно того, что скажут о нем люди, предполагало достаточно высокий образ самого себя, именно подтверждения такого образа себя ждал гомеровский герой и, наоборот, возможность непризнания со стороны других его очень беспокоила (*Cairns D.L. Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 73–74). Как можно видеть, пристальное внимание гомеровского героя к мнению других отнюдь не исключало у него самосознания.

² Как показал Эдкинс на разнообразном материале гомеровского эпоса, в том мире не существовало разницы между результатами намеренных и ненамеренных действий. Действие и соответственно человек, совершивший его, одобряется или осуждается соответственно результату действия, независимо от того, входил ли результат в намерения деятеля или нет (см.: *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility*, P. 3–7, 22, 35, 53, 167); заслуживает внимания анализ Эдкинсом проблемы личной ответственности в греческой мысли классической эпохи, включая философию и трагедию.

Герой-воин и вождь – среди людей не только в сражениях, но и, условно говоря, в советах. Это прежде всего военные советы, но это и локальные советы в смысле рекомендации, консультации. Гомеровское сообщество ожидает, что люди прислушиваются друг к другу. Менее опытным следует прислушиваться к более опытным, невзирая на положение одних и других. Но и более опытным надлежит поддерживать менее опытных советом. Образ мудрого старца явлен в «Илиаде» в лице Нестора, про которого не раз говорится, что он самый старший по возрасту и, стало быть, самый опытный среди вождей. На военном совете, собранном Агамемноном, Нестор, обращаясь к царю царей, указывает:

Более всех ты обязан и сказывать слово и слушать;
Мысль исполнять и другого, если кто, сердцем внушенный,
Доброе скажет, но что совершить от тебя то зависит (IX: 100–102).

Агамемнон выслушивает Нестора и принимает Несторовы укоризны, признает свою вину и предпринимает действия, призванные исправить положение, которое возникло в результате его ошибок (IX:115–120).

Предназначение героя

Определяющее содержание в образе эпического героя задается тем, что составляет этимологию самого слова «герой-heros». Согласно сложившемуся в современной лингвистике представлению, это слово восходит к корню «ser» – «сторожить», «охранять» (отсюда почти идентичный по значению латинский корень «servare», обнаруживаемый в латинском слове «observare», среди значений которого: «сторожить», «охранять», «оберегать»). Это значение слова «герой» и предназначение героя подтверждаются в эпосе поэтически – самим повествованием, прежде всего теми сюжетами, которые разворачиваются вокруг Ахилла, Гектора и других персонажей.

В этом отношении гомеровский образ героя отличается от образов героя так называемого олимпийского периода греческой мифологии и от культурного героя¹, хотя он несет в себе черты и тех и других. Те герои не-

¹ Об образе героя см.: *Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М.* Герой // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М. : Сов. энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 294–297; *Мелетинский Е.М.* Культурный герой // Мифы народов мира. Т. 2. С. 25–28; *Мелетинский Е.М.* Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 114–132; *Bowra C.M.* Heroic Poetry. L. : Macmillan & Co. Ltd, 1952.

пременно рождены от богов и смертных или генеалогически восходят к ним. Некоторые из гомеровских героев действительно полубоги. Так, Ахилл рожден нимфой – nereидой Фетидой, предводитель ахейцев царь Агамемнон – в четвертом поколении потомок Зевса, Аякс Теламонид (Великий) – потомок Зевса в третьем поколении, Аякс Оилид (Малый) – по одной из версий, внук Аполлона, сын нимфы Рены, происходящей от Гермеса, Патрокл – внук неяды Эгины, правнук речного бога Асопа. Среди троянских воинов только Сарпедон – сын Зевса и Эней – сын Афродиты¹. Предводитель троянцев Гектор – лишь по некоторым источникам сын Аполлона, но у Гомера эта версия напрочь отсутствует. Божественные истоки с трудом различаются на отдаленных этапах генеалогии Одиссея – одного из ведущих персонажей «Илиады» и главного действующего лица «Одиссеи».

В «Илиаде» Гомер рассказывает о деяниях выдающихся воинов, сражающихся у стен Илиона. Не многие, как мы видим, могут предъявить свои божественные корни. Речь, как правило, идет не о родстве с богами (хотя и о родстве тоже), но о партнерских связях с ними. На эту связь с богами, на поддержку богов и уповают персонажи гомеровских поэм. Боги прислушиваются к ним и непосредственно участвуют в их судьбах, нередко инициативно. Участвуют положительно и отрицательно. Они вмешиваются в ход битв, побуждают воинов к схваткам или отвлекают от них, кого-то наполняют безмерным мужеством и отвагой, а чьи-то души пропитывают страхом, одним просветляют разум для принятия надлежащих решений, а у других отнимают его то ли с целью наказания, то ли ради содействия третьим лицам. Во многих случаях нуминозная подоплека решений и деяний героев обнаруживается идеально – как сила духа, воодушевление, пафос.

Олимпийские и культурные герои, неся в себе мощное божественное начало, имели особое предназначение на земле, среди людей. Нередко олимпийские герои – укротители природных стихий (порой предстающих в виде чудовищ), созидатели порядка, блюстители справедливости, основатели государств. Культурные герои – добытчики или трансляторы знаний, источники умений, ремесел, искусств. Эти герои своенравны и самовольны, они – по ту сторону правильного и неправильного, добра и зла. Противодействуя природным и человеческим стихиям, утверждая свою особенную волю, понуждая естество, они сами устанавливают порядок, задают стандарт правиль-

¹ В истории культуры Эней из царского рода дарданов, рожденный Афродитой от Анхиса, известен скорее как центральный персонаж поэмы Вергилия «Энеида». В «Илиаде» Эней фигурирует в нескольких эпизодах, например в сражениях с Диомедом (V:432–444) и Ахиллом (XX:155–352). Но более он славен делами, свершенными после Троянской войны и соответственно описанными за пределами «Илиады».

ного, образец справедливости или понимание блага. Их героические деяния создают прецедент, легко воспринимаемый как идеал. Они герои уже не в силу своего происхождения, а благодаря свершенным великим деяниям, требующим выдающихся способностей и необыкновенных умений¹.

Некоторые персонажи гомеровских поэм известны своими чертами олимпийских и культурных героев. Но, как правило (хотя не исключительно), мы знаем об этих чертах из внегомеровских преданий. В «Илиаде» упоминается о том, что Ахилл – знаток лечебных снадобий и даже целитель; он же – единственный воин, кто играет на кифаре и поет о подвигах героев минувших дней². Но эти его умения третьестепенны и сообщение о них предстает не многим более чем дань традиции. Некоторым из доблестных воинов, которых воспевал Гомер, после их смерти посвящались святилища³, и они сохранялись исторически долгое время, но к персонажам гомеровского эпоса это не имеет прямого отношения. Гомеровские герои отличаются необыкновенной силой. Эта сила – специфически человеческая, отнюдь не магическая, но ее характеризует исключительная, не свойственная человеку мощь⁴. Даже самые мощные воины могут удивлять *сверх*человеческой силой, и все такие случаи отмечены вдохновенностью богами, вмешательством богов, может быть, даже случайным. Вот Гектору достаются доспехи Ахилла, достаются не по праву⁵. Эти доспехи вручил Ахиллу его отец Пелей, который получил их в дар от богов. Хотя Гектор обрел эти доспехи, пусть и на поле брани, но недостойно, не успевает он облачиться в них, как «...вступил ему в сердце / Бурный, воинственный дух; преисполнились все его члены / Силой и крепостью...» (XVII:210–212). Вдохновенность богами далеко не всегда осознается. Но сам факт везения, удачи, проявления особенной силы и эпические герои, и сам Гомер всегда объясняют вмешательством богов.

¹ Slater W.J. Lexicon to Pindar. P. 227.

² По преданию, и целительству, и игре на кифаре юного Ахилла научил его наставник кентавр Хирон.

³ Святилище, памятное надгробие – одна из важных составляющих семантики героя. См.: A Greek-English Lexicon. P. 778; Feeney D.C. Epic Hero and Epic Fable // Comparative Literature. 1986. Vol. 38, № 2. P. 138.

⁴ Сфокусированность на человеческом – характерная черта героической поэзии, которая, по мнению М. Боуры, и возникает исторически вместе со смещением общего внимания «с магических способностей человека на его специфически человеческие добродетели». Герой превозносится, порой безмерно, но вместе с тем отвечает новым критериям высокой оценки каждого (Bowra C.M. Heroic Poetry. P. 91). Непременна наступающая эмансипация героической поэзии из-под влияния магического (шаманистского) идеала прослеживается Боурой на примерах финского, эстонского, русского, якутского эпосов.

⁵ Подробнее об этом см. с. 104–105 настоящего издания.

Хотя гомеровские герои и не обладают никакими магическими способностями, нередко они фактически оказываются в промежуточном мире – реалистически-магическом. В той мере, в какой они – предмет постоянного попечения и поддержки богов, с ними происходят необыкновенные события. Они переносятся богами в пространстве, становятся невидимы для врагов или обретают в глазах врагов особенно устрашающий вид. У некоторых героев – выдающиеся доспехи и оружие, изготовленные искусными мастерами. Ахиллу доспехи и оружие изготавливает Гефест. Копье столь огромно по размеру и такое тяжелое, что пользоваться им может только он, и не благодаря богам, а благодаря своей силе. Знаменитый лук Одиссея подвластен только ему. Так что хотя герой отмечен печатью абсолютных качеств божества, и чем сильнее их проявления, тем меньше они возможны как человеческие, все эти качества органично связаны с человеческим началом и через эту связь становятся (или остаются) человеческим феноменом¹.

Образы большинства героев, представленных в гомеровском эпосе, имеют длительную традицию, память о них уходит в глубь веков. Однако даже наиболее архаичные из них преобразуются. На материале древних мифов и преданий Гомер творит новых героев, стремясь за известными героическими деяниями разглядеть их причины, мотивы, резоны². Мы хорошо видим, что у Гомера не свершения творят героя, но герой вершит деяния, проявляя доблесть и обретая славу. Образы главных персонажей – Ахилла, Агамемнона, Гектора, Патрокла – раскрываются в эпической динамике, причем раскрываются посредством изображения не только их деяний, но и сомнений в раздумьях, выбора, решений.

Для понимания героя, как он дан у Гомера, нужно освободиться от распространенного стереотипа, что «античный герой» – полубог и все его свершения опосредованы, а то и предопределены божественным участием. Расхожее представление о том, что боги расположены к героям, неточно уже потому, что разные боги расположены к разным героям: будучи расположены к одним, они противодействуют другим. Всемогущий Зевс в силу тех или иных причин, а порой своенравно может менять свое расположение к одному и тому же герою. Отстаивая интересы своих протезе, боги могут даже сталкиваться друг с другом, вступать в стычки; но могут приходиться к компромиссам,

¹ См.: *Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958. P. 195.

² Предположение о том, что образ Гектора – творение самого Гомера, по-видимому, впервые высказал Джон Скотт в 1913 г. (см.: *Scott J.A.* The Assumed Duration of the War of the Iliad // *Classical Philology*. 1913. Vol. 8, № 4. P. 446–447; *Scott J.A.* Homer and Hector // *The American Journal of Philology*. 1945. Vol. 66, № 2. P. 187).

договариваться и транслировать свои договоренности людям. Люди смиряются перед могуществом богов. Но не все. Ахилл готов вступить в схватку с Аполлоном, а понимая свою немощь в сравнении с богом, дерзко огрызается. Отважный Диомед решается противодействовать некоторым из богов и даже наносит (разумеется, при поддержке Афины) ранения, пусть легкие, Аресу и Афродите.

Хотя не все гомеровские герои божественны в генеалогическом смысле слова, все они благородны, лучшие по происхождению, и что бы они ни делали, они остаются лучшими. Как таковые они – носители доблести, хотя отнюдь не все, что они совершают, доблестно. Гомеровский герой – это прежде всего воин, защитник, стяжатель славы. Он храбр, умен, знает свое дело, и это дело – воинское; он успешен, богат и благополучен. Если он не занят военными делами, то предается досугу, который есть условие для развития *aretē*, но вместе с тем и награда за ее успешное осуществление¹. В мирное время также может возникнуть необходимость исполнить долг защиты – по отношению к своей семье или по отношению к гостю, которому предоставлен кров. Так что хотя *agathos* прежде всего проявляет себя на войне, он и в мирных делах воспринимается как воин, т.е. как защитник, как тот, кто с честью проявит себя в сражении, а в сражении будет впереди даже самых смелых.

Определение защитника, каким мыслится герой, более всего приложимо к образу Гектора, которого разные персонажи поэмы, да и сам Гомер не раз называют защитником, главным защитником, последним защитником Трои (см. V:473; VI:403; XXIV:729–730). Гектор не просто являет чудеса храбрости, мужества и воинской силы. Он хорошо осознает, что в этом состоит его высшее жизненное предназначение. Это неоднократно подтверждается его речами. Идея защиты актуальна и для самого Гектора. Не случайно, вдохновляя вождей союзных войск на очередное сражение, он замечает, что призвал их всех лишь ради того, чтобы защитить «и супруг, и детей неповинных троянских» (XVII:223).

Но и для Ахилла (да, того самого Ахилла, который своенравно покидает битву и не поддается никаким уговорам вернуться, чтобы поддержать терпящих поражение и несущих бесчисленные потери ахейцев) в какой-то момент становится очень важным быть защитником. Точнее, в данном случае для него значимой оказалась упущенная возможность выступить защитником. Ахилл негодует на себя в первую очередь потому, что из-за него пал на поле брани его ближайший соратник и любимый друг Патрокл, но вместе с тем он понимает, что не оказал защиту и многим другим соратникам, пав-

¹ См.: *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility. P. 32–33; Macintyre A. After Virtue. P. 127.*

шим без его защиты от руки Гектора (XVIII:102–106). Ахилл убежден, что только от него и должна была бы прийти защита, ведь он не видит никого среди ахейцев равным себе. Но именно об этом и умолял Ахилла Патрокл (XVI:31–32). Произошло то, что пытался предотвратить Одиссей, придя с посольством к Ахиллу просить его вернуться в битву, чтобы защитить ахейцев, избавить их от сокрушающей ярости врага (IX:249). О необходимости защиты и слова другого посла, Феникса (518).

Главное для воина – отважно участвовать в военных действиях, хоть в открытом бою, хоть в засаде (I:225–227). Кому, как не Ахиллу этого не знать. Именно он ставит в упрек Агамемнону недостаток воинской отваги. Патрокл, идя во главе мирмидонцев в бой, призывает: «Вспомним кипящую храбрость!» (XVI:270) и в качестве примера храбрости называет, конечно, Ахилла: ведь он «по доблести бранной / Первый в ахейских мужах». Отсюда, по праву, и Ахилловы ратники – храбрейшие среди ахейцев (271–272).

Защита, помощь соратникам – непеременимы. Вот Менелай, услышав крик окруженного в тяжелейшем бою Одиссея, призывает Аякса Теламонида пробиться к соратнику: «Друг, устремимся в толпу: защитить Одиссея нам должно¹!» (XI:469). А когда Аякс был вынужден, не прекращая отражать атаки троянцев, начать отступление, к нему на помощь пришел Эврипил. Раненный стрелой Париса, он был вынужден выйти из боя, но первым делом призвал соратников поддержать Аякса и защитить его от напора врага (590–591). Патрокл, спешащий с вестью к Ахиллу, встретив раненого Эврипила, отводит его в стан и, владея навыками целительства, оказывает ему первую помощь (838–848). И ахеец Мерион, возвращаясь в сражение после смены оружия, прежде всего думает о том, кому оказать помощь, кто нуждается в ней в первую очередь (XIII:310).

Очевидная значимость для воинского этоса взаимопомощи и поддержки ставит под вопрос предложенную Эдкинсом классификацию ценностей в гомеровском мире. Хотя моральный мир гомеровского эпоса в представлении Эдкинса сложен и разномерен, все же, по мнению ряда исследователей, Эдкинс в чем-то переоценил различие двух наборов ценностей и исказил характер распределения и иерархии ценностей, идентифицированных им в качестве соревновательных и кооперативных. Сама по себе соревновательная дея-

¹ В оригинале: «лучше бы нам защитить». Использование Н.И. Гнедичем слов из императивистского лексикона (как, например, здесь: «должно») не адекватно сознанию гомеровского человека, не мыслившего в отличие от иудейского, христианского и даже стоического человека в терминах долженствования. Это не значит, что гомеровский мир не знает императивности, но она устроена иным, не привычным для иудейско-христианского, современного или постновременного человека образом. Разбор характера императивности гомеровского общества проводится в заключительном параграфе данной книги.

тельность не отрицается, но проблематизируется непосредственная связь между такими ценностями, как *agathos* и *aretē*, и соревновательностью¹. Воины могут соперничать в битве, но при этом стремиться к общей победе. Совместно сражаясь ради общей победы, воины могут одновременно соперничать в добывании славы для себя. Но в любом случае в контексте «Илиады» кооперация – это поведение, направленное на достижение общей цели или на содействие благу другого, в особенности при дружеских отношениях. Герои сотрудничают ради материальных благ, ради славы, из желания избежать позора, ради справедливости, и при этом способность героев сохранять свое превосходство отходит на второй план, а стремление к чрезмерному самоутверждению нередко встречает осуждение².

На уровне самого поэтического текста не возникает сомнения в том, что солидарность и взаимопомощь выступают важными воинскими добродетелями. Война описывается Гомером в основном как подвиги того или другого воина. Некоторые главы-песни «Илиады» принято называть по имени героя, подвиги которого воспеваются в ней. И первое впечатление таково, что герои, а отдельные песни посвящены, конечно, ахейским воинам, сражаются в одиночку, единолично противостоя вражескому войску. Но это впечатление быстро проходит. Даже когда поэт повествует о сражениях Патрокла или Ахилла, читатель постепенно понимает, что герои сражаются впереди всех, но их сражения – в гуще схваток, в «толпе боевой» (XIII:307) за ними поспевают соратники. Без совместности, без обоюдной поддержки на поле брани не выстоять³. В особенности это касается тех воинов, которые не обладают сверхобычной силой и ловкостью. В пылу боя об этом напоминает ахейскому воину Идомею Посейдон, принявший образ одного из его соратников: «Шествуй и, взявши оружие, стань ты со мной.../ Сила и слабых мужей не ничтожна, когда совокупна» (XIII:235,237). Обращаясь к другим воинам, Посейдон предвещает победу, «когда совокупно / Все устремимся, решаясь стоять одному за другого!»⁴

¹ См.: *Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 15–16.*

² См.: *Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996. P. 2.*

³ Мы помним, что как раз в недостатке рвения, в оторванности от соратников упрекал Париса Гектор (VI:524–527).

⁴ Частично этими же словами описываются выстроившиеся перед битвой ахейцы: «Духом единым пылая – *стоять одному за другого*» (III:9). В гомероведении обсуждается проблема очевидного ценностного разлада: в «Илиаде» прослеживаются два типа ценностей – групповой солидарности («стоять одному за другого») и индивидуального героизма и подвигов, воспетых в ряде аристей, за которым просматривается конфликт между аристократической ценностью *timē* и эгалитаристской ценностью *aretē* в перспективе к нарождающему полисному обществу (см.: *Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 27–28.*)

(XIV:368–369). Высказанные богом, эти слова только возвышаются в своем значении, и их справедливость не однажды подтверждается разными примерами.

Ожиданием от воина мужества, отваги и доблести задаются и другие важные качества, без которых немислима победа, хотя эти качества и не представляются собственно воинскими. Так, провожая Ахилла на войну, его отец Пелей учил его, что могущество и отвага неприменны для воина, но они обретаются соизволением богов; а от самого человека зависят сдержанность и кротость, и их надо воспитывать в себе, чтобы не подпасть под власть гнева и не оказаться в противостоянии с соратниками. Именно сдержанность высоко ценится всеми ахейцами независимо от возраста (IX:254–258). Об этом напоминает Ахиллу Одиссей, пришедший к нему с посольством от Агамемнона. В этом же духе высказываются и другие послы – Аякс (628–642) и Феникс (496–497). Таким образом, очевидно, что наряду с характерными воинскими добродетелями в поэме неоднократно и определенно высказывается ожидание относительно таких качеств, как самообладание, благосклонность, кротость, дружелюбность, взаимность, которые могут казаться не воинскими¹. Строго говоря, они не являются бойцовскими, но воинскими они как раз и являются, потому что без них оказывается неосуществимым *воинство* как войско, организация воинов, воинство как стезя и стяжание.

Умоляя Ахилла вернуться в битву, Феникс настаивает на том, чтобы он принял дары, предлагаемые Агамемноном, а не ждал, когда его заставит вступить в бой нужда (IX:602–605). Какая нужда могла иметься в виду? Например, необходимость защищать корабли (тем более лишь свои, мирмидонские) от пожара и разрушений троянцев. Последнее было бы служением самому себе. Вступление в битву в ответ на просьбу о помощи, а несметные дары лишь подкрепляли важность просьбы, демонстрировало бы бескорыстие Ахилла, идущего на бой не ради себя, а ради ахейцев. Поэтому в этом случае Ахилла ждала бы честь, достойная богов. От сражения из необходимости никакой особой чести ожидать не приходилось.

Близкий мотив различим в упоминавшемся выше обращении Гектора к вождям союзных войск (XVII:220–232): он просил их о помощи не ради себя, не ради увеличения численности войска, но ради того, чтобы защитить тех, кто не может защитить себя сам. В речи, которой Гектор вдохновляет союзников на бой, он упоминает запасы, выделенные из городских закромов для пропитания приглашенных отрядов, он обещает половину добычи в случае

¹ См.: Zanker G. Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad // The Classical Quarterly. New Series. 1992. Vol. 42. № 1. P. 21.

успешного сражения и всю полноту славы, которая достанется победителям, без деления на части. Таким образом он всячески стремится показать, что в этих отношениях его собственный личный интерес не присутствует. Так оно и есть в его восприятии: их участие в войне компенсируется пропитанием, их вклад в победу компенсируется равной долей добычи и полновесностью обретаемой славы, но главное то, что они защищают беззащитных, и в этом деле никакая компенсация не предполагается. Дело защиты само по себе награда, поскольку в этом – предназначение героя.

От воина ожидается не только отвага, но и первенствование в ней. Провожая на Троянскую войну Главка, одного из предводителей ликийцев – союзников троянцев, отец заповедовал ему: «Тщиться других превзойти (*āristeyein*), непрестанно пылать отличиться, / Рода отцов не бесчестить» (Ил. VI:208–209). Именно этими словами провожал Ахилла на войну его отец Пелей, царь Фтии (Ил. XI:784). Это повторение не случайно. По обе стороны сражения у стен Трои торжествует один и тот же воинский этос, с одинаковыми приоритетами – первенства в бою, сохранения посредством этого чести имени рода, приумножения своей славы. Мерион с гордостью заявляет Идоменею, что, не забывая воинскую доблесть, он «между передних всегда на боях, прославляющих мужа» (XIII:270). Для воина честь если и быть пораженным в бою, то в грудь, а не в спину, в живот, а не в затылок, т.е. не отступающим, а нападающим, активно обороняющимся.

Воину надлежит быть стойким, не уклоняться от битвы, не позорить себя отступлением. Робость для воина – *aischros*-позор, и нет хуже участи остаться в памяти людей проявившим робость. Воину надлежит быть мужественным, подающим пример мужественности, воюющим плечом к плечу с соратниками, но воюющим так, как будто он единственный, кто в данном месте и в данный момент способен решить стоящую перед ним задачу. Такими словами благоволивший ахейцам Посейдон, приняв образ прорицателя Калхаса, пытается воодушевить ахейцев к битве при очередной, поддерживаемой Зевсом атаке троянцев на оборонительный вал (см. XIII:47–58, 114–124). Наоборот, не ответить на вызов к бою, вообще уклоняться от боя – это позор. Так, Менелай, сокрушаясь тем, что ахейцы медлят с ответом на вызов Гектора выйти на поединок, восклицает:

Горе мне! о самохвалы! ахейки вы — не ахейцы!
Срам для ахейских мужей из ужасных ужаснейший будет,
Если от них ни один не посмеет на Гектора выйти (VII: 96–98).

Усугубляя представление ситуации, Менелай уже видит в такой нерешительности проявление того, что ахейцы – «народ без души и без чести» (98).

Желаемый образ воина-вождя просматривается в молитвенном обращении Гектора к богам о будущем сына. Гектор желает своему сыну быть таким же выдающимся¹ и отличающимся силой, чтобы власть его была безусловной и чтобы всегда из сражений он выходил с богатым трофеем (VI:476–481). Утверждаемые в молитве ценности оттеняются сдержанным упреком, который чуть позже Гектор как бы к слову высказывает Парису. Признавая воинскую храбрость брата², Гектор досадует на медлительность и нерадивость Париса. Вроде бы не самые суровые оценки, даже для воина. Но Гектор их тут же усиливает, выражая обеспокоенность тем, что по поводу Париса, и это не секрет, троянцы постоянно высказывают недовольство, при этом сами они за Париса поднимают «труд беспредельный» (525). Ссылкой на многих других Гектор усиливает свой мягкий упрек. Выходит, что Парис ленив в воинском деле, а троянцы несут беспредельное бремя³. Этой беспредельностью компенсируется нерадивость Париса. Воину таким быть не пристало⁴.

Воину не пристало быть ни нерадивым, ни робким. От смерти не убежать, как не убежать от судьбы, которой и определено наступление смерти. Говоря о неминуемости смерти, Ахилл вспоминает величайшего героя олимпийского поколения Геракла: уж насколько он был велик, как любим был Зевсу, но и он велением рока и из-за вражды Геры вынужден был принять смерть. Ахилл готов принять смерть, но не иначе как в деле, достойном «сияющей славы» (XVIII:115–121).

¹ У Гомера именно «выдающийся»: *agiprētes*. Сыну Гектора и так быть царем, а значит, и знаменитым. Возможно, для Н.И. Гнедича слово «знаменитый» имело значения, сегодня не различимые первоначально (слово «знаменитый» он использует часто). Хотя, конечно, в семантически спектральном плане слово «выдающийся» включает характеристику «знаменитый». Это подтверждают последующие слова упования Гектора на неординарность сына, его надежда на то, что сын будет замечательным сам по себе, независимо от мнения граждан.

² О храбрости Париса из текста поэмы мы не знаем ничего. Надо иметь в виду, что встречающееся в переводе Н.И. Гнедича определение Париса как храброго появляется случайно; в оригинале – «Paris heros», т.е. Парис-герой (XII:93).

³ Один из троянских мужей, за Париса «поднимающих труд беспредельный», – сам Гектор, военный предводитель троянцев, о котором Агамемнон, военный предводитель ахейцев, свидетельствует, что никто из троянцев не сравнится с Гектором в нанесенном ахейцам уроне (X:48).

⁴ Помимо того что нерадивость в битве даже одного ведет к дополнительным жертвам и снижает шансы на победу, в таком отношении с соратниками нарушается принцип взаимности (о значении принципа см. далее с. 171–186) и тем самым подрывается справедливость.

Āristos-лучший

Герой – благородный, но у Гомера и среди героев-благородных выделяются лучшие – *āristoi* (ед.ч. – *āristos*). Вообще, *āristos* – лучший в своем роде, лучший человек, храбрейший, лучший по происхождению – знатнейший, вождь-предводитель¹.

В «Илиаде» есть особая категория героев – «лучшие из ахейцев» (*āriston Ahaion*). Этот эпитет исключителен. Его удостоиваются лишь Ахилл, Агамемнон, Аякс Теламонид и Диомед². Лучшим среди ахейцев однажды называется и Патрокл, но только после своей смерти³ (XVII:689). Оплакивая его гибель, Ахилл вспоминает слова матери о том, что под Троей падет лучший из мирмидонцев (XVIII:10). «Лучший из ахейцев» – специальная характеристика, но нередко она в устах персонажей звучит как некая ритуально-риторическая фигура. Так называет Агамемнона Ахилл в эпизоде, предшествующем распре (I:82)⁴; в другом эпизоде так же Агамемнона называет Нестор (I:91)⁵. Ахилл и себя на-

¹ У Аристотеля это понятие уже наполняется этическим содержанием, когда он определяет аристократию как такое государственное устройство, в котором управляют «безусловно наилучшие с точки зрения добродетели», обладающие высокими качествами – *āristinden* (*Аристотель*. Политика, 1293b3 // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 501). О понятии «aretē» в древнегреческой мысли см.: *Шичалин Ю.А.* Arete // Новая философская энциклопедия : В 4 т. ; под ред. В.С. Стёпина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. М. : Мысль, 2000. Т. 1. С. 166–167.

² *Nagy G.* The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry [1979]. Revised Edition. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1999. P. 57.

³ Как полагает Нэйджи, Патрокл именуется так лишь в проекции к Ахиллу, воспринимаемый как alter ego Ахилла. В этом же качестве он называется равным Аресу (XVI:784), хотя, согласно гомеровской поэтике, Аресу подобны лишь Ахилл и Гектор (*Nagy G.* The Best of the Achaeans. P. 58).

⁴ Возможно, из-за ритуального свойства этой характеристики Агамемнона в устах Ахилла она не привлекла внимания Нэйджи, заметившего, что Ахилл лишь однажды признает первенство Агамемнона, но только в частном – в метании копья (*Nagy G.* The Best of the Achaeans. P. 58). Что любопытно, в эпизоде мемориальных спортивных соревнований в честь Патрокла Ахилл, примирившийся с Агамемноном, действительно признает его первенство в копьеметании, но это как раз послужило поводом для отмены состязания по метанию копья; Ахилл присудил приз Агамемнону на основе этого своего признания, а не в результате состязания, как можно было бы ожидать (XXIII:890–892).

⁵ В переводе Гнедича в обоих случаях выделяется исключительная характеристика Агамемнона: «Властию ныне верховной гордящегось в рати ахейской» (I:91) и «...тот, кто слывет знаменитейшим в рати ахейской» (II:82). Так же и при описании ахейской рати гомеровская характеристика Агамемнона как лучшего (*āristos*) трансформируется в переводе Гнедича в «сан верховный» (II:580). Тем самым в представлении «Илиады» Гнедичем Агамемнон выпадает из поэтически строго выделенной когорты ахейских геро-

зывает «лучшим из ахейцев», и это случается дважды, оба раза в выражении Ахиллом своего негодования, что его, «лучшего из ахейцев», оскорбил Агамемнон¹. Так что эпитет «лучший из ахейцев» не только чаще, чем к кому-либо еще, применяется к Ахиллу, но и он сам оказывается тем, кто проговаривает его, и таким образом как будто бы обозначается его символическая власть над этим выражением, а может быть, и над этим качеством.

Как ни покажется странным, лучшим среди ахейцев не называется Одиссей. Этот эпитет он заслуживает от Гомера лишь в посвященной ему поэме. Но и там этим эпитетом Одиссей выделяется лишь за деяния, о которых повествуется в собственно одиссеевских сюжетах, но не за свершения в Троянской войне. С этим обстоятельством сопряжено и то, что в «Илиаде» среди песен об аристеях разных героев нет песни, посвященной воинским подвигам Одиссея. А ведь в конечном счете заслуга победы в Троянской войне по праву должна принадлежать именно Одиссею: Троя, как известно, пала благодаря хитрости Одиссея, придумавшего соорудить огромную деревянную фигуру коня и затаиться внутри него отряду лучших ахейских воинов с тем, чтобы, когда троянцы введут коня в качестве трофея в Трою, ночью выскочить из него и захватить город (Од. VIII:499–520).

Ἄριστος не всегда самый высокий по положению. Превосходство может проявляться и в частном, примеров чего довольно у Гомера. Так, Перифас был лучшим в своем народе, среди этолийцев (V:842)², Калхас – лучшим среди птицегадателей (I:69). Тевкр – «первый стрелец и в бою пешеборном не менее храбрый» (XIII:314)³. Но все это – лучшие-ἄριστοι. В такой категории

ев-воинов. Вообще везде в переводе Гнедича «лучший» предстает как «храбрейший». Такой перевод в словарно-лексическом отношении вполне оправдан, причем не только денотативными характеристиками «ἄριστος». Так, в определении воина, а Ахилл противопоставляет себя именно как воина Агамемнону как воину, наилучший и значит храбрейший. Но ведь у Гомера есть отдельно и эпитет «храбрейший». Например, Главк, удрученный тем, что Гектор не смог захватить доспехи, упавшие с Патрокла, упрекает его в нерадении к союзникам: ведь на эти доспехи можно было выменять доспехи Сарпедона, павшего от руки Патрокла. Желая сильнее уязвить Гектора, Главк указывает ему, что он не решился сразиться с Аяксом, и тот, выходит, несравненно более храбрый-ρῆῆτερὸς (XVII:163). Так что следует иметь в виду, что в гнедическом переводе эта важная характеристика – ἄριστον Ἀχαιῶν – оказалась утраченной.

¹ Вторя Ахиллу, Патрокл, идя в бой, противопоставляет Ахилла, «ахейца храбрейшего» (ἄριστον Ἀχαιῶν), преступному Агамемнону (XVI:275).

² Как мы видели чуть выше, этим же качеством – лучшего в своем роде – Ахилл наделяет Патрокла, «лучшего из мирмидонцев».

³ Переводом «ἄριστος» как «храбрейший» Гнедич невольно перемещает «лучших из ахейцев» в частную категорию лучших в своем роде. При этом в отдельных контекстах слова, производные от «ἄριστος», обозначают именно храбрейших, сильнейших в смысле бесстрашных воинов (например, VII:159–160).

лучших обнаруживается и илиадовский Одиссей. Когда Агамемнон, предлагая Диомеду выбрать себе товарища для разведывательной вылазки в стан троянцев, наказывает ему выбрать лучшего (*āristos*)¹, *невзирая* на то, принадлежит ли избранный царскому роду (X:238–239), Диомед выбирает Одиссея. Одиссей принадлежит царскому роду, но выбор Диомеда был обусловлен не этим:

Как я любимца богов, Одиссея героя забуду?
Сердце его, как ничье, предприимчиво; дух благородный
Тверд и в трудах и в бедáх; и любим он Палладой Афиной! (X:243–245), –

справедливо объясняет Диомед свой выбор. Эти характеристики, признаваемые Диомедом в Одиссее: предприимчивость, настойчивость и стойкость (о благородстве, благоволении судьбы мы уже знаем), следует добавить к перечню добродетелей героя.

Вместе с тем превосходство, выделяемое характеристикой *āristos*, символично. Как показала И.В. Шталь, отгалкиваясь от мыслимой соразмерности в эпическом сознании определений «каждый» и «все», герой, хотя и *āristos*, не противопоставлен остальным, «всем», но представляет их. Даже в своих превосходствах герой типичен и сопределен роду-*phyle*, который он представляет и олицетворяет². Ахилл, вышедший в гнев из сражения, оказывается оторван не только от ахейцев, но и от собственного войска – от мирмидонцев, которые, как нам открывается из слов самого Ахилла, напутствующего мирмидонцев в бой под предводительством Патрокла, считали для себя недостойным, даже бесчеловечным вынужденное неучастие в сражениях с троянцами (XVI:200–204). Настроения Ахилловых воинов в наибольшей степени были гарантией того, что Ахилл вышел из сражений на время и на самом деле не мог выполнить угрозу покинуть Троию, отплыв своей флотилией в родную Фтию. В то же время характерно окончание поединка Ахилла с Гектором. Он по-настоящему завершается не со смертельным ударом копья, который Ахилл наносит Гектору, и смертью последнего, но с многочисленными ударами копий, которые уже в бездыханное тело Гектора вонзают подоспевшие мирмидонцы (XXII:369–375). Тем самым происходит окончательное воссоединение героя со своим войском в мирмидонском войске и восстанавливается порядок.

¹ В переводе Гнедича смысл предложения Агамемнона Диомеду оказался искаженным: «И не выбери худшего». Как же Диомед может выбрать худшего? Агамемнон как раз призывает выбрать именно лучшего.

² Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. С. 77.

Из таких отношений между героем и его безликим окружением вовсе не следует равенства между ними, здесь нет и намека на одинаковость, однопорядковость. Герой – *aristos*-лучший, и этим все сказано. Он, может быть, не идеал, но, безусловно, фигура, достойная восхищения и подражания, и в этом своем качестве он затмевает всех в своем окружении (родовом, войсковом), оказываясь в нем единственным, кто говорит, мыслит, принимает решения, действует, совершает подвиги, стяжает славу¹.

Kleos-слава

Самоотверженное участие в битвах, в набегах с целью добычи (набеги рассматриваются в качестве важного воинского дела), нанесение поражений противнику, победы над выдающимися воинами, приобретение трофеев², особенно знаменитых, приносят славу (*kleos*)³. Битва – наилучшая возможность для воина продемонстрировать себя не только в мощи и отваге, но и в своей духовной силе. В соединении физической мощи, отваги и духовной силы (боговдохновенности) являют себя наиболее доблестные герои. Их отличает слава, обретенная в подвигах. Герои живут ради славы. Иных героев, которые не проявляли бы себя в сражениях и стяжании воинской славы, гомеровский мир не знает⁴.

¹ Характерно, что в приведенном выше эпизоде обращения Ахилла к войску именно из его слов мы узнаем о том, что говорили, негодуя, в дни вынужденного бездействия его воины. И это при том, что поэт сообщает нам имена всех воевод в мирмидонском войске, некоторые из которых были героями в олимпийском значении слова, т.е. рожденными от богов.

² О значении трофеев см.: *Finley M.I. The World of Odysseus*. 2nd ed. L.: Chatto & Windus, 1977. P. 119–123.

³ Первичное значение слова «*kleos*» – весть, молва, слух. Но *kleos* – это еще и добрая молва, иными словами, слава. Характерно, что в форме множественного числа это слово обозначает то, что ведет к славе, – великие благотворные деяния (Древнегреческо-русский словарь; сост. И.Х. Дворецкий. С. 952). За рамками гомеровского эпоса это слово употреблялось и для обозначения дурной молвы (*A Greek-English Lexicon*; compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones [e.o.]. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 958). О лексике и смысловых контекстах идеи славы см. также: *Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. С. 138–141.

⁴ «Илиада» и «Одиссея» в этом плане несколько различаются. Как мы видели, Одиссей превозносится в качестве «лучшего из ахейцев» в «Одиссее», где он проявляет свои доблести не как воин и участник набегов, но как преодолевающий невероятные трудности на пути к заветной цели. Телемах обретает славу в путешествии в Спарту и Пилюс; Афина вдохновляет его на путешествие не только для того, чтобы он «разведдал о миллом

Слава – выше жизни. Никому из людей не избежать смерти (у Гомера слово «смертный» нередко употребляется в качестве синонима слова «человек»), а это значит, смерть надо встретить так, чтобы остаться в доброй памяти живых, соединив навечно свое имя со славой. Слава – остаться в памяти потомков воином, отважным и достойным (VII:86–89). В этом ключе мыслится гомеровскими героями и бессмертие – как сохранение в памяти потомков своего доброго имени. В бессмертии как славной памяти заключено для воина высшее благо. Так, Гектор уповает дотянуться до богов, обрести равную с богами славу:

О! если бы столько же верно
 Был я бессмертен и жизнью моей никогда не старею,
 Славился всеми, как славятся Феб и Паллада Афина (VIII:538–540).

Мечту о славе, «как славится Феб и Афина Паллада», Гектор выскажет и в другой раз (XIII:825–827) наряду с чаянием оказаться сыном Зевса или Геры (826–827). Посейдон упрекнет Гектора в том, что тот называет себя сыном Зевса (XIII:54). Но Гектор всего лишь выражает свое упование на то, чтобы быть от Зевса рожденным, ибо в этом залог славы и почета. Другое дело, что, желая быть рожденным от Зевса, Гектор добавляет: как Аполлон и Афина; он, таким образом, сопоставляет себя не с героями, а с богами¹. Да и Приам сравнивает сына с богом, называя его «между смертными богом» (XXIV:258). Это обычно в гомеровском мире. Герои, далеко не всегда родственные богам, стараются дотянуться до них, и их нередко воспринимают как уже дотянувшихся. Именно таким видит Гомер Агамемнона: «Зевсу, метателю грома, главой и очами подобный, / Станом – Арю великому, персями – Энносигею» (II:477–479)².

отце и его возвращены», но «также чтоб в людях о нем утвердилась добрая слава» (Од. I:94–95), и Телемах стал благодаря этому героем. Из этого мы можем сделать вывод, что хотя всякий герой – *agathos*, не всякий *agathos* герой: чтобы стать таковым, он должен обрести славу, т.е. признание людей.

¹ Если бы не сетование Посейдона, это обращение Гектора можно было бы считать ритуальным словосочетанием. Так же Ахилл, выражая свое упование, называет Зевса отцом (*patēr*) и вместе с ним поминает Аполлона и Афину (XVI:97). Гнедич употребляет здесь эпитет «вечный», а Вересаев ближе к оригиналу: «Если бы, Зевс, *наши родители*, и вы, Аполлон и Афина».

² Примечательно, Арей – бог несправедливой войны Арес-Марс, Энносигей (т.е. Колелатель земли) – бог морей Посейдон. Иными словами, Агамемнон сравнивается, помимо Ареса, с двумя из трех главных богов. Иным и не может быть царь над царями ахейскими.

В том, чтобы остаться в славной памяти потомков, – чуть ли не предназначение и конечный смысл жизни героя, в особенности вождя. Образ героя, воина-вождя ярко представлен в торжественной речи царя ликийцев, союзников троянцев, Сарпедона, с которой он обращается в пылу боя к своему соратнику Главку. Сарпедон, как мы знаем, – сын Зевса, Главк рожден от смертных, но они оба воины-герои, и Сарпедон обращается к Главку как к равному. На вождей, отмечает Сарпедон, люди смотрят как на небожителей, на пирах их отличают «местом почетным, и брашном, и полной на пиршествах чашей» (XII:311)¹, им выделены лучшие, наиболее плодородные земли. Но все это считается заслуженным не по праву рождения, а благодаря той доле, которую принимают на себя вожди, устремляясь в битвы впереди других героев и сражаясь мужественнее всех: «предводителям, между передних героев ликийских / Должно стоять и в сраженье пылающем первым сражаться» (315–316)². Завершая речь, Сарпедон призывает: «Вместе вперед! иль на славу кому, иль за славою сами!» (328). Эта речь в двенадцатой песне следует за описанием того, как сам Сарпедон врывается в битву впереди всех – «как лев-горожитель, алкающий долго / Мяса и крови» (299–300). Лев, развивает этот образ Гомер, бросается в загон с овцами, несмотря на охраняющих его пастухов с копьями и бодрых псов, с тем чтобы похитить овцу или пасть под ударом копыя.

В воинственной речи Сарпедона смерть, пусть и геройская, даже не упоминается; итогом схватки всегда является слава, а кому она достанется, то решают боги. Но герой, а тем более вождь, непременно уповая на благорасположение богов, всегда полагается на себя и, принимая решение, помнит, что первенство – это призвание и его следует вновь и вновь подтверждать в героических делах. За этим призванием просматривается насущная жизненная необходимость. Как говорилось, гомеровский герой только кажется одиноч-

¹ Этот образ, правда, в реверсивном по смыслу виде, еще раз встречается в поэме. Когда в одном из сражений Диомед вынужден, следуя настоятельному совету Нестора и повинувшись знамениям Зевса, отступить, причем в общем потоке фактически бегущих с поля битвы ахейцев, Гектор насмешливо кричит ему вслед: «О Диомед! перед всеми тебя почитали данаи / Местом, и брашном, и полными кубками в пиршествах общих; / Впредь не почтут: пред очами их женщиной ты оказался!» (VIII:162–163).

² Заслуживает внимания отнюдь не случайный дискурсивный факт, что эта же идея, хотя и в ином мыслительном контексте, вложенная в уста Юпитеру, высказывается Джордано Бруно: «Кому судьба дала право вкушать амброзию, пить нектар и наслаждаться величием, на тех вместе с тем падают все тяготы величия. Диадема, митра, корона не дают чести главе, не отягощая ее; царский скипетр и мантия не украшают, не изнурия тела» (*Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя*; пер. с итал., вступл. и примеч. А. Золотарева. Самара: Агни, 1997. С. 60).

кой, но он всегда бьется плечом к плечу с соратниками и от успеха одного зависит успех всех. Он также всегда защитник. В диспозиции Троянской войны это не так очевидно в отношении ахейцев, но совершенно определенно в отношении троянцев, от стойкости которых зависит судьба города, а значит, и благополучие, безопасность, честь и жизнь их домочадцев¹.

Обсуждая упоминавшуюся выше речь Гектора, обращенную к союзникам (XVII:220–232), Дэйвид Клаус делает вывод, что в качестве одного из ключевых мотивов героического этоса можно считать безвозмездность. Она решительно не предполагает расчета баланса в затратах и приобретениях в героических делах и приобретаемом благодаря им почете². Этому выводу как будто бы противоречат то и дело проговариваемые героями подсчеты и их упования на награды. Вот и в речи, обращенной к союзникам, Гектор подчеркивает, что постоянно поставляемым союзным воинам пропитанием истощаются городские запасы и тем самым ущемляется народ, и можно подумать: именно пропитание Гектор рассматривает как источник воинского мужества (226). Мотив возмещения еще более силен в приводившейся речи Сарпедона. На установившуюся неадекватность распределяемой добычи совершаемым подвигам гневно сетует Ахилл, обвиняя Агамемнона в несправедливости. Очевидно, что вопрос возмездности существен для героического сознания. Более того, если говорить о воинской славе, она так или иначе всегда выражается и в знаках материального признания, в частности в той доле добычи, которую получает воин. Однако вместе с тем и добыча оказывается не только признаком материального достатка, но и предметной символизацией славы. Нарушение справедливой доли добычи, а тем более лишение добычи не может не расцениваться как позор, бесчестье, в конечном счете как нарушение традиции и устоев³.

Но очевидно и то, что героичность полнее и шире, она не вмещается в прагматический расчет. Главная причина этого в том, что воинское дело, героические свершения всегда непосредственно сопряжены со смертью. Как и Сарпедон (XII:328), Гектор провозглашает: «каждый из вас или гни, / Или спасай свой живот! таково состояние ратных!» (XVII:227–228). На том же стоит Одиссей: «Кто на боях благороден душой, без сомнения, должен / Храбро сто-

¹ См.: *Griffiths A. Non-aristocratic elements in archaic poetry // The Greek World* ; ed. A. Powell. L. ; N.Y. : Routledge, 1997. P. 86.

² См.: *Claus D.B. Aidos in the Language of Achilles // Transactions of the American Philological Association*. 1975. Vol. 105. P. 21.

³ См. об этом: *Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion*. 1963. Vol. 2. № 3. P. 92. Так, Агамемнон, отбирая у Ахилла Брисиду, лишает его не столько добычи, сколько славы и тем самым нарушает ценностный порядок героического общества (Ibid. P. 94).

ять, поражают его или он поражает!» (XI:409–410). Эти слова он произносит не перед атакой, а готовясь к обороне. В один из наиболее тяжелых для ахейцев моментов в сражении, когда их особенно энергично теснят троянцы, Одиссей оказывается оставлен всеми. Он колеблется: на него мчится толпа троянцев. Однако и перед толпой отступить – позор, низость. Именно об этом слова: «подлый (какой) один отступает бесчестно из боя!» Только низкий человек может позволить себе позор отступления. Наоборот, благородный (*aristeuēisi*) во что бы то ни стало «должен храбро стоять». И Одиссей не просто «храбро стоит», но, обороняясь, поражает шестерых троянских воинов, включая Сока, про которого Гомер успевает сказать, что он «небожителю равный» (428). Сок, пытавшийся поразить Одиссея, так же предупреждал его: или ты будешь над пораженными тобой торжествовать, «или, копьем ты моим ниспроверженный, душу погубишь!» (432). Таково общее для ахейцев и троянцев умонастроение: воин либо побеждает, либо погибает (IV:197: VIII:531–534). Погибает славно или бесславно. В этом предел и смысл существования воина в качестве воина.

Так задается и пространство выбора. Гомеровские персонажи всегда перед выбором. Для воина-героя это прежде всего выбор между мужеством и осторожностью (о трусости не идет речи), схваткой в лоб или обходным маневром, позором или славой, пусть слава и обретается ценой жизни.

Один из наиболее драматичных эпизодов в «Илиаде» – мимолетное колебание Гектора в момент, когда все соратники покинули его, укрывшись под натиском разъяренного Ахилла за стеной Трои. Приам, издали увидевший несущегося к крепости свирепого Ахилла, умоляет сына войти в город и сохранить тем самым себя для его защиты, ради троянцев, во имя славы в их долгой памяти, ради своего отца-старца, которого в случае падения Трои ждет постыдная смерть. К Гектору обращается Гекуба, его мать, с мольбой воздержаться от смертельного боя с Ахиллом. Гектор не обращает внимания на причитания родителей, считая, что возвращением в город он навлечет на себя стыд горожан, тем более что как полководец он допустил роковые ошибки в стратегии предыдущей битвы.

Стократ благороднее будет
Противостать и, Пелеева сына убив, возвратиться
Или в сражении с ним перед Троею славно погибнуть! (XXII:108–110).

В какой-то момент Гектор задумывается, не предложить ли Ахиллу сделку: остановить войну, вернуть Елену, заплатить за мир всеми богатствами Трои, но он тут же понимает, что ему не дожидаться жалости от Ахилла. Единственно достойное дело – схватка, а уж кому достанется слава, то воля Зевса

(130). Гектор осознает неравенство сил, ему предсказана скорая гибель, он надеется на расположение Зевса, хотя не может не знать, что надежда его безосновательна. Тем не менее он, «несмиримого мужества полный» (96), выходит на бой. Это его сознательный выбор (независимый от внешнего давления, пусть и со стороны ближайших ему людей).

Примечательно, как трактуют стоящую перед Гектором альтернативу Приам, Гекуба и он сам. Приам делает упор на том, что, отступив, он принесет Трое больше пользы и как защитник города заслужит славу (перед предыдущей битвой так же и Андромаха, жена Гектора, подсказывала ему, что со стены он лучше сможет защитить город, чем в открытом поле). Гекуба памятью о своей материнской заботе закликает Гектора воздержаться от схватки с Ахиллом, не видя для сына ни малейшего шанса для победы. Приам еще пытается завлечь Гектора героическими ценностями, но апеллирует он не только к ним, но и к ценностям домашнего очага, Гекуба ограничивается лишь последними. По-другому видит ситуацию Гектор. Уйти от сражения, значит заслужить позор (он же сам недавно презрительно высмеивал Диомеду, отступающего с поля брани), выйти на бой с Ахиллом, значит показать свое бесстрашие и заявить свою претензию на славу.

Интересно, что аналогичную альтернативу обозначает для себя Ахилл, уже вышедший в гневе из битвы и намеревающийся отплыть домой со всей своей флотилией. Отвечая на посольскую речь Одиссея, Ахилл признается, что часто мечтает о мирной спокойной жизни в родной Фтии. Отец подберет ему «жену благородную», и никакие сокровища, какими славен Илион, не сравнятся со счастьем семейной жизни. Любые сокровища можно приобрести, но нельзя, потеряв, вернуть жизнь (IX:409). Благодаря предсказанию матери Ахилл знает, что у него есть выбор: либо продолжить сражаться и погибнуть, оставив после себя вечную славу, либо вернуться домой без славы, но прожить долгую тихую жизнь (IX: 411–415). Благополучное возвращение (*nostos*) или слава (*kleos*) – вот выбор, перед которым стоит Ахилл. В речи, обращенной к Одиссею, Ахилл вроде бы склоняется к благополучному возвращению домой. Но выбирает Ахилл славу: он же герой и воин. Перемена в его позиции происходит после смерти Патрокла; в горе Ахилл понимает, что жизнь, о которой он недавно говорил как о высшей ценности, ничтожна, если рядом нет друга¹ и тем более

¹ Заслуживает внимания, что Феникс, наставник детских лет Ахилла, под впечатлением слов Ахилла решает присоединиться к нему. Воображая возможный чудесный выбор: остаться, чтобы вернуть молодость и юную удаль, или присоединиться к Ахиллу, своему «возлюбленному сыну», Феникс, верный дружбе, готов отплыть с Ахиллом (XI:444–447). Но Феникс в таких годах, что, хотя он, по некоторым версиям, и привел к Трое армию долопов на пятидесяти кораблях, уже не может надеяться на воинскую славу.

если смерть друга не отмщена (а он знает, что отмщение за друга неминуемо повлечет за собой его смерть). Этому, несомненно, героическому выбору Ахилла иногда противопоставляют его упование, высказываемое в «Одиссее». Но это уже упование не воина, а души воина, которую встречает в Аиде пробовавшийся туда Одиссей: в беседе с ним Ахилл выражает острое желание вернуться на землю: «Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату / У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать, / Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью» (Од. XI:489–491). По сути здесь жизнь выбирается в противоположность даже не смерти, а бестелесному существованию в царстве смерти. Однако в беседе Одиссея и Ахилла косвенно утверждается именно героическая этика. О желании вернуться на землю Ахилл говорит в ответ на обращение к нему Одиссея как к «храбрейшему меж всеми ахейцу», счастливее которого не было и не будет, который почитался всеми ахейцами наравне с богом и который после смерти царит среди умерших (478, 483–485). Выходит, вновь жизнь противопоставляется смерти по особому ценностному коду, согласно которому для воина мирная жизнь – это прозябание в безвестности, а смерть – это путь к славе.

Timē-честь

Слава способствует timē гомеровского человека. Это важное ценностное представление героического этоса, как правило, переводится словом «честь», что во многом справедливо. Честь утверждается достижениями воина на поле брани – большим и большим числом пораженных воинов противника, в особенности более сильного противника (VII:154–155), добытым трофеем. Честь подтверждается и признанием заслуг – наградой, вручаемой при разделе добычи после набега; добыча распределяется в соответствии с вкладом воина и его положением в войске. Непризнание заслуг оскорбительно; оно бесчестит. Если победами и трофеями воин сам подтверждает свои воинские доблести или заявляет о них, то при награждении и распределении добычи честь воздается воину другими. Современное нормативное мышление склонно рассматривать награды как объективированное выражение именно признания; в признании подтверждается честь, которая «принадлежит» человеку, это то, что он несет в себе. Семантика и соответственно социально-коммуникативные коннотации timē несколько иные. Timē изменчива: она повышается благодаря наградам и выданной добыче и она буквально уменьшается, если награду и добычу забрать. Иными словами, ли-

шение их есть не просто выражение непризнания человека – носителя чести, а именно уменьшение чести. Так что в отдельных случаях смысл слова «timē» точнее передается словами «статус» и «престиж»¹. Может быть, это немного проясняет смысл данного представления, но во всяком случае явственнее обнаруживает тот аспект в коннотации timē, в котором отражена ее зависимость не от того, кто ею обладает, а от того, кто ею наделяет, кто ее выдает/раздает. Обращая на это внимание, Финкельберг указывает, что у Гомера слово «timē» всегда встречается в лексической формуле «ēmmore timēs», которая обозначает выделение доли и в этом смысле надделение честью. Так достается власть (I:278), часть царства после раздела (XV:278)².

Timē-честь – это значимость, признанность лица в обществе, почет, в том числе выраженный в награде и вознаграждении; но это также значимость, обеспеченная реальными материальными ценностями. В чести отражается собственность, но вместе с тем собственность и есть честь, по одному из значений этого слова. Timē – цена, стоимость чего-то, выручка, в частности выручка от продажи добычи, выраженная в цене. Отсюда честь – это и отплата, отплата как возмещение, т.е. расплата в смысле мести³. Для гомеровского героя честь во всех этих смыслах – предмет первостепенный. Честь отражает его безопасность, состояние его достоинства, его статус и соответственно безопасность и положение его семьи, других его близких. Обо всем этом гомеровский герой непрестанно заботится. В круг его внимания входят и заботы его друзей (соратников, сподвижников). Дело не только в том, что на друзей и близких он и может положиться в вопросах собственной безопасности или статуса. Оказывая попечение о близких, гомеровский герой заботится также о себе, так как ущерб кому-либо из его круга одновременно является и ущербом для его собственной timē⁴.

Вместе с тем по всей «Илиаде» прослеживается мысль о том, что чрезмерная забота о собственной timē может стать источником бед, порой неисчислимых и безвозвратных.

Агамемнон, уязвленный необходимостью возратить доставшуюся ему после набега наложницу ее отцу, которому он прежде уже отказывал, несмот-

¹ Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 16; Cairns D.L. Aidōs. P. 52.

² Finkelberg M. Op. cit. P. 17. Ср.: A Greek-English Lexicon. P. 1093.

³ См.: A Greek-English Lexicon. P. 1793–1794.

⁴ Подробнее об этом см.: Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4. P. 290. Майкл Гагарин также указывает, что отношение гомеровских героев к богам фактически аналогично: смертные не заботятся о богах, но ублажают их, в первую очередь из себялюбия, для обеспечения своего собственного высокого статуса.

ря на представленный богатый выкуп, предпринимает передел уже распределенной добычи, и это становится причиной его распри с Ахиллом, повлекшей неисчислимые потери среди ахейцев. Понимая свою вину в бедах, свалившихся на ахейское войско, Агамемнон готов загладить обиду, нанесенную Ахиллу, предложив ему несметные дары. Однако Ахилл недоволен той формой, в какой эти дары предлагаются, – он чувствует, что урон, нанесенный его *timē* Агамемноном, не только не компенсируется, но усугубляется. Ахилл жаждет расплаты со стороны всего ахейского войска, и оно продолжает нести огромные потери. Но самая большая жертва была принесена на алтарь Ахилловой *timē* – гибелью в бою его лучшего друга Патрокла.

Гектор, предводитель троянцев и надежда Трои, не слушая ничьих советов, выходит на бой с Ахиллом, понимая, что шансы на победу у него минимальны и что с его гибелью дни его родного города, его любимых и родных, его сограждан будут сочтены, и тем не менее защиту собственной *timē* он ставит выше защиты Трои.

Иными словами, *timē* порой оказывается безудержной, не поддающейся настройке и адаптации к ситуации с учетом включенных в ней людей, чужих и общих интересов.

Aidōs-стыд

Если не слава, то позор. Не допустить позора, воздержаться от недостойных дел человеку удастся благодаря *aidōs*. Это слово в современных языках обычно приводится как «стыд». Среди коннотаций «*aidōs*» достаточно таких, которые дают основание для этого перевода: *aidōs* имеет сильную эмоциональную составляющую и иначе как через нее не проявляется; *aidōs* подсказывает подобающий образ самого себя перед лицом других; несоответствие этому образу рождает неудовлетворенность собой, которая может сопровождаться покраснением лица. Таковы знакомые и понятные современному человеку признаки чувства стыда. Однако *aidōs* имеет и другие проявления, обнаруживающие отношения с другими, более разнообразные, чем те, которые передаются выражением «стыдиться других». В *aidōs* не просто отражаются испытываемые в отношении других почтительность, уважение, благоговение, но *aidōs* и проявляется в почтительности к другим (X:238–239), в уважении их чувств и мнений¹, а также в признании существ-

¹ См.: A Greek-English Lexicon. P. 36.

вующих связей (самой разной природы) с другим или общественного положения другого, в благорасположении к красоте или преклонным годам другого. Aidōs заставляет человека откликаться на timē других и одновременно побуждает помнить о собственной timē – отстаивать свою честь, беречь достоинство¹.

Как показывает Дуглас Кээнц, aidōs – это чувство и понимание, которые складываются в результате воспитания и социализации. Качество aidōs фиксируется в теориях воспитания классической эпохи, но его можно отчетливо разглядеть уже у Гомера – наилучшим образом в поведении Гектора, в образе которого, по мнению Кээнца, более всего раскрылись разнообразны проявления aidōs и в первую очередь как способности осознавать предосудительное и надлежащее. В этом плане наиболее показательны в этом плане речь Гектора, обращенная к Андромахе в ответ на ее совет не выходить на открытый бой с ахейцами (VI:440–481), и его размышления в ответ на аналогичные призывы родителей перед лицом неминуемой атаки разъяренного Ахилла (XXII:99–130). И в том и в другом случае Гектор сострадания к своим близким – родителям и в особенности к жене и малолетнему сыну – предпочитает славу, побуждаясь страхом стыда «пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой» (VI:442). Перед боем с Ахиллом Гектор не решается – под влиянием aidōs, возбуждаясь aidōs – отступить не только потому, что страшится быть обвиненным в трусости. Он понимает, что горделивым отвержением разумного предсказания Полидамаса он поставил под удар и армию, и судьбу Трои, и теперь в единоличной схватке с Ахиллом он надеется оправдаться перед согражданами.

Я не послушал, но, верно, полезнее было б послушать!
 Так троянский народ погубил я своим безрассудством.
 О! стыжуся троян и троянок длинноодежных!
 Гражданин самый последний может сказать в Илионе:
 Гектор народ погубил, на свою понадеявшись силу! (XXII:103–107)

Осознание Гектором своей виновности и своих ошибочных действий позволяет усматривать в этом опыте предпосылку *совести*, которая и в греческом, и в латинском выражается словами «syneidesis», «conscientia»², оче-

¹ Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia. 3 Vol.; ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden : Wiley-Blackwell, 2011. Vol. 1. P. 316.

² См.: Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник'86. М.: Наука, 1986. С. 21–35.

видно указывающими на акт осознания. Гектора еще никто не упрекает, но он предвидит упрёки и осуждение и желает сделать все от него зависящее, чтобы избежать их¹.

В пользу этого интересного предположения Кээнца говорит и то, что *aidōs* нередко опосредован рефлексией, которая не стандартна, но ситуативна.

С эпизодом, в котором Гектор признается Андромахе, что не может принять ее совет остаться в крепости и драться из-за стен (что он трактует как выход из боя), потому что привык быть первым среди троянцев в бою, сопоставим другой. В одном из жестоких сражений Менелай, увидев приближающегося Гектора, к тому же ведущего за собой «всех троянцев», останавливается в сомнении перед дилеммой: хорошо бы сорвать с повергнутого Эвфорба доспехи в качестве трофея и отбить тело Патрокла, но за тело Патрокла намерен бороться Гектор и с ним Менелая без Аякса не справиться (XVII:91–105). Менелай трезво оценивает свои шансы и на какой-то момент (конечно, краткий) отступает. Иными словами, герой сообразно ситуации и своему статусу решает, чего ему стыдиться, а чего нет. Характерно, что и Гектор, и Менелай озабочены мнением людей, совсем не обязательно более высокого статуса. Гектор, переживая мимолетные сомнения, выходит ли ему на бой с Ахиллом, принимает во внимание возможное мнение даже «самого последнего» из троянцев (XXII:105–107).

Переплетение разных признаков *aidōs* можно видеть в речи Аякса, обращенной к ахейцам и призванной поддержать их боевой дух в тяжелом бою:

Друзи, мужайтесь! Наполните сердце стыдом благородным!
 Воина воин стыдится на попрание подвигов ратных!
 Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет;
 Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы! (XV:561–564)²

Апеллируя к *aidōs*, Аякс устыжает поникших духом воинов, но вместе с тем взывает к их воинской чести, призывает проявлять надлежащее отношение к соратникам и поддерживать друг друга в бою. Как видим, воины предполагаются духовно связанными друг с другом, каждый выступает для каждого опорой в мужестве и упреком в трусости и *aidōs* – это призыв к подобающему по-

¹ Cairns D.L. *Aidōs*. P. 82.

² В тех же самых словах пытался приободрить бойцов Агамемнон (V:529–532). К *aidōs* взывает Сарпедон, пытаясь остановить своих воинов, бегущих под натиском Патрокла (XVI:422).

ведению, т.е. к доблести на поле брани, к недопущению малодушия и сдержанности в бою. В другом батальном эпизоде Нестор, пытаясь остановить ахейцев, бегущих под натиском троянцев, призывает их почувствовать «Стыд перед всеми народами!» (XV:661), а также перед любимыми – женами и детьми, перед родителями милыми, живы или мертвы (662–664). Отец Главка, провожая сына на войну, призвал его «Рода отцов не бесчестить» (VI:209)¹. Елена, сокрушаясь по поводу воинской нерадивости Париса, отмечает, что каждому воину надлежит чувствовать «стыд и укоры людские» (351). Иными словами, не только воинское подразделение, но и род выступает «сообществом чести», не соответствовать которому – aidōs².

Как таковое понятие «aidōs» сопряжено с другими важными ценностными понятиями: «aischron»-постыдное/позорное/безобразное, обозначающим то, что совершается вопреки aidōs, и «nemesis»-осуждение/негодование/возмущение³, обозначающим чувства, слова, а также действия⁴, которые следуют в ответ на aischron. Aidōs удерживает, предупреждает от действия, возможное совершение которого считается недопустимым. Так, в ответ на вызов Гектора сразиться с ним в единоличном бою ахейцы молчат: «Вызов стыдились отвергнуть, равно и принять ужасались» (VII:93). Стыдились в том смысле, что сдерживались, не могли себе позволить не принять вызов. Тот, кто совершает возмутительное, демонстрирует отсутствие aidōs и вызывает nemesis⁵. Понятно, что робость ахейцев вызвала возмущение Менелая (96–102).

В человеческих отношениях, как показывает Кээнц, объектом aidōs оказываются aidōios (слово, не имеющее эквивалента в русском, как и в современных европейских языках), чем бы ни вызывался aidōs в отношении их –

¹ Об этом помнит и Гектор, стремящийся в бой: «Славы доброй отцу и себе самому добывая» (VI:446).

² Cairns D.L. Aidōs. P. 70.

³ Слово «nemesis» первоначально обозначало вообще распределение, задачу (поврну, по божественной справедливости). Ср.: Немесида (Немезида, Немесия, Nemesis) – греческая богиня справедливого возмездия, карающая за нарушение принятых установлений, а также за hubris-гордыню перед богами. Специально о связи nemesis и aidos см.: Scott M. «Aidos» and «Nemesis» in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values // Acta Classica. 1980. Vol. 23. P. 13–35.

⁴ См.: Adkins A. Merit and Responsibility. P. 53.

⁵ В переводе Гнедича эта связь предстает своеобразно – в словосочетании «стыд и укоры» (VI:351; XIII:121), а «nemeseo»-возмущаться/негодовать переводится словом «роптать»; например, «не возропшет» в значении «не станет негодовать» (см. X:129–130; XIII:292–293).

почитанием, страхом или какой-либо *привязанностью*¹. Раб Эвмей говорит, что Одиссей относился к нему как к другу (*philos*) и всячески радел (*thumos*)² о нем, так что Эвмей, несмотря на десятилетия отсутствия Одиссея, испытывает к своему господину *aidōs* (Од. XIV:145–146); но это не освобождает его от страха, пусть и благоговейного, перед Одиссеем. Елена признается Приаму, который для нее *aidoios*: «Ты и *почтен* для меня, *возлюбленный* свекор, и *страшен!*» (Ил. III:172). Гекуба, пытаясь удержать Гектора от боя с Ахиллом, призывает его проявить *aidōs* к материнской груди, кормившей его: «Сын мой! *почти* хоть сие, пожалей хоть матери бедной!» (XXII:82).

Примечательно, что многие случаи отношений, так или иначе опосредованных *aidōs*, Кэенц интерпретирует как отношения, содержащие *обязанность* перед тем, к кому испытывают *aidōs*, или к *aidoios*. При этом он, будучи весьма скрупулезным в соблюдении терминологической точности, не дает разъяснений относительно того, как в гомеровском эпосе лексически зафиксированы обязанности. Это не значит, что в гомеровском обществе люди не связаны таким образом, который бы мы обозначили с помощью императивистских понятий, что и делает Кэенц (к сожалению, не разъясняя и не обосновывая свой подход); но ни Гомер, ни гомеровские персонажи не мыслят в терминах обязанностей, правил, норм. Нравственный мир Гомера, по-видимому, построен на ином типе зависимости между людьми, и эти зависимости не выражаются в терминах должностности в смысле соответствия поведения неким общим стандартам. *Aidōs* представляет один из основных механизмов такой зависимости – упорядочивания и гармонизации человеческих отношений.

Соблюдение достоинства, утверждение чести, уважение (а что такое уважение, как не демонстрация признания достоинства и чести?) довольно тесно ассоциированы с современным представлением о стыде: с одной стороны, стыд основывается на определенном идеальном образе Я и предполагает уважение к тем, кого мы стыдимся, с другой – чувство стыда знаменует ощущение утраты репутации (или возможности утраты), между тем как в уважении проявляется признание значимости другого. Стыд в современном моральном сознании так или иначе связан со страхом, уважением, почитанием. Есть еще один аспект *aidōs*, который обозначает подобающее отношение к беззащитным, беспомощным, нуждающимся. Этот аспект *aidōs* только на первый взгляд может показаться неожиданным для современного ценностного сознания и то во многом потому, что категории беззащитности, беспомощности,

¹ Cairns D.L. *Aidōs*. P. 88.

² В переводе Вересаева эти черты отношения Одиссея к Эвмею переданы лишь отчасти.

мощности неактуальны для современного морального сознания; оно не игнорирует эти социально-нравственные явления, но осмысляет их как-то иначе. Впрочем, этого нельзя сказать о нуждающихся. Однако если принять во внимание, что *aidōs* в данном своем проявлении продолжается в сострадании, жалости и милосердной снисходительности, то и эта коннотация *aidōs* становится понятной¹.

При сострадании и снисхождении предметом *aidōs* оказываются люди не просто нижестоящие, но беззащитные в силу своего социального статуса, а это – *xeinoi*-странники/гости, нищие и молящие. Странники (чужестранцы) в отличие от вышестоящих или друзей вызывают *aidōs* не в силу того, что обладают *timē*, но благодаря тому, что признаны находящимися под покровительством Зевса, и из жалости. Так объясняет свое гостеприимство по отношению к чужестранцу (под видом которого появляется в своем доме Одиссей) свинопас Эвмей (Од. XIV:388–389). Какими бы ни были исторические причины и мотивы возникновения и освящения обычая благоволения к странникам², в социальном плане он был исключительно важен – как фактор интеркоммунального мира, средство создания и поддержания доброго имени, благоразумного обеспечения при возможном путешествии безопасности и приюта себе. В свою очередь молящие³, с одной стороны, вызывают *aidōs*, признаваемые так же, как странники, покровительствуемые богами, как обладающие дарованной богами *timē*-честью или как демонстрирующие униженность. С другой стороны, молящие взывают к снисхождению, уповая на *aidōs*-почтение и *eleos*-жалость/сострадание, как, например, гадатель Леод (впрочем, безуспешно) в момент расправы Одиссея с женихами (XXII:312).

Aidōs, как мы видим, охватывает широкий спектр отношений, чувств и соответственно отражающих их ценностей. Реализация этих ценностей требует *aretē*-совершенства, воплощаемого в деятельности, практически направленной на другого человека⁴.

¹ Непосредственную соединенность стыда с благоговением и жалостью философ обосновал В.С. Соловьев в первой части трактата «Оправдание добра» (*Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1*).

² См.: *Finley M.I. The World of Odysseus. P. 100–102, 125–126; Cairns D.L. Aidōs. P. 106.*

³ О ритуале и поведенческих фигурах моления см. с. 133–141 настоящего издания.

⁴ См.: *Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 24.* Признавая высокое значение *aidōs* в гомеровском этосе, Финкельберг склоняется к выводу, что предложенная Доддсом объяснительная модель, утверждающая приоритет культуры стыда, более подходит к гомеровскому обществу, чем модель Эдкинса, утверждающая доминирование состязательных ценностей над ценностями сотрудничества.

Героический этос абсолютно преобладает в гомеровском мире, хотя и не исчерпывает его¹. Гомеровское общество – воинское общество, но оно не сводится к войску. В нем есть торговцы, жрецы, свободные работники, не говоря о рабах. Помимо воинства в нем есть хозяйство. В нем есть семья, в которой важную роль играют женщины. Да и сами воины, оказавшись ранеными, в особенности тяжело, а тем более смертельно, нередко предстают не просто без доспехов, но и во всей своей телесной и психической уязвимости, свойственной человеку как существу болящему, теряющему здоровье и смертному. Тогда они начинают говорить иным голосом. Герой-воин, но в чужой стране может оказаться не с целью разбойничьего набега, а по прихоти судьбы; и тогда он – странник, беззащитный, вынужденный обращаться с мольбой, бросаясь к коленам и уповая на снисхождение. Все это дает импульсы разного рода нравственным тенденциям, сочетающимся и не очень с героическими нравами.

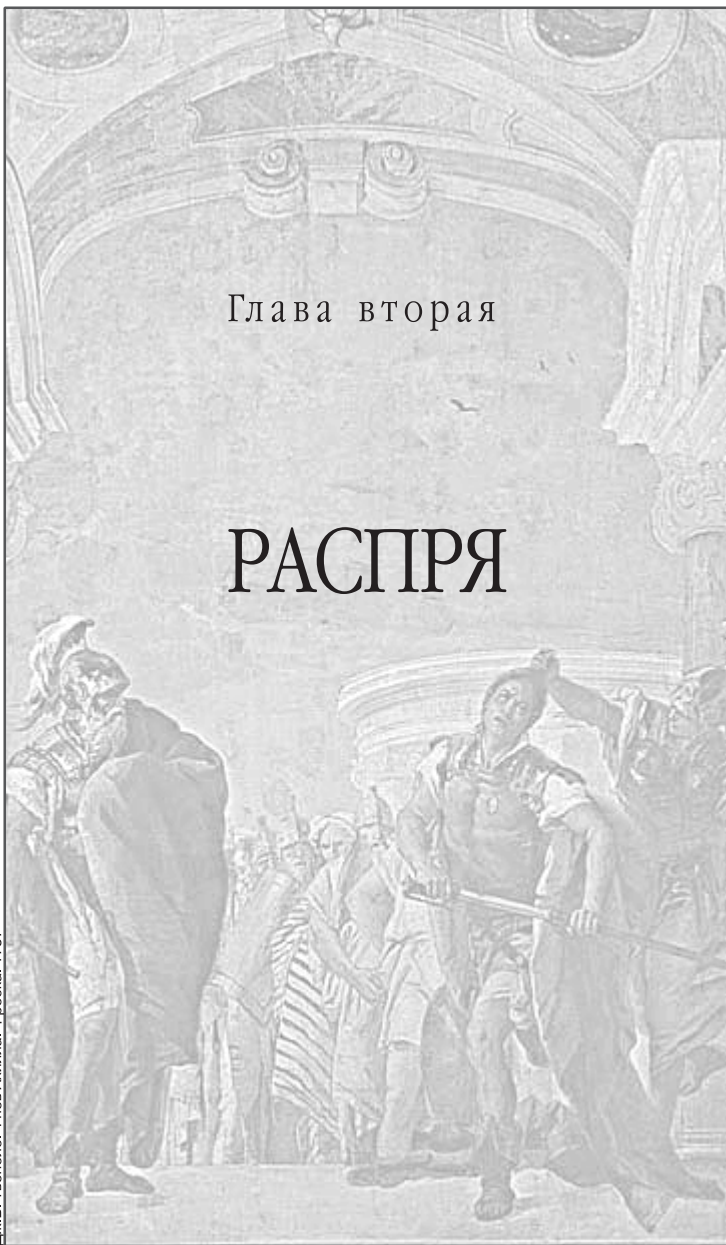
В следующих трех главах в представлении нравственности гомеровского общества я, рассуждая об эпических сюжетах, намеренно не отклоняюсь от героического этоса. Но вместе с тем я стремлюсь показать, что в гомеровском мире накоплен такой нормативный, рефлексивный, поведенчески-коммуникативный опыт, который может служить живительным источником для нравоперемены Ахилла – от гнева к состраданию.

¹ Об ограниченности сведения гомеровского этоса к героическому см.: *Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2, № 3. P. 98–99; Schofield M. Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. № 36. P. 6–31.*

Глава вторая

РАСПРЯ

Дж.Б. Тьеполо. Гнев Ахилла. Фреска. 1757





«Илиада» начинается с вспыхнувшей вражды между Ахиллом и Агамемноном. Призывая богиню воспеть Ахиллов гнев, Гомер тут же упоминает огромные жертвы среди ахейцев, случившиеся вследствие

этого гнева. Но распря между вождями возникла из-за Агамемнона, грубо нарушившего незыблемый порядок ахейского общества, основанного в первую очередь на взаимности, справедливости воздаяния, соразмерности обмениваемых благ, будь то дары или услуги. Агамемнон своенравно отбирает у Ахилла часть награды, доставшейся тому после раздела добычи. Причем эта добыча – результат набега, совершенного Ахиллом, и он был лишен лучшей части выданной ему награды. Ахилл обоснованно воспринимает действия Агамемнона как грабеж, хуже того, как умаление его славы, попрание чести, иными словами, унижение, за которое Агамемнону впору ответить кровью. Воздерживаясь от кровопролития, Ахилл покидает войско, что привело к многочисленным потерям ахейцев. В какой-то момент Агамемнон предпринимает шаги к примирению не столько из сожаления по поводу нанесенной Ахиллу обиды, сколько понимая, что без Ахилла вся троянская кампания обрекается на провал. Действуя по правилам того мира, он посылает Ахиллу дары. Дары безмерны и ценность их огромна, но смысл даров таков, что Ахилл воспринимает их как еще большее проявление несправедливости по отношению к себе. Он ждет от Агамемнона расплаты. Но к тому времени, когда она приходит, расплата настигает самого Ахилла: упиваясь обидой за уязвленную честь, он посчитал возможной компенсацией за понесенный урон растущие воинские потери среди своих вчерашних соратников. Пока Ахилл уповает на возмездие Агамемнону и желает зла своему обидчику, а вместе с ним и всем ахейцам, в сражении гибнет Патрокл, его лучший друг. Обоснованный гнев Ахилла против ахейского царя в своей безмерности возвращается к самому Ахиллу наибольшим из зол, которое он только мог помыслить. Обрушившееся на Ахилла горе не меняет его отношения к Агамемнону, но заставляет забыть обиду и погасить в себе необузданный гнев.



Ссора

При разделе добычи от набега на Фивы Агамемнону досталась в наложницы дочь жреца храма Аполлона Хриза. Фиванский жрец явился с огромным выкупом в стан ахейцев и, пожелав им победы над Троей, молил вернуть ему дочь. Все были согласны вернуть Хризеиду, тем более за «блистательный выкуп». Но не Агамемнон. Мало того что он грубо отказал жрецу в мольбе, он еще и грозно предостерег его когда-либо перед ним появляться. Оскорбленный Хриз призвал Аполлона отомстить за нанесенную обиду. Аполлон, и так благоволящий троянцам, ниспосылал на ахейцев моровую язву.

Кару Аполлона можно было бы ожидать: представление о том, что за несправедливость царей наказание несут народы, было распространено в архаической Греции. По этому поводу позже сокрушался и Гесиод: «И страдает / Целый народ за нечестье царей»¹. У Гомера эта максима не проговаривается ни им самим, ни кем-либо из его персонажей. Но практику такого рода Гомер демонстрирует недвусмысленно.

Мор длился девять дней, в течение которых «частые трупов костры не престанно пылали по стану» (Ил. I:52). По наущению Геры (сострадавшей потерям в рядах ахейских воинов) Ахилл созывает военный совет, на котором провидец Калхас в ответ на требование Ахилла объяснить обрушившийся внезапно на ахейцев мор сообщает, что бесчисленные потери ахейцев – от гнева Аполлона и ради прекращения убыли ахейского войска необходимо возвратить Хризу дочь и умиловить бога. Агамемнон нехотя соглашается пожертвовать ради общего блага своей долей добычи, однако тут же заявляет претензию на восполнение потери. Из-за этого и возникает ссора. Нельзя сказать, что в мирном тоне, но все же довольно сдержанно Ахилл, возмущенный притязаниями Агамемнона, напоминает ему, что в общинном запасе у ахейцев не осталось ничего, чтобы компенсировать возврат Хризеиды, и обещает, что при следующем разделе добычи, по взятии Трои, «второе и четверо мы, аргивяне, тебе то заплатим» (I:128). Непонятно, на каком основании, видимо, под воздействием глубокой досады из-за необходимости расстаться с полученной долей добычи, Агамемнон усматривает в словах Ахилла хитрость и коварство, чего и не думает скрывать. Потерю Хризеиды он намерен возместить частью добычи, полученной кем-то из ахейских вождей; причем сразу он называет Ахиллову долю – юную краса-

¹ Гесиод. Труды и дни, 260–261 ; пер. В.В. Вересаева // О происхождении богов ; сост., вступ. ст. И.В. Шталь ; примеч. В.В. Вересаева и И.В. Шталь. М. : Сов. Россия, 1990.

вицу Брисеиду. Ахилл и Агамемнон в сердцах обрушивают друг на друга взаимные оскорбления, все более острые и несправедливые: Ахилл называет Агамемнона бесстыжим (*ānaideien*), коварным, мздолюбивым (149); Агамемнон в ответ признается, что из всех вождей Ахилл ему наиболее ненавистен (176). В результате разгневанный Ахилл, хотя и соглашается отдать Брисеиду, решает вместе с тем оставить войско и вернуться со своей дружиной домой. Это решение он объясняет тем, что лучше ни с чем вернуться с войны, чем потакать корыстолюбию и несправедливости Агамемнона. Ведь сам он вышел на войну, не имея против троянцев никакой обиды и не испытывая к ним враждебности, но лишь из солидарности с Атридами – братьями Агамемноном и Менелаем, которым троянцы и нанесли тяжелейшее оскорбление:

Я за себя ли пришел, чтоб троян, укротителей коней,
Здесь воевать? Предо мною ни в чем не виновны трояне...
Нет, за тебя мы пришли, веселим мы тебя, на троянах
Чести (*timē*) ища Менелаю, тебе... (I:153–154, 158–159)

Царь ахейцев вдвойне ответствен за произошедший раздор: сначала упрямым попечением о собственной *timē*-чести (конечно, возвращение Хризейды, пусть и за знатный выкуп, наносило удар по его чести) он стал причиной неожиданного мора, а затем в ходе обсуждения возможности избавления от мора потребовал передела добычи, причем за счет Ахилла. Это не могло не спровоцировать выход Ахилла из сражений. Как подчеркивает Леонард Мюльнер, «в обществах, основанных на принципе обмена, забрать не принадлежащее тебе – значит недвусмысленно и агрессивно продемонстрировать свою недружественность и оказаться в результате этого в отношениях взаимной вражды»¹. Ахилл так и воспринимает отношение к себе Агамемнона, чувствуя, что тот относится к нему, как если бы он был чужак – «скиталец презренный!», и это он не преминет позже высказать (IX:648). Сейчас же он справедливо упрекает Агамемнона в грубом нарушении порядка и справедливости: добыча распределяется в соответствии с заслугами воинов, полученная доля добычи – награда и вместе с тем – признание славы воина. Так что для Ахилла добыча – и «подвигов тягостных мзда», и «драгоценнейший

¹ См.: *Muellner L. The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. Ithaca; L. : Cornell University Press, 1996. P. 113.* Эпизод посольства молодого Одиссея в Мессену для улаживания с мессенцами конфликта, спровоцированного кражей ими скота с Итаки (Од. XXI:16–22), свидетельствует, что не всегда присвоение чужого приводило к установлению отношений вражды.

дар мне ахеян»¹ (I:162). Агамемнон хорошо понимает, что делает. В ответ на угрозу Ахилла покинуть битву он насмешливо подбадривает его: «Что же, беги, если бегства ты жаждешь! Тебя не прошу я / Ради меня оставаться» (173–174), но при этом выдвигает собственную угрозу: «Гнев твой вмению в ничто; а, напротив, грожу тебе так я» (181); и, подтверждая свое решение забрать Брисеиду, пусть даже для этого надо будет применить силу, заявляет, что отбирает «награду» или, по-другому, почетный дар (*gēras*). Этим Агамемнон не только компенсировал себе понесенный урон, но и ставил Ахилла на место:

чтобы ясно ты понял,
Сколько я властью² выше тебя, и чтоб каждый страшился
Равным себя мне считать и дерзко верстаться со мною! (185–187)

В согласии Ахилла отдать Брисеиду Седрик Уитман усматривает знаменательное, особенно в сопоставлении с общими чертами героического этоса, обстоятельство. Ахилл соглашается отдать Брисеиду, предупреждая вместе с тем, чтобы Агамемнон и не думал о других его сокровищах, которые он защитит с оружием в руках. Позже пришедшим к нему просить о возвращении в битву послан Ахилл будет говорить о Брисеиде как о по-настоящему любимой им женщине, чуть ли не жене³. Тем самым он как бы выводил ее из

¹ В гомеровском мире сосуществуют две системы распределения добычи (от войн и набегов). Как показал Уолтер Донлан, субъектом одной выступает группа в целом, субъектом другой – вождь (*Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75, № 3. P. 158*). Возможно, эти системы еще не строго разделены, судя по противоречивости высказываний разных персонажей относительно того, как досталась Ахиллу Брисеида – по жребию или по решению Агамемнона. Донлан говорит о системах распределения на уровне племени. С этим выводом перекликается выделение Донной Уилсон, но применительно к тому широкому сообществу, которое представлял союз ахейских племен, двух конкурирующих систем социального порядка и лидерства: а) основанной на взаимном сдерживании аристократических родов, б) централизованной, основанной на жесткой власти вождя союза, военачальника. Уилсон лишь вторую связывает с перераспределением добычи (*Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 37*), но очевидно, что обе основывались на перераспределении благ, как материальных, так и символических. Этот вывод усложняет общую картину транзитивности гомеровского общества. Ее можно в общих словах представить как порыв «от варварства к цивилизации» (см.: *Лосев А.Ф. Гомер. М.: Госучпедиздат, 1960. С. 101*), но этот порыв обеспечивался социальными инструментами и институтами, выросшими внутри «варварского» общества и испытанными им.

² Агамемнон даже не власть свою превозносил, а могущество, величественность.

³ Как отмечает Артур Эдкинс, Ахилл, утверждая, что каждый благородный (*agathos*) и благоразумный (*echēphron*) сроднен со своей супругой и любит (*philēei*) ее (IX:341), от-

круга военной добычи, наложница получала статус члена семьи; Агамемнона он представлял захватчиком. Для Агамемнона Брисеида была одна из многих, пусть и красивейшая, а для Ахилла Брисеида стала единственной. Сокровища как результат героических свершений Ахилл готов был защищать мечом и копьем. Брисеида как часть его самого приносилась в жертву алчности и своеволию царя¹.

Вообще сопоставление этих двух эпизодов (ссоры и посольства), доминантных для поэтического повествования, помогает понять возмущение Ахилла, мгновенно обернувшееся несдерживаемым гневом². Этот частный конфликт по своему внутреннему смыслу сопряжен с другим конфликтом, послужившим поводом к Троянской войне. Данная сопряженность задается признанием Ахиллом Брисеиды своей женой. Тогда получается, что Агамемнон, увозящий Брисеиду, оказывается как бы уподоблен коварному Парису, выкравшему Елену из гостеприимного дома Менелая, и, значит, как и Парис, рискующий тем самым навлечь войну на себя и свой народ. Возможность прямой аналогии подсказывает сам Гомер. Ахилл открыто сопоставляет свою ситуацию, когда он лишен Брисеиды, с ситуацией Менелая, у которого была украдена Елена, и напоминает послам, что с этого началась война против Трои. Как Парис, поправ законы гостеприимства, нанес смертельное оскорбление Менелая, так и Агамемнон обманул Ахилла, и потому он более не заслуживает доверия (IX:335–345).

Итак, вроде бы все ясно с тем, каковы предпосылки ссоры и как она развивается. Тем не менее первые слова Гомера – о гневе Ахилла и бесчисленных страданиях, которые он принес ахейцам. Несправедливость, допущенная Агамемноном в отношении Ахилла, непосредственно, реально касалась только Ахилла (пока оставим в стороне возможные символические последствия этой несправедливости для ахейского войска). Реакция Ахилла, направленная на Агамемнона, касалась всех. Лишь на

нюдь не выражает общепринятого мнения о том, каков есть благородный муж, но заявляет лишь о своем отношении к Брисеиде (см.: *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.* Oxford: Clarendon, 1960. P. 40). Нам не важно, искренен ли Ахилл в этих словах; не исключено, что он лишь желает усилить впечатление о глубине нанесенного ему Агамемноном оскорбления. Но как бы ни было, он вольно или невольно утверждает добродетель целомудрия, отнюдь не предполагавшуюся гомеровским образом *aretē*, присущего *agathos*.

¹ *Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition.* Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1958. P. 186; см. также: P. 157.

² О лексике и семантике внутренне разнообразного феномена гнева и сопряженной с ним ярости в гомеровском эпосе см.: *Шталя И.В. Художественный мир гомеровского эпоса.* С. 118–122.

первый взгляд она может показаться сдержанной: мол, Ахилл не выступает против Агамемнона, но отступает, выходит из кампании, удаляется от ахейского войска. Но у этого решения есть свой страшный мотив – унижить Агамемнона как царя над царями, как предводителя ахейского войска. Ахилл не утаивает своего упования – ослабить собственным уходом ахейское войско, довести его до риска «позорнейшей смерти» (I:341), так, чтобы все поняли беспомощность Агамемнона и пришли бы к Ахиллу с мольбой о возвращении в сражение. Он бросает эту угрозу в лицо Агамемнону на собрании и затем повторяет людям Агамемнона, пришедшим за Брисеидой.

По-видимому, не будучи уверен, что одним лишь своим выходом из битвы он нанесет ахейцам критический урон, Ахилл призывает свою мать, морскую нимфу Фетиду, и просит ее вымолить у Зевса в отмщение Агамемнону поражения ахейцам до поры, пока те не поймут, что все их беды от Агамемнона, да и сам Агамемнон не удовлетворит Ахилла в его оскорблении. Ахилл ущемлен не тем, что у него отнята прелестная наложница, но тем, что лишением справедливо полученной доли добычи ставятся под сомнение его воинские заслуги и соответственно унижается его *timē*. За это унижение он жаждет полновесной расплаты. Во время ссоры Агамемнон, желая подчеркнуть, что уход Ахилла ему безразличен, указывает, что остающиеся с ним другие воздадут ему честь, а более всего – Зевс. Теперь покинувший войско Ахилл с помощью богини-матери хочет показать Агамемнону, кому окажет честь повелитель богов. Позже, отвечая посланцу, он прямо скажет, что надеется «быть чествован волею Зевса» (IX:608).

У гнева Ахилла были особые, причем глубинные, основания. Агамемнон своим честолюбивым решением ставил под вопрос коренной для гомеровского мира принцип иерархических, вертикальных отношений – между верховным вождем и вождями, между вождем и рядовыми соратниками, заключающийся в том, что вожди, имеющие многие привилегии – почет, приоритет в разделе военной добычи, владение лучшими землями и тучными стадами, подтверждают на них свое право, превышая других в храбрости, решительности и отваге в сражении, а также щедростью и справедливостью в распределении добытых трофеев. О призвании вождей быть первыми в битвах напоминает, как мы видели, царь союзных Трое ликийцев Сарпедон своему другу Главку (XII:315–316). Имея в виду эти традиции героически-аристократического этоса, мы можем понять обвинения в пьянстве и трусости в бою, алчности до лучших частей добычи, несправедливости в распределении трофеев, которые Ахилл гневно

бросает в лицо Агамемнону (I:225–230). Позже в ответ на увещевания Одиссея он горько сетует именно на то, что его ратные подвиги и удачи в набегах не признаются, а нерадивый в бою получает столько же, сколько отважный; и вновь Агамемнон уличается в увиливании от ратных дел (IX:316–334).

Что касается робости Агамемнона в сражениях, Ахилл в своих обвинениях несправедлив. Мы хорошо знаем, сколь яростен и непоколебим Агамемнон в бою; значительная часть одиннадцатой песни посвящена именно подвигам Агамемнона. Своими упреками Ахилл стремится представить Агамемнона в наихудшем свете: тот не просто нанес Ахиллу обиду, но попирает существующие порядки, в соответствии с которыми вожди платят особой храбростью и повышенным риском за воздаваемую им честь. По-своему об этом говорит Кристофер Гил, указывая на то, что Ахилл восстает против нарушения Агамемноном «этики взаимности»¹ и требует ее восстановления². Поэтому трудно согласиться с Джеймсом Ариети, утверждающим, что Ахилл попирает и отвергает ценности ахейского общества³. Гомеровское общество – это воинское общество. Воины творят героические дела ради славы, которая выражается в том числе, а может быть, и главным образом в доле добычи, которую получает воин. Возвращением себе Брисеиды Агамемнон лишает Ахилла не только добычи, но и славы⁴ и, попирая ценности героического общества, нарушает тем самым свою обязанность как царя и верховного военачальника награждать за воинские подвиги⁵.

¹ Мы довольно условно можем говорить об «этике взаимности», имея в виду, что, хотя в гомеровском мире взаимность была одной из основополагающих характеристик человеческих отношений, практика взаимности всячески одобрялась, взаимность ожидалась и рекомендовалась, ценность взаимности не была выражена в обобщенной форме принципов поведения. Но в иерархических отношениях, сложных и многосоставных, был устоявшийся и тем самым направляющий порядок: вожди, сражаясь впереди всех, получают славу и лучшую долю; воины, сражаясь отважно, получают достойную часть трофея.

² Gill C. Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998. P. 310.

³ См.: Arieti J. A. Achilles' Alienation in «Iliad 9» // The Classical Journal. 1986. Vol. 82, № 1. P. 11.

⁴ См. об этом: Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2, № 3. P. 92.

⁵ В свете этого характерно, сколь щедрым впоследствии предстанет сам Ахилл, распределяющий призы за победы в спортивных состязаниях памяти Патрокла (XXIII:257–897).

Ахилл обуреваем гневом. Гнев его неугасим и нескончаем¹. Ущемленный в своей *timē*-чести, Ахилл желает не только ее восстановления, но и унижения чести Агамемнона, причем объективно, меряя количествами, желает многократно большего по сравнению с собой унижения. Впрочем, Ахилл ведь не сравнивает и тем более не взвешивает количества; в ответ на собственное унижение он всего лишь хочет унижения Агамемнона. Поэтому он настоятельно просит мать обратиться за поддержкой к Зевсу.

Иными словами, отвечая на несправедливость Агамемнона в отношении себя, Ахилл прилагает усилия, направленные как будто бы лично против Агамемнона, но фактически – против ахейцев, в конечном счете – против всего предприятия войны, а значит, в пользу троянцев.

Можно ли истолковывать Ахиллово желание гибели ахейскому войску в терминах кровной мести, по обычаю которой наказание за несправедливость, обиду или ущерб могут нести родственники и близкие совершившего зло? Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, такое замещение допустимо при невозможности (какие бы ни были на то причины) возмездия непосредственно совершившему зло. Но ситуация Ахилла и Агамемнона совсем другая: Ахилл не мстит ахейцам за несправедливость Агамемнона. Полноценным унижением для него как царя и предводителя войска может стать поражение в битве и гибель войска. Ахиллу нужно, чтобы *timē* Агамемнона было разрушено в глазах его воинов. Народу Агамемнона предстоит ответить, говоря гесиодовскими словами, «за нечестье царя». Однако Гесиод, указывавший на порядок, при котором народу приходится искупать беззаконие царей, имел в виду, что наказание исходит от богов, от судьбы. Ахилл своим решением принимает на себя чин бога; каков бы ни был исход решения, оно уже принято. То, что это решение именно божеского масштаба, лишь подтверждается характером вершимого Ахиллом возмездия. Ахилл в своем ответе на обиду, нанесенную Агамемноном, подобен Аполлону, карающему ахейцев за оскорбление Хриза: наказание обрушивается на все ахейское войско. В гомероведении не раз обращалось на это внимание².

¹ Как указывает Мюльнер вслед за другими исследователями, Аристарх Самофракийский (216–144 до н.э.), один из первых издателей и комментаторов Гомера из плеяды александрийских филологов, трактовал гнев-*mēnis* Ахилла как «нескончаемую *kótos*-злобу», выводя, по-видимому неоправданно, «*mēnis*» из «*mēnō*», т.е. сохраняться (*Muellner L. The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. P. 2*).

² Обсуждение этого вопроса см.: *Muellner L. The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. P. 107*.

Божеский масштаб Ахиллова возмездия подтверждается обращением Ахилла, через Фетиду, с просьбой к Зевсу помочь в его осуществлении, и тем самым Зевс становится орудием воли Ахилла, и эта воля обретает чуть ли божественное могущество.

В то же время Ахилл, несомненно, переносит на ахейцев свое отношение к Агамемнону, свою ненависть и свою вражду. В этом отношении особенно примечателен один эпизод. Приняв решение не участвовать в сражениях, Ахилл не отплывает, как грозился, а остается наблюдать за ходом битвы. Особенно драматический для ахейцев момент Ахилл посылает своего верного друга Патрокла разузнать подробнее, что происходит. Тот возвращается весь в слезах из-за увиденного. Ахилл с тревогой спешит узнать, в чем дело. Но сначала он спрашивает об отце Патрокла, не случилось ли с ним что, затем о своем отце и только потом интересуется о возможной другой причине:

Может быть, ты об ахеянах тужишь, что так злополучно
Подле своих кораблей за неправду свою погибают? (XVI:154–155)

Иными словами, Ахилл определенно считает, что ахейцы погибают в силу случившегося зла и терпят наказание «за неправду свою»¹.

Так что, рассорившись с Агамемноном, Ахилл по существу ставит себя вне ахейского общества не только решением не участвовать в последующих баталиях, но и той расплатой, которую он уготовил Агамемнону и вместе с ним ахейцам. Хотя «душою алкал он и брани и боя»,

Не был уже ни в советах, мужей украшающих славой,
Не был ни в грозных боях; сокрушающий сердце печалью,
Праздный сидел... (I: 490–492)

Однако при этом Ахилл не перестает быть ахейцем, и значит, под эту расплату предстоит попасть и ему. Своим решением он обрек себя на одиночество. Хотя рядом с ним остается Патрокл, другие соратники, иным, как одиноким, мы Ахилла больше не увидим. За исключением одного, кульминационного для «Илиады», эпизода.

¹ По-своему Ахилл прав: ахейцы молчаливо согласились с несправедливостью Агамемнона, который присвоением себе Брисейды пограл принятое ими решение по разделу добычи. Однако ни персонажами поэмы, ни Гомером это обстоятельство не обсуждается и даже никак не затрагивается.

Выкуп и расплата

Случившаяся распря своеобразна. Ахилл, чувствуя себя глубоко оскорбленным, жаждет компенсации. Но позиция его неоднозначна. С одной стороны, он стал жертвой несправедливости, а с другой – именно он явился инициатором собственно распри. Порывая с Агамемноном, он оговаривает свое возможное возвращение в сражение условиями, одно из которых – позорное поражение ахейцев – от самого Агамемнона нисколько не зависит, а даже если бы и зависело, то по внутреннему смыслу никак не могло быть им обеспечено. Агамемнона все-таки ждет расплата. Но вместе с тем события получают такое развитие, что поплатиться за распрю, за свой необузданный гнев, ее вызвавший, за свою гордыню и упрямство приходится и Ахиллу.

И это при том, что сражение развивается именно так, как того желал Ахилл. Ведь Зевс, обязанный Фетиде ее прошлыми заслугами лично перед ним, исполняет переданную ему просьбу Ахилла о поддержке троянцев в смертельный ущерб ахейцам. В тяжелейших схватках ахейцы, несмотря на отвагу и стойкость в сражениях, в самом деле начинают уступать троянцам, оттесняяющим их к кораблям и уже готовым предать огню весь ахейский флот. Положение ахейцев оказывается столь плачевным, что Агамемнон, созвав собрание, предлагает признать военную неудачу, прекратить войну и отплыть к родным берегам. Против этого предложения решительно выступает Диомед, самый юный царь, один из выдающихся ахейских воинов. К нему присоединяется Нестор, старейший, наиболее опытный и мудрый среди ахейских царей, предлагающий Агамемнону ради победы сделать все для того, чтобы вернуть в сражение Ахилла.

Агамемнон с готовностью соглашается с Нестором, как если бы уже сам вынашивал эту мысль. Возможно, поспешность, с какой Агамемнон согласился с советом Нестора, свидетельствует о том, что он собрал военный совет лишь затем, чтобы услышать этот совет¹. Признавая свою вину перед Ахиллом, Агамемнон с целью его умиловивления и компенсации за нанесенную ему обиду предлагает для Ахилла несметные награды (*apereisi' apoina*)².

¹ См.: *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. P. 72.

² Речь Агамемнона, в которой он объявляет о своем выкупе, простирается на 42 стиха (IX:120–162), из них собственно на перечисление передаваемых даров и посулов отводится 14 стихов. Для сравнения стоит отметить, что перечислению даров, выделенных Приамом для выкупа за тело Гектора, Гомер уделил потом неполных одиннадцать строк (XXIV:228–237). Выкуп Агамемнона сопоставим с выкупом, предлагавшимся Хризом; о нем говорится в тех же словах: «*apereisi' apoina*» (I:371), которые Гнедич переводит буквально: «бесчисленный выкуп».

Нестор приглашает войти в состав посольства наиболее авторитетных среди вождей – Феникса, Аякса Теламонида и Одиссея, которые должны передать Ахиллу щедрое предложение от Агамемнона – принять нетронутую Бризеиду и дары, к тому же по взятии Трои ему обещана наилучшая доля трофея, а по возвращении в Элладу – одна из дочерей Агамемнона в жены и богатый удел. Взамен от Ахилла ожидается, что он забудет обиду и вернется в битву.

Послы без промедления отправляются к Ахиллу. Царь мирмидонцев принимает их не особенно приветливо, но учтиво и сразу устраивает для них угощение. В переводах (не только на русский), как правило, упускается из виду, что Ахилл, приветствуя послов, говорит о *двух*, более всего милых его сердцу ахейцах, которых он рад видеть. В гомероведении высказывалось предположение, что этот момент, возможно, отражает какую-то давнюю эпическую традицию, в которой Агамемнон посылает к Ахиллу двух послов, а расширение посольства – это новация Гомера. Как показал, опираясь на ряд убедительных аргументов, Грегори Нэйджи, кроме самого факта упоминания Ахиллом двух, а не трех любезных ему ахейцев нет никаких оснований допускать новацию Гомера. Между тем есть внутриэпический смысл в том, что Ахилл, хотя и видит трех послов, выделяет именно двух, по всей видимости, Феникса и Аякса, не выказывая отдельно радости от встречи с Одиссеем¹, и смысл этот в том, что отношения между Ахиллом и Одиссеем не отличались взаимным расположением. Слегка разделив трапезу, послы обращаются к Ахиллу с пространными речами, на каждую из которых Ахилл дает ответ.

Дары Агамемнона действительно безмерны. Однако Ахилл их отвергает, еще более распаляясь в гневе. В ответ на речь Одиссея он вновь грозит отплыть со своей дружиной восвояси; после речей Феникса и Аякса, косвенно выразивших свое понимание решения Ахилла², он несколько смягчается. Ахилл отказывается от даров Агамемнона, видя в них желание не воздать ему честь, а заполучить его в качестве воина, заодно подтвердив свое верховное положение и тем самым принизив Ахилла. Он как будто бы слышит слова Агамемнона: «Пусть мне уступит, как следует: я и владычеством высшим, / Я и годов старшинством³ перед ним справедливо горжуся» (IX:160–161), а если

¹ Nagy G. The Best of the Achaeans. P. 85–86.

² Из последующего станет ясно, что Одиссей также понимает, что Агамемнон нанес Ахиллу оскорбление (XIX:182–183).

³ В оригинале: «поскольку я basileūteros», т.е. «более царственный», «более могущественный».

слышит, то понимает, что Одиссей, подробно передавая слова Агамемнона, все-таки что-то недоговаривает. Именно на это намекают слова о ненависти к лицемерию¹, которыми он начинает ответ Одиссею. Надо отметить, что отношения Ахилла и Одиссея в «Илиаде» – почти всегда несколько напряженные и никогда не единомышленные. Возможно, в эпической традиции этот аспект в отношениях двух героев имел более отчетливые очертания. Не на это ли в «Одиссее» указывает одна из песен Демодока – аэда при дворе Алкиноя, царя феаков, в которой рассказывается о ссоре царя Одиссея с Пелеевым сыном,

Как, на пиршестве пышном бессмертных, неистово оба
 Между собой разругались; владыка ж мужей Агамемнон
 Рад был безмерно, что ссора меж лучших возникла ахейцев
 (Од. VIII:75–78).

Примечательно, что причина ссоры не указывается; примечательно, что Агамемнон рад ссоре, к тому же безмерно². Впрочем, особенности отношений Ахилла и Одиссея в сюжете посольства хотя и просматриваются, остаются на периферии повествования. Реакция Ахилла на речь Одиссея была обусловлена тем, что не только и не столько даров ожидал Ахилл от Агамемнона (хотя и даров тоже³), сколько доброты (*heria*⁴).

Позже, примирившись с Агамемноном, Ахилл соглашается принять дары. Такая перемена в решениях и поведении Ахилла настолько не соответствовала образу Ахилла, что давала некоторым комментаторам повод для

¹ Эти слова (IX:312–313), обращенные Ахиллом к Одиссею (который известен, в особенности по «Одиссее», именно тем, что далеко не всегда говорит то, что думает, и прибегает к расхождению мысли и слова ради собственных интересов), косвенно относятся и к Агамемнону, который, как и Одиссей, может, пряча в душе одно, говорить другое. Это проявилось не только в предложении Ахиллу несметных даров в знак примирения и ради возвращения Ахилла в битву, а на самом деле также с целью утвердить свое превосходное по отношению к Ахиллу положение, но и в эпизоде военного совета, когда Агамемнон, предлагая измученному войску смириться с неминуемым поражением и отплыть от Трои, в действительности хотел возбудить в нем патриотический дух и вызвать знаки богов, благоприятствующих продолжению битвы (II:110–210).

² Об этом сюжете см.: *Nagy G. The Best of the Achaeans* [Chapter 3].

³ Провожая позже Патрокла на битву во имя победы, Ахилл призывает своего верного друга победами стяжать ему, Ахиллу, славу и честь, чтобы Ахилл возвысился среди ахейцев и «...чтоб данаи прекрасную деву / Отдали сами и множество пышных даров предложили» (XVI:85–86).

⁴ По русским переводам, Ахилл ожидал от Агамемнона справедливости.

сомнений в цельности эпического текста¹. Между тем поведение Ахилла становится ясным при внимании к функциональным характеристикам предлагаемых Агамемноном даров и соответственно к предполагаемым этими характеристиками статусам дарителя и одариваемого. Не за дары Ахилл примирится, и примирившись, он принимает дары, ясно показывая, что не придает им большого значения. Тем более не из-за даров он возвращается в битву (см.: Ил. XIX:199–214, 270–275). Для эпического героя материальная компенсация понесенного ущерба, несомненно, очень важна, но еще важнее признание его высокой *timē*.

Конфликт между Агамемноном и Ахиллом усугубляется тем, что Агамемнон, предлагая дары, и Ахилл, ожидая дары, по-разному оценивают характер и смысл предоставляемой таким образом компенсации. Агамемнон предлагает Ахиллу *выкуп-ароина*, и именно это Ахилла не устраивает, поскольку он рассчитывает на *расплату-роинē*. Принципиальное различие этих двух типов компенсации раскрыт Донной Уилсон в уже цитировавшейся книге. Общим и функционально не специфицированным обозначением передаваемых благ было греческое слово «*dōra*»². И *ароина*, и *роинē* могут передаваться словом «дар». Однако их семантика в гомеровском эпосе более специальна; они отражают разные типы отношений³.

В сражениях под Троей оказывавшиеся в безвыходном положении воины (а у Гомера такова участь только троянских воинов) бросались к ногам победителя и молили в первую очередь о пощаде – о сохранении жизни, а затем об освобождении за выкуп-ароина. Ароина была важной частью военной добычи. Смысл компенсации здесь состоит в том, что победитель, захвативший воина противника, может возвысить свою *timē*, сорвав с воина доспехи и убив его или взяв его в плен с тем, чтобы продать в рабство. Отказ как от одного, так и от другого должен быть восполнен, и этому служит выкуп-ароина. При этом типе отношений платит терпящая сторона или тот, кто берется ее представлять и защищать (родные, друзья, соратники). Выплата предназначается тому, кто может нанести ущерб. Выкуп не только не преодолевает возникшее неравенство,

¹ Разбор аргументов аналитиков и унитаристов, в частности по вопросу соответствия кн. IX сюжетному строю «Илиады», см.: *Sale W. Achilles and Heroic Values*. P. 86–100.

² Русское слово «дар», которым оно переводится, является этимологически ему родственным, да и фонетически созвучным. Следует иметь в виду, что идея даров передается в эпосе различными, контекстно определенными словами. См. об этом: *Шмаль И.В. Художественный мир гомеровского эпоса*. С. 134–136.

³ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. P. 16.

но и закрепляет его. Другим типом компенсации является расплата-*poînē*, которая выплачивается стороной, нанесшей ущерб и посредством которой предполагается восстановление статуса – *timē* стороны, потерпевшей ущерб. Уилсон говорит о разных направлениях движения благ. По-русски это легко передается с помощью лексико-морфических средств: в случае *aroîna* осуществляется выплата, в случае *poînē* – отплата, расплата. Во многих конкретных эпизодах на площадках троянских сражений, особенно в моменты крайнего ожесточения, озверения¹, поверженные воины молят о пощаде, предлагая выкуп, однако становятся объектом мщения, расплачиваются за обиды, оскорбления и ущерб, нанесенный их соплеменникам, и смертью доставляют победителям *poînē*².

Poînē далеко не всегда, но по преимуществу во время боя, принимала форму кровавой, смертельной расплаты. В других ситуациях она могла выражаться в вещественных способах компенсации. Так, в разбираемом нами конфликте Агамемнон предлагал *aroîna*, пусть и несметную, но не желал и думать, что это будет его расплата-*poînē* перед Ахиллом. Как полагает Уилсон³, Агамемнону важно было сделать акцент на том, что Ахилл – источник бед и, выдавая ему *выкуп*-*aroîna*, он всего лишь печется об общем благе – о том, чтобы отвести беду от ахейского войска. Уилсон, как и другие исследователи, обращает внимание на то, что, предлагая Ахиллу взять замуж одну

¹ Эпитеты, которыми награждает Гомер персонажей в гуще битв, носят по преимуществу зооморфный характер (подробнее об этом: *Yan H.K.T. Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // Humanitas. 2003. Vol. 16, № 1. P. 20*).

² В связи с этим нужно отметить, насколько тонко удалось Н.И. Гнедичу в переводе «Илиады» передать разницу между *aroîna* и *poînē*. Первое он переводит словами «награда», «дары», а второе – непременно словом «пеня», довольно неожиданным в таких контекстах для современного русского читателя. Но русское «пеня» напрямую восходит к греческому «*poînē*» так же, как в современных романо-германских языках к нему восходит слово «боль» (англ. *rain*, используемое также в значении «наказание» (*punishment*)), от франц. *peine*, от лат. *poena*, от греч. *poînē*; аналогично нем. *Pein* и «наказание»/«штраф» (англ. *penalty*, от ср.-фр. *penalîté*, от лат. *poenalis*, от греч. *poînē*). Гнедич подверг русское слово «пеня» исторически-обратному семантическому движению, заместив в нем значения «компенсация недоимки», «незначительный штраф», «легкий упрек» грозным исконным «*poînē*». (В свете этих этимологически-семантических прояснений становятся понятны истоки одного из генеалогических рассматриваний Ф. Ницше, усатривавшего в истоках совести опыт боли и страдания. См.: *Ницше Ф. К генеалогии морали: Poleмическое сочинение // Ф. Ницше. Соч. В 2 т.; под ред. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 2*.)

³ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. P. 76–77.*

из своих дочерей и давая в приданое несколько поселений, Агамемнон лишь стремился дополнительно закрепить свое доминирующее положение. К тому же, предлагая выкуп-ароина, Агамемнон ставил Ахилла в положение чужака, чуть ли не врага. Ахилл это понимает и, отвечая Аяксу, с горечью восклицает:

...обесчестил меня перед целым народом ахейским
Царь Агамемнон, как будто бы был я скиталец презренный!
(IX: 647–648)

Так что даров как таковых Ахилл принять не мог, поскольку ожидал именно расплаты (хотя в материальном выражении она могла бы быть выражена в тех же самых благах), которая восстанавливала бы честь Ахилла и символизировала бы признание Агамемноном собственной неправоты.

Ахилл не просто отвергает предложенный Агамемноном выкуп. Он отвергает саму возможность предложения Агамемнона, сколь бы ни был безмерен выкуп, пусть бы собрал он все сокровища мира:

Если бы в десять и в двадцать он крат предлагал мне сокровищ,
Сколько и ныне имеет и сколько еще их накопит
Даже хоть все, что приносят в Орхомен иль Фивы египтян,
Град, где богатства без сметы в обителях граждан хранятся,
Град, в котором сто врат, а из оных из каждых по двести
Ратных мужей в колесницах, на быстрых конях выезжают;
Иль хоть столько давал бы мне, сколько песку здесь и праху...
(379–380)¹

Характерно, что в близких словах Ахилл позже отвергнет предложение выкупа от умирающего Гектора: «Если и в десять, и в двадцать крат мне / Пышных даров привезут...» (XXII:349–350). Эта переключка дополнительно подчеркивает отношение Ахилла к Агамемнону – недавнему соратнику, именно как к врагу.

Неприемлемость даров Агамемнона, сколь щедрыми они ни были, могла быть обусловлена для Ахилла самим фактом того, что Агамемнон

¹ Почти в таких же словах Одиссей отвергает предложение одного из женихов Евримаха расквитаться сполна за принесенные хозяйству Одиссея убытки, да еще выплатить пеню, назначенную Одиссеем: «Если бы вы, Евримах, отцовское все мне отдали, / Все, что теперь у вас есть и что приложить вы могли бы...» (Од. XXII:61–63).

забрал себе Брисейду. Дело не только в нанесенном Ахиллу ущербе: он был ущемлен в добыче, под удар была поставлена его *timē*. Как подчеркивает Гил, Ахилл до глубины души был возмущен несправедливостью Агамемнона, презревшего отнятием Брисейды ключевой для архаического общества принцип взаимности¹. Отвечая на увещания Одиссея принять дары и вернуться в битву, Ахилл в пространной речи горько сетует на искривление отношений в ахейском войске, что выражается именно в игнорировании воинских заслуг, несправедливости распределения добычи:

Равная доля у вас нерадивцу и рьяному в битве;
Та ж и единая честь воздается и робким и храбым;
Все здесь равно, умирает бездельный иль сделавший много! (IX:318–320)

Принимая во внимание эти слова, Гил указывает, что Ахилл, отказываясь от даров в обмен на возвращение в битву, отвергает предлагаемую ему конкретную сделку и, как это видно по выдвигаемым им упрекам, именно пытается восстановить принцип взаимности, нарушенный Агамемноном. Хотя Агамемнон делал явные шаги к примирению и пытался компенсировать причиненный Ахиллу ущерб несметными дарами, Ахилл после случившегося не мог более доверять верховному вождю ахейцев. Поправление принципа взаимности было знаком непризнания, отчуждения, безвозвратного выведения Ахилла из круга своих, нарушения фундаментальной основы принятого порядка общежития, образа жизни.

Посланцы Агамемнона к Ахиллу хорошо чувствуют щекотливость ситуации. Не случайно они, как прежде Нестор на собрании, выражают Ахиллу понимание его гнева и признают его оправданность². Нестор, обращаясь перед всеми к Агамемнону, пеняет тому на то, что, отняв Брисейду, царь обесчестил (*atimān*) Ахилла (IX:110–111); более того, он напоминает Агамемнону, что тот забрал Брисейду вопреки предостережениям Нестора, его уговорам это-

¹ Gill C. Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy. P. 311.

² Косвенное свидетельство того, что все войско считало Агамемнона неправым в распре с Ахиллом, Уильям Сейл усматривал в том, с какой готовностью ахейцы побежали готовить свои корабли к отплытию на родину, едва услышав предположение Агамемнона о том, что, может быть, стоит прервать бесславно войну и вернуться к своим очагам (II:142–145). См.: Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2, № 3. P. 92. Однако и сам Агамемнон, видя растущее расстройство ахейских рядов при наступлении троянцев на стену и их приближении к кораблям, причину нерешительности своих воинов видит в том, что они испытывают к нему ненависть, «как Пелид быстроногий» (XIV:50).

го не делать (108–109)¹. Ни один из послов не ставит под сомнение обоснованность гнева Ахилла, но вместе с тем каждый выражает глубокую озабоченность результатами, к которым привел гнев Ахилла, а также возможными, еще более худшими последствиями гнева.

Хотя Агамемнон и говорит о выкупе-ароіпа, но коммуникативно-поведенчески ничто не обнаруживает именно такого характера предлагаемой им компенсации. Предложение выкупа всегда выражено в мольбе, обращенной к доминирующему в ситуации лицу. Агамемнон не молит. Хотя нельзя сказать, что не просит: сам факт посольства есть своеобразная форма просительного обращения. Да и Феникс, указав на Агамемнонов «гибельный гнев» (516), противопоставив ему «гнев справедливый» (517) и оправданный (518) Ахилла, подчеркивает, что Агамемнон свой гнев укротил и посольство прислал «с кротким прошением» (520). Тем не менее послы уговаривают Ахилла вернуться в строй, забыв обиду, и всячески настаивают на этом, ссылаясь на многочисленные потери ахейцев и реальную опасность общего поражения, но не молят в буквальном и ритуальном смысле этого слова. И Одиссей, и Феникс представляют предложенный Агамемноном выкуп-ароіпа нейтрально – как дары-δῶρον (XI: 261, 515). При этом они, как и Аякс, делают все для того, чтобы вписать Агамемноновы дары в привычные ожидания и отношения героического общества. Одиссей делает упор на общих интересах и той славе, которую непременно стяжает Ахилл победой над Гектором. Феникс, упоминая о дарах, как бы показывает, что речь идет об отношениях между друзьями (а между друзьями не могло быть места выкупу²). Но, не говоря о компенсации, они и не затрагивают, во всяком случае прямо, вопроса о нанесенном ущербе, и это не может не настораживать Ахилла.

Причина несговорчивости Ахилла могла быть и в том, что Агамемнон и его посланники не припадали к его коленам, т.е., предлагая дары, не молили³

¹ Судя по тексту поэмы, Нестор только однажды пытается убедить Агамемнона не лишать Ахилла Брисейды. При этом Нестор исходит из того, что эта награда – дар ахейцев (I:275–276). Характерно, что Гомер в другой раз говорит о распределении добычи по решению собрания (а не царя над царями), уточняя, как досталась Нестору в наложницы Гекамеда с острова Тенедос, захваченного Ахиллом.

² Sale W. Achilles and Heroic Values. P. 91–92.

³ Ахиллу, видимо, было нужно именно это – чтобы его молили, как положено (о коммуникативном смысле мольбы и ее ритуально-коммуникативных формах см. на с. 133–141 настоящего издания). Наблюдая чуть позже боевые неудачи ахейцев, он замечает Патроклу: «Нынче, я думаю, скоро колена мои аргивяне / Придут обнять: нестерпимая более нужда гнетет их» (XI:609–610).

вернуться в строй. Дэвид Айкхольц, еще не замечая различий между выкупом-*aroia* и расплатой-*roinē*, выявленных позже Уилсон, как раз указывал на то, что Ахилл ждал не переговоров с послами, а именно мольбы о снисхождении, и при том, чтобы Агамемнон был при этом первым¹. Он ясно дает понять, что видит в предлагаемых ему Агамемноном дарах выкуп-*aroia*². Важно отметить, что Ахилл не мог бы довольствоваться и просто дарами, вполне уместными для заглаживания обычного разногласия или простой ссоры. Так что удовлетворить его могла только расплата-*roinē*.

Вернемся к посольству. Речь Аякса, совсем короткая по сравнению с предыдущими речами, особенно интересна с точки зрения трактовки Агамемновой компенсации. Надеясь убедить Ахилла примириться, он ссылается на распространенность такой практики, при которой даже смертельная утрата компенсируется соответствующей расплатой-*roinē*:

Брат за убитого брата,
Даже за сына убитого пеню отец принимает;
Самый убийца в народе живет, отплатившись богатством;
Пеню же взявший – и мстительный дух свой, и гордое сердце –
Все наконец укрощает... (632–636)³

¹ См.: *Eichholz D.E. The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74, № 2. P. 142–143.* Заслуживает внимания, что, говоря в общем об одном с Уилсон, Айкхольц описывает ситуацию в психологических и коммуникативных терминах, а Уилсон – на языке социальных институтов, с опорой на углубленный лингвистический анализ текста.

² Очевидно, что это существенно иной взгляд на ситуацию, чем предлагавшийся в гомероведении прежних лет. Согласно Айкхольцу, например, возмещение (*restitution*) со стороны Агамемнона было предложено Ахиллу не в том месте и не в свое время, а позже Ахилл переменял свое отношение к выкупу (*Eichholz D.E. The Propitiation of Achilles. P. 142*). Далее Айкхольц объясняет, в каком смысле «не в то время»: Ахилл с самого начала раздора жаждет поражения Агамемнона в войне или признания Агамемноном непосредственной возможности поражения. Посольство послано в момент, когда опасность очевидна, но еще не неминуема. Соответственно Агамемнон еще не потерпел в своей *timē*.

³ Распространенный обычай денежной компенсации за убийство отражен и в одной из сенок на щите, который Гефест изготовил для Ахилла: на рыночной площади «...спорили два человека о пене, / Мзде за убийство...» (Ил. XVIII:498–499). Однако 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 (см.: *MacDowell D.M. The Law in Classical Athens. L.: Thames and Hudson, 1978. P. 19*). Различные интерпретации независимо от понимания текста Гомера соответствовали последовательным

Тем самым Аякс, желая того или нет, переводит разговор в предположительно приемлемое для Ахилла русло, указывая посредством аналогии, что ему предлагается именно *poinë*. Видимо, принимая это во внимание, Ахилл признает, что Аякс говорит искренне, как будто бы читая мысли самого Ахилла.

Ахилл отвергает пространные увещания Одиссея и Феникса. Но он не отмахивается от них и, хотя для него ясно, что дальше говорить не о чем, он пытается обосновать, пусть и излишне пылко, свою позицию и свое решение. Аякс понимает, что переговоры зашли в тупик: «Ахиллес мирмидонец / Дикую в сердце вложил, за предел выходящую гордость!» (628–629), но, упрекая его за забвение дружбы, за бесчувственность сердца, за «бесконечный мерзостный гнев» (636–637), все же решительно призывает: «Облеки милосердием душу!» (639) Аякс к тому же пытается разбудить в Ахилле дружеские чувства и понимание обязанностей гостеприимства. Аякс негодует: к Ахиллу пришли соратники с выражением дружбы, причем такой, какой никто другой среди ахейцев не пользовался (631), а он, не говоря о том, что не выражает взаимные чувства, ее не признает, отвергая предложения и настояния друзей. Пришли как гости, а он не выражает уважения к словам гостей, попирая обычай гостеприимства:

Собственный дом свой почти; у тебя под кровом пришельцы
Мы от народа ахейского, люди, которые ищем
Дружбы твоей и почтения, более всех из ахейян (640–642).

Однако увещания Аякса бесплодны. Он пытается восстановить и установить отношения между Ахиллом и собой, а также Одиссеем и Фениксом в качестве соратников и на основе этого вроде бы оправданно уповает на дружеские чувства и законы гостеприимства. Ахилл остается бесчувственным к вы-

стадиям в развитии законов относительно случайного убийства в архаической Греции: от неограниченной кровной мести к добровольной ссылке человека, совершившего убийство, а затем и к возможности выплаты за убийство компенсации родственникам убитого (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 указывали и Генри Сиджвик в конце XIX в. (*Sidwick H. The Trial Scene in Homer // The Classical Review. 1894. Vol. 8, № 1–2. P. 1*), и Раймонд Уэстбрук 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*).

ражаемым упованиям. И его можно понять: он видит перед собой послов – представителей Агамемнона и, откликаясь на речи послов, он на самом деле обращается к Агамемнону, понимая, что послы – всего лишь вестники и не уполномочены на разрешение ситуации по существу разверзшегося конфликта.

Впрочем, призыв Аякса к милосердию, как и другие подобного рода, не проходят совсем бесследно для Ахилла. В ответ на речь Феникса, своего воспитателя, он уже не говорит о немедленном отплытии, но предполагает обсудить вопрос отплытия с оставляемым у себя в стане Фениксом на следующее утро¹. В ответ на речь Аякса он вообще не упоминает возможности своего отплытия, но заявляет, что вступит в битву, когда Гектор пробьется к мирмидонским кораблям. Дары он более не упоминает. Это – очевидный эффект от речи Феникса, напомнившего предание о герое Мелеагре², который из-за обиды оставил сражение и, несмотря на мольбы и предлагаемые дары горожан, не желал возвращаться, чем дал возможность врагам захватить стены родного города и даже подступить к его дому; лишь в последний момент, вняв причитаниям жены и не думая о награде, обещанной горожанами, он

¹ Предлагая Фениксу остаться в мирмидонском стане, Ахилл готов разделить с ним если не власть, то почет: «Царствуй, равно как и я, и честь разделяй ты со мною» (IX:616). Совокупно с призывом «...тебе и не должно Атрида / Столько любить... / Ты оскорби человека, который меня оскорбляет!» (613–615) это предложение явно представляет собой попытку переманить Феникса. Ни коммуникативно-политического (внутри сюжета), ни поэтического (на уровне сюжета) значения обстоятельство смены Фениксом своего местопребывания в лагере не имеет. Разве что само предложение Фениксу остаться было своеобразным дополнительным ответом на его речь, позитивным знаком того, что она была Ахиллом услышана и принята.

Смысл приглашения Фениксу остаться в мирмидонском лагере не совсем ясен. Скорее всего в этом эпизоде совместились разные предания относительно этого персонажа. Согласно Псевдо-Аполлодору, Феникс был царем долопов и это царство было даровано ему Пелеем (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека, III 13, 8; пер., ст. и прим. В.Г. Боруховича; отв. ред. Я.М. Боровский. Л.: Наука, 1972); по Страбону, который в свою очередь ссылается на Пиндара, долопы участвовали в походе на Трою (*Страбон*. География, IX, 5, 5 / Пер. с др.-греч. Г.А. Стратановского; под ред. О.О. Крюгера; общ. ред. С.Л. Утченко. 2-е изд. М.: Ладомир, 1994); согласно Гигину, их воинство размещалось на восьми кораблях (*Гигин*. Мифы, 97 / Пер. с лат., комм. Д.О. Торшилова; под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., испр. СПб.: Алетейя, 2000). Однако в «Илиаде» Феникс – предводитель четвертого строя мирмидонской рати (XVI:196), стало быть, он и так располагался в мирмидонском стане и не нуждался в специальном приглашении остаться.

² Согласно Овидию, Феникс – один из участников организованной Мелеагром Калидонской охоты (Метаморфозы, VIII:307 // *Публий Овидий Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии; пер. с лат. С.В. Шервинского. М.: Худлит, 1983).

вступил в битву и отстоял город¹. Эту модель поведения негласно принимает для себя Ахилл, одновременно демонстрируя безразличие к почету, который его ждет от ахейцев.

Правда, существенную перемену в настроении Ахилла Одиссей не заметил. Докладывая совету вождей о результатах посольства, он сообщил лишь о том, что Ахилл сказал в ответ на его речь, т.е. о его намерении отплыть, а также о его рекомендации остальным вождям последовать его примеру. О возможном вступлении Ахилла в битву, хотя бы в последний момент, когда троянцы пробьются к ахейским кораблям, странным образом не было сказано ни слова. Впрочем, Одиссей необъяснимо своеволен не только в отчете о посещении Ахилла. Состав посольства, как было сказано, определил Нестор. Отбирая лучших из ахейских вождей, он первым называет Феникса, который характеризуется старцем как «любитель богов» и которому определяется роль предводителя посольства (IX:168). Однако когда посольство прибывает к Ахиллу, впереди всех идет Одиссей (192) и, выходя, присвоив роль предводителя, он первым обращается к Ахиллу с речью, хотя по завершении трапезы Аякс подает знак Фениксу, мол, пора начинать, но знак этот перехватывает Одиссей. Его речь, как мы видели, вызвала наибольшее раздражение Ахилла, между тем как следующая речь Феникса несколько успокоила его, более того, задала модель его дальнейшего поведения. При возвращении посольства (уже без Феникса) Одиссей вновь идет впереди и уже на правах предводителя посольства отчитывается перед советом вождей.

Посольство терпит фиаско в том смысле, что не были реализованы непосредственные цели, поставленные перед ним Агамемноном, – вернуть Ахилла в битву, предложив ему достойные дары. В целом же увещевания послов не проходят бесследно и оказываются одной из предпосылок, пусть и не доминирующей, перемены в душевном состоянии Ахилла. На это в свое время специально обратил внимание Сэмюэль Басет, отвергая распространенное мнение, что посольство к Ахиллу было безуспешным, и указывая в качестве одного из несомненных успехов посольства на отказ Ахилла от намерения покинуть ахейцев и отплыть на родину и его решение остаться в лагере, пусть и воздерживаясь до времени от битвы².

¹ Как считает Уитман, сказание о Мелеагре, в обиде отказавшемся от участия в сражениях и поставившем под удар участь сограждан, позволяет считать, что сюжет покидания героем битвы не был случайным в сказании об Ахилле. Гомер наполняет этот сюжет особым драматическим содержанием, которым опосредована история самопознания героя (см.: *Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition*. P. 155).

² См.: *Bassett S.E. The Poetry of Homer*. Berkley : University of California Press, 1939. P. 201.

Между тем настрой Ахилла вскоре меняется вследствие трагического для него события. В разгар сражения, за которым Ахилл наблюдает издали с кормы своего корабля, к нему обращается его ближайший друг и соратник Патрокл и своей речью, полной горечи, заставляет Ахилла повернуться лицом к терпящим поражение за поражением ахейцам и согласиться оказать им помощь хотя бы тем, чтобы отпустить в сражение Патрокла с дружиной мирмидонцев, разрешив ему надеть Ахилловы доспехи. Напуствывая Патрокла, Ахилл просил его лишь отогнать троянцев от ахейских кораблей, не преследовать их до стен Трои и тем более воздержаться от схватки с Гектором. У него были на то причины. Во-первых, Ахилл хотел, чтобы слава победы над Гектором досталась ему, он хотел добыть эту победу сам, чтобы окончательно понудить Агамемнона к расплате за нанесенную обиду (XVI:83–90). Во-вторых, Ахилл знал из предвещения матери о возможной гибели храбрейшего после него из мирмидонян (XVIII:10–11) и понимал, что за троянцев может заступиться кто-либо из богов, скорее всего Аполлон (XVI:93–94).

Вступление в бой Патрокла со свежими силами производит поворот в сражении. Троянцы постепенно отступают. Увы, в упоении битвы Патрокл трагически забывает наставительное указание Ахилла. Он вступает в одиноличный бой с Гектором, который сокрушает его.

Известие о смерти любимого друга и ближайшего соратника – вот что окончательно меняет настрой Ахилла.

Смерть Патрокла повергает Ахилла в глубокое горе. Услышав стенания сына, к нему из океанских глубин в сопровождении других nereид является Фетида узнать о причине сыновних слез. Обращаясь к нему, она недоумевает, какие могут быть основания для печали, если все, что он просил у Зевса, исполнено: ахейцы, неся потери, оттеснены к кораблям, и всем уже ясно, что без Ахилла им не выстоять. Однако Ахиллу нет в этом удовлетворения. «Но какая в том радость, – в сердцах восклицает он, – когда потерял я Патрокла, / Милого друга!...» (Ил. XVIII:80–81).

Со смертью Патрокла к Ахиллу приходит понимание, что если бы не ссора с Агамемноном, дело могло бы повернуться иначе: он не вышел бы из битвы, желая унижения Агамемнона и, стало быть, ощутимых потерь Агамемнонова войска, Патрокл не оказался бы один на один с Гектором, Ахилл бы мог ему помочь, да и не только ему: «Я ни Патрокла от смерти не спас, ни другим благородным / Не был защитой друзьям, от могучего Гектора падшим» (XVIII:102–103). Еще недавно желавший гибели ахейцев, Ахилл, потеряв своего любезного друга, горько сожалеет о том, что не смог защитить не только Патрокла, но и многих других ахейских воинов,

своих недавних соратников. Через смерть своего друга он обрел общность с теми, на защиту кого вышел Патрокл, и фактически перенес на них те чувства (пусть и не в столь сильной форме), которые испытывал к своему другу.

В.Н. Ярхо вслед за другими исследователями полагал, что Гомеру недоступна внутренняя психическая жизнь героев и в силу этого он способен изображать состояния героев, как правило, внешне фиксируемые, а не переживания и мотивы, тем более в их динамике. Это так, но лишь отчасти. Например, Джеймс Ариети постарался показать, что и через перемену состояний (например, Ахилла, сначала сидящего на корме корабля и наблюдающего за боем, затем стоящего в разговоре с Патроком, затем лежащего на земле, точнее, катающегося по земле, в горе от известия о смерти Патрокла) хорошо передается динамика настроений героя¹. Относительно принятия решения о возвращении в сражение, мотивы которого, считает Ярхо, для читателя остаются скрытыми, надо отметить, что здесь как раз поворот в состоянии Ахилла ясен. Он подготавливается увещаниями Феникса, Аякса, Патрокла, но происходит под непосредственным впечатлением от известия о смерти друга и в понимании того, что ее, как и гибели многих других ахейцев, могло бы не быть, участвуй он в сражении. Приведенный выше стих XVIII:102–103 знаменует поворот в состоянии героя; еще более об этом свидетельствуют слова, промолвленные Ахиллом чуть ранее:

ибо и сердце мое не велит мне
Жить и в обществе быть человеческом, ежели Гектор,
Первый, моим копием пораженный, души не извергнет (90–92).

В безмерном сожалении о смерти Патрокла и полной решимости отомстить за него Ахилл избавляется от гнева к Агамемнону.

Примирение

Распря Агамемнона и Ахилла прекращается с примирением. Но мир не приходит сам собой. Он требует усилий; за него приходится платить. Уже на первом военном совете, как только становится ясно, что противостояние Агамемнона и Ахилла готово перерасти в ссору, воспламе-

¹ *Arieti J.A. Achilles' Guilt // The Classical Journal. 1985. Vol. 80, № 3.*

ненных зарождающейся враждой вождей, пока еще не сказаны последние слова, пытается остудить Нестор. Он призывает их к взаимному снисхождению, признанию заслуг и примиренности: Агамемнону не следует отнимать у Ахилла Брисеиды: «ему как награду ее даровали ахейцы» (I:276); Ахиллу не следует перечить Агамемнону: он царь над царями. Хотя оба одинаково возбуждены в споре, мудрый Нестор призывает Ахилла умерить гордыню и стремится удержать от гнева Агамемнона. Впрочем, увещевания старца не идут впрок. Агамемнон возобновляет свои попреки. Ахилл отвечает ему тем же.

В этой сцене разгорающегося раздора происходит и другой показательный эпизод. В кульминационный момент препирательств Ахилл в ответ на очередные горькие и болезненные для его *timē* слова Агамемнона уже готов схватиться за меч. Хотя он колеблется: выхватить ли ему меч и «убить властелина Атрида; / Или свирепство смирить, обуздав огорченную душу» (I:191–192), уже «страшный свой меч из ножен извлекал...» (194). Тут Ахиллу является посланная Герой и никому другому не видимая Афина Паллада, богиня, символизирующая мудрость и справедливость в военных схватках. Схватив Ахилла за волосы с тем, чтобы охладить его пыл, она объявляет ему цель своего появления: «Бурный твой гнев укротить я, когда ты бессмертным покорен, / С неба сошла...» (207–208). И от имени Геры повелевает: «Кончи раздор, Пелейон, и, довольствуя гневное сердце, / Злыми словами язвы, но рукою меча не касайся» (210–211)¹. Ахилл повинуется без пререканий: он понимает необходимость исполнения наставлений богов. Вместе с тем его повиновение – своего рода залог будущего благорасположения богов: «Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют»

¹ Утишающая миссия Афины не случайна. В «Одиссее» она уже по собственной инициативе решает погасить разгорающийся конфликт между Одиссеем и родственниками погубленных им многочисленных женихов, за смерть которых Одиссею полагалось отплатить жизнью. Заметив смуту, Афина спрашивает у Зевса: «...Хочешь ли злую войну и ужасную сечу продолжить / Или же дружбу меж теми решил учредить и другими?» (Од. XXIV:475–476). Зевс хотя и полагает, что Афина сама может разобраться с этой ситуацией, все же распоряжается:

Пусть договор заключат, что царем он всегда у них будет, ...
Пусть между тех и других, как прежде, любовь утвердится,
Чтобы в богатстве и мире все время страна процветала (483, 485–486).

Так что не успевает схватка между противостоящими сторонами начаться, Афина останавливает ее громогласным криком: «Междоусобный ваш бой прекратите! Назад, итакийцы! / Крови больше не лейте, немедленно все разойдитесь!» (531–532).

(218). К тому же Афина обещает Ахиллу скорое удовлетворение обиды многочисленными дарами.

Вернув меч в ножны, Ахилл продолжает словесный поединок с Агамемноном. При этом он «отнюдь не обуздывал гнева» (224). Уже и до появления Афины Агамемнон в устах Ахилла был и «беспредельно корыстолюбивый» (122), и «облеченный бесстыдством, коварный душою мздолюбец!» (149, упрек в бесстыдстве затем повторяется в стихе 160), и «человек псообразный» (159). А тут, «не обуздывая гнева», он обрушил на Агамемнона буквально каскад обличений: и «грузный вином», и «пса имеющий очи, а сердце еленя», и грабитель даров, и «царь пожиратель народа» (225–231). Тем не менее, «не обуздывая гнева», Ахилл не шел дальше слов, пусть несправедливых и крайне унижительных для Агамемнона – царя над царями, военачальника и воина-героя.

Сдержанность Ахилла, его способность совладать с собой и оставить меч в ножнах ничуть не противоречит его характеру. В гневе он ужасен¹, но он способен контролировать свой гнев. Так, в финальном эпизоде схватки с Гектором, отвергая мольбу уже поверженного противника отдать его тело троянцам, Ахилл восклицает:

Тщетно ты, пес, обнимаешь мне ноги и молишь родными!
 Сам я, коль слушал бы гнева, тебя растерзал бы на части,
 Тело сырое твое пожирал бы я, – то ты мне сделал! (XXII:345–347)

Ахилл не только не «слушает гнева», но и осознает это. По ряду других ситуаций можно заметить, что он понимает себя в состоянии гнева и в зависимости от обстоятельств позволяет себе отдаваться ему или нет.

В первой песне Илиады содержатся еще два сюжета, связанные с гневом их персонажей, случившимся или возможным. Первый сюжет отчасти затрагивался выше; это – гнев Аполлона, вызванный Хризом и излитый в моровой погибели, ниспосланной богом на ахейцев. Аполлон погасил свой гнев и прекратил мор после того, как был умилостивлен ахейцами: Агамемнон удовлетворил мольбу Хриза – дочь ему была возвращена. Причем *без всякого выкупа*. А ахейцы принесли Аполлону обильное жертвоприношение, сопроводив его священным пиршеством:

¹ Ахилл и сам хорошо это о себе знает, заявляя: «Я непреклонен во гневе» (IX:426). Как бы предельно эти слова, Агамемнон, напугавшись послон к Ахиллу, сурово замечает: «Пусть примирится: Аид несмирим, Аид непреклонен; / Но зато из богов ненавистнее всех он и людям» (168–169). И по словам Патрокла, Ахилл – «взметчивый муж; и невинного вовсе легко обвинит он» (XVI:654).

Целый ахейане день ублажали пением бога;
Громкий пеан Аполлону ахейские отроки пели,
Славя его, стреловержца, и он веселился, внимая (I:447).

Второй сюжет – о вовремя погашенном гнев Зевса, готового тяжело наказать Геру за ее своенравие, уже грозившего ей отвращением сердца, ужасом и наложением «необорных рук» своих (563–565). В разгорающийся конфликт вмешался их сын Гефест. Обращаясь к Гере, он предостерегает родителей от злобности и враждебности, видя в них источник возможных горестей; тем более от враждебности из-за людских дел, не много стоящих для богов; ведь вражда, смута, торжество зла лишают радости (573–576). Говоря это, Гефест подает матери кубок амброзии, а затем обносит по порядку всех небожителей и тем самым восстанавливает порядок в семействе богов. И «смех несказанный воздвигли блаженные жители неба» и весь день пировали (599–604).

Не допущенный гнев Зевса, утишенный гнев Аполлона – это тот фон, на котором особенно выпукло предстает чреватый многочисленными бедами ахейцам гнев Ахилла.

Вернемся к распре. Посольство, направленное к Ахиллу, имело в первую очередь целью ее преодолеть. Вопрос о выкупе для него не был главным. Помимо компенсации (о чем речь шла выше) в речах послов Агамемнона есть и другая важная составляющая. Они пытаются, каждый по-своему, склонить Ахилла вернуться в битву и призывают его к состраданию и снисхождению к гибнущим под напором троянцев ахейским воинам. Желая тронуть душу Ахилла, Одиссей напоминает, какие слова говорил Ахиллу его отец Пелей, провожая на битву:

Доблесть, мой сын, даровать и Афина и Гера богиня
Могут, когда соизволят; но ты лишь в персях горячих
Гордую душу обуздывай; кротость любезная лучше.
Распри злотворной, как можно, чуждайся, да паче и паче
Между ахейан тебя почитают младые и старцы. Смягчися,
Гнев отложи, сокрушительный сердцу! (254–260)

Феникс, хотя и несколько в ином ключе, также прибегает к теме отеческой заботы и отеческого попечения¹. Он вспоминает, как в свое время принятый по-отечески Пелеем, он, неспособный иметь своих детей, воспитал Ахилла и фактически заменял ему отца в каждодневных делах. Обращаясь к

¹ О роли отцов и аналогии отца в Илиаде см.: *Finlay R. Patroklos, Achilles, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73, № 5. P. 267–273.*

Ахиллу как отец, Феникс по сути повторяет упомянутое Одиссеем наставление Пелея:

Сын мой, смири же ты душу высокую! храбрый не должен
Сердцем немилостив быть: умолимы и самые боги,
Столько превысшие нас и величьем, и славой, и силой (496–498).

В добавление Феникс напоминает о славных героях прежних времен, которые, будучи в гневе, смягчались все же сердцем благодаря богатым дарам и нежным словам и выходили против завоевателя на защиту народа; порой и до получения даров, просто «следуя сердцу» (598).

В своей речи Одиссей, возможно, пытается манипулировать Ахиллом, эксплуатируя его чувства, его привязанность к отцу, а на самом деле хочет хитроумно подставить Агамемнона на место Пелея, актуализировать его доминирующую роль. Ведь Агамемнон предложением Ахиллу в жены одной из своих дочерей и стремился эту роль закрепить. Если не как военачальник, то как отец будущей жены Ахилла Агамемнон получал над ним превосходство, пусть только патерналистское. Также не исключено, что и Феникс развивает патерналистскую тему, имея в виду в первую очередь цели посольской миссии, в которой он участвует. У Ахилла есть все основания подозревать послов в недружественности к нему, в том, что они играют игру Агамемнона. На это неоднократно обращалось внимание в гомероведческих исследованиях. Однако для нас не так важно, насколько эти трактовки конкретных аспектов речей послов адекватны содержанию данного эпического эпизода. Гораздо более значимо то, что прямодушно или в силу понятных прагматических мотивов и Одиссей, и Феникс, и Аякс апеллируют к общности, родству, товариществу, указывают на недопустимость гневливости и горделивости в отношениях между друзьями и соратниками, на необходимость поддержки их в беде и т.д. Все они, не сговариваясь, рассматривают эти аргументы как наиболее сильные, а чувства общности, родства, со-дружества – как такие, которые наиболее успешно можно противопоставить и обиде, и горечи от ощущения несправедливо попорченной чести.

После неудачи с посольством Нестор меняет свое мнение об Ахилле. Он с горечью отмечает отсутствие в Ахилле сострадания к соратникам: «Сильный Пелид об ахейских сынах не радит, не жалеет!» (XI:665), его озабоченность самим собой: «...Служит своею доблестью (arestōs) только себе!» (763)¹.

¹ Это еще одна характеристика *agathos*'а. Благородный, аристократ доблестен в своей заботе о других. Для этого ему и дана *arête*-доблесть. Заслуживает внимания замечание Кеннета Доувера относительно различия *arête*-доблести/мужества и *andreia*-му-

Он заявляет об этом Патроклу, которого Ахилл, наблюдавший за ходом сражения с кормы своего корабля, посылает узнать, кого, раненного, Нестор выводил с поля брани¹. Выяснив, что это был Махаон, Патрокл готов поспешить обратно, но Нестор его задерживает и заводит, казалось бы, неуместный по длительности и немислимому числу деталей рассказ о своих давних ратных подвигах, когда он был в возрасте и в мощи Ахилла и ему довелось принять участие в сражении с элейцами, причем хотя и был он совсем юн, но себя не жалел, защищая родной Пилос. Рассказ Нестора предназначен Ахиллу, но рассказан Патроклу. Это Ахиллу, по словам Нестора, отец, провожая на битву, заповедовал: «Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (XI:784). Патроклу же его отец, Менетий, заповедовал иное:

Сын мой! Пелид Ахиллес тебя знаменитее родом,
Летами старее ты, у него превосходнее сила;
Но руководствуй его убеждением, умным советом;
Дружески правь им; всегда он на доброе будет послушен (XI:786–789).

Упрекая Патрокла, что он не выполняет завет отца, Нестор призывает его хотя бы сейчас вразумить Ахилла и по крайней мере отпроситься самому вступить в битву с отрядом мирмидонцев; а еще лучше – при этом «ополчиться оружием славным» (798), т.е. доспехом самого Ахилла, чтобы троянцы, приняв Патрокла за Ахилла, устранившись, отступили, дав тем самым возможность данайцам отдохнуть от тяжелых сражений.

По пути в мирмидонский стан Патрокл встречает одного из воинов, Эврипила, раненного в бедро. Тот, зная, что Патроклу известны от Ахилла, выученного кентавром Хироном, секреты врачевания, просит помочь ему. Патрокл, полный жалости и сострадания (XI:831–832), отводит Эврипила в стан, обрабатывает рану и присыпает ее порошком целительного корня².

жества. Совершенство воина выражается, в частности, в мужестве. Однако коннотативная специфика агёте в этом значении по сравнению с andreia-мужеством состоит в следующем: andreia проявляется в готовности самоотверженно сражаться, не страшась смерти; готовность же жертвовать собой в сражении ради защиты других и своего народа предполагает агёте (*Dover K.J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell, 1974. P. 266*).

¹ Иными словами, Ахилл, внешне отчужденный от войны, не перестает внимательно следить за происходящим на поле брани.

² Относительно этого краткого эпизода Седрик Уитман замечает, что Патрокл во врачевании использует знания, полученные от Ахилла, и начинает таким образом помогать ахейцам. Это первый его шаг в Патроклии – героических деяниях в помощь ахейцам (*Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. P. 196*).

Вернувшийся к Ахиллу, Патрокл под впечатлением от увиденных им жертв и страданий ахейцев, бьющихся из последних сил с наступающими троянцами, с возмущением упрекает своего друга в безжалостности и жестокосердии по существу в тех же самых словах, которые слышал от Нестора, предваряя их негодующим осуждением: «О, да не знаю я гнева такого, как ты сохраняешь, / Храбрый на бедствие!» (XVI:30–31). В этом эпизоде Патрокл – прежде почти совершенно молчаливый персонаж поэмы – заговорил впервые. Тема его речи – положение в ахейском войске – инициирована им. Несомненно, это случилось под воздействием разговора с Нестором. Мы понимаем, что Патрокл, вдруг заговорив, говорит не своим голосом, а голосом мудрого Нестора. Но под впечатлением от увиденного на поле брани он, вообще отличающийся мягкостью характера и сострадательностью души¹, придает этому голосу убедительную экспрессивность. Патрокл приходит к Ахиллу со слезами на глазах, просит простить ему эти слезы, но, рассказав о бедствиях ахейцев, решительно восклицает:

Немилосердый! Родитель твой был не Пелей благодушный,
 Мать не Фетида; но синее море, угрюмые скалы
 Миру тебя породили, сурового сердцем, как сами! (33–35)

И Нестор, и Патрокл совершенно точно характеризуют Ахилла. Вот и выслушав сообщение Патрокла о потерях ахейцев, Ахилл вновь начинает говорить о своем гневe, об обиде, нанесенной ему Агамемноном, и своей уязвленной *timē*.

А ведь еще недавно Ахилл, как мы знаем, был совсем другим. Когда в результате посланного Аполлоном «погибельного мора» ряды ахейцев стали катастрофически редеть, именно Ахилл, не выдержав, призвал ахейцев на военный совет и это свое решение даже не согласовывал с Агамемноном. Ахилл оказывает покровительство прорицателю Калхасу, который, страшась гнева Агамемнона, не решается назвать причину массовой гибели ахейцев, хотя поддержка Калхаса чревата ссорой с Агамемноном. Никакого иного мотива, кроме желания блага ахейскому воинству, кроме ответственности за исход сражения, мы не можем разглядеть в этих реше-

¹ Именно влекомый состраданием, Патрокл, как мы видели, откладывает исполнение поручения Ахилла и помогает Эврипилу. Эту особенность характера Патрокла, уже павшего в бою, отмечает Менелай: «Вспомните кротость душевную бедного друга Патрокла, / Вспомните все вы; доколе дышал, приветен со всеми / Быть он умел...» (Ил. XVII:670–672). Сердечность и заботливость Патрокла вспоминает, оплакивая его, Бриседа (XIX:295–299).

ниях Ахилла. Глубоко не случайно, что перед лицом «погибельного мора» именно Ахилл проявляет активность, инициативно созывая военный совет и способствуя установлению ясности в сложившейся ситуации. Агамемнон вступает в действие лишь после того, как Калхас указывает на его вину в обрушившихся на ахейцев бедах. Таким образом Гомер распределяет роли в сложившемся эпизоде: активный и поэтически явленный Ахилл, к тому же поддержанный богами (мы помним, что мысль о необходимости военного совета внушает Ахиллу Гера), – носитель правды; в то время как царь Агамемнон, бездеятельный и неслышный, покуда не затронут его частный интерес, предполагается оказавшимся на противоположной стороне. По поводу этой ситуации Уитман замечает, что Ахилл не совершает ничего такого, чего не мог бы совершить любой другой из ахейских вождей, но все-таки инициатива и забота о войске проявлены им. «Не царь, на ком лежит эта обязанность, но наиболее выдающийся воин прилагает усилия, чтобы обеспечить безопасность армии, и не наиболее выдающийся воин, но царь печется более всего о том, чтобы сохранить невольницу как осязаемый знак славы»¹.

Именно в последней беседе с Патроком Ахилл впервые задумывается о необходимости утишения своего гнева: «Но, что случилось, оставим! И было бы мне *неприлично* / Гнев бесконечный в сердце питать...» (60–61). Однако по-прежнему он обещает смягчить свой гнев, лишь когда троянцы подступят к его собственному стану. Отпуская Патрокла в битву и желая ему успеха, Ахилл предостерегает его от атаки на Трою. Дело не только в том, что он беспокоится за друга, зная о возможном вмешательстве Аполлона; он, вместе с тем, еще хочет, чтобы высшая слава и честь победы достались ему. Ему по-прежнему нет дела до ахейцев. Он даже выражает упование, чтобы ахейцы и троянцы перебили все друг друга, а они бы с Патроком одни взяли Трою.

Как было сказано выше, окончательный поворот в настроении Ахилла производит известие о смерти Патрокла. Ахилл понимает, сколь разрушительной оказалась его распря с Агамемноном. Более того, Ахилл не только себя осуждает за ссору с Агамемноном, но проклинает *всякую* вражду как между богами, так и между людьми и гнев, ее порождающий (XVIII:107–108).

Он рвется в бой в жажде мести и просит мать не останавливать его. Но Фетида и не думает удерживать его, наоборот, она всецело поддерживает его

¹ *Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. P. 184.

в решимости идти на бой: «...благородно / Быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой» (XVIII:128–129).

Решив вернуться в битву, Ахилл ждет, когда мать доставит ему новые доспехи. Но тут он узнает, что сражение идет за тело погибшего Патрокла. Предводительствуемые обоими Аяксами, ахейцы пытаются спасти тело от поругания, а Гектор с соратниками стремится тело отбить. Гектору даже удавалось трижды ухватить тело за ноги, но полностью захватить его не хватало сил. Хотя Ахилл, не имея доспехов, колеблется, он рвется в бой и наконец взбегает на стену и трижды издает воинственный рев. Увидев Ахилла, ахейцы приободряются, а троянцы в ужасе покидают поле битвы. Как в свое время Ахилл удержался от разрешения конфликта с Агамемноном посредством меча благодаря вмешательству Афины, так и сейчас он бросается к месту сражения, энергично побуждаемый Иридой, посланной Герой, тайно от всех остальных богов и в первую очередь от Зевса (который запретил на время богам вмешиваться в битву). Именно Ирида сообщает Ахиллу о кровавой схватке за тело Патрокла и о намерении Гектора обесчестить тело Патрокла. Афина снабжает Ахилла необходимой защитой, придает ему устрашающий вид и даже усиливает рев героя своим могучим криком. Благодаря появлению ужасного видом Ахилла у поля битвы троянцы резко и в панике отступили, и тело Патрокла было вызволено. Его доставляют в стан Ахилла.

От боя безоружного Ахилла удерживает Фетида, прося подождать, когда она принесет ему новые доспехи и щит, которые за ночь сумел справиться искусный Гефест, помнивший, как в свое время Фетида спасла ему жизнь, и теперь готовый отплатить добром за сделанное ему добро (395–407). Вновь вооруженный, Ахилл уже готов начать сражение. Однако по совету Фетиды он прежде созывает собрание с тем, чтобы помириться с Агамемноном. Ему предстоит смертный бой, священный для него бой, и ему необходимо освободиться от сохраняющейся в его душе скверны от распри.

Укротив гнев в отношении Агамемнона, Ахилл первым делает шаг к примирению. Некоторые исследователи обращали внимание на то, что Ахилл идет на примирение, не получив никакой компенсации. Но с самого начала Ахилл вообще не говорил о компенсации (это Афина, удерживая его от кровавой расправы с Агамемноном, предвещала ему получение вскоре многих даров). Он жаждал военного поражения Агамемнону. Это его условие как раз и было выполнено. Другое дело, что не этим руководствуется Ахилл, идя на примирение с Агамемноном, а желанием

скорейшего вступления в битву, что было невозможно без прекращения распри.

Свою речь Ахилл начинает с любезного обращения к Агамемнону и с выражения глубокого сожаления относительно случившейся ссоры, в результате которой погибло столько ахейцев. Уж лучше бы, заявляет он, Бризеида погибла при разорении ее родного Лирнесса, раз из-за нее возникла ссора, повлекшая столько жертв, ссора, которая еще долго будет храниться в памяти народа. Ахилл призывает «гордое сердце в груди укротить» (XIX:66) и заявляет: «Ныне я гнев оставляю решительно; я не намерен / Сердца крушить враждой бесконечною» (67–68).

В ответ Агамемнон соглашается, что ссора с Ахиллом обернулась трагедией для войска, и признает, что совершил ошибку. Однако он объясняет свое ошибочное решение в отношении Ахилла – «В день злополучный, как я у Пелида похитил награду» (89) – тем, что его ослепила Атē-Обида, которая, впрочем, бывало, ослепляла и самого Зевса. Ссылка на Обиду не должна восприниматься как отказ Агамемнона от ответственности. От этого предостерегает Эрик Доддс, подчеркивая, что, предлагая материальную компенсацию: «...как уже погрешил я и Зевс мой разум похитил, / Сам то загладить хочу и воздать многоценною мздою [ароина]» (137–138), – Агамемнон принимает на себя юридическую ответственность¹. По мнению Доддса, в других местах поэмы можно видеть, что как Ахилл, так и Гомер признают слепую страсть, нашедшую по умыслу Зевса на Агамемнона. Что касается Ахилла, то еще на пике гнева он при повторяющихся упреках Агамемнону в бесстыдстве, лживости и наглости отмечает: «Лишил его разума Зевс промыслитель» (IX:377), но это не означает, что Ахилл ищет какие-то оправдания Агамемнону; скорее, наоборот, это повод вообще не иметь с ним никакого дела: «Пусть он исчезнет! .../ Даром гнушаюсь его и в ничто самого я вменияю!» (377–378). Но в то же время понимание, что Агамемнон повел себя по отношению к нему именно так из-за вмешательства Зевса, лишившего того разума, не дает Ахиллу оснований считать Агамемнона не несущим ответственности за свое поведение; его обида на царя над царями не становится от этого меньше.

Стоит отметить, что хотя и смертные, и боги признают факт несправедливости Агамемнона в отношении Ахилла, никто на самом деле не выразил Агамемнону морального порицания. Если и слышится в словах

¹ См.: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное; пер. с англ., комм, указатель С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди. СПб.: Алетея, 2000. С. 13.

Нестора или Одиссея неодобрение действий Агамемнона, то по своему смыслу оно целиком пруденциально¹. Относительно этого признания Агамемнона В.Н. Ярхо замечает, что ссылки на божественное вмешательство – «не ловкая уловка хитрого преступника, а глубокое убеждение и Агамемнона, и его соратников, и самого Гомера»². Однако следует обратить внимание и на другое, а именно на то, что Гомер, во всех случаях прямо или косвенно оговаривающий по ходу сюжета даже малейшие вмешательства богов, рассказывая о роковой ссоре вождей, ничего не сообщает о влиянии *Ἄτῆ* на Агамемнона и при этом, напротив, подробно изображает вмешательство Афины в решения Ахилла. Вмешательство Зевса никак не подтверждается и сюжетно. Да, Ахилл повторяет, и не раз, объяснение Агамемнона, что тот действовал якобы под влиянием Зевса. Но отсюда не следует, как полагает Доддс, что и Гомер принимал объяснение Агамемнона. В пользу этого говорит следующий эпический эпизод. Как мы помним, по просьбе Ахилла его мать Фетида отправляется к Зевсу с мольбой об отмщении Агамемнону за совершенную в отношении Ахилла несправедливость. Хотя с момента ссоры прошло двенадцать дней, Зевс не мог запамятовать о своем вмешательстве в решения Агамемнона, но он ничего не говорит об этом и не вспоминает о нем молчаливо, о чем нам мог бы рассказать Гомер. Даже если бы вмешательство Зевса имело место, у него должен был бы быть какой-то повод, пусть даже прихоть самого бога (хотя у Гомера Зевс никогда не действует по прихоти). Ни о чем таком Гомер не сообщает слушателям. Поэтому ссылку Агамемнона на действие *Ἄτῆ*, даже с учетом логики мышления, существовавшего у гомеровских героев, следует признать отговоркой.

Вместе с тем примечательны слова, которые произносит принявший образ прорицателя Калхаса Посейдон, возбуждая ахейцев к битве. Убеждая воинов, что «проступок [*kakoteti*] вождя» (XIII:108) и случившаяся ссора между Агамемноном и Ахиллом не могут оправдать их робости, Посейдон лишь как бы допускает, что Агамемнон виновен в том, что нанес оскорбление Ахиллу (111–113).

Очевидно, что позиции Ахилла и Агамемнона в отношении случившейся между ними распри различны: Ахилл признает свою вину, Агамемнон же –

¹ На что в литературе указывалось не раз. См.: *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility*. P. 37; *Mackenzie M. Plato on Punishment*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1981. P. 73–74.

² *Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2. С. 54.*

лишь свою ошибку. Однако справедливости ради нужно отметить, что Ахилл признает свою вину в беседе с матерью, не публично; на собрании он лишь заявляет об отвержении гнева и забвении обид; а пожеланием своевременной смерти своей любимой Брисеиды во время взятия Лирнесса он тоже как бы указывает на внешний источник ссоры и тем самым *публично* не принимает на себя ответственности ни за ссору, ни за ее последствия. Более того, он вроде бы даже подыгрывает Агамемнону, повторяя на свой лад его версию начала ссоры:

Нет, никогда б у меня Агамемнон властительный в персях
Сердца на гнев не подвиг; никаким бы сей девы коварством
Он против воли моей не похитил; но Зевс, несомненно,
Зевс восхотел столь многим ахейцам смерть уготовить! (271–274)

Мы помним, когда и почему у Зевса возникло желание «многим ахейцам смерть уготовить»: не Фетида ли по просьбе Ахилла умолила Громовержца отомстить за Ахилла? Да и сам Гомер ничего не говорит о враждебности Зевса к ахейцам до возникновения распри между Ахиллом и Агамемноном и в первой песне высказывает свое понимание пружин конфликта, считая, что вождей к «враждебному спору» подвиг Аполлон (1:8–9)¹.

Признав ошибку, Агамемнон подтверждает, что хочет загладить случившееся «многоценною мздою [ароина]» (XIX:138). Ахилл, жаждущий боя, не проявляет интереса к дарам. Однако Одиссей призывает его принять-таки дары в знак примирения и присоединиться к трапезе, которую даст Агамемнон. Одновременно он подбадривает царя пойти навстречу Ахиллу: «...унижения нет властелину / С мужем искать примиренья, которого сам оскорбил он» (182–183) и впредь быть справедливым.

О недопустимости неприятия или игнорирования даров указывал Ахиллу в своей посольской речи и Феникс: «Если же ты без даров, а по нүжде на брань ополчишься, / Чести подобной не снищешь, хоть будешь и брани решитель» (IX:604–605). Дарение в гомеровском обществе, как и в любых родовых обществах или вождествах, было важным элементом института примирения. Оскорбление, какого бы рода оно ни было, наносит ущерб *timē* человека и, естественно, вызывает гневное возмущение. Чтобы

¹ Если Аполлон и был причиной ссоры, то довольно отдаленной. Аполлон был прогневан на Агамемнона из-за его отказа Хризу. Его отношение к самой ссоре сюжетом не подтверждается.

погасить гнев обиженного, приносятся извинения и преподносятся дар-*dōron*. Так, когда Менелай рассвирепел из-за несправедливо, как он считал, доставшейся молодому Антилоху победы в скачках по случаю похорон Патрокла, Антилох сразу решил предотвратить возможную ссору и, обращаясь с почтительными словами к Менелая, передал ему свою награду – кобылицу. Менелай, которого по разным эпизодам и «Илиады», и «Одиссеи» мы знаем как человека мягкого и добросердечного, принимает от Антилоха слова сожаления и, сразу отойдя от гнева, возвращает ему кобылицу уже как то, что досталось ему в награду: «К просьбе твоей снисхожу и награду мою, кобылицу, / Я уступаю тебе» (XXIII:609–610), добавляя о себе, что он «никогда ни надмен, ни немилостив не был» (611). Менелай таким образом не только проявил себя великодушным и благородным, как и подобает стоящему более высоко по социальному статусу, но и выступил, на что обращает внимание Донлан, дарителем, оставив Антилоха обязанным себе¹. В целом примирение непременно опосредовано дарением, нередко взаимным.

Примирение Агамемнона и Ахилла восстанавливает отношения между вождями и укрепляет ахейское войско. Но в «политическом» плане ситуация в ахейском стане меняется. Каков бы ни был внутрикоммунальный смысл выкупа, Агамемнон после примирения с Ахиллом по сюжету поэмы фактически отступает на задний план и в отношениях с Ахиллом уже играет подчиненную роль. В этом тоже можно усматривать своего рода расплату. Он высказывает Ахиллу соболезнование по случаю смерти Патрокла (XIX:310), следует указаниям Ахилла по организации похоронного костра (XXIII:54) и ужина для войска (161), обустройства могильного холма (250). И в то же время, уже сразу после примирения, когда Ахилл рвется в бой, Одиссей настаивает на завтраке для ахейских воинов и предлагает Ахиллу отдать соответствующее распоряжение². Щедрые дары победителям игр в память о Патрокле также раздает Ахилл (256). Выставив в качестве наград за победы в состязаниях на мемориальных играх «светлые блюда, треноги; / Месков представил, и быстрых

¹ *Donlan W.* The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy // *Phoenix*. 1989. Vol. 43, № 1. P. 6.

² Тема заботы Одиссея об утолении голода и месте этой потребности в сознании человека, его устремлениях и решениях специально обсуждается Кевином Кротти (см.: *Crotty K.* The Poetics of Supplication: Homer's *Iliad* and *Odyssey* [Ch. 7. Morality and the Belly]. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1994) и, как можно судить по приводимому Кротти материалу, эта тема довольно широко обсуждается в разных аспектах, в том числе культурно-этических (*Ibid.* P. 136).

коней, и волов крепкочелых, / И красноопоясанных жен, и седое железо» (XIII:259–261), а потом еще и добавляя другие ценности из своего хранилища, Ахилл щедростью будто бы утверждал свою политическую значимость и власть. Судя по составу наград, он все-таки не мог соревноваться с дарами Агамемнона, принесенными ему лично в качестве расплаты¹. Следует также отметить, что вряд ли возможный политический эффект этой щедрости был важен для Ахилла: он знал, что со смертью Патрокла и его победоносной схваткой с Гектором приблизится его смертный час, о чем еще раз упоминает на заключительной стадии похоронного обряда в честь Патрокла (XXIII:244). Но в любом случае это было могущественное символическое действие.

Позже Ахилл сам, без совета с Агамемноном и другими царями, принимает решение о выдаче Приаму тела Гектора (XXIV:518, сл.). Независимо от того, намеревался ли Ахилл продемонстрировать полноту своего авторитета и власти², как предполагает, анализируя случившуюся метаморфозу, Норман Постелтвейт³, или нет, Агамемнон, фактически бес-

¹ См. об этом: *Donlan W. Reciprocities in Homer*. P. 170.

² Заслуживает внимания один момент, выше уже упоминавшийся, в эпизоде игр и раздачи призов. Последним должно было быть соревнование в метании копий, на которое встали Агамемнон и Мерион. Завидев Агамемнона, Ахилл предложил сразу раздать награды, объясняя свое решение тем, что Агамемнон и так всем известен своей мощью в метании копий (XXIII:890–891). Награды, конечно, неравные, получают оба участника несостоявшегося соревнования. Это решение Ахилла по-разному трактуется в гомероведении. В нем усматривается своего рода ирония: Ахилл как бы подтверждает свой упрек в адрес Агамемнона, высказанный послам, мол, тот ни за что получает свои награды (см. об этом: *Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition*. P. 157); но вместе с тем и негативная взаимность: в отличие от Агамемнона, лишившего Ахилла по праву полученной доли добычи, а вместе с ней и чести, Ахилл наделяет Агамемнона призом не по праву, не по результату состязания, но лишь воздавая ему честь (*Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer // The Classical Quarterly, New Series*. 1998. Vol. 48, № 1. P. 17). В возможности такой формы воздания чести М. Финкельберг видит свидетельство против теории Эджинса о доминировании в гомеровском обществе соревновательных ценностей. Этот аргумент несомненно заслуживает внимания. Но стоит иметь в виду, что соревновательность может иметь разные формы не только *практического* состязания и конкуренции, но и состязания идеального или политического – в достижении симпатии или благорасположения значимого лица. Если принять последнее в качестве ключа для интерпретации данной ситуации, то мы убедимся в правоте тех комментаторов, которые настаивают на том, что социально-политический статус Ахилла повысился, а значит, почет и, следовательно, *timē*.

³ *Postlethwaite N. Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece*. P. 100.

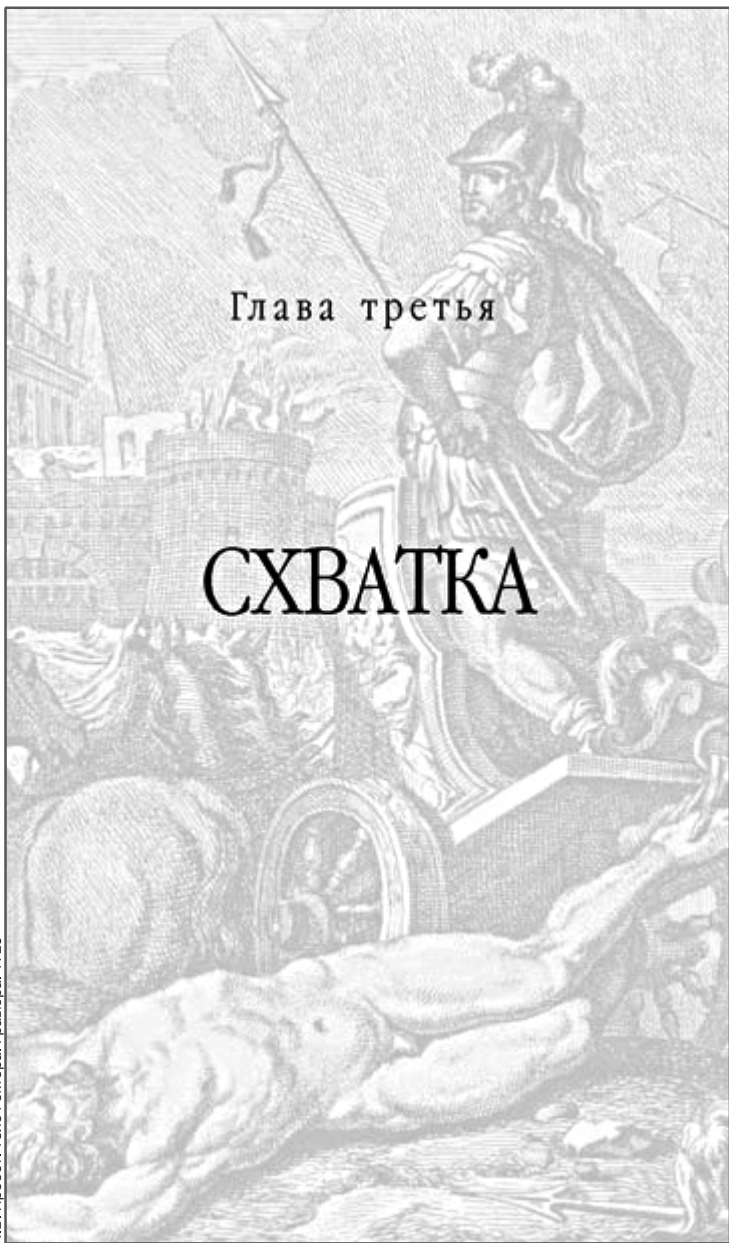
словесный, играет подчиненную роль и лишь исполняет поручения Ахилла¹.

В эпическом плане примирение Ахилла с Агамемноном становится прелюдией возвращения Ахилла в битву и его победоносного сражения с Гектором.

¹ Можно предположить, что отношения Агамемнона и Ахилла восстановились. Во всяком случае в последней книге «Одиссеи» мы встречаем Агамемнона и Ахилла за дружеской беседой. Они полны приязни и взаимного почтения (Од. XXIV:23–97). Но это – беседа бестелесных душ двух героев в Аиде. Из речи Агамемнона мы узнаем о некоторых событиях, последовавших за гибелью Ахилла у стен Трои.

Глава третья

СХВАТКА





Отринув свой гнев на царя ахейцев, Ахилл возвращается в битву. Но он отнюдь не избавлен от гнева. Его душу раздирает еще больший гнев – на Гектора, смертельно поразившего в бою Патрокла, его любимого друга и соратника. Месть за друга – доминирующий мотив Ахилла. Хотя он и высказывал сожаление о павших по его вине бойцах, в битву он устремляется не для того, чтобы поддерживать сражающихся ахейцев, а для того, чтобы отомстить за друга. Для современного наблюдателя такая мотивация возвращения Ахилла в битву не может не показаться нравственно ограниченной на фоне масштаба боя. Однако для архаического и даже классического греческого сознания дело обстоит по-другому. По некоторым негомеровским мифологическим традициям после смерти Ахилл, как и его отец Пелей, помещается богами на Островах блаженных¹. Этой чести Ахилл удостоен богами за верность Патроклу, тем более достойную, что Ахилл, зная о своей участи погибнуть после смерти Гектора, жертвовал собой ради памяти влюбленного в него Патрокла². Чем сильнее привязанность Ахилла к Патроклу³, тем более он лют в своей ненависти к Гектору.

Эти три персонажа поэмы – Ахилл, Патрокл, Гектор – сцеплены различными смысловыми связками. Отчасти мы это уже видели в отношениях Ахилла и Патрокла. Но особый интерес представляют отношения Ахилла не столько с Патроплом, сколько с Гектором. Именно на фоне противостояния и ненависти отчетливо проступают очертания той коммуникативной модели, которая лежит в основе морали. Возможность этой модели обнаруживается не в смертельной вражде, отличающей отношения двух героев, а в противовес ей – в предложении возможного благорасположения при достойном условии взаимности. Это предложение исходит от Гектора и гневно отвергается Ахиллом. Но даже отринутое, оно остается дискурсивным событием и по сути предопределяет развязку поэмы.

¹ Об этом сообщает Платон вслед за Пиндаром, как считает А.В. Лосев (см.: Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Соч. В 3 т.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 573).

² Как мы знаем из Платона, согласно традиции, преданность возлюбленного ценнее преданности влюбленного, которая обычна (см.: Платон. Пир 179e–180a // Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 105–106).

³ О возможной эротической составляющей отношений Ахилла и Патрокла см.: Clarke W.M. Achilles and Patroclus in Love // Hermes. 1978. Vol. 106, № 3. P. 381–396. Считается, что этот сюжет – новация Гомера по сравнению с древнейшей версией дружбы Ахилла и Патрокла, в которой не было места интимности (см.: Paton W.R. The Drugging of Hector // The Classical Review. 1913. Vol. 27. № 2. P. 46). Аналогичная гипотеза высказывалась и в немецком гомероведении в начале XX в. Кевин Кротти считает, что предположение об эротически-чувственном отношении Ахилла к Патроклу возникает под впечатлением исключительной возвышенности Ахилловой природы, между тем как сам Гомер не дает никаких поводов для таких предположений (см.: Crotty K. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1994. P. 58). Не только среди современных исследователей, но и среди античных авторов были разногласия относительно того, как следует трактовать отношения Ахилла и Патрокла. Однако независимо от того, какие знаки нам подает Гомер, по разнообразным и многочисленным источникам известно, что соратничество не только в архаические времена, но и в более поздние могло содержать в себе эротический компонент и это считалось в порядке вещей (см.: Gay Warriors: A Documentary History from the Ancient World to the Present; ed. by B.R. Burg. N.Y.: L.: New York University Press, 2002).



Черета мщений

Гнев Ахилла направлен против Гектора, убившего Патрокла. Ахилл жаждет отмщения. Горе Ахилла, переживающего смерть своего ближайшего друга, понятно; понятно и желание отомстить за Патрокла. Но Патрокл убит в битве, и, строго говоря, Гектор, поразив Патрокла, не совершил ничего предосудительного ни по нравственным нормам ахейского общества, ни по каким иным: смертельное поражение противника на войне не считается убийством. Таковым не считается и поражение, нанесенное из засады или с помощью военных хитростей и уловок, и уж тем более в открытом бою. Война наполнена смертями воинов, тысяч воинов¹. Патрокл – одна из жертв войны, пусть и трагическая.

Своей гибелью Патрокл, исполняя в сражении роль Ахилла, как бы искупает перед ахейцами вину Ахилла. В каких-то эпизодах Патрокл – всего лишь клевет, не только в исходном значении этого слова (сподвижник, соратник, товарищ), но и в современном (прислужник, разумеется, без современных негативных коннотаций). Но вместе с тем это ближайший сподвижник. Так что у Патрокла есть все основания выйти на битву под видом Ахилла, как бы замещая своего друга². Перед битвой он выпрашивает у Ахилла его доспехи, конечно, не потому, что у него нет своих. Следуя, как мы видели, совету Нестора, он хочет выглядеть Ахиллом, резонно полагая, что троянцы примут его за Ахилла, устроятся, ослабят атаку, прекратят бой и это позволит отразить их от ахейских судов. В самом деле троянцы, увидев знакомые доспехи, решают, что против них вновь вышел Ахилл³. Одно лишь предположение о присутствии в сражении Ахилла поколебало их отвагу.

Ахилл не только доверяет Патроклу свои доспехи. Он самолично выводит свое мощное войско⁴: «Ахиллес, обходя мирмидонов по куцам, / Всех во-

¹ В поэме, охватывающей краткий период Троянской войны, Гомер сообщает поименно о 243 погибших воинах (см.: *Basset S. Hector's Fault in Honor // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1923, Vol. 54. P. 119*). Число погибших безымянных воинов не поддается подсчету.

² О замещении Патроком Ахилла см.: *Nagy G. The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Revised Edition. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1999. P. 216*.

³ Со слов Зевса, по другому поводу, мы знаем, что «трепет и прежде их всех обымал при одном его виде» (Ил. XX:28).

⁴ Ахилл выставил под началом Патрокла всю свою рать, состоявшую из пяти шеренг по 500 воинов каждая. Двое из пяти воевод были героями, рожденными от богов.

ружал их оружием к бою» (Ил. XVI:155–156) и вдохновляет на бой: «Теперь вам предстало / Дело великое брани, которой вы столько жадали! / Каждый теперь, в ком отважное сердце, сражайся с врагами!» (207–209). Достав из драгоценного сундука великолепный кубок, использовавшийся им только для жертвоприношений Зевсу, Ахилл обращается к державному богу с молитвой ниспослать Патроклу победу и дать ему вернуться невредимым с оружием и войском. Зевс слышит Ахилла, но по какой-то причине решает принять одну просьбу Ахилла – стяжать Патроклу победу и игнорирует другую – вернуться ему невредимым.

Патрокл не только облачается в доспехи Ахилла¹. Он, до сих пор известный нам своей кротостью и мягкостью характера, вдруг предстает бесстрашным и могучим воином, несущим смерть врагам. Он и обуреваем тем чувством, которым должен быть охвачен герой – защитник народа. Ведя мирмидонское воинство в битву, он призывает его прославить Ахилла, первого из ахейских воинов, и показать Агамемнону, «сколь он преступен, ахейца храбрейшего так обесчестив!» (274). Такими словами он всего лишь воспроизводит Ахилла в его установках и устремлениях. Однако отпрашиваясь у Ахилла в бой, он говорил о другом – о том, что нужно помочь ахейцам, их «спасти от напасти позорной» (32); с помощью рати мирмидонцев (и это упоминание войска тоже показательно для Патрокла) он надеется стать светом для ахейцев (39), чтобы те, «боем уже изнуренные», в поле отдохнули (42). Некоторые комментаторы видят в этом принципиальное отличие Патрокла от Ахилла, который, охваченный гневом, вступает в битву, лишь озабоченный мщением за смерть друга². Патрокл и Ахилл действительно влекомы в битву разными мотивами; но и ситуации их вступления в сражение различны: Патроклу надо отбросить троянцев, которые своим решительным наступлением уже представляли неминуемую опасность для кораблей – символической крепости ахейцев. К моменту вступления в битву Ахилла эта непосредственная опасность миновала, троянцы были оттеснены к своему обычному рубежу. Ахилл устремляется в сражение жаждой возмездия лично Гектору. Но все понима-

¹ О символике принятия Патроком доспехов Ахилла см.: Nagy G. The Best of the Achaeans. С. 251.

² В связи с этим надо отметить, что по русским переводам может сложиться впечатление, что Ахилл еще и стремится взыскать с Гектора за снятие с Патрокла свои доспехи: «И за грабеж над Патроком любезнейшим...» (в пер. Гнедича), «За ограбление его заплативши мне страшную пеню!» (в пер. Вересаева). Ахилл же негодует за взятый трофей-*ēloga* (XVIII:93); утрата таких доспехов, конечно, наносила особый удар по его *timē*. Гомеровский Ахилл спешит в бой с единственной мыслью отомстить за Патрокла. Однако, по мнению Патона, догомеровский Ахилл, возможно, в первую очередь был озабочен возвращением доспехов (см.: Paton W.R. The Dragging of Hector. P. 46).

ют, что Гектор – последняя опора троянцев и как воин, и как военачальник, и с его гибелью участь Трои будет предрешена.

Ворвавшись в бой, Патрокл наносит в пылу сражения троянцам удар за ударом, поражая множество воинов. Гомер ведет жертвам Патрокла счет, поименно называя 16 павших от его руки воинов¹. В ходе атаки Патрокла Сарпедон, царь ликийцев, увидев, сколько его воинов пало, бросился на Патрокла с тем, чтобы отомстить за поверженных им воинов, однако пал в короткой схватке (при этом Патрокл еще сразил и его слугу). Поразив Сарпедона,

Патрокл, наступивши пятою на перси,
Вырвал копье, — и за ним повлеклась оболочка от сердца:
Вместе и жизнь (psykhēn) и копье из него победитель исторгнул
(XVI:503–505).

Умирая, Сарпедон призывает Главка отомстить за него. Однако Главк ранен в правую руку и сам биться не может. Он лишь собирает в боевой порядок ликийцев и сообщает Гектору об очередной потере от руки Патрокла.

Между тем продолжающий битву Патрокл призывает Аяксов пробиться к сраженному Сарпедону с тем, чтобы тело его «увлечь и над ним поругаться, / С персей доспехи сорвать», а заодно и поразить кого-нибудь из тех, кто пытается тело отбить (559–561). Впрочем, ни Аяксам, да и самому Патроклу не до этого. Они упоены битвой. И только когда Зевс внушает троянцам ужас, в том числе самому Гектору, и они начинают спешно отступать к крепости, у Патрокла появляется возможность сорвать с тела Сарпедона почетный трофей, который он поручает сородникам отнести в стан.

Забыв наказ Ахилла быть сдержанным в бою, чтобы не пасть безвременно ухищрениями поддерживающих троянцев богов и в то же время не обрести всю меру славы, на которую претендует Ахилл, Патрокл, как говорит Гомер, «судьбе вопреки» (780) обращает троянцев в бегство и уже устремлен атаковать саму Трою. Как мы помним, и Зевс не намерен сдерживать Патрокла, хотя бы укрепляя его разумность; более того, своим промыслом он даже подгоняет Патрокла к стенам Илиона (655). Трижды Патрокл взбегает на стену и трижды сбрасывается с нее Аполлоном, благоволящим троянцам. Нако-

¹ Относящиеся к схваткам, которые вел Патрокл, слова «взыскал возмездие» (ἀρετήνιο ποίηεν, XVI:398) в гнедичевском переводе или «пенно взыскал» в вересаевском можно понимать буквально, что Патрокл брал трофеи, а можно и так, что он нес наказание, мстил за погибших товарищей.

нец, когда в четвертый раз Патрокл, «как демон», пытается атаковать стену, Аполлон напрямую, словами остужает пыл героя: «Храбрый Патрокл, отступи! Не тебе предназначено свыше / Град крепкодушных троян копием разорить...» (707–708)¹. Патрокл услышал его и отступил, «избегая / Гнева могущего бога» (710–711)². Но Аполлон, представ пред Гектором под видом старшего родственника, побудил его броситься в схватку с Патроком, обещая победу. К тому же Гектор хотел отомстить за Сарпедона. При атаке Гектора Патроку удается сразить сильным ударом камня в голову возницу Гектора, его сводного брата Кебриона. И сразив, Патрокл продолжает схватку, унижая павшего горькими словами³. Гомер сравнивает Патрокла, готового стремительно захватить добычу с тела Кебриона, с «разъяренным львом», но это – лев, запрыгнувший в загон со стадом, и, хотя режет он скот налево и направо, грудь его уже пробита стрелой, и, как говорит Гомер, он «бесстрашием собственным сам себя губит» (753). Из-за тела Кебриона между Патроком и Гектором, которых Гомер опять сравнивает с львами, но уже схватившимися на горном хребте, которые «с гордым сражаются гневом» (758), возникает схватка, сопровождаемая новым сражением ахейцев и троянцев. В схватке «Гектор, схватив за главу, из рук не пускал, безотбойный; / Сын же Менетиев за ногу влек» (XVI:762–763). Тело Кебриона и его доспехи в результате достаются ахейцам, а Патрокл вновь и вновь нападает на троянцев, неся им гибель; в ходе его последних атак пало еще 27 троянских воинов.

Патрокл уже готовится к новой атаке – «умышляющий грозное», «бурному равный Арею», «с криком ужасным» (784–785), как Аполлон наносит ему удар в спину и обезоруживает его. Тут же сзади подсакивает к Патроку сражающийся на стороне троянцев Эвфорб и тоже наносит ему удар копьем в

¹ Впрочем, Фетидя, рассказывая о происшедшем Гефесту, отмечает, что, не будь вмешательства Аполлона, «был бы в тот день Илион завоеван» (XVIII:455).

² Атака Патрокла аналогична нападению Диомеда на Энея. Диомед тоже трижды пытался нанести удар, и трижды его копье отворачивалось Аполлоном. При четвертом нападении, которое он предпринимает «ужасный, как демон» (V:438), он был остановлен словом бога. Услышав Аполлона, Диомед «отступил недалеко / Гнева боящийся бога» (443–444). Характерно, что Эней в эпизоде как будто бы не присутствует. Тот, кто представлен здесь этим именем, нем и бездетен, напоминая младенца. Отринув Диомеда, Аполлон переносит Энея в храм на вершине Пергама, где отдает заботам Лето и ее дочери Фебы.

³ Как бы в ответ на слова презрения, обращенные Патроком к Кебриону, Гомер разворачивает вокруг тела павшего целое сражение, в котором свирепо столкнувшихся ахейцев и троянцев Гомер сравнивает с могучими природными стихиями: «словно два ветра, восточный и южный, свирепые спорят, / В горной долине сшибаясь» (765–766). Ярость сражения лишь возвышала Кебриона – «величествен он, на пространстве великом, / В вихре праха лежал, позабывший искусство возницы» (775–776).

спину, а ударив, отбегает и теряется в толпе. Наконец, Гектор ударом копья в пах добывает героя. В победных словах Гектор грозит Патроклу, что тело его будет предано вороныю. Патрокл в ответ заявляет, что знает: он пал спешеством богов – умыслом Зевса и ударом Аполлона, да еще и ударом Эвфорба, иначе он не стал бы добычей Гектора, смерть которого совсем не за горами. Отмахнувшись от этой угрозы бравыми словами, Гектор «медную пику из мертвого тела / Вырвал, пятою нажав, и его опрокинул он навзничь» (862–863)¹. Эта картина зеркальна уже знакомым читателю эпизодам. Так же и приведенные выше слова Патрокла относительно павшего Сарпедона, обращенные к Аяксам, оказываются осуществленными Гектором, но в отношении павшего Патрокла и его доспехов.

Гектор меж тем, обнаживши от славных доспехов Патрокла²,
Влек, чтобы голову с плеч отрубить изощренную медью,
Труп же его изувеченный псам на съедение бросить (XVII:125–127).

Гектор не надругался над телом Патрокла в полной мере лишь потому, что не успел вначале, увлекшись битвой, а затем заботой о добыче – доспехе, упавшем с Патрокла. Потом ему воспрепятствовал Зевс, расположенный к Патроклу (272–273). Но вокруг тела Патрокла развернулось нешуточное сражение, в котором каждая из сторон пыталась захватить тело³. Аяксу Теламониду и Менелаю, вступившим в яростный бой за тело Патрокла, яс-

¹ Подобное обращение с противником в архаическом обществе было обычным делом, так, и Агамемнон в одном из сражений, не колеблясь, вонзил пику в троянского воина, молившего мягкосердечного Менелая о даровании ему жизни за выкуп, а потом «ставши ногою на перси, вонзенную пику исторгнул» (VI:65).

² Эта ситуация неоднозначна. В данном стихе говорится, что Гектор снимает доспехи с Патрокла, между тем в эпизоде гибели Патрокла описывается, что Аполлон, ударив Патрокла в спину, делает так, что копье его ломается, а доспехи падают на землю. Если так, то у Гектора не было права забирать их в качестве трофея. Характерно, что при следующей схватке за тело Патрокла именно Эвфорб претендует на славу победителя (XVII:14–16). В том, что Гектор присвоил себе чужие доспехи, состояла одна из его оплошностей, вызвавшая недовольство Зевса (XVII:205). Мало того что Гектор присвоил доспехи, подаренные богами Пелею в день его свадьбы, так еще он их не завоевал, а подобрал с земли, куда они упали с плеч Патрокла в результате удара Аполлона. (Анализ символики этого эпизода см.: *Bassett S. Hector's Fault in Honor*. P. 119–120; *Bassett S. Achilles' Treatment of Hector's Body // Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1933. Vol. 64. P. 43fn.)

³ Так же, как тело сраженного Кебриона, в схватке Патрокла и Гектора тело поверженного Патрокла оказывается расположенным головой в сторону соратников, а ногами – в сторону противника.

но, что станет с ним, не сумеи они отбить его у Гектора (241). О грозящей телу Патрокла унижительной участи сообщает Ахиллу и вестница богов Ирида:

пламенной всех бронблещущий Гектор
Жаждет увлечь, и Патроклову голову он замышляет
С белой выи срубить и на кол вонзить в поруганье (XVII:175–177).

Ее сообщение точно удостоверяет, что было бы, если Гектор захватил тело Патрокла.

Ахилл врывается в бой, словно «лев-истребитель» (XX:164). Он устремляется к Гектору, желая прежде всего его поражения. Поэтому вначале его воинский успех не так значителен, как у вступившего в битву Патрокла.

Первый поединок Ахилла произошел с Энеем. Сражение с Энеем обрывается, потому что того спасает Посейдон, затуманив очи Ахилла и перекинув Энея в тыл троянского войска. До встречи с Гектором Ахилл успевает поразить лишь четырех троянцев.

Увидев издали Гектора, Ахилл призывает его подойти поближе, чтобы они могли сразиться. Как и Эней, Гектор первым наносит удар, метнув в Ахилла копьё. Но оно отводится покровительствующей Ахиллу Афиной. Ахилл в свою очередь четырежды пытается сразить Гектора копьём, и каждый раз его удары не попадают в цель попечением Аполлона. Понимая, что Гектор под божественной защитой, Ахилл решает отложить решающий бой и бросается против других троянцев, поражая одного за другим многих и многих воинов. Гомер называет 23 поверженных Ахиллом врага, причем за поименное перечисление множества других Гомер просто не берется, ограничившись сравнением атаки Ахилла со страшным лесным пожаром. От его атаки «заструилось черною кровию поле» (494), кровавые брызги хлестали, «как дождь» (501–502). Так «пылал он добыть между смертными славы, / Храбрый Пелид, и в крови обаграл несорбные руки» (502–503). Отступавших троянцев Ахилл рассек на две части и, набросившись на ту из них, которая пыталась спастись бегством через реку, устроил в реке жуткое побоище, ненадолго прервав его лишь для того, чтобы захватить в плен двенадцать юношей для ритуального мстительного заклинания на погребальном костре Патрокла. А затем «опять на врагов устремился, убийства алкая» (XXI:33).

В ходе боя Ахиллу попадает один из сынов Приама Ликаон, которого он однажды, до отказа от сражений, уже пленял. Тогда, сохранив ему жизнь, он продал Ликаона на Лемнос, откуда тот был выкуплен. Опять надеясь на

милость Ахилла и обещая выкуп, втрое больший прежнего, Ликаон припадает к его коленам с мольбой: «Ноги объемя тебе, пощади, Ахиллес, и помилуй! / Я пред тобою стою как молителъ, достойный пощады!» (74–75); понимая, что Ахилл жаждет мщения за погибшего Патрокла, он пытается отвести от себя погибель уверением, что Гектор ему не единоутробный брат и, стало быть, он не должен нести ответственность за зло, причиненное Гектором Ахиллу. В ответ на мольбу Ликаона Ахилл замечает: «Миловать Трои сынов иногда мне бывало приятно» (101). Речь здесь не идет о милосердии, хотя снисхождение к молящим – это моральная норма гомеровского мира; милость к захваченным на поле брани имела целью получение выкупа в той или иной форме. Но после гибели Патрокла Ахилл жаждет только расплаты – от всех троянцев и тем более от детей Приама (105–106). Ахилл уже – машина мщения, и он убивает Ликаона – убивает не в бою, убивает безоружного и незащищенного, наперекор его мольбе. А убив, швыряет его тело в реку со словами:

Там ты лежи, между рыбами! Жадные рыбы вкруг язвы
Кровь у тебя нерадиво оближут! Не мать на ложе
Тело твое, чтоб оплакать, положит; но Ксанф быстротечный
Бурной волной унесет в беспредельное лоно морское (XXI:122–125).

Эта жестокость возмутила Ксанфа (Скамандра), духа реки, и он попытался осадить Ахилла руками одного из союзных троянцам воинов, Астеропея, однако безуспешно. Повергнув его, Ахилл указывает на неравенство сил: не может порожденный рекою (Аксием) противостоять тому, кого опекает Зевс, и тем самым косвенно отвечает Энею, похвалявшемуся ему перед схваткой своим происхождением.

Покончив с Астеропеем, Ахилл набрасывается на группу пеонийцев, поражая их одного за другим. И поразил бы еще больше, если бы на его пути не встал Ксанф, бог реки, заполненной сверх меры жертвами. Под натиском Ксанфа, разгневанного безудержным истреблением троянцев, Ахилл не устоял, и если бы не помощь богов (Гефест, благоволящий ахейцам, направил на Ксанфа стену огня), тот одолел бы Ахилла. Освободившись от преследования Ксанфа, Ахилл «в грозном бою истреблял и мужей, и коней звуконогих» (521). Вскоре Приам, наблюдавший с крепостной стены за ходом битвы, увидел, что со стороны Трои Ахиллу уже никто не противостоит, наоборот, троянцы в панике убегают с поля сражения, преследуемые ахейцами.

Будь Ахилл настроен не на мщение, а на победу над противником, Троя, как кажется, в тот же вечер могла пасть. Но у богов было другое промышленное; да и Ахиллу было не до Трои¹. Это хорошо чувствовал Аполлон. Если Патрокл рвался к Трое, желая победы над противником, то Ахилл, хотя и мог попытаться взять город, но устремился в погоню за одним из троянских воинов, а на самом деле за Аполлоном, который, приняв образ воина, только что противостоявшего Ахиллу, понесся, увлекая за собой простодушного Ахилла, в сторону от городских ворот, чтобы позволить бежавшим с поля брани троянцам добраться до убежища. Заманив Ахилла подальше от ворот, Аполлон с насмешкой открывается ему. Прежде чем повернуть назад к полю сражения, Ахилл, признавая свое бессилие перед богом, тем не менее говорит Аполлону, что, не будь тот богом, он непременно бы ему *отомстил*.

Перед нами проходят не просто эпизоды отдельных схваток в сражении. В этих эпизодах разворачивается спираль мщений. Месть за погибшего соратника – обычное дело; ее вершат как ахейцы, так и троянцы². Мы видим жертвы прежде всего среди троянцев, но знаем, что ахейцы также несут потери, хотя Гомер и не рассказывает о случаях надругательств троянцев над телами поверженных ахейцев. Но дело, конечно, не в том, что троянцы, и даже Гектор, милосерднее или гуманнее. Как отмечал Сэмюэль Бассет, Гомер как грек не мог допустить демонстрации даже отдельных случаев превосходства

¹ Возможность падения Трои под натиском Ахилла именно кажущаяся. По логике не только гомеровской поэмы, но – шире – сказаний о Троянской войне, Ахиллу не суждено было взять Трою. И Аполлон, как мы видели, прямо об этом говорит. Это не значит, что, как полагал Патон, Ахилл не дрался в сражениях у самой Трои и все его военные подвиги были совершены в набегах на окрестные города – 12 на островах и 11 на материке (*Paton W.R. The Dragging of Hector. P. 47*). В самом деле мы ни о каких примечательных событиях участия Ахилла в битвах у Трои не знаем, но из поэмы мы вообще ничего не знаем о ходе войны в предшествующие описываемым событиям годы. Между тем из воспоминаний Ахилла и других персонажей известно, что Ахилл участвовал в боях. Так, по словам Агамемнона, во время сражений и храбрейший Ахилл с Гектором «с страхом встречался» (VII:114). Эти слова Агамемнона могли представлять собой реминисценцию догомеровских сказаний об Ахилле (см.: *Combella F.M. Homer and Hector // The American Journal of Philology. 1944. Vol. 65, № 3. P. 212*). Сам Ахилл указывает на обратное: пока он был среди ахейцев, Гектор не отваживался сражаться далеко от стен Илиона; столкнувшись однажды с Ахиллом недалеко от Скейских ворот, постарался избежать его нападения (IX:354–355). Ахилл еще вспоминает о боях под Троей: «Сколько дней кровавых на сечах жестоких окончил, / Ратуюсь храбро с мужами и токмо за жен лишь Атридов!» (326–327); об этом он говорит до упоминания о набегах на окрестные города. Есть и другие упоминания об участии Ахилла в сражениях (II:874–875; VII:787; XVIII:105; XIX:151).

² Ср. неустанные взаимные усилия троянцев и ахейцев отомстить за павших соратников в XIII: 384, 402, 414, 446.

тroyанцев над своими¹. Не Ахилл начинает цепочку мщения и не он ее завершает. Многочисленные участники противостояния уверенно отвечают злом на зло, и правило здесь одно – *не преуменьшить наносимый в ответ ущерб*².

Обоюдность

И вот Ахилл и Гектор встречаются на поле боя. Эта встреча не случайна. Ради нее Ахилл возвращается в битву. У Гектора есть выбор. Когда стало ясно, что Ахилл возвращается в битву, ясновидец Полидамас на военном совете призвал тroyанцев отойти с открытого поля в город с тем, чтобы на следующий день со свежими силами защищать его с высоких стен (XVIII:254–283). Гектор решительно отверг это предложение, однако стоя у ворот Трои в ожидании Ахилла, он в тревоге вспоминает слова Полидамаса. Со стен города к Гектору зывают, как мы уже знаем, и отец, и мать, упрашивая укрыться за стенами Трои для блага города и его жителей (XXII:38–89). Но Гектор не прислушивается к ним. Какое-то время он колеблется: уйти ли за стену с тем, чтобы потом с удвоенной силой атаковать ахейцев, выйти ли безоружным перед Ахиллом с предложением возратить Елену и заплатить достойный выкуп, но в конечном счете сам себе удивляясь: «Боги! каким предаюся я промыслам?» (XXII:122), – приходит к ожидаемому решению выйти на бой.

Хотя Гектору, надевшему Ахилловы доспехи, Зевс вдохнул в грудь «бурный, воинственный дух» (XVII:211) и у ворот он стоит «несмиримого мужества полный» и выглядит, «словно горный дракон» (XXII:93, 93), при виде Ахилла, который был грозен, как Арес, «страшный... / Будто огонь расплавленный, будто всходящее солнце» (134–135), его охватывает страх и он, не в силах оставаться на месте, пускается в бегство вдоль городских стен. Ахилл преследует его. Так они трижды обегают Троию. Как Аполлон отвлек Ахилла от сражения, так и Афина, во всем помогающая Ахиллу, обманным путем увлекает Гектора к битве. Гектор выходит лицом к лицу к Ахиллу. Но прежде чем вступить в бой, он обращается к нему с предложением договориться о том, чтобы победитель, кто бы им ни оказался, не бесчестил тело побежденного; причем не просто договориться, но дать клятву.

¹ Bassett S. Achilles' Treatment of Hector's Body. P. 46.

² Так, в пылу сражения Идоменей торжествуяюще восклицает: «Три сражены за единого!» (XIII:447).

Заслуживает внимания то, в какой форме Гектор делает Ахиллу свое предложение:

Тела тебе я не буду бесчестить, когда Громовержец
Дарует мне устоять и оружием дух твой исторгнуть;
Славные только доспехи с тебя, Ахиллес, совлеку я,
Тело ж отдам мирмидонцам; и ты договор сей исполни (252–259).

Тем самым Гектор вроде бы задает некое изменение в существующих обычаях войны и закладывает новую модель отношений, основанную на особом характере обоюдности. Здесь нет требования или ожидания поступка. Гектор заявляет, что в случае, если победа будет за ним, он, взяв трофей, не станет бесчестить тело. И лишь на основе своего заявления высказывает ожидание такого же поведения от Ахилла в случае, если сам будет убит.

Похожие, хотя и не идентичные, коммуникативные ситуации возникают и в других эпизодах, например перед вступлением в сражение Патрокла во главе мирмидонской рати. Патрокл решает идти в бой после того, как Ахилл отвечает отказом на его отчаянный призыв выйти на защиту ахейцев. Патрокл требует от Ахилла действий, которые *он сам бы совершил на его месте*, и, видя, что Ахилл непреклонен в своей злобе против Агамемнона, Патрокл поступает так, *как следует*, по его убеждению, поступить Ахиллу. Поэтому он не просто примеряет Ахилловы доспехи – он их надевает, идя в бой. Но и Ахилл, провожая Патрокла во главе мирмидонской рати на бой, видит в нем себя. Отмеченное выше преобразование Патрокла – не только следствие смены ролей: из помощника Ахилла Патрокл превращается в предводителя значительного войска. Надев доспехи Ахилла, Патрокл уже не совсем принадлежит себе, он уже как бы сам Ахилл по той роли, которую он играет в сражении. Седрик Уитман между строк жертвенной молитвы Ахилла к Зевсу слышит упование Ахилла на то, чтобы Патрокл смог не только с честью сразиться, но и представить в сражении его самого. Патрокл не может воспользоваться Ахилловым копьем, не может сразить Гектора, но он одолевает ближайших и достойнейших сподвижников Гектора – Сарпедона и Кебриона и помышляет об атаке на стену Илиона¹. Одергивая его, Аполлон указывает, что этой стены ему не взять, *так же, как* и Ахиллу (XVI:709), который, как Патрокл, погибнет в момент атаки на городскую стену.

¹ Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958. P. 200–201.

Патрокл собирается вступить в бой сразу после возвращения от Нестора, к которому он был послан Ахиллом узнать подробности сражения. Отвечая Патроклу, Нестор, как уже говорилось, заводит некраткий рассказ о сражениях былых лет. Этим рассказом он прямо противопоставляет себя Ахиллу. Заявляя, как он бы вел себя *на месте* Ахилла перед лицом опасности для своего народа в приближении сражения (XI:765), он фактически открыто выражает свое *ожидание* в отношении поведения Ахилла.

Предложение Гектора – не ситуативный экспромт, возникший у него от неуверенности в исходе битвы. Он не впервые высказывает такую идею. За несколько дней до этого Гектор, призывая посреди остановленной битвы кого-нибудь из ахейцев выйти сразиться с ним один на один, предлагает почти то же:

Так говорю я, и Зевс уговора свидетель нам будет.
Если противник меня поразит сокрушительной медью,
Сняв он оружия, пусть отнесет к кораблям мореходным;
Тело же пусть возвратит, чтоб трояне меня и троянки,
Честь воздавая последнюю, в доме огню приобщили.
Если же я поражу и меня луконосец прославит, —
Взявши доспехи его, внесу в Илион их священный
И повешу во храме метателя стрел Аполлона;
Тело ж назад возвращу к кораблям обоюдудвесельным.
Пусть похоронят его кудреглавые мужи ахейцы
И на берегу Геллеспонта широкого холм да насыплют (VII:76–86).

Как видим, хотя его предложение построено иначе, чем предложение Ахиллу: сначала он предлагает противнику определенный тип действий, а потом берет на себя такие же обязательства, по сути оно тождественно ему. Гектор инициативно предлагает тип действий и схему отношений, отличные от тех, что приняты и закреплены в бытующих нравах. К этому стоит добавить, что Гектор, отказываясь от того, чтобы бесчестить тело поверженного врага, тем не менее надеется стяжать славу в глазах потомков самим фактом достойной победы (87–91). Тогда на бой с Гектором вышел Аякс Теламонид.

Понятно, что Гектор отнюдь не был носителем иного этоса. Он – дитя своего времени. Его предложение Ахиллу ситуативно, и если выражает его нрав, то лишь отчасти. Мы помним, что недавно в бою с Патроком он ведет себя совершенно ординарно: захватив доспехи Патрокла, он собирается подвергнуть осквернению его тело (XVII:125–127). С Патроком не

было предварительной договоренности. Возможно, не было потому, что битву с ним Гектор не рассматривал в качестве судьбоносной. Вообще ни в одном другом случае Гектор не делал таких предложений своим противникам.

У Ахилла есть все основания отвергнуть предложение Гектора, что он и делает в гневе: не может быть никаких договоров (*sunēmosunās*), никакой любви (*philēmenai*) между Ахиллом и Гектором, «поколе один, распростертый, / Кровью своей не насытит свирепого бога Арея!» (266–267). Обсуждая этот эпизод, Мартин Мюллер обращает внимание на то, какое слово вкладывает Гомер в уста Ахиллу, отвергающему предложение Гектора о договоре. Слово «*sunēmosunē*», лишь единожды используемое Гомером и крайне редко в последующей литературе, восходит к «*sunēmi*», что значит «понимать»¹. Ахилл отвергает не просто возможность соглашения; он не допускает даже понимания между собой и Гектором. Это исключительная ситуация для мира, представляемого в поэме. Сколь бы ни были непримиримы схватки в сражениях у Трои, противники нередко начинают с того, что представляются друг другу и тем самым признают друг друга, выражают уважение друг другу, равные даже если не как воины, то как участники сражения. Между людьми и львами не может быть никаких клятв, не может быть доверия². Так же и волки и агнцы «не могут дружитья согласиём сердца; / Вечно враждебны они и зломышленны друг против друга» (XX:253–264). Ахилл выводит Гектора из

¹ *Mueller M. The Iliad. 2nd. L. : Bloomsbury, 2009. P. 69.*

² Ахилл упоминает льва отнюдь не в том смысле, в каком этот образ часто употребляется Гомером для обозначения мощи и неустранимости воина; так «львом-истребителем» был назван Гомером и Ахилл, ворвавшийся после перерыва в битву с жаждой кровавого мщения. В своем обращении к Гектору Ахилл противопоставляет человека льву как символу зверства. Поэтому и не могут быть клятвы между людьми и львами. Однако насколько противоположны реальные коммуникативно-интерлокутивные позиции героев: даже после такого унижительного отказа Гектор в начавшейся схватке, обращаясь к Ахиллу, называет его «бессмертным подобным» (XXII:279); Ахилл же, сразив Гектора ударом копья (подброшенного ему Афиной), уязвляет умирающего яростными словами о своей готовности растерзать его тело на части и сожрать их сырыми (XXII:346–347), и только способность сдерживать себя в гневе, по утверждению Ахилла, не дает раздолья этому зверскому желанию. Мюллер обоснованно усматривает в этих стихах каннибалистический мотив, прослеживая его и в других местах поэмы, с Ахиллом напрямую не связанным. См. IV:34; XXIV:212 (*Mueller M. Op. cit.*). Лишь повергнув Гектора, Ахилл возвещает добытую славу словами: «Повержен божественный Гектор!» (XXII:393), хотя тут же поправляет себя: «Гектор, которого Трои сыны величали, как бога!» (394). Понятно, что это непризнание Гектора возвращается к Ахиллу; называя повергнутого врага «божественным», каковым он был пусть только в глазах троянцев, Ахилл лишь возвышает свою победу и умножает обретенную славу.

круга людей и тем самым предусматривает характер своего отношения к нему.

К тому же это совсем другого рода схватка, чем та, что была между Гектором и Аяксом, когда они вышли как индивидуальные представители воюющих ратей. Для Гектора данное сражение с Ахиллом, пусть и с самым выдающимся воином среди ахейцев – одно из многих в идущей много лет войне. Для Ахилла – это еще и личное дело. Во время распри с Агамемноном Ахилл заявлял, что у него не было никакой обиды на троянцев и он пошел на войну лишь из общеахейской солидарности. Сейчас ситуация совсем иная: у него свой счет к троянцам, особенно к приаидам – детям Приама, братьям Гектора, и в первую очередь к Гектору. Здесь невозможны никакие межперсональные замещения.

Это не значит, что Ахилл не способен на отношение к другому *как к самому себе*. Способен. Но *пока* только если этот другой – ближайший друг. Таково, как мы видели, его отношение к Патроклу¹: «Его из друзей всех больше *любил я*; / Им, как моею главой, дорожил; и его потерял я!» (XVIII:81–82)². Косвенно об этом свидетельствует и другой эпизод. В ответ на посольскую речь Одиссея, в которой тот стремится прикрыть позицию Агамемнона и добиться от Ахилла того, чего добивается Агамемнон, Ахилл заявляет:

¹ Патрокл раскрывается в поэме как альтер эго Ахилла в сцене напутствия его на битву. Призывая Патрокла к сдержанности и осторожности, Ахилл, еще находясь во власти гнева против Агамемнона, полный гордыни, восклицает:

Если б, о вечный Зевес, Аполлон и Афина Паллада,
Если б и Трои сыны и ахейяне, сколько ни есть их,
Все истребили друг друга, а мы лишь, избывшие смерти,
Мы бы одни разметали троянские гордые башни! (XVI:97–100)

Это, пожалуй, высшая мера персонального отождествления Ахилла с Патроком. Отношение и чувства Патрокла к Ахиллу практически зеркальны, хотя и проявляются принципиально иначе. Патрокл также мечтает о том, чтобы соединиться с Ахиллом навсегда. Душа убитого, но еще не преданного огню Патрокла приходит в одну из бессонных ночей к Ахиллу. Напомнив об их, начавшейся еще в детстве, в доме Пелея, дружбе, Патрокл, зная о неминуемой скорой гибели Ахилла, заклинает: «Пусть же и кости наши гробница одна сокрывает, / Урна золотая, Фетиды матери дар драгоценный!» (XXIII:91–92).

² Притом что у Гомера «philos», В.В. Вересаев переводит «почитал». Так же переводят Артур Эдкинс: «honored and benefited» (*Adkins A.W.H. Values, Goals, and Emotions in the Iliad // Classical Philology. 1982. Vol. 77. P. 292*) и Грэхем Занкер: «honored» (*Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 8*), а Донна Уилсон – «love» (*Wilson D. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. P. 114*).

Мне ненавистен настолько ж, насколько ворота Аида,
 Тот, кто в душе своей прячет одно, говорит же другое.
 Прямо я выскажу вам, что мне кажется самым хорошим
 (IX:312–113. Пер. Вересаева¹).

Ахилл этими словами характеризует себя: это ему ненавистен тот, кто говорит одно, а скрывает в своей душе другое, поэтому он будет говорить начистоту. Но тем самым он выражает ожидание в отношении Одиссея и через него Агамемнона, как следует быть.

Возможность обоюдности, в том числе непосредственной обоюдности между персонажами – Ахиллом, Патроклом и Гектором, предопределена их сходством, поэтически подсказываемым Гомером в соответствующем представлении их деяний и высказываний, а также обстоятельств, в которых совершаются деяния и делаются высказывания. Благодаря сюжетным коллизиям поэмы герои то и дело оказываются в схожих положениях. Значимость смысловых сцепок Ахилла и Патрокла, Патрокла и Гектора, Гектора и Ахилла разнообразна и разнуровнева.

Материально-символическим посредником этих отношений выступают доспехи Ахилла. Патрокл надевает их, чтобы заместить Ахилла, и своими решениями и действиями он, как отмечалось, действительно его замещает. Приняв упавшие с Патрокла доспехи и водрузив их на себя перед сражением с Ахиллом, Гектор вроде бы сравнивается военной мощью с Ахиллом. Однако не столько с Ахиллом он уравнивается ролями, сколько с Патроклом. Оба в чужих доспехах. Оба увлекаются в бой: Патрокл забыл о наставлении Ахилла не устремляться к Трое, а Гектор игнорирует совет Полидамаса (XIV:254). В поражении обоих, пусть и в неравной мере, с разной степенью включенности, замешаны боги: Гектору помогает Аполлон, Ахиллу помогает Афина. Схожи их последние слова, обращенные к противнику: Патрокл предупреждает Гектора о его скорой гибели от рук Ахилла (16:853), а Гектор предупреждает Ахилла о его грядущей гибели от руки Париса при поддержке Аполлона (XXII:359–360)². Даже смерть настигает их приблизительно в одном месте –

¹ Эти строки приводятся в переводе Вересаева, чтобы можно было увидеть дословное совпадение с ними слов, которые произносит Одиссей в «Одиссее»: «Мне ненавистны настолько ж, насколько ворота Аида, / Люди, которых нужда беззастенчиво лгать заставляет» (Од. 14:156–157). Другое дело, что Одиссей под сурдинку этих и подобных слов дальше (192) продолжает хитроумно скрывать перед преданным старым слугой свое имя, представляясь случайным странником.

² Ахилл и без Гектора знает о своей смерти. Ему говорит об этом Фетида (Ил. I: 415–418; XVIII:96); об этом же сообщает ему его вещий конь: «Должен от мощного бога и смертного мужа погибнуть!» (XIX:417). Он и сам об этом помнит (IX:410–416; XXI:

недалеко от Скейских ворот Илиона¹. Гектор схож с Патроком и в своей посмертной судьбе.

Притом что доспехи Ахилла, переходя от него к Патроклу, от Патрокла к Гектору, а затем возвращаясь к Ахиллу, соединяют их всех, отношение Патрокла и Гектора к доспехам различно. Патрокл правомочен быть в доспехах Ахилла: он получил их из рук Ахилла. Гектор неправомочен. Не случайно по этому поводу негодует Зевс, завидев, что Гектор облачается в доспехи Ахилла: «И доспехи героя с главы и с ramen *недостойно* / Сорвал!» (XVII:205–206). Облачение в доспехи врага знаменует победу, одержанную над врагом. Даже если считать, что Гектор принимает доспехи пораженного им Патрокла, все равно у него нет полного права на них, поскольку он не сорвал их с противника, а подобрал с земли и с Патрокла они упали благодаря не его удару, а удару Аполлона; Патрокла он лишь добывает вслед за коварным ударом Эвфорба². Но Гектор понимает, что в действительности водружает на себя доспехи Ахилла, с которым только собирается сразиться, т.е. выходит с ним на бой, как бы представляя, что уже сразил его.

Гектор параллелен не только Патроклу, но и Ахиллу. Он выходит на битву с Ахиллом в его доспехах. Еще до обращения к Ахиллу с предложением взаимного соблюдения чести Гектор символически поставил себя на место Ахилла: он как бы уже примерил (по английской пословице) «башмаки другого», залез в чужую шкуру, т.е. доспехи. Как считает Грэхем Занкер, Гектора роднит с Ахиллом и безудержная забота о собственной *time*, утверждение которой он ставит выше общего блага³, хотя Гектора отличает более всего в ряду героев Троянской войны, сражавшихся как с той, так и с другой стороны, особое внимание к благу города и народа. Известный своей заботой о благе народа и славе своего города, Гектор вдруг увлекается ради утверждения соб-

106–111, 278). Нам не известно, откуда Фетида знает о смерти Ахилла. Ведь за исключением Зевса никто из олимпийских богов не обладал даром предвидения, не говоря о Фетиде – нимфе, жившей в подводном царстве. Ход войны и порядок жертв в какой-то момент предрекает Зевс, сообщая его Гере (XV:59–71).

¹ Разбор сходств см.: *Bassett S. Achilles' Treatment of Hector's Body. P. 49–50; Bassett S. Hector's Last Words, «Iliad» XXII, 358–360 // The Classical Journal. 1933. Vol. 29, № 2. P. 133–134.*

² То, что Гектор лишь добывает Патрокла, уже пораженного Аполлоном и Эвфорбом, не придает ему славы, но и не уменьшает ее. Никто в «Илиаде» – ни смертные, ни боги – не осуждает Гектора за такую победу над Патроком.

³ *Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. P. 98.*

ственной *timē* в бой, идя на явную смерть. Ахилл также в угоду собственной *timē* оставил ахейцев перед яростно наступавшими троянцами. Однако Ахилл как раз забывает о своей *timē*, когда в нем вспыхивает чувство мести за убитого Патрокла. Ахиллу суждено погибнуть недалеко от того же места, где погиб Гектор, а до этого Патрокл. Как за тело Патрокла, так и за тело Ахилла будет идти тяжелейший бой (Од. V:310). Бассетт, солидаризируясь с рядом авторов, трактует последние слова Гектора также в духе взаимности¹: смысл последнего обращения Гектора к Ахиллу в свете предвидимой гибели Ахилла состоял в том, что его тело подобает отдать троянцам для достойных похорон, с тем чтобы и тело Ахилла после его гибели не подверглось троянцами поруганию. Как Гектор не придал значения предвестию Патрокла о скорой гибели, так и Ахилл игнорирует пророчество Гектора.

Замещения и параллели, задаваемые переходящими из рук в руки доспехами Ахилла, разнообразны, но в конечном счете фокусируются вокруг фигуры Ахилла и ведут к ней. Оказавшись в доспехах Ахилла, Гектор уже как бы репрезентирует его, параллелен ему и в поэтическом плане двойствен ему. Подробно разбирая проблему параллельных персонажей в «Илиаде», Роберто Никель усматривает в Гекторе одного из многих параллельных персонажей Ахилла². Таковым является, конечно, Патрокл, причем не только в поэтическом плане, но и в художественном: он не просто водружает на себя доспехи Ахилла, но и выводит в них на битву Ахиллово войско и обеспечивает контр наступление ахейцев, погнавших троянцев от кораблей, от ахейской стены к стенам Илиона. Эта двойная параллельность Ахиллу персонажей Гектора и Патрокла, по Никелю, сюжетно весьма значима. Хотя в самой «Илиаде» о смерти Ахилла только предупреждается и в поэме Ахилл еще не погибает, он погибает в своих параллельных персонажах. Более того, в той мере, в какой один параллельный персонаж – Гектор – убивает другого – Патрокла, смерть Ахилла приобретает черты *самоубийства*. В этом надо признать определенный смысл, принимая во внимание, что Ахилл, зная о своей неминуемой гибели в Троянской войне, принимает решение вернуться в битву. Убийство Ахиллом Гектора усиливает этот момент самоубийства. Никель не ссылается в своей статье на Джеймса Ариети, который задолго до него уже высказывал мысль о возможном замещении в глазах Ахилла Гектора, одетого в его доспехи, Патроком, которому он одолжил свои доспехи. Патрокл – это альтер эго Ахилла, и, убивая Гектора, Ахилл как бы убивает Патрокла, которого он может видеть в Гекторе, но тем

¹ Bassett S. Hector's Last Words. P. 134.

² Nickel R. Euphorbus and the Death of Achilles // Phoenix. 2002. Vol. 56, № 3–4. P. 230.

самым он убивает себя. Такова для Ариети особая символика доспехов, задающая своеобразную динамику эпического сюжета: сначала Ахилл убивает своего друга, посылая его на битву, потом, убивая Гектора, он убивает себя, то ли потому что он видит в Гекторе Патрокла, то ли потому что знает: со смертью Гектора наступит его черед. Но тем самым, делает вывод Ариети, Ахилл... совершает самоубийство¹.

Эти остроумные литературно-критические интерпретации не кажутся мне достаточно убедительными (тема самоубийства не так значима для архаического сознания, как для христианского), однако они по-своему оттеняют важный этический мотив *обоюдности* героев, дополнительно демонстрируя на материале используемых Гомером поэтических средств реальность в гомеровском мире отношения к другому как к самому себе.

Надо добавить, что для Никеля ряд параллельных Ахиллу персонажей не ограничивается Гектором и Патроком. Он распространяется и на второстепенных персонажей, которые только в параллельности Ахиллу оправдывают свое присутствие в поэме. Основное внимание Никеля сконцентрировано на Эвфорбе, который наносит ранение Патроку после того, как Аполлон своим ударом оборвал его блистательное наступление. Полемизируя с Гансом Мюхлестайном, отстаивающим мнение, что Эвфорб параллелен Парису (это мнение получило распространение в гомероведении²), Никель показывает, что Эвфорб характеризуется чертами, присущими именно Ахиллу (XVI:809), а не Парису. Так, Эвфорб поражает Патрокла посредством ясеневое копьё³. Ясеневое копьё не часто встречается в «Илиаде». Таким копьём обладал Ахилл, и из всего вооружения Ахилла Патрокл не взял именно это копьё, поскольку оно было для него неподъемно. Лишь однажды с помощью ясеневое копьё наносится смертельный удар, и это – удар, которым Ахилл сразил Гектора⁴.

Таким образом, посредством параллелей, порой очевидно нарочитых, между действиями разных персонажей, тем более агонических, Гомер выстраивает пространство многообразных отношений взаимности, замеще-

¹ *Arieti J.A.* Achilles' Guilt // *The Classical Journal*. 1985. Vol. 80, № 3. P. 202.

² См.: *Müblestein H.* Euphorbos und der Tod des Patroklos // *Homerische Namenstudien*. Frankfurt, 1987. S. 78–89; *Janko R.* *The Iliad: A Commentary*. Vol 4: Books 13–16. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 410–415; *Edwards M.* *The Iliad: A Commentary*. Vol. 5: Books 17–20. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 18, 64.

³ Этот момент упущен в переводе Гнедича, но отражен в переводе Вересаева.

⁴ *Nickel R.* Euphorbus and the Death of Achilles. P. 228–231.

ния позиций и положений, зеркальности действий. Все эти сопряжения персонажей гиперсюжетны, и в развитии сюжета далеко не всегда они играют какую-либо роль. Однако они демонстрируют объективную возможность обоюдности. Схожесть, обнаруживаемая не только в преходящих положениях (в том, что *один* оказывается в *таком же* положении, *как и другой*), но и в участии, является актуальной предпосылкой отношения к другому как к самому себе и даже к чужим как к своим.

Так что, отвергая предложение Гектора, Ахилл не отмечает обоюдность как таковую. Он сохраняет обоюдность, но другую, сложившуюся из противостояния Гектора и Патрокла, – негативную по своему характеру, а не позитивную.

Трудно сказать, были ли вообще возможны договоренности или тем более примирения в исторически реальных сражениях XII–X вв. до н.э. Скорее всего, нет. Но в гомеровском мире это возможно. Мы знаем по крайней мере об одном таком примере. Ахеец Диомед и ликиец Главк, узнав перед решительной схваткой в бою имена друг друга, признают себя связанными узами гостеприимства своих предков, прекращают бой и, обменявшись подарками, договариваются обходить друг друга в последующих ратных поединках (VI:119, сл.).

Нечто похожее происходит в сражении один на один Гектора с Аяксом. Хотя противники сражаются со всей своей силой, ни одной стороне не удается добиться перевеса. В самый острый момент между сражающимися неожиданно появляются вестники с каждой стороны, и вестник от троянцев предлагает им ввиду приближающейся ночи остановить схватку. Аякс сразу соглашается при условии, что Гектор как инициатор единоборства заявит о готовности прекратить схватку. Гектор не просто поддерживает предложение вестника, но высказывает Аяксу всяческие комплименты и предлагает в знак взаимного уважения обменяться подарками. В таком исходе сражения Гектор видит возможность будущей славы:

Некогда пусть говорят и Тroadы сыны и Эллады:
 Бились герои, пылая враждой, пожирающей сердце;
 Но разлучились они, примиренные дружбой взаимной (VII:300–302).

С этими словами Гектор «меч подает среброгвоздный / Вместе с ножнами его и красивым ремнем перевесным», а Аякс ему вручает «блистающий пурпуром пояс» (303–305). В гомероведении не раз отмечалась неравноценность данного обмена, как и обмена между Главком и Диомедом, когда Главк «доспех золотой свой на медный, / Во сто ценимый тельцов, обменял на стоя-

ший девять» (VI:235–236). Про Главка Гомер замечает, что Зевс в тот момент похитил у него разум¹. Однако неравноценность – характерный показатель обмена дарами, тем более символического обмена дарами. В отличие от коммерческой сделки, которой также свойственна взаимность, при обмене дарами (не товарами) взаимность воплощается в выражении уважения всеми возможными средствами. Обмен дарами может носить символический характер, и символичность самого факта обмена более важна для участников и сообщества, чем ценность тех предметов, которыми обмениваются. Равенство здесь не непременно. Как справедливо подчеркивает Ричард Сифорд, «торговый обмен воплощает отношение между обмениваемыми предметами, а не между включенными в обмен сторонами»², в коммерческой сделке стремление к прибыли доминирует над желанием добра другому, последнее для сделки не существенно.

В каждом из приведенных эпизодов троянцы демонстрируют снисходительность и щедрость. Обмен дарами представляет собой символическое по существу действие, хотя фиксируется оно сугубо в материальных терминах (золото, серебро, медь, крупный рогатый скот) и выражается тем самым в терминах торговой сделки. Эпизод примирения Диомеда и Главка особенно показателен. Разносторонне разбирая этот эпизод, Байрон Харрис усматривает в обмене речами Диомеда и Главка своеобразное продолжение сражения, в котором Диомед одерживает дискурсивную победу, закрепляемую тем, что в совершенном обмене его приобретение несравненно больше. К тому же таким образом воспроизводится традиция: при обмене дарами, осуществленном их дедами, материальное приобретение было на стороне деда Диомеда³. Правда, Гомер оговаривается, что Зевс похитил разум у Главка в момент обмена, и многими комментаторами это замечание воспринимается как ироничное. Между тем, возможно, Главк совершал обмен отнюдь не безрассудно, а именно желая продемонстрировать свое превосходство⁴. Это со-

¹ Обсуждение этого эпизода и вообще обмена дарами см.: *Donlan W.* The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy // *Phoenix*. 1989. Vol. 43, № 1; *Harries B.* 'Strange Meeting': Diomedes and Glaucus in 'Iliad' 6 // *Greece & Rome*. Second Series. 1993. Vol. 40, № 2; *Brown A.* Homeric Talents and the Ethics of Exchange // *The Journal of Hellenic Studies*. 1998. Vol. 118.

² *Seaford R.* Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece*; ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 3.

³ *Harries B.* 'Strange Meeting': Diomedes and Glaucus in 'Iliad' 6. P. 142.

⁴ См.: *Calder W.M. III.* Gold for Bronze: Iliad 6.232–36 // *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*; ed. A.L. Boegehold. Durham: Duke University, 1984 (GRBS Monograph 10). P. 34. Впрочем, распределение социально-статусного достоинства в различных отношениях обмена благами было неодинаковым. При выкупе (а также, например,

ответствовало той древней традиции обмена дарами, по которой богатство проявлялось в первую очередь не в приобретении, а в отдавании, состязательном дарении, в великодушии, щедрости и посредством этого – в обретении дружеских связей. *Timē* получавшего дар, конечно, повышалась самым фактом дара, но *timē* дающего возвышалась больше, поскольку демонстрировала его богатство, социальную мощь и, стало быть, благородство. Ирония Гомера могла быть обусловлена и простодушием; как предположил Уильям Калдер, Гомер, будучи точным в передаче обычая дарения, мог уже не чувствовать его ритуального и внутреннего символического смысла¹.

Надругательство

Схватка между Ахиллом и Гектором была недолгой. Гектор понадеялся на помощь брата, но скоро понял, что в облике брата к нему явилась Афина, благоволящая Ахиллу и оказывавшая ему именно такую помощь, какую Гектор ожидал бы от брата. Да и Ахилл намекает Гектору, что в битве ему покровительствует Афина (XXII:270–271).

Роковое для Гектора участие Афины началось накануне, во время военного совета троянцев, собравшихся обсудить тактику дальнейших военных действий ввиду неожиданного возвращения Ахилла в битву. Разногласие возникло между Гектором и Полидамасом, ровесниками и давними друзьями. В чем-то они равны: как Гектор «оружием славен», так Полидамас – словом, а также ясновидением в отношении прошлого и будущего. Полидамас предложил оборонительную тактику: вернуться в Троию и поутру возобновить сражение под защитой высоких городских стен; Гектор, разгневанный предложением прорицателя, настоял на новой атаке на ахейские суда, пообещав, что лично выйдет на схватку с Ахиллом. В ход совета тайно вмешивается Афина, наводя помрачение на разум троянцев. В результате они, по словам Гомера, «мужи безумные!» (XVIII:311), отвергнув совет Полидамаса, приняли тактику, предложенную Гектором. На следующий день во время битвы Гектор, оставшийся один в поле после отступления

в торговых пошлинах) получатель благ оказывался в очевидно доминирующем положении, в то время как при расплате за предоставленные услуги доминирующее положение обретал дающий (*Donlan W. The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy. P. 3*).

¹ *Calder W.M. III. Gold for Bronze: Iliad 6.232–36. P. 37.*

тroyанцев, со всей ясностью осознает ошибочность навязанного тroyанцам решения.

В поединке героев Афине остается завершить начатое накануне дело. Ахилл обрушивает на Гектора смертельный удар и, торжествуя, предупреждает Гектора, что тело его будет брошено на растерзание птицам и псам, в то время как пораженного им Патрокла «погребут аргивяне» (XXII:336).

Поверженный Гектор обращается к Ахиллу с мольбой, выпрашивая то, о чем пытался перед схваткой договориться на равных:

Жизнью тебя и твоими родными у ног закливаю.
О! не давай ты меня на терзание псам мирмидонским;
Меди, ценного злата, сколько желаешь ты, требуй;
Вышлют тебе искупенье отец и почтенная мать;
Тело лишь в дом возврати, чтоб тroyане меня и тroyанки,
Честь воздавая последнюю, в доме огню приобжили (338–343).

Ахилл эту мольбу отвергает еще более решительно, чем недавнее предложение Гектора о соглашении, и повторяет угрозу: «Птицы твой труп и псы мирмидонские весь растерзают!» (354). Иного ответа нельзя было ожидать, и Гектор мог бы это понимать. Именно об этом его предупреждала мать, когда он рвался на заведомо проигрышный бой с Ахиллом: «В стане тебя мирмидонском свирепые псы растерзают!» (XXII:89).

Полагаю, этот эпизод имеет лишь поэтический смысл и был привнесен в поэму, чтобы усилить впечатление о гневе Ахилла. Соглашения и компромиссы на поле брани не были обычным делом¹. Приводившиеся выше примеры являются как раз исключением из правила. В схватке Главка и Диомеда сражающиеся не столько входят в соглашение, сколько восстанавливают существовавший союз. Бой Гектора и Аякса представляет собой, скорее, поединок. Однако обращение того, кто погубил близких победителя, с мольбой о снисхождении к телу было недопустимо по этосу того времени² и могло свидетельствовать лишь о малодушии просителя. Так, Патрокл, убивший до этого Сарпедона, не просит Гектора о снисхождении. Вместе с тем Гектор просит Ахилла не делать с ним того, что сам он собирался сделать с телом Патрокла. Это дополнительно свидетельствует в пользу того, что предложение Гектора перед боем с Ахиллом носило не

¹ См.: *Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. P. 28.

² См.: *Bassett S.* Achilles' Treatment of Hector's Body. P. 51.

принципиальный характер, а ситуативный, и не выражало действительно-го нрава Гектора. Однако вместе с тем оно не может не восприниматься как некое проявление тенденции, уже наличествующей в сознании и коммуникативном опыте, тем более что по сюжету довольно скоро в поэме эта этическая потенция будет актуализирована. Ведь эта тенденция демонстрируется самим Гектором, который уже показал нам, что способен мыслить по модели: «как ты, так и я», «как я, так и ты». Обращаясь к Ахиллу с мольбой, он мог бы понимать, что Ахилл вправе поступить по отношению к нему так, как он поступил по отношению к Патроклу. Но Гектор молит; мольба – голос последней надежды. Он отнюдь не уповает на то, что, заявив о некоем возможном стандарте поведения, он уже может положиться на его принятость.

Нет, Гектор не мог ждать и не ждал другого ответа: «Знал я тебя: предчувствовал я, что моим ты молением / Тронут не будешь: в груди у тебя железное сердце» (356–357). Еще недавно, перед битвой, размышляя о возможности договориться через Ахилла с ахейцами о мире, отдав все богатства троянцев в качестве выкупа, Гектор понимал, насколько это бессмысленно: «Нет, к Ахиллесу / Я не пойду как молитель! Не сжалится он надо мною» (122–123). Теперь, готовый испустить последнее дыхание, он лишь сожалеет, что не ему достанется слава поразить Ахилла у илионских стен.

Однако отказ в мольбе, как отмечалось выше, – почти обычное дело на поле брани. Гомер описывает несколько таких эпизодов. Об одном мы уже знаем – это эпизод убийства Ахиллом просящего о милости Ликаона. В двух других эпизодах глухим к мольбе оказывается Агамемнон. В одном из них троянец Адраст, слетев с колесницы, попался Менелаю, наставившему на него свое копьё. В ответ на мольбу Адраста и предложение выкупа (VI:45–46) Менелай колеблется, но готов сохранить ему жизнь, собираясь передать Адраста соратнику для сопровождения в лагерь с целью получения выкупа. Но тут налетает Агамемнон с упреками Менелаю, излишне сострадательному, забывшему о нанесенном ему троянцами оскорблении. Менелай отталкивает от себя Адраста, и Агамемнон поражает его своим копьём. Агамемнон и в другой раз в пылу боя отменяет мольбу двух братьев-возниц, пойманных из-за их неловкости. Бросившись к нему с мольбой о милосердии и обещанием богатого выкупа, произносимой почти теми же словами, с какими Адраст обращался к Менелаю, они называют имя своего отца, который не поскупится. Но то имя – Антимах, и оно известно Агамемнону: это тот самый Антимах, который, как сообщает Гомер, приняв от Париса в виде подарка золото, всегда рьяно выступал на советах против предложений вернуть Елену Менелаю. К тому же, и это Агамемнону было доподлинно известно, именно Антимах

подбивал троянцев убить Менелая, пришедшего с Одиссеем в Троию с посольством. Он пренебрегает мольбой и обещанием богатого выкупа и решительно убивает братьев в отместку за коварство их отца (XI:122–147). В композиционной сопряженности в контексте поэмы в целом эти эпизоды еще и откликаются на описанную в первой песне ссору Агамемнона и Ахилла, в которой Агамемнон упрекал Ахилла в свойственной тому жестокости, а Ахилл Агамемнона – в трусости. Эти эпизоды показывают, что Ахилл если и жесток, то не более Агамемнона, а Агамемнон в стремлении погубить как можно больше врагов ничуть не уступает Ахиллу¹.

Ахилл, отказавший Гектору в милосердии, не лучше и не хуже других.

С ненавистного противника, уже бездыханного, Ахилл срывает доспехи, возвращая тем самым свое – дар отца. Подбежавшие к месту схватки ахейцы радостно пронзают бездыханное тело Гектора копьями (XXII:375).

С этого начинается череда бесчинств, совершаемых Ахиллом в неугасаемом гневе и для возможно большего унижения Гектора в его смерти. Проткнув лодыжки бездыханного Гектора и продев сквозь них ремни, он прикрепил их к своей колеснице, «а главу волочить оставил» (397–398). Вскочив в колесницу и торжествуя демонстрируя всем возвращенные доспехи, Ахилл помчался к своему стану, волоча бездыханное тело по земле. Так, по замечанию Симоны Вейль, «герой становится вещью, волочимой в пыли за колесницей»².

Приам и Гекуба со стены Илиона могли видеть, обливаясь слезами, как

Прах от влекомого вьется столпом; по земле, растрепавшись,
Черные кудри крутятся; глава Приамида по праху

¹ Седрик Уитман настаивает на существенных различиях в этом вопросе между Агамемноном и Ахиллом. Ахилл отказывает Ликаону в милосердии, потому что тот – Приамид и потому что смерть – обычное дело на поле брани, если умер Патрокл, почему бы не погибнуть Ликаону. Ахилл и про себя знает, что несмотря на высокие корни – царь-отец, богиня-мать, – ему не избежать смерти от удара врага. Все же, говоря с Ликаоном, Ахилл называет его другом (*philos*, в переводе Гнедича – «любезным»), «своим», хотя бы в том смысле, что их участь одинакова. Агамемнон в молитвах на поле брани видит только врагов, подлежащих безжалостному уничтожению, и такую участь он предрекает всем троянцам вплоть до младенцев в утробе матерей (VI:58–59). Возможно именно вследствие своей звериной жестокости Агамемнон, как никто другой, мучительно страдает от полученных ран. Все воины получают ранения, но, судя по тому, о чем рассказывает Гомер, только Агамемнон испытывает такую «мучительно-острую» боль, проникающую в самую душу, сопоставимую разве что с муками рожениц (XI:268–271) (см.: *Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition*. P. 159–160).

² *Weil S. The Iliad, or the Poem of Force* (Transl. by M. McCarthy) // *S. Weil. An Anthology*; ed. S. Miles. N.Y.: Virago Press, 1986. P. 164.

Бьется, прекрасная прежде; а ныне врагам Олимпиец
 Дал опозорить ее на родимой земле илионской!
 Вся голова почернела под перстию (401–405).

На этом Ахилл не успокоился. Перед похоронами Патрокла он «ниц пред Патрокла одром распростер Дарданиона в прахе» (XXIII:25), а затем, бросив на погребальный костер Патрокла тела двенадцати троянских юношей, тело Гектора не бросил, намереваясь, как и предупреждал неоднократно, еще подвергнуть его наихудшему осквернению:

Радуйся, храбрый Патрокл, и в Аидовом радуйся доме!
 Всё для тебя совершаю я, что совершить обрекался:
 Пленных двенадцать юношей, Трои сынов знаменитых,
 Всех с тобою огонь истребит; но Приамова сына,
 Гектора, нет! не огню на пожранье – псам я оставлю!
 (XXIII: 179–183)¹

И потом, после спортивных состязаний в честь Патрокла, всю ночь проворочавшись в душевных терзаниях, поскольку «к нему не касался / Всё усмиряющий сон» (XXIV:4–5), Ахилл вскочил на заре,

Гектора, чтобы влачить, привязал позади колесницы;
 Трижды его обволок вокруг могилы любезного друга,
 И наконец успокоился в куще; а Гектора бросил,
 Нич распростерши во прахе... (15–19)

Надругательства Ахилла продолжались двенадцать дней, о чем мы узнаем со слов Гермеса, сказанных Приаму, и

его ежедневно, с восходом денницы священной,
 Он беспощадно волочит вокруг гроба любезного друга (XXIV:416–417).

Затруднительно сказать, накладывал ли архаический этос какие-либо ограничения на степень унижения тела противника. Мы знаем, что Одиссей одергивает Эвриклею, преданную кормилицу Пенелопы, когда та при виде разбросанных по залу трупов женихов готова предаться радости: «Старая, ра-

¹ Первые строфы этого фрагмента повторяют слово в слово сказанное Ахиллом ранее с тем же по смыслу продолжением: Гектор не будет принесен в жертву, а «повергнется псам на терзание» (XXIV:21).

дуйся тихо! Сдержись, не кричи от восторга! / Не подобает к убитым мужам подходить с похвалбюю» (Од. XXII:411–412. В греческом оригинале сильнее: *ouch hosie* – не благочестиво). Можно допустить, что это другая ситуация: здесь не поле битвы и нет повода для торжества победителя. Но в отличие от противника в сражении, который как равный противник достоин уважения, женихи нечестивы и жалки. Тем не менее и по случаю их заслуженной гибели Одиссей не допускает радостного восторга. Нет оснований считать, как это делает Кротти, что призыв Одиссея к сдержанности мог быть обусловлен его стремлением как можно дольше сохранить случившуюся расправу в тайне, чтобы по возможности избежать каких-либо попыток возмездия родственников погибших женихов¹. Хитроумный Одиссей не мог не понимать, что совершенную им бойню не скрыть никакими ухищрениями. Если он одергивает Эвриклею по предполагаемым Кротти мотивам, то странно, что эти мотивы больше не обнаруживаются; наоборот, Одиссей ведет себя в этом плане довольно беспечно. Главное, этим мотивам совсем не отвечают слова: «не благочестиво», «с похвалбюю», которые раскрывают смысл обращения Одиссея к верной старой служанке. По мнению В.Н. Ярхо, различие в отношении Ахилла и его соратников-мирмидонцев к павшему Гектору и в отношении Одиссея к пораженным им женихам знаменует поворот в архаических нравах. Срамление трупа врага в «Илиаде» вполне допускалось как дополнительный фактор стяжания славы; в «Одиссее» предполагается достойное отношение к телу пораженного противника².

Из «Илиады» мы знаем, что в порядке вещей было, отрезав голову, насадить ее на кол, а тело в буквальном смысле бросить на пожирание собакам, иногда и предварительно расчленив. То обращение с телом павшего врага, которое демонстрирует Ахилл, вновь и вновь в порывах горя и гнева волоча тело вокруг могилы Патрокла, имело символический смысл. По мнению Патона, и трехкратное обегание вокруг Трои Гектором и преследующим его Ахиллом было гомеровской – гуманной – версией древнейшего сюжета, согласно которому Ахилл не преследовал Гектора, но уже после схватки трехкратно проволоч его тело вокруг троянских стен, чтобы сильнее уязвить жену и родителей Гектора, а также собравшихся на стене троянцев³. Как указы-

¹ См.: *Crotty C.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. P. 151.

² См.: *Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 14.

³ *Paton W.R.* The Dragging of Hector. P. 46. Патон добавляет к этому свое предположение (никак не подтверждаемое), что в древнейшем сюжете тело Патрокла не было вывезено ахейцами с поля боя и Гектору удалось выполнить свою угрозу – насадить голову павшего на кол, а тело бросить собакам; так что в древнейшей версии Ахилл не столько мстил за гибель друга, сколько наказывал Гектора за похищенные доспехи.

вает Колин Маклауд, ссылаясь на Аристотеля, похожий ритуал – троекратное волочение вокруг могилы убитого тела убийцы родственниками убитого – был известен в Фессалии¹, откуда родом был Ахилл. По замечанию Бассета, в героическую эпоху в Греции никто не ожидал, что тело убитого врага не будет брошено на съедение псам, если только его не вызволят родственники или соратники².

Хотя бесчинства, причиняемые Ахиллом телу Гектора, внешне сопоставимы с тем, что выпало на долю тела павшего Патрокла, когда троянцы и ахейцы дрались за него, фактически вырывая его друг у друга из рук (XVIII:150–164), посмертная участь Гектора несравненно унижительнее. Бесчинства Ахилла непропорционально велики, и им не находится оправдания ни в глазах богов, ни в глазах людей. Отношению Ахилла к телу Гектора, думается, можно найти поэтическое объяснение: степенью жестокости подчеркивались сила и безмерность Ахиллова гнева. Но у такой жестокости отсутствует этическое оправдание. Косвенно это подтверждается тем, что жестокости Ахилла в отношении тела Гектора в поэме нет аналогов. Отсутствие аналогов – это и показатель исключительности, выпадения из ряда такого поведения, тем более что число сюжетных повторений и параллелей в поэме более чем значительно. Повторяемость каких-то действий сама по себе знаменательна, она может свидетельствовать об общепринятости повторяемых действий³. У жестокости Ахилла, его непреклонности в стремлении как можно сильнее унижить врага даже по его смерти в поэме нет параллелей. Ненасыщаемая мстительность Ахилла действительно решительно выпадает из присутствующего гомеровскому миру этоса.

Поразив Гектора, Ахилл осуществляет именно то, что Гектор стремился предотвратить. Такое отношение к телу поверженного врага обычно для архаических воинских нравов. Однако одно дело, какие угрозы выкрикивают персонажи в поэме, какие нравы, как нам известно, царили у

¹ *Macleod C.W.* Homer, Iliad. Book XXIV. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. P. 86. Вместе с тем Маклауд совершенно справедливо добавляет, что факт такого обычая, если даже признать, что Гомер был осведомлен о нем, не оправдывает действий Ахилла.

² *Bassett S.* Achilles' Treatment of Hector's Body. P. 49.

³ О драматической и поэтической роли сравнений и параллелей в гомеровских поэмах см.: *Bassett S.E.* The Pursuit of Hector // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1930. Vol. 61. P. 131–132; *Rambo E.F.* On Homer's Similes // The Classical Journal. 1932. Vol. 28, № 1. P. 22–31; *Buxton R.* Similes and Other Likenesses // The Cambridge Companion to Homer ; ed. R. Fowler. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 139–155.

архаических греков и позже, как и многим позже¹, и другое дело, что происходит в самой поэме. В ней утверждается героический этос, согласно которому герой-воин обретал подлинную славу по смерти, а наиболее значимыми символами этой славы были погребальный обряд и могильный холм, о чем свидетельствуют многочисленные стихи «Илиады»². Характерно, что в поэме ни один названный по имени герой не подвергается тому поруганию, возможность которого многократно проговаривается. Исключение составляет Гектор.

По справедливому замечанию И.В. Шталь, «согласно эпической этике, отказ в погребении и осквернение трупа падает позором не на осквернителя, но на оскверняемого... Лишить героя погребения — значит лишить его славы»³. При этом Шталь видит, что в «Илиаде» происходит сдвиг в нравственных оценках, и хотя Ахилл — победитель и верховодит ситуацией, посрамленным оказывается не Гектор, а именно он. Именно его действия встречают осуждение как со стороны Гомера, так и богов. Гомер, редко высказывающий оценки, осуждает надругательства Ахилла над телом Гектора как в случае после боя (XXII:395), так и в случае перед смертным ложем Патрокла (XXIII:24), причем оба раза *предваряя* своей оценкой — «недостойное дело» — описание свершаемого Ахиллом. Гомер считает жестоким и жертвоприношение, которое Ахилл по древнему обряду произвел при похоронах Патрокла, отправив на погребальный костер вслед за овцами, волами, конями, псами двенадцать троянских юношей, прежде специально для этого захваченных в бою (XXIII:176).

Относительно троекратного волочения тела вокруг могилы Гомер уступил богам осуждение Ахилла в его надругательствах над телом Гектора. В поэме прямо об этом не говорится, но, принимая во внимание то значение, которое принадлежит принципу взаимности, пусть и обобщенно не артикулированному, можно предположить, что действия Ахилла могли восприниматься как чрезмерные и недопустимые поскольку однозначно вели к нарушению ситуативного баланса, сложившегося в коммуникативно-интерактивной цепочке Патрокл — Гектор — Ахилл. Гектор хотел надругаться над телом Патрокла, но ему не удалось


¹ Свидетельства о нравах, схожих с описанными выше, встречаются на протяжении всей истории человечества вплоть до наших дней. Схожесть обычаев кровожадной ненависти в отношении врагов, крушащая культурные, конфессиональные, этнические границы, заслуживает специального исследовательского внимания.

² См., например: VII:77–86.

³ Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. С. 125, 126. См. также с. 141–143, 146.

это сделать. Соответственно было излишним надругательство во всей той полноте, какая не была осуществлена Гектором в отношении тела Патрокла и какую намерен был осуществить Ахилл в отношении тела Гектора.

Крайнее неодобрение действий и намерений Ахилла в отношении тела Гектора богами, считавшими их оскорбительными не только и не столько для людей, сколько для себя, придавало выражаемой нежелательности и неуместности этих действий важный *надситуативный* и *надперсональный* смысл.



Глава четвертая

МИЛОСЕРДИЕ



Победа над троянским героем не остудила гнева Ахилла, не утолила мести, и изо дня в день он продолжает терзать тело поверженного Гектора, посмертно унижая его. В отношении Гектора Ахилл

безжалостен, тем самым подтверждая упреки к нему Аякса и Патрокла в отсутствии *eleos*-жалости. Если он мог без сострадания смотреть на страдания и гибель ахейцев – своих соратников, откуда в нем возьмется милосердие к врагу, тем более нанесшему ему личную обиду? Между тем, пусть через трагедию, но Ахилл смог преодолеть ненависть к Агамемнону. Он возвращается в битву. Хотя он движим мстью, личными чувствами, он вливается в общее дело. Его воссоединение с ахейцами закрепляется благодаря устроенным им состязаниям в память Патрокла. Ахилл не преодолевает свою отчужденность, да это вряд ли возможно при сохраняющейся в нем глубокой скорби, при осознании приближения часа собственной смерти. Тем не менее внешне ничто не разъединяет его с соратниками, и в этом, можно считать, он преодолел горестные упреки Аякса и Патрокла в безжалостности, более того, продемонстрировал возможность примирения даже после смертельной обиды и безмерного гнева. Примирение в исходном по сюжету конфликте между Ахиллом и Агамемноном создает прецедент для преодоления ненависти и вражды в другом конфликте – между Ахиллом и Гектором, не менее остром, к тому же замешенном на смерти. В этом конфликте примирение происходит между Ахиллом и отцом Гектора – Приамом, тайно явившимся к Ахиллу с выкупом за тело сына. Последняя книга «Илиады», в которой описывается встреча Приама и Ахилла, представляет собой кульминацию героически-эпической поэмы, в финальном эпизоде которой утверждаются ценности примиренности, сострадания и милосердия.



Осуждение нечестивости

Многодневные надругательства Ахилла над телом Гектора воспринимаются богами как недопустимые и оскорбительные. Боги негодуют по поводу разнузданной свирепости Ахилла в отношении тела Гектора, которому они явно сочувствуют: «Жалость объяла бессмертных на оное с неба взиравших» (Ил. XXIV:23). Первым свое возмущение не может сдержать Аполлон. Его поддерживает большинство богов.

Хотя Аполлон действительно благоволил троянцам с самого начала войны, в данном случае он говорит не об индивидуальном оскорблении Гектора, Впрочем, и об этом тоже, но о попрании Ахиллом существующих обычаев и норм¹. Возмущенный жестокостью Ахилла, Аполлон стремится возбудить в богах гнев. Он вменяет Ахиллу в вину зверскую свирепость, безжалостность, несправедливость, потерю стыда, крайнюю несдержанность². Именно поэтому, хотя он и *agathos*³, боги должны обратить на него свой гнев (XXIV:39–54). Аполлон одновременно упрекает в неблагодарности и богов, не желающих помнить, что Гектор им «недра тельцов и овнов сожигал в благовонные жертвы» (34).

Поведением Ахилла возмущен и Зевс, всегда благосклонный к Ахиллу. Более всего его огорчает то, что Ахилл сохраняет тело у своего стана вместо того, чтобы отдать его за выкуп (113–115). Еще никто не говорил о выкупе после сказанных Гектором перед смертью слов. Тем самым устами Зевса здесь назначается наиболее подходящий образ действий. Лишь Гера, крайне враждебно настроенная против троянцев, возражает Аполлону, упрекая его в пристрастности к троянцам и злонамеренности в отношении ахейцев. При

¹ Как Аякс в посольской речи упрекал Ахилла в том, что он вопреки обычной практике не готов пойти на примирение, так и Аполлон гневается на Ахилла за то, что тот не имеет в душе терпения, не может утолить свою скорбь и примириться с решением Мойр (Ил. XXIV:46–49).

² Слова Аполлона вновь переключаются со словами Аякса о безмерной гордыне Ахилла, усиленной его гневом (IX:628–629), а также со словами Патрокла, упрекающего Ахилла в бесчеловечности (XVI:33–35).

³ В переводе Н.И. Гнедича «Разве что нашу он месть на себя, и могучий, воздвигнет» (XXIV:53) этот нюанс утрачен; также и в переводе В.В. Вересаева: «Как бы ему не воздали мы, будь он хоть доблестен духом!» Между тем Ахилл, несмотря на свои бесчинства, по-прежнему воспринимается благородным-*agathos* даже Аполлоном: «Хотя он и *agathos*, мы, боги, должны обратить на него свой гнев». Это лишний раз удостоверяет дескриптивное, а не только позитивно-оценочное значение характеристики *agathos* для гомеровского мира.

этом она превозносила Ахилла, вскормленного богиней, подразумевая, что Ахилла надо мерить иной меркой, чем Гектора, вскормленного женщиной. На стороне Геры были Посейдон и Афина. Зевс же и в малой толике не ставит слова Аполлона под сомнение, признавая тем самым и богоподобие Гектора, и безмерную избыточность Ахиллова гнева, отмеченные Аполлоном. Заслуживает внимания, что Аристотель, обсуждая гнев Ахилла, как он описан Гомером, усматривал его чрезмерность в том, что Ахилл продолжал мстить мертвому¹, между тем как гнев бессмыслен в отношении тех, кто не может его чувствовать, тем более в отношении мертвых².

Суждение богов склоняется в пользу Гектора; их сочувствие проявляется в том числе и в замысле некоторых из них выкрасть тело несчастного (что даже уже поручается Гермесу). Однако Зевс посчитал это невозможным. В обсуждении на Олимпе он связывал невозможность похищения с технической невыполнимостью задачи. Хотя об этической недопустимости такого шага нет речи, Седрик Уитман допускает как то, что для богов неприемлемо поступать нечестно в отношении тех, кого они поддерживают (в данном случае это не касалось Аполлона), так и то, что за отвержением Зевсом идеи похищения тела Гектора можно разглядеть не выказываемую в данном случае прямо поддержку Ахиллу³. Однако у Зевса был скорее всего другой мотив. Поручая Фетиде передать Ахиллу совет принять выкуп, который будет ему предложен, и отдать тело Гектора, он говорит между прочим (если вообще можно предположить, что боги говорят между прочим) о своем несогласии с идеей похищения и противится большинству богов из желания даровать Ахиллу славу; это желание обусловлено не только особым отношением к Ахиллу, но и нежностью и непреходящим почтением к Фетиде, благодарностью к которой Зевс хранит в своем сердце (110–111).

Именно по настоянию Зевса, переданному матерью, Ахилл прекратил наконец надругательства и оставил тело Гектора в покое. Впрочем, несмотря на твердое намерение Ахилла оставить тело Гектора «не огню на пожранье», а псам (XXIII:183), попечением богов «к мертвому Гекто-

¹ Перевод Вересаева: «Прах бесчувственный в злобе своей Ахиллес оскверняет!» (XXIV:54) точнее перевода Гнедича: «Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет!», поскольку у Гомера речь идет именно о том, что оскорблению подвергается труп – «прах бесчувственный», а не земля.

² *Аристотель*. Риторика, II, 3, 1380b30 [Пер. Н. Платоновой] // *Античные риторика* ; под ред. А.А. Тахо-Годи. М. : МГУ, 1978. С. 78.

³ *Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958. P. 216.

ру псы не касались»: все это время его тело, которое Афродита покрыла амброзией, а Аполлон заботливо защитил плотным облаком от палящих лучей солнца, оставалось нетленным (XXIII:184–191; также XXIV:411–423).

Сценой на Олимпе задается определенный стандарт поведения в отношении мертвых, пусть и врагов. Боги негодуют по поводу бесчинств; они сострадают павшим и оплакивающим павших; они требуют снисхождения к молящим. Смертные также должны быть сострадательны и милосердны, в особенности к смиренно и кротко молящим.

Мольба

Мольба как эмоциональное, энергичное, нередко скорбное выражение просьбы в чем-то крайне насущном для молящего, с упованием на милость и великодушное снисхождение молимого – распространённое и ритуально значимое действие в гомеровском мире, как и вообще в архаических и традиционных обществах¹. Джон Гоулд, один из первых, кто в современном антиковедении проанализировал данный феномен, отмечает, что в гомеровских поэмах сюжеты, в которых описывается мольба или мольба упоминается эпическими персонажами, встречаются 35 раз². В отдельных сюжетах исход мольбы не ясен, но с определенностью можно сказать, что в 22 случаях мольба удовлетворяется и в 10 отвергается³. Мольба – это именно ритуальное, или церемонизированное, действие. Как таковое, оно довольно формально и предполагает определенные жесты, действия и слова. «Включение» этих элементов в человеческие отношения само по себе задает определенность ситуации, которая начинает функционировать по своей логике.

Типичной ситуацией мольбы в «Илиаде» считается обращение к Зевсу Фетиды по просьбе Ахилла. Приблизившись к Зевсу, она приседает у его ног, левой рукой, по словам Гомера, обнимает его колени (видимо, просто

¹ Обзор исследований феномена мольбы см. в фундаментальной работе: *Naiden F.S. Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 8–18.

² Перечень всех случаев см.: *Gould J. ΝΙΚΗΤΕΙΑ* // *The Journal of Hellenic Studies*. 1973. Vol. 93. P. 80.

³ Как отмечает Виктория Педрик, в отношениях между богами мольба удовлетворяется всегда (*Pedrick V. Supplication in the Iliad and the Odyssey* // *Transactions of the American Philological Association*. 1982. Vol. 112. P. 132).

прикладывает руку к коленям), а правой слегка касается подбородка (I:500–501). Афина, позже рассказывая Гере о мольбе Фетиды к Зевсу, говорит, что та «ноги лобзала ему» (VIII:371). Лобызания ног, как мы знаем, не было в обращении Фетиды к Зевсу, но, видимо, могло быть в жесте мольбы. Как мы увидим, Приам, обращаясь с мольбой к Ахиллу, целует его руки. Афина своим преувеличением желала усилить впечатление от энергии и настойчивости Фетидовой мольбы. Припав к Зевсовым коленам, Фетида сообщает ему, что пришла с мольбой¹. Зевс не отвечает на обращение Фетиды и, видимо, обуреваемый сомнениями, остается неподвижен. Фетида не может знать, знак ли это раздумий или готовящегося отказа. Но слов отказа нет, и Фетида не отступает, она оставляет руки на коленях и подбородке Громовержца и повторяет свою просьбу, причем повторяет требовательно: «Дай непреложный обет, и священное мание сделай» (514). В случае если исполнение просьбы невозможно, Фетида обоснованно ожидает услышать однозначный отказ. Но на второе обращение Зевс откликается². Гоулд обращает внимание на то, что припадание к коленам является минимальным жестом мольбы; дополнительное касание подбородка и целование колен (рук), с одновременным повторением факта мольбы представляет ритуал во всей его полноте. Телесный контакт неприменим, и он имеет место в большинстве случаев мольбы как в «Илиаде», так и в «Одиссее».

Наоборот, в большинстве описываемых Гомером случаев отказа в мольбе ритуальное действие, считает Гоулд, не было произведено должным образом – не было припадания к коленам и объятия колен (касания рук, лица). Однако это не всегда так. Примечателен эпизод встречи на поле сражения троянского воина Адраста с Менелаем и Агамемноном, приводившийся выше (VI:45–65), когда Адраст молит по всем правилам, но молит Менелая, а отказ получает фактически от Агамемнона, которому он колена не обнимал, и тот убивает его вопреки мольбе, обращенной к Менелаю.

¹ В русских переводах это явное артикулирование Фетидой факта мольбы прослушивается с трудом.

² Из других примеров, в том числе обнаруживаемых в иных литературных источниках средиземноморского ареала, известны случаи многократного повторения просьбы при сохраняющемся молчании просимого, см., например, египетскую «Повесть о красноречивом крестьянине» (Хрестоматия по истории древнего мира; под ред. В.В. Струве. Т. 1: Древний Восток. М.: Учпедгиз, 1950). Практика такого рода получила выражение и в древнейшем католическом молитвенном ритуале новенны, или девятины, заключающемся в лично-сокровенном или публично-коллективном молитвенном прошении, совершающемся девять дней подряд.

Гоулд предлагает проводить различие между полной мольбой и фигуративной¹, имея в виду, что при фигуративной мольбе молящий не касается молимого; это касание может только мысленно предполагаться, воображаться. В связи с этим вернемся еще раз к эпизоду мольбы Гектора, обращенной к Ахиллу, о передаче его тела за выкуп родителям. Последним смертоносным ударом Ахилл пробил Гектору шею, сохранив, правда, гортань: «чтоб мог, умирающий, несколько слов он промолвить» (XXII:329). Очевидно, что после такого удара Гектор не мог, даже прося о последнем снисхождении, обнимать колена своего победителя, и Гомер ничего об этом не говорит. Однако он обнимает фигуративно, обозначая свой жест словами: «...у ног заклинаю» (338), на что Ахилл откликается: «Тщетно ты, пес, обнимаешь мне ноги...» (345). Так что, можно сказать, символически мольба была полной. Но, как мы понимаем, отвергнута она была по мотивам, выходящим за рамки ситуации мольбы. В поэтическом плане отказ Гектору в просьбе оказывается еще более драматичным оттого, что данный эпизод представляет единственный случай, когда с мольбой о снисхождении обращается раненый воин, и это последний эпизод мольбы на поле брани².

Иногда фигуративная мольба может быть выражением особого почтения или смирения, и тогда отсутствие телесного контакта специально компенсируется словами, призванными продемонстрировать положение молящего, его отношение к молимому, степень нужды и т.д. Характерным примером такого моления было обращение Одиссея к принцессе Навсикае. Спасшийся после крушения корабля и нескольких дней пребывания в морской воде, после ночи под оливковыми деревьями, Одиссей, нагой, с налипшими на тело листьями, встретив прекрасную Навсикаю, колеблется:

Пасть ли с мольбой перед девой прекрасной, обняв ей колени,
Или же издали с мягкой речью, с мольбой обратиться
(Од. VI:143–144).

Фигуративная мольба в данном случае оказывается более чем уместной.

Обобщая различные описания случаев мольбы в гомеровских поэмах и послегомеровской литературе, Гоулд выделяет ряд характерных, сопровождающих мольбу жестов и действий, которые характеризуют просительную

¹ Gould J. ΝΙΚΗΤΕΙΑ. P. 77.

² См. об этом: *Naiden F.S. Ancient Supplication*. P. 62, 274.

церемонию¹. В дополнение к отмеченному припаданию к коленам и т.п. он указывает, что молящий обращается к молимому с распростертыми открытыми руками, с помощью определенных жестов выражает свое униженное положение, свою незащитность и отказ от каких-либо претензий на *timē*-честь. Одновременно он выказывает свое почтение, нередко преувеличенное, к *timē* адресата мольбы. Если проситель – свободный член общины, в мольбе он обозначает свою вынесенность за рамки общества и отношений, которые приняты между равными. Если он, собираясь обратиться с мольбой, при оружии, то отбрасывает его, срывает с головы шлем, лишая себя символов и средств какого-либо могущества. В поздней литературе молящий своей позой, манерой поведения, речью предстает похожим на раба.

Заслуживает внимания позиция Педрик, которая вообще не склонна придавать какого-либо значения внешней стороне моления, считая ее несущественной. Однако для подтверждения такого взгляда на мольбу она приводит сюжеты с обращением героев к богам (Ил. XXIII:194–198; Од. V:445–450), по сути дела молитвенным². Никакие особые жесты здесь неуместны: человек и так безусловно принижен перед богом, причем настолько, что никаких жестов не надо для дополнительной демонстрации приниженности. Что важно в молитве, так это полное удостоверение почтения. Характерно, что Педрик в качестве примера мольбы приводит отчаянный призыв к Гектору, идущему на единоличную схватку с Ахиллом, Гекубы, заклиняющей своего любимого сына (заклинающей памятью утления «отрадную грудь» детского плача) вернуться за стену Трои и оттуда продолжить битву с врагом (Ил. XXII:79–89). Однако по сути межпоколенческих отношений в семье родители не могут обращаться с мольбой к детям. Поэтому отнюдь не всякую просьбу, сколь бы решительной и эмоционально наполненной она ни была, оправданно классифицировать в качестве мольбы. Некоторые выводы Педрик относительно мольбы обусловлены тем, что она расширительно трактует этот феномен и соответственно привлекает более разнообразный и, как следствие, менее специфицированный материал поэм.

¹ *Gould J.* ΝΙΚΗΤΕΙΑ. P. 94–100. Гоулд полагает, что он таким образом выделяет структуру мольбы, однако, строго говоря, это именно дескриптивное представление молитвенно-просительных действий. Следует добавить, что мольба может быть непосредственно-личной, лицо в лицо, или опосредованной алтарем, обращением к божествам. Ввиду задач данного рассмотрения я не принимаю во внимание ту особую разновидность мольбы, которая осуществляется в припадании к алтарю и обращении к божествам.

² *Pedrick V.* Supplication in the Iliad and the Odyssey. P. 127–128.

В структуре мольбы Найден выделяет четыре элемента – стадии молителного обращения¹: первая стадия – приближение к адресату мольбы (или к месту в случае «алтарной мольбы»); вторая – определенный жест мольбы – обнимание колен, сопровождаемое соответствующими словами о мольбе и обнимании колен; третья – собственно просьба о желаемом благе, выражаемая в словах; четвертая – позитивный или негативный ответ молимого. Найден придает большее, чем Гоулд, значение третьей и четвертой стадиям. Результат мольбы во многом зависит от того, с какими словами обращается молящий и какими доводами он стремится убедить молимого в оправданности своей просьбы. Однако какие бы слова он ни подбирал, не от них зависит удовлетворение мольбы, а от решения, которое принимает молимый. Найден приходит к этому выводу, в частности, на основе анализа одного из эпизодов «Одиссеи» – расправы Одиссея над женихами, во время которой к нему бросаются с мольбой о пощаде жертвогадатель Леод и аэд Фемий. Они прибегают к одинаковым жестам и сходным аргументам в пользу своей невинности перед Одиссеем и его домом, но Одиссей принимает разные решения: он милует Фемия и казнит Леода, поскольку имеет свое понимание их действительной роли в бесчинствах, творившихся в его доме, и соответствующим образом оценивает ее; кроме того, за Фемия заступается Телемах, а за Леода он не молвит ни слова (Од. XXII:310–377). Заступничество Телемаха выполняет дополнительно функцию оценивания.

Подчеркивая важность четвертой стадии процедуры мольбы, Найден обращает внимание на то, что само по себе обращение с мольбой, даже исполненное формально точно и в соответствии с традиционным ритуалом, не гарантирует позитивного ответа. За молимым всегда остается право сказать «да» или «нет»². Это утверждение Найдена созвучно обобщениям Кротти, касающимся прагматических и социально-статусных эффектов мольбы. Последняя *самим по себе фактом* ее осуществления не меняет статуса молящего и не обеспечивает желаемого результата. Этот результат лежит вне пространства исполняемого ритуала, и, как мы видим по гомеровским поэмам, мольба может быть успешной или безуспешной. Ее исход зависит от поведения и слов молителю, но в конечном счете определяется решением, которое принимает молимый³.

¹ *Naiden F.S.* Ancient Supplication. P. 4–5.

² *Ibid.* P. 105.

³ *Crotty K.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca ; L. : Cornell University Press, 1994. P. 20–21.

Правда, Кротти обращает внимание на важную переменную (хотя точнее было бы говорить о тенденции к перемене) в нравах и нравственном сознании от «Илиады» к «Одиссее». Этот переход знаменуется повышением статуса мольбы и ее большего обязывающего смысла, закрепляемого предполагаемой гарантией Зевса. Не в «Илиаде», но в «Одиссее» Зевс уже называется Зевсом Молящих (*Zeus Hiketēsios*) и тем самым молимый оказывается всегда молимый именем Зевса и фактом мольбы предстает как бы обязанным перед самим Зевсом, а молящий – несущим на себе божественную благодать¹.

В ответ на мольбу молимый своим расположением как бы наделяет молящего честью. Странник становится гостем, обреченный в сражении на смерть получает (за обещанный выкуп) право на жизнь, нуждающийся обретает взыскиваемое благо. Принимаемое просителем униженное положение призвано обеспечить изменение в его пользу нормативной модели имеющихся отношений и наличных ситуативных ролей. Реакция на мольбу также сопровождается рядом значимых жестов и действий, например припавшего к коленам молящего молимый подымает на ноги.

В этом плане интересно сравнение мольбы со странноприимством (*xenia*, ксенофилия, *guest-friendship*). Ксенофилия так же, как мольба, призвана гарантировать признание социально-посторонних, чужих, чуждых, а также их минимально возможное включение в существующее локальное нормативное пространство. Но если при ксенофилии находящийся внутри нормативного пространства расширяет его на странника посредством предоставления своего покровительства и воздания посредством этого чести постороннему², то мольба, наоборот, призвана изменить сложившуюся коммуникативную и нормативную ситуацию; в мольбе молящий просит о чести, притом что сам ритуально лишает себя полностью какой-либо чести в смиренности и самоунижении³.

Ситуация мольбы и возникающие по поводу ее отношения между участниками этой ситуации опосредованы чувствами и установками, выражаемы-

¹ Crotty K. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. P. 133–134.

² Речь идет о гостеприимстве по отношению к незнакомцу. Найден, полемизируя с Гоулдом, указывает на то, что отношения ксенофилии симметричны в отличие от мольбы (*Naiden F.S. Ancient Supplication*. P. 7). Это так, если *xenos*-ксенос уже воспринимается как *philos*-друг, к тому же на основе ранее заключенного соглашения о ксенофилийном дружестве. Но это не так, когда *xenos*-ксенос – буквально чужак, «скиталец бездомный», находящийся вне данного нормативного порядка. Именно последнее – предмет рассмотрения Гоулда. По этой же причине и Майкл Гагарин помещает фигуру странника-гостя в один ряд с молящим и нищим (см.: *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology*. 1987. Vol. 82, № 4. P. 291).

³ См.: *Gould J. ΝΙΚΗΤΕΙΑ*. P. 93–94.

ми кластером значений, связанных со словом «aidōs», как мы видели¹, внутренне разнообразным и лексически однозначно не транслируемым в современные языки². Сочленение в одном слове значений «почтение» и «стыд», а в соответствующем прилагательном («aidoios») значений «почтенный», «почтительный», «уважаемый» и «стыдливый», «скромный», «застенчивый» позволяет разглядеть полисемию ситуации мольбы и складывающихся внутри нее отношений между молящим и молимым. Это хорошо видно в описании мольбы Гоулдом: молящий стыдлив и выражает почтение, в ритуализированных действиях и жестах он демонстрирует смирение, он надеется на жалость и великодушие, просит о снисхождении и милости. В то же время именно aidōs, но в смысле достоинства, милостивости молимого не дает ему игнорировать молящего. Соотнесенность мольбы с aidōs и соответственно молящего с aidoios(-почтительным), подчеркивает Педрик, усиливается в «Одиссее»; в этой же поэме особенно отчетливой становится подпокровность мольбы божественному попечению³. Позитивный ответ на мольбу есть проявление почтения в том смысле, что молящий признается в качестве aidoios (т.е. почтенного).

Благодаря ритуальной формализованности мольбу можно рассматривать как своего рода социальный институт, который играет важную роль в гомеровском обществе. Чтобы отделить социальный институт такого рода, как мольба или, скажем, ксенофилия, от социального института как учреждения или установления, будем считать *социальным институтом* такую устойчивую и преемственную взаимность (шире – зависимость) действий, согласно которой произведенные *M* в отношении *N* определенные действия, ритуально оформленные и узнаваемые, предполагают соответствующую реакцию – ответные действия *N*, совершение которых актуально ожидается *M*, другими участниками ситуации или наблюдателями. Стоит отметить, что не только ожидается, но и считается надлежащим (из чего вовсе не следует, что это было обычным в гомеровском обществе).

Для сознания человека посттрадиционного общества церемония, как правило, представляется формальной, демонстративной, не имеющей реального практического смысла процедурой. Многие церемонии такие и есть. Как в значительной степени действительно формализованные действия це-

¹ См. с. 57–59 настоящего издания.

² О семантике слова «aidōs» у Гомера и шире – в древнегреческой литературе см.: *Calvins D.L. Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 113–119.

³ *Pedrick V. Supplication in the Iliad and the Odyssey*. P. 132, 133.

ремонии склонны к утрате изначального практического содержания в декоративности самой процедуры. Относительно мольбы Гоулд отмечает, что уже в древнегреческой литературе конца V в. до н.э. этот ритуал, сохраняя некоторое жизненное значение, принимает по большей части фигуративную, а то и просто символическую форму, призванную обозначить рамки отношений, разделение ролей и интересов¹. Однако Найден с таким выводом не согласен, отчетливо обнаруживая ритуал мольбы в римской литературе, более того, пример из речи Цицерона «В защиту Гнея Планция» Найден рассматривает в качестве парадигмального наряду с приведенным выше примером из XXII песни «Одиссеи».

Как бы то ни было, даже в свернутом виде церемонии играют важную роль в жизни людей. Кротти отмечает, что церемонии составляют часть традиции, передаются из поколения в поколение, формы их осуществления знакомы, они не воспринимаются как некая индивидуальная и ситуативная новация и потому не вызывают недоверия и неприятия. Церемониям свойственна высокая степень повторяемости, и они ассоциируются с определенными и очень важными моментами жизненного процесса. Они предсказуемы, поскольку в каждом отдельном случае осуществляются так же, как в любом другом индивидуальном случае². Такое описание социокультурной функции церемонии позволяет увидеть ее важное значение для понимания *универсализуемости* действий, совершаемых конкретными лицами и в конкретных обстоятельствах, и, стало быть, для обеспечения связности общественной жизни. Благодаря определенной форме осуществления эти конкретно-ситуативные, но по сути инвариантные действия оказываются понятными, отвечающими существующим ожиданиям и тем самым общезначимыми³.

¹ Pedrick V. Supplication in the Iliad and the Odyssey. P. 101.

² См.: Crotty K. The Poetics of Supplication. P. 17.

³ Такое понимание церемонии подсказывает необходимость переосмысления новременного, модернистского восприятия традиции и всех коммуникативных и социальных форм, с ней связанных. Современное философское понятие морали складывается в Новое время опосредованно более широкому процессу формирования нового мировоззрения, утверждавшего ценность новации и индивидуального творчества, неординарности в противовес традиции, общественным привычкам, отлаженным и закрепленным в культуре формам поведения. Соответствующим образом переосмыслился и философский категориальный аппарат морального мышления, адаптировавшийся к новому взгляду на человека, общество, культуру. В частности, вследствие этого феномен универсализуемости благодаря традиции, прежде всего Иммануилу Канту однозначно ассоциируется (в наше время нередко просто по инерции просветительской мысли) с рациональными, автономными, индивидуально-новационными решениями и действиями.

Добросердечность и сострадание

Посылая через Ириду Приаму весть, что тому надлежит отправиться к Ахиллу с богатым выкупом и мольбой о выкупе, Зевс всего лишь пытается установить понятную для людей гомеровского мира человеческую связь и задействовать существующие в том мире институты. Поэтому он отмечает про Ахилла: «Он ни безумен, ни нагл, ни обыкший к грехам нечестивец; / Он завсегда милосердно молящего милует мужа»¹ (Ил. 157–158). Эту характеристику слово в слово Ирида повторяет Приаму (186–187). Как отмечает Колин Маклауд, тройное отрицание в Зевсовой характеристике Ахилла было призвано особенным образом подчеркнуть его положительный нрав и тем самым дезавуировать жесткие инвективы Аполлона в адрес Ахилла, оставшиеся на Олимпе без ответа².

Мы помним, что не на все мольбы Ахилл отвечает сердечно. Он безжалостно отверг мольбу Гектора не отдавать его тело на «растерзание псам», но передать отцу для отправления почетного похоронного ритуала. Конечно, то был особый случай: Ахилл и в битву вступил лишь ради утоления жажды мести за Патрокла, павшего от руки Гектора. По этой же причине он проявил безжалостность к Ликаону. Но вместе с тем мы знаем и другого Ахилла – покровительствующего невинным, инициативно милосердного и снисходительного. Он гарантирует неприкосновенность прорицателю Калхасу, когда ему предстоит сказать правду о причине павшего на ахейское войско мора (I:85–91). В рассказе Андрوماхи о гибели ее семьи, в коей был повинен Ахилл, он предстает воином чести: напав на Киликию, Ахилл убил ее отца Этиона, царя Киликии, и семерых ее братьев, однако посчитал недостойным сорвать с него доспехи и похоронил «вместе с оружием пышным», соорудив над местом сожжения достойный могильный холм; взяв в плен мать Андрوماхи и приведя ее вместе с остальной добычей в свой стан, он возвращает ее за выкуп, правда, огромный (VI:415–427). Во время состязаний памяти Патрокла Ахилл по каким-то причинам решает поддержать Эвмела, которого постигло фиаско, и дать ему, а не Антилоху вторую премию³ (XXIII:534–538). Когда же Антилох возмутился этим произволом, Ахилл добродушно меняет свое решение, выделив Эвмелу другую награду. Ахилл эмпатичен: увидев Пат-

¹ У Гомера говорится о старательности/заботливости (*éndukēos*) в отношении обращающихся с мольбой.

² *Macleod C.W. Homer, Iliad. Book XXIV. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 102.*

³ Не потому ли, что Антилох оказался недобрый вестником о гибели Патрокла?

рокла, который под впечатлением от многочисленных потерь ахейцев лил горючие слезы, Ахилл «исполнился жалости» к другу (XVI:5). Так что в общем у Зевса были основания рекомендовать Ахилла как почтительного и заботливого (*éndukēos*).

Повеление прекратить издевательство над телом Гектора и принять выкуп Зевс передает Ахиллу, как было сказано, через Фетиду. Примечательно, что Ахилл получает решение богов не от Ириды, а от матери. Именно через материнские уста Ахиллу высказывается настоящие в сострадании и почтительности к Приаму. Точно так же, как прежде, к примирению с Агамемноном перед вступлением в битву Ахилла мягко подталкивает мать. Со слов Зевса мы знаем, что все дни после сражения Фетида посещала безутешного сына «и ночью и днем непрестанно» (XXIV:73). И в эту встречу, когда Фетида приносит Ахиллу весть от Зевса, она, получив от сына согласие, еще остается с ним, они продолжают беседу, и «мать и сын у судов мирмидонских / Многие между собою вещали крылатые речи» (142).

Хотя Зевс через Ириду гарантирует Приаму неприкосновенность, это предприятие – явиться с выкупом в стан Ахилла – всем, в том числе самому Приаму, не кажется простым. Уверенный в необходимости последовать указанию Зевса, он тем не менее испрашивает совета у жены, хотя тут же отвергает ее предостережения. Его неуверенность проявляется в крайней раздраженности против подданных, пришедших выразить сочувствие, и против оставшихся в живых десяти сыновей, которых он попрекает в том, что остались они живы, тогда как Гектора уже нет среди них. Понукаемые обидными словами Приама, сыновья быстро наполняют повозку дарами и выводят отцу колесницу, которую запрягает он сам. Подробное – на неполные одиннадцать строк (228–237) – перечисление даров и описание подготовки к выходу призвано показать значительность щедро подготовленного Приамом выкупа¹. Гекуба напоминает мужу о необходимости жертвенного возлияния вина и грозит не выпустить его, если не будет особенного божественного знака. Обращаясь с молитвой к Зевсу, Приам испрашивает возможности «прийти к Ахиллесу угодным и жалостным сердцу» (XXIV:309). Получив дополнительное благословение от Зевса в виде огромного черного орла – птицы вестей, причем возникшей в небе, как и просил Приам, справа, он отправляется в путь. Предстоящий Приаму поход, хоть и недолгий, представляется исключительным по своей значимости. На это указывает, по замечанию

¹ Подготовленная сыновьями Приама повозка-zugodesmon была сама внушительных размеров – в девять локтей, или более четырех метров длиной (см.: *Littauer M.A., Crowell J.H.* New Light on Priam's Wagon? // *The Journal of Hellenic Studies*. 1988. Vol. 108. P. 195). Это дополнительно характеризует размер приготовленного выкупа.

Оливера Таплина, то, сколь обстоятельно Гомер описывает приготовления к нему (189–329)¹. Но миссия Приама еще и чрезвычайно опасна, и это понимают провожающие его родные и придворные, а также все вышедшие сопроводить его до городских ворот граждане города – «его провожали все близкие сердцу,/ Плача по нем неутешно, как будто на смерть отходящем» (327–328).

Приам продвигается в сторону ахейского стана в ночи, по полю недавних сражений, сопровождаемый лишь старым слугой. Если отвлечься от божественной составляющей этого эпизода, Приаму было чего опасаться: направляющийся ночью через поле сражений в сторону неприятельского лагеря, он легко мог быть принят за лазутчика, и, пойманного, его ждала бы незавидная участь. Слушатели поэмы это хорошо понимали, помня о незавидной участи Долона, отправившегося ночью к ахейским кораблям разведать положение дел и попавшего в руки Одиссея и Диомеда².

В помощь Приаму Зевс посылает Гермеса, который, таким образом, все-таки оказывается включенным в ситуацию: ему не позволили выкрасть тело Гектора, но поручили помочь Приаму добраться к Ахиллову стану. Гермес принимает образ прекрасного ахейского юноши и приближается к путникам. Хотя Приам предупрежден Зевсом о безопасности его пути, при появлении вдали статного ахейского воина его охватывает мимолетный страх, но вопреки предложению верного слуги скорее ретироваться он остается на месте. Встреча происходит у могильного кургана Ила – основателя Трои (349), где путники ненадолго остановились в наступающих сумерках, чтобы напоить лошадей и мулов. Само место как бы оберегает Приама, вселяет в него уверенность перед лицом возможного недруга. Вместе с тем в гомероведческой литературе отмечается своеобразная символика жизне-смертной транзитивности места встречи Приама с Гермесом³. Река, отделяющая святилище могильного кургана от поля,

¹ *Taplin O.* Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad. Oxford : Clarendon Press, 1992. P. 265.

² См.: Ил. X:314–532. Прежде чем расправиться с Долоном, несмотря на горячо предлагаемый Долоном богатый выкуп, Одиссей и Диомед еще и вывели важную тактическую информацию, которой сразу воспользовались. Между книгами XXIV и X имеется немало параллелей и сопряжений. См. об этом: *Williams M.F.* Crossing into Enemy Lines: Military Intelligence in Iliad 10 and 24 // *Electronic Antiquity: Communicating the Classics*. 2000. Vol. V, № 3. – <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V5N3/enemy.html>. Уильямс приводит и литературу по этому вопросу (Просмотр 08.03.2013).

³ См.: *Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. P. 217–220; *Mueller M.* The Iliad. 2nd ed. L.: Bloomsbury, 2009. P. 74; *Mackie C.J.* Scamander and the Rivers of Hades in Homer // *The American Journal of Philology*. 1999. Vol. 120, № 4. P. 488–489.

на котором полегло в сражениях столько воинов, приближающаяся ночь, Гермес, посланный Приаму в проводники, – все это вместе взятое создает иллюзию перехода в Подземное царство Аида.

Гермес представляется соратником Ахилла, посланным Приаму в сопровождение. Стремясь успокоить Приама, Гермес уверяет его, что не собирается причинить ему вреда, но, наоборот, готов защитить Приама от кого-либо, и тут же объясняет: «Моему ты родителю, старец, подобен!» (371), а затем дополнительно подтверждает сходство Приама со своим вымышленным отцом (397–398), что вместе с тем перекликается со словом «отец», с которым Гермес обращается к Приаму (362). Сходство Приама с отцом ахейского воина, которым представляется Гермес, – важный довод, безусловно располагающий Приама довериться юноше, и он обращается к нему в ответ со словами: «любезнейший сын» (373).

Наслав на ахейских воинов сон, Гермес отодвигает тяжелый вратный засов и проводит Приама за оборонительную стену, а затем к стану царя мирмидонцев. Здесь он открывается перед Приамом и называет себя, но прежде чем вернуться на Олимп, напугствует его:

обыми Ахиллесу колена;
Именем старца родителя, матери многопочтенной,
Именем сына моли, чтобы тронуть высокую душу (465–467).

Гермес еще раз обращается к мотиву старца-родителя, а также ближайших родных¹ в качестве возможного средства благорасположения в общении чужаков, а в случае Приама и Ахилла – так просто открытых врагов. Конечно, в устах Гермеса, к тому же посланного с миссией Зевсом, этот мотив, проговоренный дважды, приобретает особый смысл. Однако он отнюдь не специфически божественный, но вполне человеческий. По эпическому сюжету он появляется раньше, также дважды. При этом можно сказать, что в контексте поэмы он исключителен, поскольку связан именно с Приамом. Так, Гектор, уже повергнутый смертельным ударом, обращаясь к Ахиллу с мольбой не бросать его тело псам, а выдать за выкуп, добавляет: «...ради родителей милых...» (338, пер. Вересаева; в пер. Гнедича – неопределенное: «твоими родными»), имея в виду родителей Ахилла. Обещая выкуп: «Меди, ценного золота, сколько желаешь ты, требуй» (340),

¹ Маклауд обращает внимание на то, что Гермес советует Приаму обнять Ахиллу колена и молить именами отца, и матери, и сына, – Приам же не только обнимает колени, но и руки целует Ахиллу, а в мольбе взывает лишь к имени отца (*Macleod C.W.*, (ed.) *Hom. Iliad*. Book XXIV. P. 124).

Гектор ссылается на своих родителей, которые с готовностью все предоставят. Ручаться родителями в таком положении – обычное дело. В аналогичной другой сцене сыновья Антимаха в мольбе о снисхождении, обращенной к Агамемнону, ссылаются на щедрость своего отца, который заплатит за них «неисчислимый выкуп» (XI:134). Однако упоминание Гектором своих родителей и одновременная апелляция к родителям Ахилла как будто бы придают их отношениям дополнительный смысл. Гектор в своей мольбе выходит за рамки сделки, которую представлял собой выкуп. Он взывает к душе-psykhē Ахилла: «Ради души и колен твоих...» (338, пер. Вересаева; в пер. Гнедича – «Жизнью тебя...») и его сыновним чувством¹, тем самым Гектор пытается придать хотя бы какой-то человеческий характер их отношениям с Ахиллом: они оба – чувствующие создания, они оба – сыновья своих родителей.

Нет сомнения, что Приам и без совета Гермеса в мольбе к Ахиллу взывал бы к имени его отца. Приам при встрече в поле с пониманием отнесся к уверению Гермеса в том, что Приам походит на отца, и поэтому сразу признал его: «...Редким умом одаренный; блаженных родителей сын ты!» (377). Но еще в день, когда пал Гектор, и Приам в горе, со слезами на глазах видел, как ликующий Ахилл волочит во прахе тело его сына к своему стану, он порывался устремиться вслед за ним, чтобы молить Ахилла о возвращении тела. Приближенные царя силой удерживали его. Он же, уговаривая их отпустить его, апеллировал к тому же аргументу:

Други, пустите меня одного, не заботясь, пустите
 Выйти из града! Один я пойду к кораблям мирмидонским;
 Буду молить я губителя, мрачного сердцем злодея.
 Может быть, лета почтит он, над старостью, может быть, дряхлой
 Сжалится: он человек, отца он такого ж имеет,
 Старца Пелея, который его породил и взлелеял
 К горю троян и стократ к жесточайшему горю Приама!²
 (XXII:416–424)

¹ Кротти, обсуждая этот эпизод, подчеркивает, что душа-psykhē это та часть человека, которая оставляет тело и отлетает в Аид; без psykhē тело обращается в труп (*Crotty K. The Poetics of Supplication. P. 9–10*).

² Кстати сказать, для Гекубы, своими глазами видевшей, как Ахилл волочил в пыли тело ее павшего сына к своему стану, этот аргумент совсем не был убедительным, и уже после того, как троянского царя посетила Ирида – вестница Зевса, она пыталась удерживать Приама, указывая ему на дикость (слово «дикость» («oumestēs») не используется при переводе этого стиха ни Гнедичем, ни Вересаевым), коварство и жестокосердие Ахилла (XXIV:206–208).

Однако по эпической логике божественный совет придавал такой мольбе Приама особенную силу. Приободренный Гермесом, Приам проходит в зал, где в окружении приближенных восседает Ахилл. Припав к его коленам и целуя руки¹, Приам обращается с мольбой выдать тело сына. Он ничего не говорит о традиции, обычаях или примерах героев. Он лишь взывает к жалости Ахилла и просит его вспомнить своего отца и, стало быть, отнестись к Приаму так, как хотел бы, чтобы отнеслись к Пелею, окажись он в таком же положении:

Вспомни отца своего, Ахиллес, бессмертным подобный,
 Старца, такого ж, как я, на пороге старости скорбной!
 Может быть, в самый сей миг и его, окруживши, соседи
 Ратью теснят, и некому старца от горя избавить.
 Но, по крайней он мере, что жив ты, и зная и слыша,
 Сердце тобой веселит и вседневно льстится надеждой
 Милого сына узреть, возвратившегося в дом из-под Трои.

...

Храбрый! почти ты богов! над моим злополучием сжался (ēlēoson),
 Вспомнив Пелея отца: несравненно я жалче (ēleēinōterōs) Пелея!
 (XXIV:485–495, 503–504)

Эти слова попадают в самое сердце Ахилла. Как ни печальны его думы об отце, он полон сочувствия к Приаму, «тронут глубоко и белой главой, и бородой его белой» (516). Вообще, как мы можем видеть по ряду эпизодов, Ахилл не чужд сострадания. Мысли об отце нередко посещают Ахилла, чувствуящего, что отец может переживать разлуку с ним. В самые горькие минуты скорби о погибшем Патрокле он понимает, что гибель Патрокля для него горше возможной вести о смерти отца. Но вместе с тем его сердце болит за отца: «Старца, который, быть может, льет горькие слезы во Фтии, / Помощи сына лишенный» (XIX: 323–324). Слова Приама непосредственно перекликаются с этими переживаниями Ахилла. В нем борются два чувства – горе о погибшем Патрокле и тревога об отце. Второе *как будто бы* берет верх. Вспоминая отца, он видит его в стоящем перед ним на коленях старце. Хотя Приам – правитель троянцев, его врагов, Ахилл относится к нему так, как хотел бы, чтобы отнеслись к его отцу в аналогичной ситуации. К тому же Ахилл знает, что Пелею не увидеть его живым: смерть его близка (XVIII:329–332; XIX:421–422).

¹ Как отмечает Гоулд, это совершенно особенные жесты мольбы, в гомеровских поэмах нет другого примера такого обращения в мольбе (Gould J. ΝΙΚΗΤΕΙΑ. P. 77).

Сострадательное отношение к Приаму такое же, как к Пелею, сопряжено и с другим сходством в отношении Ахилла к отцу и к троянскому царю. Ахилл это понимает: вдали от дома он не только не может заботиться об отце, но и оказывается причиной его тревог. Ахилл говорит о себе: «Сын у Пелея один, кратковечный; но я и доньне / Старца его не покою, а здесь, от отчизны далеко» (540–541). Таков же он в отношении к Приаму: «Здесь я в Троаде сижу и тебя и твоих огорчаю» (542).

Упоминание Пелея в его хотя и не худшей, тем не менее незавидной участи повергают Ахилла в печаль, только усиливающую его горе от утраты Патрокла, он отдается слезам, как и Приам, проливающий слезы о Гекторе.

Оба они вспоминая: Приам – знаменитого сына,
Горестно плакал, у ног Ахиллесовых в прахе простертый;
Царь Ахиллес, то отца вспоминая, то друга Патрокла,
Плакал, и горестный стон их кругом раздавался по дому
(XXIV:509–512).

Впрочем, тревожные мысли Ахилла об отце и горестные думы о Патрокле, в особенности при виде Приама и в ответ на его слова, не так уж и далеки друг от друга. Еще накануне, на похоронах Патрокла, горькие переживания Ахилла были, по описанию Гомера, под стать переживаниям отца, провожающего в последний путь единственного сына¹:

Словно отец сокрушается, кости сжигающий сына,
В гроб женихом нисходящего, к скорби родителей бедных, –
Так сокрушался Пелид, сожигающий кости Патрокла,
Окрест костра пресмыкаясь и сердцем глубоко стелая (222–225).

Так что Ахилл, испытавший потерю драгоценного для себя человека, относится к Приаму как подобному не только Пелею, но и самому себе, и, стало быть, относится к нему, как к самому себе.

Приам, конечно, ни на минуту не может забыть, что перед ним – погубитель его сына, и не скрывает этого от Ахилла, замечая про свою жалкую участь: в отличие от Пелея он не только потерял любимого сына, но еще и вынужден молить о возвращении его тела, припадая к коленам убийцы своего

¹ На это, в частности, обращают внимание Роберт Финлей (*Finlay R. Patroklos, Achilles, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73, № 5. P. 270*) и Робин Шланк (*Schlunk R.R. The Theme of the Suppliant-Exile in the Iliad // The American Journal of Philology. 1976. Vol. 97, № 3. P. 207*).

сына и прижимая к устам его руки (505–506) – те самые руки, которыми был поражен Гектор. Но и Ахилл не может не понимать, хотя Гомер нам ничего не говорит об этом, что перед ним – отец убийцы Патрокла. В каком-то смысле это обстоятельство усиливает сопряженность фигур Пелея и Приама: оба – отцы погубителей.

Знаменательна речь Ахилла, обращенная к Приаму в ответ на его мольбу. Ахилл откликается на сопоставление Приамом себя с Пелеем и развивает эту тему, сравнивая участь своего отца и участь Приама. Жизнь Пелея, которого с юности боги осыпали дарами, всегда была полна счастья. К тому же боги дали ему в жены богиню Фетиду. Но от богов пришло ему и несчастье: имея лишь одного наследника – Ахилла, он его не видит, поскольку тот уже столько лет на Троянской войне. Так же и Приам, властитель огромных земель, «богатством блистал и сынами» (546), пока к Трое не пришли устроением богов ахейцы. Поэтому Ахилл призывает Приама быть терпеливым и «печалью себя не круши[ть] непрерывной» (549). Ахилл, таким образом, показывает, что у него есть все основания отнести к Приаму, как к своему отцу, не только по отвлеченной аналогии, из сострадания: участь Приама горше участи Пелея, но и потому, что их судьбы схожи по большому счету. В своей речи Ахилл возвышается до максимальных обобщений: счастье и несчастье в жизни каждого человека идут рука об руку, и это задано порядком, заведенным богами. Ведь перед порогом у Зевса всегда находятся «две великие урны», полные даров (δῶρον): «счастливых одна и несчастных другая» (528). Кому сколько достанется, зависит лишь от Зевса. И Пелей, и Приам, хочет сказать Ахилл, получили свое по промыслу Зевса. По этой логике получается, что Ахилл уже не виновен настолько в смерти Гектора, поскольку она была предопределена богами. Но соответственно и Гектор не был настолько виновен в смерти Патрокла.

Взгляд, развиваемый в речи Ахилла относительно роли богов в наделении человека счастьем или несчастьем, принадлежит именно Ахиллу. Он перекликается с утверждениями Агамемнона о причинах его ссоры с Ахиллом, которые он связывал с вмешательством Зевса, с ослеплением, вызванным Ἄτῃ-Обидой. Но нельзя сказать, что этот взгляд разделяет Гомер. Во всяком случае в первой книге «Одиссеи» устами более авторитетного персонажа, а именно Зевса, утверждается обратное тому, что проговаривает Ахилл в последней книге «Илиады»: люди безосновательно обвиняют богов в том зле, которое выпадает на их долю, между тем как в действительности зло – результат их собственного безумства, толкающего их на деяния вопреки предначертанному судьбой, даже тогда, когда боги пытаются всячески пред-

остеречь их от гибельных дел (Од. I:32–34, 38). Надо отметить, что люди обречены и на безумство, и на без-умство, т.е. решения и действия, предпринимаемые не столько под воздействием ума, сколько других, бурлящих в их теле сил. Возможность таких сил обусловлена тем, что человек смертен в широком смысле слова, предполагающем не только подверженность человека гибели, но и его зависимость от своих природных потребностей и необходимости их удовлетворять. Даже тогда, когда человек может усилием воли и ума подчинить силы такого рода своему разуму, он не может отделаться от них вовсе, в первую очередь от потребности в питье и еде, хотя бы потому, что ему нужны силы для осуществления того, к чему склоняет его разум и к чему направляет его воля. Это также мог иметь в виду Гомер, вкладывая в уста Зевса слова о том, что люди в себе несут вину за то зло, которое на них падает. Этим высказыванием Зевса, во многом программным для «Одиссеи», так как оно произносится буквально в первых строках поэмы, задается иная, по сравнению с «Илиадой», теология¹, и в гомероведении не раз отмечалось это различие в характере нуминозного начала в «Илиаде» и «Одиссее», проявляющееся по разным параметрам в разных сюжетах². Однако аллегория двух урн у порога Зевса в речи Ахилла имеет свой внутрисюжетный по отношению к данному эпизоду смысл и призвана снять непреходящее напряжение между ним и Приамом и выявить то, что роднит всех смертных, в частности Ахилла с Приамом, в несчастиях и огорчениях.

Как мы видим из эпического повествования, Приам схож с Ахиллом в переживании горя, даже проявления их душевных состояний аналогичны. Ахилл и после состязаний в память о Патрокле не может найти себе места;

¹ В «Одиссее» высказывается и «синтетическая» версия относительно причин выпадающих на людей бед. По поводу гибели женихов Одиссей поясняет: «Божья судьба и дурные дела осудили их на смерть» (Од. XXII:413). Да и судьба самого Одиссея свидетельствует о том, что многие беды ему довелось пережить безвинно, по прихоти богов, нередко отнюдь не беспристрастных. Эволюция теологических представлений от «Илиады» к «Одиссее» закономерна в перспективе к более поздним античным взглядам на природу богов и их роль в жизни человека. Одна из претензий Платона к Гомеру заключалась именно в том, что тот допускал, «будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей» (*Платон. Государство*, III, 391d // *Платон. Соч.* В 3 т.; ред. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1971. Т. 3 (1). С. 172). Претензия Платона была обусловлена моралистическими и воспитательными мотивами: негоже не то что разделять такие взгляды, но и позволять юношам слышать такие стихи: «всякий станет тогда извинять в себе зло», ссылаясь на богов, как на образец (391e // Там же), однако вместе с тем имела вполне определенные теологические предпосылки, развернуто представленные в книге II «Государства» (379–383).

² См.: *Lloyd-Jones H. The Justice of Zeus.* Berkeley ; L. : University of California Press, 1971. P. 28–29.

безутешный, он не дотрагивается до еды, всю ночь его не касается сон. Лишь надругавшись в очередной раз над телом Гектора троекратным волочением вокруг могилы Патрокла, он как-то успокаивается, «ниц распростерши во прахе» (Ил. XXIV:18). В таком же положении находит Приама Ирида, прилетевшая с вестью от Зевса: окруженный сыновьями, царь троянцев простерт на земле перед домом, тело его накрыто ризой, –

Выю и голову персть¹ покрывала державного старца,
Коею сам он себя, пресмыкаяся в прахе, осыпал (164–165).

Общая участь и незащитность перед своеволием богов – то, что объединяет людей, даже разделенных соперничеством, обидами или причиненным вредом, нередко непоправимым. Чтобы понять и высказать это, надо оставить эго-центрированный взгляд на вещи, выйти за пределы собственного Я, увидеть в себе опыт других, отнестись к другому, как к себе. Ко всему этому оказывается способным Ахилл, и его сострадательная речь, обращенная к Приаму, тому свидетельство.

Полный сострадания, Ахилл выражает восхищение решимостью и отвагой Приама прийти в ночи к мирмидонскому стану, к Ахиллу, погубившему столько его сыновей. Впрочем, через минуту, раздраженный какими-то словами Приама, он выказывает свое понимание того, что без помощи богов Приаму было бы не пройти к ахейскому лагерю. Так что хотя расположение Ахилла в отношении Приама все более углубляется на протяжении встречи, риск неблагоприятной, а то и роковой для Приама перемены в ситуации все время сохраняется². Снисходительность и добросердечие соседствуют в душе Ахилла с затаенной свирепостью, молчащей, но готовой вспыхнуть в любой момент. Эта переменчивость в настроении, пусть и мимолетная, отражает неопределенность и хрупкую сбалансированность всей ситуации встречи.

Ахилл чувствует это и опасается, что какая-нибудь случайность разрушит сложившееся согласие. Он решительно пресекает желание Приама взглянуть на тело Гектора, видимо, полагая, что при виде бездыханного сына Приам может разъяриться, а это всколыхнет усмиренный было Ахиллов гнев, и тогда они оба потеряют контроль над ситуацией. Такой исход однозначно чреват нарушением повеления Зевса, что неприемлемо для Ахилла.

¹ То есть тот же прах. В оригинале сильнее: *kōpros* – мерзкая грязь.

² См.: XXIV: 559–572, 582–586, 591–595, 649–655, 671–672, 683–689.

Норман Постелтвейт, разбирая разные истолкования вспыхнувшего вдруг гнева Ахилла¹, предполагает, что Ахилл беспокоится, как бы его решение вернуть тело Гектора не было воспринято как ответ на предложенный выкуп². Стоит вспомнить, что возможность такого прочтения Гомера допускал Платон, отвергавший версию корыстолюбия Ахилла и не допускавший даже мысли, что Ахилл может отдать тело Гектора только ради выкупа. Но Платон исходил из того, что такое предположение «недостойно Ахилла»³. Между тем мы не находим у Гомера каких-либо оснований для такой интерпретации. Ведь Ахилл, с готовностью согласившись отдать тело Гектора, чуть ли не демонстративно не обращает внимания на сокровища, доставленные Приамом. Характерно, что Гомер подробно перечисляет отбираемые Приамом для выкупа сокровища (229–235), но лишь одной строчкой описывает, что выкуп был взят: Ахилл с товарищами «поспешно с красивого царского воза / Собрали весь многоценный за голову Гектора выкуп» (578–579). К приамовской повозке Ахилл выходит «как лев» (572), но лишь с тем, чтобы подготовить ее для тела Гектора. Только однажды, обращаясь в слезах к памяти Патрокла, Ахилл упоминает выкуп (αροῖνα⁴), как бы оправдываясь за выдачу Приаму тела Гектора. Выкуп больше ни разу не упомянут в поэме. Это поэтическое обстоятельство знаменательно. Хотя оно не учитывается комментаторами, считающими, что именно богатый выкуп был одним из мотивов перемены в душе Ахилла⁵, оно как раз свидетельствует о том, насколько лично для Ахилла доставленный выкуп был не важен. Впрочем, надо учитывать, что это Ахилл не придает значения выкупу. По меркам того времени выкуп – всегда условие почета и славы. Об этом замечание Зевса: «...Славу хочу даровать Ахиллесу» (XXIV:110); и Гомер, описывая размер выкупа, будто заботится, *как и Зевс*, о славе своего героя. Так же безразлично, как мы помним, Ахилл отнеся к расплате, полученной от Агамемнона; но внимание поэта к составу

¹ См.: *Taplin O. Homeric Soundings. P. 273; Richardson N.J. Iliad: A Commentary, VI. Books 21–24; ed. G.S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 335; Zanker G. Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // Reciprocity in Ancient Greece; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 84.*

² *Postlethwaite N. Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece. P. 96.*

³ *Платон. Государство, III, 390e // Указ. изд. С. 171.*

⁴ И у Гнедича, и у Вересаева Ахилл говорит о «дарах», что в контексте данной ситуации звучит двусмысленно. Ни о каких дарах в узком смысле слова (подарок, подношение) и речи быть не могло. Только выкуп оправдывал Ахилла перед памятью Патрокла (а это – единственное, что его тогда волновало).

⁵ См.: *Crotty K. The Poetics of Supplication. P. 5.*

несметных даров Агамемнона тоже было призвано показать значительность обретаемой Ахиллом славы.

У нас также нет оснований считать, что Ахилл соглашается отдать тело Гектора, чувствуя свою вину за совершенные над ним надругательства. Так считал А.Ф. Лосев, возможно, именно под влиянием Платона испытывавший антипатию к Ахиллу и ничуть не скрывавший этого¹: «После такого неблагоприятного, зверского поступка его мягкое отношение к Приаму в XXIV песне есть только признание своей вины и моральная победа над ним его врагов»². Это просто не следует из текста поэмы. Если и чувствует Ахилл вину, то перед Патроком, что решением выдать тело Гектора, пусть и за большой выкуп, он как бы предаст его память. Трудно согласиться и с теми, кто полагает, что в отношении Ахилла к Приаму обнаруживается не столько сострадание, сколько сознательное злоупотребление обычаем сбалансированной взаимности, попытка утвердить собственный авторитет средствами обобщенной взаимности и даже продемонстрировать Агамемнону свое моральное превосходство³. Нет, Ахилл полон именно сострадания. Оно вызвано мольбой Приама отнестись к нему так, как он хотел бы, чтобы отнеслись к Пелею, оно вызвано состраданием к Приаму, которому выпало столько горя.

Нет оснований говорить здесь и о моральной победе над Ахиллом его врагов. Сама ситуация, хотя она и локализована во времени, такова, что в ней преодолена враждебность – преодолена не только коленопреклонением Приама и его мольбой, обращенной к Ахиллу, но и расположением самого Ахилла. Пусть и склоненный Зевсом через Фетиду, Ахилл искренне откликается на мольбу Приама и все его поведение в этой ситуации свидетельствует не только о его великодушном снисхождении, но и о действительном уважении к Приаму.

Наставление, полученное через мать, и полное искреннего чувства сострадание оказываются тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе Приама. Поэтому следует признать, что выкуп носит чисто символический характер и ни в коей мере не является мотивирующим фактором для принятия Ахиллом решения о выдаче тела. Незадолго до встречи с Приамом Ахилл заявлял, что не выдаст тела ни за какой выкуп. Принятие выкупа было данью обычаю, выражением уважения к Приаму, согласием признать высокую ценность тела Гектора и – главное – своеобраз-

¹ Особенно саркастические замечания в адрес Ахилла см.: *Лосев А.Ф.* Гомер. М.: Учпедгиз, 1960. С. 63, 115.

² См., например: *Лосев А.Ф.* Гомер. С. 97.

³ *Postlethwaite N.* Akhilleus and Agamemnon. P. 93–94.

ным оправданием перед памятью Патрокла и дружбой с ним, которая фактом выдачи тела Гектора могла восприниматься душой Патрокла, как мнилось Ахиллу, погранный.

Уделив пару стихов тому, как Ахилл принимает выкуп, Гомер довольно подробно, в семи стихах, описывает подготовку к возвращению тела Гектора. Ахилла сопровождают два его ближайших сподвижника, которых Ахилл ценил более всего после Патрокла. Они предоставляют возможность отдохнуть слуге Приама, находившемуся при повозке с драгоценностями, а сами быстро освобождают повозку, оставив при этом две ризы и хитон для одевания тела Гектора. Между тем Ахилл наказывает рабыням омыть и умастить «мастью душистой» тело Гектора. Когда оно приведено в порядок, Ахилл сам укладывает его на одр, который его товарищи устанавливают на повозку. Сообщая о происходящем в горестном обращении к Патроклу, Ахилл уже называет Гектора «знаменитым» (593), а о выкупе, кроме того, что он богатый, не говорит ничего.

Заслуживает внимания еще один момент в ситуации встречи. Как отмечает Гомер, появление Приама в ставке Ахилла вызывает всеобщее удивление. Степень удивления, просматриваемый за ним контур самой ситуации встречи проясняется из аналогии, к которой прибегает Гомер и которая кажется на первый взгляд неуместной. На Приама смотрят не просто как на чужака и тем более не как на троянского царя, но как на беглеца, спасающегося от кары за совершенное убийство¹:

Так, если муж, преступлением тяжким покрытый в отчизне,
Мужа убивший, бежит и к другому народу приходит,
К сильному в дом, – с изумлением все на пришельца взирают
(480–482).

Этим сравнением Приам низводится до положения неравного и бесправного, у которого есть единственное средство для спасения – смиреннейшая мольба в надежде на благосклонное снисхождение². Притом что Приам на-

¹ Тема беглеца не раз затрагивается в Илиаде, например: II:662–670; IX:447–449; XVI:573–574; XXIII:85–89.

² Как мы помним, отвечая на речь Аякса, пришедшего с посольством от Агамемнона, Ахилл заочно упрекал царя ахейцев в том, что тот относится к нему как к «скитальцу презренному» (IX:648), т.е. беглецу от кары за убийство, лишенному прав, чья единственная надежда – мольба. Шланк (см.: *Schlunk R.R. The Theme of the Suppliant-Exile in the Iliad*. P. 208) усматривает этот же мотив в мифе о двух кувшинах, рассказываемом Ахиллом: получающий беспримесно несчастные дары – «поношению предан; / Нужда, грызущая сердце, везде по земле его гонит; / Бродит несчастный, отринут бессмертными, смертными презрен» (XXIV:531–533).

ходится в своей стране, он в этой стране царь, его богатства все еще неисчислимы, в стане врага, удерживающего самое для него дорогое, от которого полностью зависит, как он полагает, его честь, Приам – бесправный пришелец, или, используя слова Нестора, сказанные по другому случаю, он – «беззаконен, безроден, скиталец бездомный» (IX:63–64). Обняв колена Ахилла, Приам целует ему руки. Но как Гомер говорит об этом: «...руки целует, – / Страшные руки, детей у него погубившие многих!» (XXIV:478–479). Гоулд справедливо указывает, что описываемая ситуация мольбы превратна: вектор мольбы вывернут наизнанку. После того, что сказано о руках, обогранных кровью многих сыновей Приама, ясно, что это Ахилл должен молить о помиловании¹, подкрепляя свою мольбу несметным расплатным даром-ропн̄е. Все эти моменты встречи лишь усугубляют униженность Приама и усиливают драматизм ситуации.

Надежда Приама небезосновательна. Жалость-сострадание (ēleos) – несомненная добродетель гомеровского мира, и, согласно Гагарину², в той мере, в какой она проявляется в заботе о другом человеке, ради него самого, жалость по сути является моральным чувством³. Боги нередко испытывают жалость к людям. Так, при виде ахейцев, гибнущих под напором троянцев, «исполнилась жалости [ēleese] Гера богиня» (Ил. VII:350). При виде Ахилла, не принимающего в горе о павшем Патрокле пищи, «милосердовал [ēleese] Зевс промыслитель» (XIX:340) и не просто сострадал, но призвал Афину отправиться к Ахиллу, чтобы поддержать его, и Афина, слетев с Олимпа к герою,

Нектаром Зевсова дочь и амброзией сладкой незримо
Грудь оросила, да немощь от глаза его не обымет (351–354).

При виде поруганий, которым подвергалось тело Гектора, «Жалость [ēleairekon] объяла бессмертных, на оно с неба взиравших» (23). Как отме-

¹ Gould J. ΝΙΚΗΤΕΙΑ. P. 96.

² Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4. P. 300. Таково же – жалостливое, или сострадательное – отношение военачальника к своим воинам, армии в целом. По отношению к военачальнику воины беззащитны (безответны), поэтому Гагарин рассматривает отношение военачальника к своей армии как моральное.

³ Так относится к анонимно возвращающемуся домой Одиссею его старый слуга – свинопас Эвмей. Полагая, что неизвестный путник рассказывает ему об Одиссее, о том, что тот жив и скоро может вернуться наконец домой, чтобы снискать его расположение и гостеприимство, Эвмей призывает гостя не морочить ему голову, желая угодить лестью, ибо «Я тебя не за это почту, не за это привечу, / Но о тебе сожалея и Зевса страшась гостелюбца» (Од. XIV:388–389).

чалось, Фетида передает Ахиллу повеление Зевса выдать Приаму тело Гектора за выкуп. Именно в эпизоде совета богов относительно участи тела Гектора Гера напоминает, что это она взрастила и воспитала Фетиду. Фетида воспитывала Ахилла и в дни горя постоянно общалась с ним; она, как мы знаем, имеет несомненное влияние на сына. Зевс, повелевая Ахиллу снисхождение, говорит не только о желании славы герою, но и выражает особое расположение к самой Фетиде: «Нежность к тебе и почтение в сердце навек сохраняя» (111). Ахилл как бы принимает через мать от богов эстафету чувств с тем, чтобы, по логике *обобщенной взаимности*¹, проявить сожаление далее.

Сообщая Приаму о том, что тело его сына подготовлено к возвращению, Ахилл оговаривает: «Как желал ты» (599). Тем самым подчеркивается расположение Ахилла к Приаму. Оно подтверждается приглашением к совместной трапезе. Приглашение подкрепляется рассказом о трагедии Ниобы: потерявшая шестерых сыновей и шесть дочерей, погубленных богами, она плакала десять дней, но и она после того, как дети ее были похоронены богами, приняла пищу. Приглашение Ахилла примечательно тем, что сам он, как мы знаем, переживая утрату Патрокла, много дней не прикасался к еде, даже в торжественных случаях примирения с Агамемноном, тризны по Патроклу или чествования победителей состязаний в память о Патрокле. Так же и Приам, по его собственным словам, со дня гибели сына ни разу не прикасался к пище, как и глаз не смыкал. Ахилл сам закалывает овцу, с остальным управляют его помощники.

После ужина они продолжали беседу и, беседуя, «наслаждались, один на другого смотря» (633). Возможно, «взирать друг на друга с радостью», «наслаждаться беседой» – это некая поэтическая фигура у Гомера. Так, Нестор и Махаон, удалившись поспешно с битвы, приходили в себя в ставке Нестора и за укрепляющим напитком, «между собой говоря, наслаждались беседой взаимной» (XVI:643). Однако далеко не всякая беседа таким образом характеризуется Гомером. Представляется, что Аристотель в описании существенных характеристик дружбы некоторые из них прямо вычитывал из Гомера. Вот и в «наслаждении взаимным общением» Аристотель увидел одно из важных проявлений дружбы². Ахилл и Приам объективно, т.е. вне данной ситуации, – враги, но в ретроспективном, от Аристотеля, рассмотрении они предстают друзьями, хотя бы только в том и потому, что наслаждаются взаимным общением. Аристотель еще говорит, что друзья горюют одним горем и радуются

¹ Об обобщенной взаимности см. далее: с. 174.

² *Аристотель*. Никомахова этика EN, 1158a, 1 // *Аристотель*. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 227.

одной радостью. Горе Приама и Ахилла – свое у каждого – должно было бы их развредить. Но совместное переживание каждым из них своего горя –

Оба они вспомяна: Приам – знаменитого сына,
Горестно плакал, у ног Ахиллесовых в прахе простертый;
Царь Ахиллес, то отца вспомяна, то друга Патрокла,
Плакал, и горестный стон их кругом раздавался по дому (509–512), –

наоборот, объединяет, приравнивает и роднит их.

Приам сам предлагает завершить трапезу и отойти ко сну, и Ахилл распорядается подготовить гостю и его слуге удобное и богатое ложе, причем укладывает их там, где никто из посторонних не сможет их увидеть, тем самым подчеркивая свои обязательства гостеприимства. Прежде чем оставить Приама, Ахилл спрашивает, сколько времени тому будет нужно, чтобы с честью похоронить Гектора. Приам объясняет, сколько ему нужно дней, и получается, что почти столько же, сколько прошло со дня гибели Гектора. На это Ахилл отвечает:

Будет и то свершено, как желаешь ты, старец почтенный.
Брань прекращаю на столько я времени, сколько ты просишь
(669–670).

Приняв запрошенный Приамом срок, Ахилл «Приамову правую руку / Ласково сжал, чтобы сердце его совершенно покоить» (671–672).

Расставшись с Приамом, Ахилл и сам, прежде мучимый бессонницей, отправляется спать, и ложе с ним разделяет прелестная Брисеида. Возвращением тела Гектора Ахилл наконец отделяется, пусть только на краткое время, от смерти: он принимает пищу в дружеском, хотя и скорбном застолье, предается любви, к нему приходит сон. В мире устанавливаются покой и гармония, что подчеркивается единством состояния людей и богов:

Все, и бессмертные боги и коннодопешные мужи,
Спали целую ночь, усмиренные сном благодатным (675–677).

И неоднократно выраженное уважение к желанию Приама, и ласковое рукопожатие на прощание дополнительно подтверждают глубочайшее дружеское расположение Ахилла к Приаму. Оно обусловлено в первую очередь состраданием и великодушным снисхождением. Несомненно, это отноше-

ние подсказано и подкреплено вестью от Зевса. Но вмешательство Зевса остается за рамками коммуникативной ситуации; оно носит идеальный характер в том смысле, что Зевс не включается в мотивы, не посылает знамений, не творит обычные для него чудеса, чтобы обеспечить требуемые от человека поступки. Он лишь отдает через Фетиду распоряжение Ахиллу вернуть тело за выкуп. Правда, подчеркивая важность и настоятельность распоряжения, Зевс оговаривает: «Если страшится меня, да немедля отпустит он тело» (116). Но Ахилл, поразивший Гектора, и так уже находится в ожидании близящейся смерти, предупреждения о которой, как мы видели, приходят к нему из разных источников. К тому же, даже грозясь и устрашая, Зевс повелевал лишь вернуть тело. Инициатива всего остального – заботы о теле, трапезы, задушевной беседы, ночлега – принадлежит Ахиллу, за которым всегда в конечном счете сохранялось право решить, как принять просителя, посланного Зевсом, да и вообще, принимать его или нет¹.

Аристотель при описании сострадания-*ēleos* в «Риторике», его объекта и внутренних предпосылок упоминает пару негомеровских сюжетов, но, читая Аристотеля, трудно не предположить, что, как и в случае с дружбой, он, описывая сострадание, не имел в виду сцену из последней книги «Илиады». У Аристотеля, как мне кажется, мы находим ключ к объяснению различия в решениях и поведении Ахилла по поводу одной и той же просьбы, высказанной Гектором и Приамом, – о выдаче за выкуп тела павшего героя. Сострадание, говорит Аристотель, это «некоторого рода печаль при виде бедствия, которое может повлечь за собой гибель или вред и которое постигает человека, этого не заслуживающего, – [бедствия], которое могло бы постигнуть или нас самих, или кого-нибудь из наших, и притом когда оно кажется близким»². К этому Аристотель добавляет, что сострадание возникает из понимания человеком того, что «сам он или кто-нибудь из его близких может потерпеть какое-нибудь бедствие, и притом такое, какое указано в [данном нами] опре-

¹ Педрик обращает внимание на то, что мольба Приама – единственная в поэме удовлетворенная мольба; все другие случаи даны в рассказах-воспоминаниях (*Pedrick V. Supplication in the Iliad and the Odyssey*. P. 132). Это так, если иметь в виду отношения между смертными. Мы помним, что была удовлетворена мольба Фетиды к Зевсу, а также Хриза к Аполлону. Заслуживает отдельного рассмотрения то обстоятельство, что предмет обоих молений был по сути одинаков, хотя и разными были подоплеку: наведение смертельных бед на ахейцев, причем причиной как одного, так и другого молительного обращения было ошибочное поведение Агамемнона.

² *Аристотель*. Риторика, II, 8, 1385b11–15. С. 89. С этим замечанием Аристотеля прямо перекликается характеристика сострадания, выводимая Кротти из анализа «Илиады», как чувства, отчасти вырастающего из понимания эпическими героями уязвимости, присущей их близким и им самим (*Crotty C. The Poetics of Supplication*. P. 49).

делении, или подобное ему, или близкое к нему»¹. Именно это добавление существенно для понимания отзывчивости Ахилла на мольбу Приама и его глухоты в отношении горячей мольбы Гектора. Конечно, Ахилл ненавидел Гектора, повинного в смерти Патрокла, но даже зная о своей смерти, неотвратно приближающейся со смертью Гектора, он не мог усмотреть ничего общего между собой и поверженным врагом. Сострадание, продолжает Аристотель, обращено «к людям, когда с ними случается все то, что мы боимся для самих себя»². Случившееся с Гектором ничуть не страшило Ахилла; Приам же, как мы видели, был в его глазах подобен его отцу – Пелею, и положение Приама вызывало у него глубокую печаль еще и потому, что заключало в себе участь, возможную и для его отца. В другом месте Аристотель говорит, что переживание сострадания оказывается одной из предпосылок кротости (*praotēs*)³ в смысле снисходительности, добросердечия, милостивости (это слово и используется небезосновательно в русском переводе), что в полной мере продемонстрировал Ахилл.

Церемония мольбы может приводить к разным результатам. Не только в том смысле, что мольба может удовлетворяться или нет. И удовлетворяться мольба может по разным основаниям. Одно дело удовлетворение мольбы за выкуп, и это представляет своего рода сделку; а другое – снисхождение как таковое, великодушное расположение. Последнее – значимый фактор становления и развития морального опыта человеческих взаимоотношений. Конечно, именно сострадание, а не выкуп, не страх Зевсова гнева и не чувство вины, о которых Гомер ни сам, ни чьими-либо иными устами ничего нам не говорит, оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно и заботливо отнестись к мольбе правителя Трои, а тем самым исполнить, пусть задним числом и косвенно, последнюю волю Гектора – еще недавно самого лютого своего врага⁴.

Эласдер Макинтайр в рассуждении о героической гомеровской этике делает интересное замечание, касающееся института мольбы. Положение мо-

¹ Аристотель. Риторика. 1385b17–19. С. 89.

² Там же. 1386a27–28. С. 90.

³ Там же. 1380b13–14. С. 78.

⁴ Последняя песнь контрастна содержанию всей поэмы: доброта, проявленная Ахиллом в отношении Приама, не вяжется с тем свирепым характером, который Ахилл демонстрирует на протяжении всего эпического повествования. Для сторонников аналитической точки зрения на гомеровский эпос эта противоречивость характера была одним из аргументов в пользу составного характера текста «Илиады». Аналитические исследователи эпоса видели в последней книге «Илиады» позднюю вставку, отражавшую более гуманную позднюю эпоху. Впрочем, несоответствие между XXIV и XXII песнями поэмы видят и исследователи-униаты.

лящего – крайне унижительное. Оно сродни положению раба или убитого на поле боя. Это сродство задается общим для всех этих положений качеством полнейшего поражения¹. Развивая эту мысль, Макинтайр замечает, что эпос как бы содержит два горизонта – горизонт героев, в смысле эпических персонажей, и горизонт самой поэмы, где агентом суждений выступает поэт. Возможно, говоря это, Макинтайр имеет в виду, что молящийся, находящийся по меркам героического этоса в положении пораженного, по меркам поэмы может выйти победившим. Далее я вернусь к этому интересному вопросу о переменчивости положений, коммуникативных и ценностных статусов, открываемой в процессе реконструкции сюжета под определенным углом зрения². Однако в рассматриваемом эпизоде Приам – хотя и царь, но молящийся – отнюдь не представляется потерпевшим самим фактом моления поражение. Да, он просит Ахилла о снисхождении, приняв крайне униженную позу. Эта поза, как мы знаем, чрезвычайно неустойчива, поскольку сама по себе она, как и смиренное выражение просьбы, не гарантирует успеха. Но стоит нам выйти в своем восприятии этого эпизода за рамки «бытовой ситуации», как мы сразу увидим ее опосредованность присутствием богов. Она возвышена этим присутствием, а если посмотреть иначе, явным наличием в ней идеального плана. Обе стороны побуждены к встрече Зевсом. Приам помимо вести, переданной через Ириду, еще подкрепляется в своей решимости идти к Ахиллу посылаемыми Зевсом знаменами, а по пути к мирмидонскому лагерю – поддержкой Гермеса, также посланного Зевсом; Гермес не только приводит Приама к лагерю, но и снимает засовы, подталкивает Приама в шатер, где восседает Ахилл, и заботливо наставляет в том, как вести речь; и прежде чем покинуть Приама, он дает ему знать, кто на самом деле есть его проводник. Идеальный план расширяется и речью Ахилла об участии человека, зависящей от того, содержимое какой из двух урн у порога Зевсова дома ему достанется. Сопоставление степени участия богов в данной ситуации с очевидностью показывает, что она выше для Приама. Если следовать мысли Макинтайра, получается, что боги, в первую очередь Зевс, оказываются на стороне побежденного, а по логике гомеровского мира это никак не возможно³. Миссия Приама полностью успешна; поставленные перед ней цели выполнены, а если принять во внимание, что Ахилл еще и благосклонно пред-

¹ *Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 128.

² См. с. 190–191 настоящего издания.

³ Желая зла кому-то, Зевс посылает ему не Ириду и не Гермеса, а Ἄτῆ-Обиду для ослепления ума, толкающего к бедам.

лагает Приаму назначить срок, необходимый для выполнения похоронного ритуала, то цели перевыполнены, поскольку ни о какой отсрочке в продолжении битвы Приам не мог и помыслить. Так что хотя необходимость миссии и униженная мольба и были обусловлены предшествующим поражением, сама по себе мольба не была проявлением поражения. Более того, она привела к победе. Это – не воинская победа. Но это – победа моральная. Причем моральная победа как просившего о снисхождении Приама, так и проявившего милосердное снисхождение Ахилла. Этот эпизод обоюдной победы – последний из эпизодов, повествующих в поэме об отношениях ахейцев и троянцев.

Глава пятая

ТЕНДЕНЦИИ





Анализ характера и динамики противостояний Ахилла и Агамемнона, Ахилла и Гектора и милосердного снисхождения Ахилла в отношении Приама позволяет сделать выводы относительно некото-

рых тенденций развития нормативного мышления и нормативной практики в архаическом обществе. Три из них заслуживают приоритетного внимания. Первое – это подвиги в героическом идеале, составлявшем основу гомеровского этоса. Как уже отмечалось, героический идеал преобладает в гомеровском этосе, но не исчерпывает его, равно как и героизмом в битвах, сколь бы важным для воинского общества он ни был, не исчерпываются жизнь общества и предназначение человека. В вольном или невольном стремлении представить жизнь во всей ее полноте (символически выраженном в образе щита Ахилла) Гомер отходит от абсолютизации героического, представляя героев в жизненности их внутреннего мира и полноте человеческих отношений. Второе – перемены в отношениях взаимности. Взаимность не всегда проговаривается Гомером как ценность или механизм коммуникации, но анализ самых разных сюжетов поэмы убеждает в том, насколько взаимность значима и привычна для архаического общества. В процессе обогащения и переосмысления отношений взаимности и на основе принципа взаимности происходит кристаллизация предпосылки золотого правила. Наконец, третье – постепенная трансформация ценностно-императивного мышления от конкретности и ситуативности к обобщенности (разумеется, в различных начальных формах), без которой невозможна моральная организация поведения. В эпосе этот процесс обусловлен тем, что гомеровский мир представлен тотально дискурсивным. С одной стороны, все ценностные суждения высказываются по поводу конкретных ситуаций и обусловлены ими, но с другой – гомеровские персонажи постоянно находятся в размышлениях и диалогах. Диалоги происходят между людьми, богами, людьми и богами, в результате обсуждений их участники приходят к выводам, на основе которых они совершают свои поступки. Таким образом в дискурсивности преодолевается ситуативность.



Модуляции в гомеровском этосе

По замечанию Фридриха Ницше, для Гесиода гомеровский эпос мог оказаться камнем преткновения при попытке изобразить последовательность культурных эпох, поскольку у Гомера величие лучших и подвиги славных героев соседствуют со свидетельствами жесточайших схваток, рек крови, бесчувственности к чужому страданию, предельного насилия. При этом носителями безжалостности и творцами насилия были те же герои – благородные-agathos и лучшие-aristos. Гесиод, предполагал Ницше, смог справиться с этим противоречием, лишь разнеся величие гомеровского мира и его ужасы по разным эпохам, заставив их следовать одна за другой: «сначала век героев и полубогов Трои и Фив, каковым мир этот и сохранился в памяти благородных поколений, имевших в нем собственных предков; затем медный век, каковым тот же мир предстал потомкам растоптанных, ограбленных, поруганных, угнанных в рабство и проданных»¹.

Мысль, близкую той, что высказал Ницше о совмещении в гомеровском эпосе разных нравственных систем, находим у Эласдера Макинтайра. Размышляя над предложенной Артуром Эдкинсом дихотомией ценностей соперничества и сотрудничества, Макинтайр увидел ее смысл в различении ретроспективного и перспективного векторов в нравах гомеровского мира: добродетели соперничества указывают на его исторические истоки, в то время как добродетели сотрудничества – на будущую афинскую демократию². Макинтайр как бы поправляет Эдкинса: на смену эпохе, в которой господствовали ценности соперничества, приходит эпоха, в которой доминируют ценности сотрудничества, и мир, представленный Гомером, *опосредствует* этот переход, в нем можно проследить моменты и одной эпохи, и другой. Макинтайр близок Ницше в том, что видит внутреннюю расщепленность гомеровского этоса, встречу и смену в нем разных эпох. Однако содержание самой смены эпох Ницше и Макинтайр интерпретируют по-разному.

В зависимости от угла зрения образ Ахилла может иллюстрировать как одну эпоху, так и другую, как один этос, так и другой. Но это так при восприятии Ахилла в его отдельных проявлениях. Если брать решения и действия

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали: Poleмическое сочинение // Ф. Ницше. Соч. В 2 т. ; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 428.

² Macintyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1984. P. 133.

Ахилла в их совокупности и последовательности (как они явлены в «Илиаде»), то тогда он предстанет в ином свете – соединяющем разные этосы. Динамика этого образа не укладывается в схему Гесиода, более того, она обратна тому, как видел смену культурных эпох Гесиод. Ахилл не столько воплощает определенный этос, сколько знаменует перемену в этосе, пусть только событием своей личной перемены – от непримиримости и жестокости к снисходительности и милосердию.

Динамика образа Ахилла неоднозначна. С одной стороны, Ахилл своим поведением и своими заявлениями как будто бы демонстрирует отклонение от героического этоса¹. С другой стороны, своим преображением в отношении к Приаму в последнем эпизоде поэмы Ахилл показывает возможность иной нравственности по сравнению с той, что обычно считается доминирующей в гомеровском эпосе².

Отступление от героического этоса обычно усматривается главным образом в суждениях Ахилла при беседе с послами; впрочем, и в некоторых других эпизодах. В первой главе этой книги героический этос был представлен в его общих и принципиальных чертах; однако последующее обсуждение перипетий в отношениях между эпическими персонажами – героями-воинами колеблет кажущуюся однозначность в картине героического этоса. Среди ахейских героев рядом с Ахиллом не только Патрокл и Диомед, но Агамемнон и Одиссей; а среди троянских героев рядом с Гектором не только Сарпедон и Главок, но Парис и Эней. На примере этих персонажей героический идеал теряет свои четкие очертания и начинает расплываться: Агамемнон несправедлив, Одиссей не всегда прямодушен, Парис нечестен и ленив, Эней обидчив. Да и Ахилл своенравен, а Гектор порой избыточно самонадеян. Но отсюда отнюдь не следует, что несправедливость, нечестность, обидчивость, своенравность, самонадеянность оказываются частью героического этоса. Тем не менее все названные персонажи – герои, носители героического этоса. Их сопоставление указывает на возможность в нем подвижности, порой такой, которая чревата отступлением от героических ценностей и даже явным их искажением.

¹ См. об этом: *Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // *The Classical Journal*. 1986. Vol. 82, № 1. P. 8–11.

² См. об этом: *Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 131–154; *Sale W.* Achilles and Heroic Values // *Arion*. 1963. Vol. 2, № 3. P. 89–98; *Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // *Humanitas*. 2003. Vol. 16, № 1. P. 19–30; *Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 53–56.

Примеры попрания ценностей и нарушения порядка в отношениях героического общества нередко лежат на поверхности поэтического повествования. Иногда они кажущиеся, иногда таковы по самой своей сути. Рассмотрим еще раз к противостоянию Ахилла и Агамемнона. В ответ на попытку Агамемнона примириться и его предложение несметных даров Ахилл занимает позицию, которая может показаться проявлением упрямства, потворствования собственному честолюбивому эго, безмерной жажды мести. В игнорировании Ахиллом даров и жеста доброй воли, вроде бы демонстрируемом этим предложением, героическая этика как будто бы разрушается. Ведь Ахилл отвергает не только материальные блага; предметом пренебрежения вместе с ними оказывается одна из ценностей героического идеала – *timē*-честь, которая в своем персональном воплощении производна, пусть и не полностью, от количества полученных даров, будь то награда, компенсация или расплата.

Однако на отказ Ахилла Агамемнону можно посмотреть и по-другому. Дары предлагалось принять как аванс за возвращение в битву, при этом о вине Агамемнона за обиду, нанесенную Ахиллу, не шло и речи. Для Ахилла согласиться с таким предложением значило согласиться с допущенными в отношении него коварством, обманом, оскорблением, а Ахилл именно так воспринимает причину раздора (IX:375), с поруганием его *timē*. Героическими нравами предполагались особенные награды лучшим и храбрейшим в боях, наиболее дерзким и удачливым в набегах, не боящимся опасности, рискующим ради победы, проявляющим рвение в воинском деле. Об этом с гневом говорит Ахилл в речи послам (316–322). Лишением Ахилла прелестной наложницы, которая составляла наиболее значительную и почетную часть в доставшейся Ахиллу доле добычи, Агамемнон грубо нарушал его воинскую честь. Он не просто нанес глубокое оскорбление Ахиллу, своевольно отобрал часть выданной ему по праву доли добычи. Учитывая ущерб, понесенный Агамемноном с возвращением Хризу его дочери, ахейский царь мог бы призвать, а то и потребовать заново произвести перераспределение всей добычи. Но он решил поправить свое положение именно за счет Ахилла; так что только Ахилл лишился части своей добычи. Тем самым он выделялся среди всех ахейских вождей, причем выделялся по негативному признаку, и это удваивало нанесенное Ахиллу оскорбление. Все вожди были связаны между собой, как и с вождем вождей Агамемноном, отношениями взаимности. Выбрав Ахиллову долю добычи как источник компенсации понесенной потери, Агамемнон помимо несправедливости в отношении Ахилла еще и грубо нарушил нормы взаимности, сотрудничества, обоюдной зависимости в кругу вождей. Это подрывало основы воинского сообщества. Ахилл, отвергая при-

мирительное, а по сути двусмысленное предложение царя, пытался отстоять свою честь. Отказ принять от Агамемнона несметные дары можно понять как выражение стремления Ахилла восстановить погрязшие ценности героического этоса.

Да, оборотной стороной этого отказа было несогласие Ахилла на примирение с царем ахейцев и соответственно упорство в его решении не участвовать более в сражениях с троянцами. Ценой такой реабилитации героических ценностей были новые и новые поражения ахейцев. Поскольку непосредственной причиной этих поражений был Ахилл, можно сказать, что своим решением, направленным на восстановление своей *timē*, он отказывался от важнейшего предназначения героя – быть защитником, в данном случае защитником своих соратников, что он в какой-то момент осознает и о чем начинает сожалеть.

Речь Ахилла, обращенная к послам, знаменательна и тем, что в ней герой в какой-то момент выдвигает совсем другой, отличный от героического жизненный идеал. Указав на поругание Агамемноном принципов отношений в войске, Ахилл вновь заявляет о намерении отплыть со своим воинством в родную Фтию. Что манит его на родине? – Возможность долгой спокойной жизни рядом с милой супругой, которую подберет ему отец. С ценностью жизни не сравнится ничто; любое богатство, любые сокровища можно приобрести, только жизнь дается однажды и ее не купить: «Душу ж назад возвратить невозможно; души не стяжешь, / Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела» (408–409). В этих Ахилловых речах героический идеал – идеал славы, добытой в бою, пусть и ценою жизни, не разрушается, но отклоняется. Он вдруг потерял для Ахилла какой-либо смысл. Ему противопоставляется идеал мирной семейной жизни. По поэтическому сюжету эта речь мимолетна, идеал мирной жизни не получил развития в эпической линии, связанной с Ахиллом (да он и не совместим с характером Ахилла¹). Но в нормативном плане сделанное заявление весомо: им обозначена альтернатива героическому этосу, и она отнюдь не исчерпывается воображением, возникшим в голове Ахилла под действием гнева и ненависти к царю ахейцев. Эта альтернатива реальна, ее подтверждают различные по характеру эпические сюжеты, если и не параллельные речи Ахилла, то перекликающиеся с ней в своем ценностном содержании.

¹ Нельзя не согласиться с Кристофером Гиллом, что слова Ахилла о возвращении на Фтию не были реальной угрозой, а скорее представляли собой риторический жест, призванный продемонстрировать наличие у Ахилла альтернативы тому, чтобы оставаться с ахейским войском и участвовать в сражениях. См.: *Gill C. Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. P. 135.

Заслуживает внимания, что о спокойной мирной жизни в кругу семейства мечтает Ахилл бездеспешный, вышедший из битв, не-воин. Ликийский царь Сарпедон, раненный в бедро и опасющийся смерти (не ведая, что Зевс от него, своего сына, на этот раз отогнал смерть), при виде Гектора обращается к нему с просьбой защитить его тело, не отдать на растерзание ахейцам. Но последние его слова – о другой печали: смерть в бою лишает его возможности вновь увидеть родную землю, порадовать своим возвращением жену и сына (V:686–688). Это не тот Сарпедон, который, безразличный к смерти, будет призывать Главка: «Вместе вперед! иль на славу кому, иль за славою сами!» (XII:328). Раненный, перед лицом кончины сожалеющий о невозможности увидеть еще раз семью, он не вспоминает о славе, хотя только что насмерть поразил одного из вождей ахейцев – Тлеполема, сына Геракла, едко насмеявшегося над ним перед схваткой. С Сарпедоном произошла смена положений: только что он был воином, несущим смерть врагу, мечтающим о славе, и вот он – с вонзенным в бедро копьем, ожидающий смерти не в бою, а от полученной раны. В таком состоянии он вроде бы уже и не воин, он физически не отвечает тем требованиям, которые предполагаются воинской этикой. Он не уверен в себе. Он – не герой. Как существо телесное он уязвим и, полный неуверенности, уже не принадлежит себе, не властен над собой¹. В этом случае смена положений не радикальна: перенесенный соратниками под тень священного бука и освобожденный от копья, Сарпедон постепенно приходит в себя и вновь обретает воинский дух. Сколь бы краткой ни была смена положений, она случилась, и это произвело эффект на душу героя, его самоощущение.

В других обстоятельствах и под действием иных сил то же происходит с Ахиллом. То он грозитя отплыть к родным берегам и мечтает о тихой мирной жизни, то откладывает свое решение и уже допускает возвращение в битву, пусть и при определенных условиях, а пройдет немного времени, и его нельзя будет удержать от сражения. Данный пример с Ахиллом, как и предыдущий с Сарпедоном, показывает, насколько близки эти две ценностные системы – героическая и «семейная». Эта близость – не в содержании, но в представленности и проявленности обеих ценностных систем в жизни одних и тех же людей, по своему субъектному выражению. Между ними нет непреодолимого разрыва: и Ахилл, и Сарпедон, как и многие другие гомеровские герои, выходит, совмещают в себе два ценностных мира.

¹ Ангела Хоббс видит в противоречии между воинским мужеством и физической уязвимостью героев основу трагического характера эпоса. См.: *Hobbs A. Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good.* Cambridge : Cambridge University Press, 2000. P. 210.

Кевин Кротти указывает на ценностную многослойность в решениях и действиях гомеровских персонажей. Герои, вообще люди, равно и другие живые создания, подвержены жажде и голоду, и они вынуждены принимать во внимание эти свои потребности¹. Для осуществления своего предназначения герою-воину нужны силы и, значит, он должен пить и есть и, стало быть, отвлекаться от героических устремлений и свершений. Человек уязвим: «Меж всевозможных существ, которые дышат и ходят / Здесь, на нашей земле, человек наиболее жалок» (Од. XVIII:130–131), говорит Одиссей, и, как известно из «Илиады», он хорошо это понимает. Когда Ахилл, примирившись с Агамемноном, рвется в бой, именно Одиссей напоминает ему, что воины после ночи нуждаются в пище. Тем более перед сражением: голодный воин – не воин. Сама по себе пространность речи Одиссея на эту тему, обращенной к Ахиллу (Ил. XIX: 155–172), дает представление о том, насколько большое значение придает Одиссей этой стороне ратного дела.

Человек уязвим не только как существо, постоянно теряющее силы и потому нуждающееся в пище, тело которого беззащитно, подвержено ранам, причиняющим боль и мучения. Человек уязвим и в своих привязанностях к другим – родным и друзьям, которые воспринимаются как условие его жизни, как часть его собственного Я, их смерть приносит величайшие душевные страдания и муки и может вести к утрате идентичности Я, смысла жизни. Так, Приам, оплакивающий Гектора, в горе падает на землю, превращаясь из лучшего среди троянцев, из царя в низшего – валяющегося, как говорит Гомер, во прахе. Ахилл, узнав о гибели Патрокла,

Быстро в обе он руки схвативши нечистого пепла,
Голову всю им осыпал и лик осквернил свой прекрасный;
Риза его благовонная вся почернела под пеплом.
Сам он, великий, пространство покрывши великое, в прахе
Молча простерся и волосы рвал, безобразно терзая (XVIII:23–27).

Но это не все. Говоря матери о потере своих доспехов, Ахилл не выказывает относительно этого никакого сожаления (XVIII:79–93), а между тем для героя доспехи – часть его самого как воина и захват доспехов врагом равносильна для героя-воина потере чести². Можно предположить, что потеря доспехов – позор для воина, когда они сорваны с его плеч, а в данном случае доспехи бы-

¹ Crotty C. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca ; L. : Cornell University Press, 1994. P. 140–142.

² См.: Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. P. 7.

ли потеряны из-за гибели Патрокла. Однако такое предположение бесосновательно. Не случайно Гектор торжествовал, обретя не просто великолепные доспехи, но именно доспехи Ахилла (мечтая еще заполучить и знаменитую Ахиллову колесницу, запряженную чудесными конями). Так что Ахилл мог бы чувствовать уязвленность собственной *tumē* от потери доспехов. Но эта потеря была для него ничем по сравнению с гибелью Патрокла, утрата которого переживалась им как величайшее горе.

Интересно, что исторически, по мере эволюции греческой мысли образ героя все более абсолютизируется и с ним все менее ассоциируется физическая и эмоциональная уязвимость. Платон настаивает на том, чтобы «сетования и жалобные вопли прославленных героев» были исключены из поэзии¹: поэзия служит делу воспитания, в частности воспитания стойких и мужественных стражей, которые должны ориентироваться на возвышенные образы героев. Достойный человек не станет считать ужасным событием смерть другого, «тоже достойного человека, хотя бы это и был его друг»². Достойный, или значительный (*ēllogimon*), человек – самодостаточен, автаркиен (*autārkes*), «в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом»³. Знаменитые герои не должны плакать; плач – удел женщин, «да и то несерьезных», и «никчемных мужчин»⁴. Например, неуместно изображение Ахилла, в горе из-за потери Патрокла не находящего себе места (XXIV:10–13), или Приама, лежащего в скорби о сыне во прахе (XVIII:23–27). Вместе с тем не только недостойно изображение жалующихся или плачущих героев, но и недопустима поэтизация попыток героев противостоять богам. Таков Ахилл, сопротивляющийся богу реки Ксанфу (Скамандру) и огрызающийся в адрес Аполлона, обманом отвлекшего его от битвы. Таков Диомед, в пылу сражений даже нападающий (при поддержке Афины) на богов, помогавших троянцам, – на Аполлона, Афродиту, Ареса (V:336–339; 855–863). То, что для Гомера было проявлением величия в характере героев, Платоном воспринималось как проявление неблагочестия, от которого юноши должны быть решительно ограждены. Платон был озабочен задачами воспитания и готов был подстроить под него поэзию. Гомер стремился показать сверхчеловечность, богоравность героев, но он не сдерживал себя и в изображении человеческо-

¹ Платон. Государство, III, 387d // Платон. Соч. В 3 т. Т. 3 (1) ; ред. А.Ф. Лосев. М. : Мысль, 1971. С. 167.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

го в них, в том числе того, что демонстрировало их чувствительность, уязвимость, неуверенность в себе.

У Гомера случается, что воины, соревнуясь перед схваткой во взаимном уязвлении, сравнивают друг друга с женщинами. Тем не менее, как это хорошо видно из поэм, женщины – матери, жены, даже наложницы – занимали значимое место в жизни героев. Нередко у Гомера женщины говорят своим голосом, и в их речах открывается особенная ценностная перспектива. Без нее невозможно никакое общество. Женщины кротки, сдержанны, осторожны и предосторожны, рассудительны, заботливы. Это не значит, что они отрезаны от забот и ратных дел своих любимых. Но при этом для них важно сохранение жизни воинов, сбережение семьи, обеспечение будущего детей. В этом плане примечательна речь Андромахи, обращенная к Гектору перед сражением, которое, как она чувствует, будет для ее мужа последним (VI: 407–439). Андромаха не только призывает Гектора позаботиться о семье и городе, она подсказывает ему, как лучше было бы организовать защиту города, каковы слабые места в обороне и где следует выставить усиленную дружину. Гектор хотя и относится к Андромахе со всей любовью и понимает, что скорее всего ждет его и Троию, советы жены не принимает во внимание и отсылает ее к домашним делам. Но ценностное сознание, присущее Андромахе, ее порядок мысли, ее нрав тем самым ни в коей мере не дезавуируются¹, им принадлежит свое место в гомеровском мире и оно не ограничивается почивальней и домашним очагом.

Говоря о характере и предназначении воина, Платон, конечно, утверждает, что победа в бою требует мужества. Мужество – высшая воинская добродетель. Мужество укрепляется яростью духа. Ярость необходима в бою. Но, возникнув на поле брани, она может «застрять» в душе воина и без каких-либо поводов воспламенять его в отношениях с согражданами. Конечно, с врагом нужно быть грозным; а в отношениях с гражданами требуется не грозность, но кротость. Платон видит возникающую трудность: с одной стороны, воины должны быть мужественны и, значит, яростны, но с другой – ярость разрушительна для общества. Возникшую в ходе рассуждения трудность Платон преодолевает посредством допущения, что воинов следует учить не только физическим, но и мусическим искусствам; лишь тогда воин, сильный и стойкий, будет стремиться к мудрости и познанию и благодаря этому сможет

¹ Косвенно об этом свидетельствует эпизод, в котором Гектор, отступив к воротам Трои, колебался – ринуться ли ему в сражение на открытом поле «или своим ратоборцам в стенах повелеть собираться» (XVI:712–714). Последнее было вполне возможно, если бы Аполлон не увлек Гектора в бой с Патроклом. Так что совет Андромахи не был в принципе неприемлем или неуместен.

быть «кротким со своими близкими и знакомыми»¹. В гомеровском мире эта модель отношения к своим, конечно, уже существует. Кротость свойственна женщинам. Но предлагаемую Платоном модель демонстрируют в словах и делах умудренные опытом герои, да и просто те, кто связан узами дружбы и ратного братства. Умудренность и дружественность проявляются, в частности, в благоразумии, справедливости, сдержанности при обращении в первую очередь с близкими. В отношениях между соратниками необходимы дружественность и сострадательность (IX:630), а бессердечие – бесчеловечно и потому недопустимо (496).

На это указывают Ахиллу в посольских речах Феникс и Аякс, упрекая его в черствости и бессердечии, в отсутствии сострадания к гибнущим под натиском врага ахейцам. Их упреки справедливы. Ахилл какое-то время спустя признает это практически, своими достойными делами. При этом именно Ахилл оказывается способным на сострадание и дружественность, прежде неведомые в гомеровском мире, а именно в отношении к врагу. Своим благорасположением к Приаму Ахилл утверждает иную меру человечности, которой задается наиболее глубокая нравственная перемена в гомеровском мире.

Принцип взаимности

Факт распространенности разнообразных отношений взаимности и доминирования ценностной ориентации на взаимность в гомеровском обществе общепризнан и широко освещен в гомероведческой литературе². Как мы видели, отношения Ахилла с разными героями поэмы – Агамемноном, Гектором, Приамом, равно и с другими, демонстрируют разнохарактерную *взаимность*. Гомеровское общество отнюдь не исключительно в этом плане. Взаимность – универсальная характеристика социальных систем, непременное условие их устойчивости, как и социальных и

¹ Платон. Государство, II, 275a–276d. С. 152–154.

² Это отражено в большинстве статей в цитированном мной уже не раз сборнике: Reciprocity in Ancient Greece; ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. Общее представление о взаимности у Гомера см. в фундаментальной статье: 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.

межиндивидуальных связей. Феномен взаимности неоднороден. Об этом свидетельствуют различные архаические общества.

Феномен взаимности. Наиболее наглядно взаимность можно наблюдать в экономических обменах и отчасти пересекающихся с ними обменах дарами. Обмен дарами – разновидность взаимных отношений обмена благами. Последние многообразно обнаруживаются в разного рода связях – хозяйственных, политических, общественных, межиндивидуальных. Как отмечает Ганс ван Вииз, «одна из фундаментальных функций преподнесения подарков и совершения одолжений – установление, укрепление и символизация дружеских отношений»¹. При таком подходе взаимность выступает социально-коммуникативным механизмом, обеспечивающим удовлетворение потребностей и интересов одного социально-коммуникативного агента при условии прямого или косвенного содействия другому или другим. В самом общем и простом выражении принцип этих отношений сформулирован Элвином 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 вред².

Экономика дара имела большое значение для поддержания протоморальной практики, т.е. 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 различных обществах, находящихся на ранних стадиях исторического развития³. Такова, к примеру, традиция церемониального обмена дарами – «круг Кулы» – в Папуа Новой Гвинеи, обнаруженный и проанализированный Брониславом Малиновским⁴. В соответствии с ней подарки сразу не отдариваются и отсрочка отдарка двояким образом регулируется именно нормой взаимности: во-первых, отсрочка нужна для аккумуляции ресурсов, необходимых, чтобы отдарок соот-

¹ Wees H. van. The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory // Reciprocity in Ancient Greece. P. 25.

² Gouldner A.W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // American Sociological Review. 1960. Vol. 25, № 2. P. 171. Критическое обсуждение нормы взаимности см.: Uebara E.S. Reciprocity Reconsidered: Gouldner's 'Moral Norm of Reciprocity' and Social Support // Journal of Social and Personal Relationships. 1995. № 12. P. 483–502.

³ Маршал Сахлинс говорит об универсальной связи материального обмена и социальных отношений. «Если друзья делают подарки, – поясняет он, – то подарки делают друзей» (Sablins M. Stone Age Economics. Chicago; N.Y.: Aldine-Athertone, Inc, 1972. P. 186).

⁴ См.: Malinowski B. Kula; the Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea // Man. 1920. Vol. 20. P. 97–105.

ветствовал подарку; 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 действия нормы взаимности, в частности повелевающей, пусть и в ограниченных социальных условиях, невреждение¹. У невреждения такого рода нет никакой утилитарной, эгоистической подоплеки – это норма поведения, ценного самого по себе.

Однако взаимность не исчерпывается обменом благами, услугами, признаниями статуса. Поэтому Ричард Сифорд, говоря о роли взаимности в установлении и сохранении отношений между индивидами и группами, уточняет: «дружеских или враждебных»². Взаимность, следовательно, регулирует обмен и благом, и ущербом, точнее, в особенности когда речь идет об ущербе, 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. Помимо вещных, «материальных» воплощений благо может эмоционально и деятельно выражаться в уважении, солидарности, приязни, дружбе, заботе и т.д., а вред – в неуважении, безучастности, неприязни, враждебности, причинении вреда и т.п.

В зависимости от того, обмен чем происходит – благом или ущербом, Сифорд наряду с другими авторами различает позитивную взаимность и негативную³. Очевидно, что определения «позитивная» и «негативная» относятся к характеристике предмета взаимности (является ли предметом взаимности благо или ущерб), но не к взаимности как характеристике отношений.

¹ Gouldner A.W. Op. cit. P. 174.

² Seaford R. Introduction // Reciprocity in Ancient Greece. P. 2.

³ 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).

В концепции Сахлинса, одной из наиболее широко цитируемых, определение «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 грабеж¹. В таком определении негативной взаимности есть тот смысл, что оно отражает ситуации, когда негативное по содержанию действие совершается в ответ на позитивное по содержанию действие. Негативную взаимность Сахлинс отличает от *сбалансированной*, или пропорциональной, которая осуществляется посредством прямого обмена, по возможности немедленно или в определенных временных рамках и при равенстве обмениваемых благ. Наконец, третий тип взаимности Сахлинс называет *обобщенной* (*generalized*), под которую подводит действия, совершаемые в определенном социальном кругу и предполагающие в положительном случае, что благо, совершенное в адрес одного лица, может вернуться от третьего лица или не вернуться вовсе, но будет совершено в отношении третьего лица². Разумеется, такого рода расчеты не принимаются во внимание при совершении негативных действий, но на уровне сообщества (более или менее широкого) может иметься в виду и предполагаться: зло, совершенное кем-то, даже «во мраке», может вернуться к злодею. 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 внимание акцентируется в первую очередь на 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 социальной и надперсональной характеристикой. 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 *M* и *N* будут обобщенно-взаимными в проекции агента *M* и негативно-взаимными в проекции агента *N*. Стало быть, получается, что Сахлинса интересуют действия агентов, взятые в их отдельности, но не

¹ *Sahlins M.* Stone Age Economics. P. 195. Понятие «позитивная взаимность» Сахлинс не использует.

² *Ibid.* P. 194.

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*. Эти типологические квалификации по отношению к взаимности ввел Клод Леви-Строс. Наряду с ними он употреблял и другие: «ограниченная» и «обобщенная» взаимность¹. При ограниченной, или прямой, взаимности действие D_2 , несущее благо или ущерб, направлено именно на человека, совершившего действие D_1 , ответом на которое является действие D_2 ; обобщенная, или косвенная, взаимность характеризует отношения (и об этом впоследствии, как мы видели, говорил Сахлинс), в которых ответное действие D_2 направлено не на того, кто совершил действие D_1 , а на другого, представляющегося связанным с тем, кто совершил действие D_1 . Леви-Строс 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 было отмечено выше, со ссылкой на Сифорда, наряду с воздаянием благом за благо и воздаянием 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 (явного или неявного) себя соотнесенными друг с другом и тем самым соразмерными в культурно-символическом плане. Так же не имеет значения степень материального равенства обмена в отношениях взаимности. Гоулднер проводит различие между гетероморфной взаимностью и гомоморфной. При *гетероморфной взаимности* «обмениваемые вещи могут быть различны в своем конкретном выражении, но должны быть равными по значению, определяемому участниками ситуации»²; 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, т.е. в чувст-

¹ *Lévi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship ; transl. from French. Boston : Beacon Press, 1969. P. 265–268.

² *Gouldner A.W.* The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. P. 168.

вах возмездия, при котором речь идет о возврате не блага, а ущерба, и наилучшим примером чего является *lex talionis*¹.

К этим внутренним дистинкциям феномена взаимности следует добавить еще одно, напрашивающееся не столько объективными характеристиками самой взаимности, сколько сложившимся опытом словоупотребления, причем нерусскоязычного. В специальной англоязычной литературе взаимность категоризована посредством термина «reciprocity» (<лат. *reciproc(us)* – ответный, возвращающий), наряду с которым используется и термин «mutuality» (<лат. *mūt(āre)* – обменивать), однако семантика этого различия не ясна до конца. Смысл взаимности-*reciprocity* открывается в указании ван Виза на ее сопоставленность с возмездием (*retaliation*): «Оба включают понятие расплаты или компенсации в отношении совершенных действий»². Хотя словари, двуязычные и толковые, трактуют эти слова как более или менее синонимичные, сохраняющиеся коннотации понятия «reciprocity» при обсуждении взаимности не всегда понятны без учета преобладающего смыслового акцента на *ответности* (*возвратности*, *реактивности*) действий, а не на их *обоюдности*. На мотивационном и поведенческом уровнях конкретных отношений взаимности мера ответственности и обоюдности и характер их соотношения могут быть различными.

Конкретный материал эпических поэм свидетельствует о широком распространении отношений взаимности в гомеровском мире. Особый 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 принципе возмездия) и *благожелательной взаимности-обоюдности* (выражаемой в золотом правиле).

Возмездие – воздаяние злом за зло – является одним из доминирующих видов негативной взаимности. В гомеровском мире возмездие может носить опосредованный характер. Зло, совершенное одному, может вернуться с неизвестной стороны и даже по видимости беспричинно. Таково наказание, обрушенное на ахейцев Аполлоном за обиду, которую нанес Агамемнон Хризу, молившему об освобождении за выкуп своей дочери, захваченной в

¹ Gouldner A.W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. P. 168. Гоулднер упускает из виду, 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.

² Wees H. van. Op. cit. P. 20.

недавнем набеге. Обращаясь с мольбой к Агамемнону, Хриз выражает желание божьей помощи и благополучного исхода в начинании ахейцев: «Град Приамов разрушить и счастливо в дом возвратиться» (Ил. I:19) и просит вернуть ему за выкуп дочь, почтив тем самым Аполлона. Грубо прогнанный Агамемноном, да еще с предостережением впредь не появляться перед его ставкой под угрозой смерти, Хриз взывает к Аполлону с мольбой о расплате Агамемнону, а заодно и всем ахейцам за нанесенную обиду.

Однако возмездие, как правило, имеет непосредственный и к тому же неограниченный характер. Мы видели, что все уговаривают Ахилла 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 Агамемнона¹. Гнев его чрезмерен, гордыня необъятна. 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 вдвойне². Так же и Аристотель полагал, что на причиненное зло надо отвечать не просто злом (а в обратном обнаруживается рабство)³, но большим злом⁴.

Судя по гомеровскому эпосу, архаическая Греция не знает талиона – не знает не только самой формулы талиона, но и соответствующего опыта на уровне нравов и обычаев⁵; она знает только прямую ответную месть (вклю-

¹ Месть Ахилла сродни мести Аполлона, который в ответ на отказ Агамемнона вернуть дочь Хризу за предлагаемый тем выкуп-аргона насылет на ахейцев моровую язву. Так же несопоставимы по масштабу и цене усилия Менелая и Агамемнона, которые ради возвращения украденной Парисом Елены и восстановления справедливости предпринимают карательную экспедицию, обернувшуюся Троянской войной, приведшей к полному разрушению Трои.

² Гесиод. Труды и дни, 708, 710 // Указ соч. С. 186.

³ Аристотель. Никомахова этика, 1133a5 / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. ; под общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 155.

⁴ «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 // Указ. изд. С. 326).

⁵ Лишь в качестве элемента права он как будто бы использовался в известных первых законодательствах – Зелевка, Дракона, Солона. Однако в греческой мысли талион не был признан в качестве несомненного правила возмездия. Более того, Аристотель оценивает его критически, внося коррективы, деструктивные по отношению к утверждаемому талионом равенству (см.: Аристотель. Никомахова этика, 1132b25–1133a5. С. 154–155). Ср. перевод Э.Л. Радлова (Этика Аристотеля. СПб. : Философское общество, 1908. С. 91) и этот же фрагмент в Эвдемовой этике в пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер,

чая 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. Так, отвечая Фениксу, своему воспитателю, Ахилл говорит на языке, напоминающем талион:

...тебе и не должно¹ Атрида
 Столько любить, да тому, кем любим, ненавистен не будешь.
 Ты оскорби человека, который меня оскорбляет! (Ил. IX:613–615)²

Но эти, напоминающие талион черты – подчиненная часть иного регулятивного механизма, а именно нерегламентированной мести.

При этом в гомеровском обществе существовало достаточно противовесов радикальной мести (в том числе кровной мести). Один из них, как выше мы видели на примере сценки тяжбы на рыночной площади, изображенной на щите Ахилла, а также по одному из аргументов, с помощью которого Аякс в своей посольской речи пытался склонить Ахилла к возвращению в битву (IX:632–636), – это выкуп (*poinë*). Выкуп – важный механизм восстановления баланса и недопущения кровопролития³ при убийстве и при нанесении ущерба любого рода. Так, с Ареса, поправшего брачное ложе Гефеста, полагается, по мнению всех богов, приглашенных Гефестом в свидетели, «пеня⁴ 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 сам полностью выплатить *poinë* в случае недобросовестности Ареса. Пока не договорились о *poinë* с Ареса, Гефест собирался держать свою жену Афродиту опутанной искусно изготовленной им сетью, ожидая, когда Зевс вернет все полученные за дочь подарки (317–319).

М.А. Солоповой (*Аристотель*. Евдемова этика. М.: ИФРАН, 2005. С. 123–124). На не-талионный характер греческого нормативного мышления обращает внимание Мери Маккензи (см.: *Mackenzie M.M. Plato on Punishment*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1981. P. 72).

¹ В оригинале нет той модальности прямой императивности, которая очевидна в русском «должно».

² Последний стих в пер. Вересаева: «Лучше б со мной огорчал ты того, кто меня огорчает!»

³ См.: *Edwards A. Homer's Ethical Geography: Country and City in the Odyssey* // *Transactions of the American Philological Association*. 1993. Vol. 123. P. 52.

⁴ Греч. *moihāgria* – пеня, налагаемая именно за прелюбодеяние.

Еще одно из таких ограничений Артур Эдкинс видел, например, в том, что семья убийцы не оказывает ему поддержки. Убийство за позорное дело (*aischron*) не влекло за собой кары¹. Убийца мог оправдаться тем, что действовал, руководствуясь семейным долгом. Убийца мог скрыться и попросить покровительства у любого человека, и, как правило, такое покровительство ему оказывали, поскольку убийца был повинен только перед семьей убитого, которая полностью несла бремя наказания. Народное собрание не занималось делами об убийстве (притом что разбирало конфликты другого рода, в частности имущественные), оставляя их за семьями, тем самым социально локализуя их. Убийство и нанесение иного существенного ущерба личности или семье становится предметом общественного внимания на основе дальнейшей структуризации общественной жизни и возникновения протогосударственных и государственных политических институтов.

Похожими представляются отношения людей с богами, вину перед которыми можно замолить жертвами и обетами (Ил. IX:400–501). В связи с этим стоит вспомнить 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. Как мы видели, Патрокл поразил Сарпедона (и многих других троянских воинов). В ответ Гектор убивает Патрокла². Ахилл наносит смертельный удар Гектору. На этом трагическая цепь взаимных убийств не заканчивается. Ахилл погибнет от стрелы, пущенной при помощи Аполлона Парисом, причем погибнет там же, где Патрокл и Гектор, – у Скейских ворот (этот эпизод находится за рамками поэмы)³. Парис в свою очередь погиб, пораженный стрелой, посланной Филоклетом. Это обстоятельство вносит в цепь мщений дополнительный драматизм. Ведь павший от рук Патрокла Сарпедон известен, в частности, тем,

¹ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford : Clarendon Press, 1960. P. 54.*

² Гомер мало говорит о других ахейцах, павших от руки Гектора, но судя по характеристикам Гектора как героя-воина, их должно было быть много. Об этом с горечью говорит и Гера, призывая Афину как-то помочь ахейцам, гибнущим от руки Гектора при его атаке на корабли: «...нестерпимо над ними свирепство / Гектора, сына Приамова: сколько он зла им соделал!» (Ил. VIII:355–356).

³ *Публий Овидий Назон. Метаморфозы XII 597–606 // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии ; пер. с лат. С.В. Шервинского. М. : Худлит, 1983. Обстоятельства гибели Ахилла от стрелы Париса в разных мифологических и литературных источниках трактуются по-разному.*

что убил сына Геракла Глиполема (V:655–657)¹. Филоктет, по преданию, пустил стрелу из скифского лука Геракла, с которым тот участвовал в гигантомании на Флегрейских полях². Тем самым в древнегреческой мифологии эта цепь мщений в конечном счете замыкается. Надо еще добавить, что над телом Париса, прежде чем троянцам удалось его вернуть, надругался Менелай³, который мстил не столько за Ахилла, сколько за неблагодарность и коварное попрание Парисом закона гостеприимства, ставшие причиной Троянского похода ахейцев. Но смерть Париса недостаточна для отмщения за смерть Ахилла. За смерть Ахилла, убитого Парисом, отвечает отец Париса – Приам перед сыном Ахилла Неоптолемом (упоминаемом в «Илиаде» лишь однажды – XIX:326), присоединившимся к битве после смерти отца (Од. XI:506–509)⁴. Все эти несущие смерть связи взаимны – взаимны негативно и косвенно.

Вместе с тем вне поля брани месть не считалась непременно; 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 результатов чего могла быть и компенсация понесенного ущерба. Такая тактика считалась уместной в отношении не только близких соседей, но и 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, т.е. угнанных. На набег Лаэрт и геронты не отвечают набегом, но посылают юного Одиссея в Мессену с посольством. Перед ним стоит задача вернуть утраченное добро и при этом сохранить с мессенцами мирные отношения (Од. XXI:16–22). Как подчеркивает Уолтер Донлан, обсуждая этот эпизод и ссылаясь на ряд аналогичных других, «рейд представляет собой негативную взаимность, не имеющую никакого [позитивного] социального

¹ Этот же факт описывается: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека [Ш 7, 6; П 8, 2; Ш 13]; пер., закл. ст., примеч., указат. В. Г. Боруховича. Л.: Наука, 1972.

² *Ликофрон*. Александра; пер с др.-греч. и комм. И. Е. Сурикова // Вестник древней истории. 2011. № 1, 2.

³ О чем известно из сохранившихся фрагментов «Малой Илиады» Лесха. См.: Малая Илиада; пер. О. Цыбенко // Эллинистские поэты VIII—III вв. до н.э.; ред. М.Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999.

⁴ Первый Ватиканский мифограф, III, 11, 2; пер. с лат., вступит. ст. и комм. В.Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000.

смысла; посольство же за возвращением долга имеет инструментальную ценность сохранения межплеменной гармонии»¹.

Предостережения от ответного зла. Хотя принцип «зло за зло» (точнее, ненормированное зло в ответ на совершенное зло) общераспространен в архаическом греческом обществе, Гомер, рассказывая о расправе Ахилла и Агамемнона, фактически предостерегает от желания зла другому, в том числе чрезмерного *ответного* зла. В этом отношении наиболее примечательны слова Ахилла, признающего утрату всякого смысла в своих упованиях на поражение ахейцев, поскольку его упования обернулись смертью Патрокла. С этим прозрением Ахилла сюжет его распри с Агамемноном раскрывается в глубоком этическом значении. В «Илиаде» этическое содержание, связанное с данным сюжетом, специально не обсуждается и тем более не становится поводом для назидательного наставления. Однако в перспективе последующего развития греческой моралистической мысли оно вполне поддается идентификации. Уже у Гесиода это содержание встречается в сугубо дидактическом контексте: «Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил»². Такова судьба Ахилла: желая смерти людям своего злейшего врага, он навел смерть на своего лучшего друга. Сентенции типа приведенной из Гесиода были широко распространены в моралистической литературе Древнего мира. Например, в «Повести об Ахикаре», произведении, предположительно современном «Трудам и дням», но рожденном в Древней Ассирии, содержатся аналогичные предостережения: «Кто строит ков брату своему, сам падет в него»³ или по другому списку: «Роющий яму другому сам в нее провалится»⁴. Аналогичные сентенции известны и по ветхозаветным книгам.

В «Илиаде» это содержание (в частной версии) встречается по меньшей мере дважды. При вступлении Ахилла в битву его первая схватка происходит с Энеем, которого на бой возбудил сам Аполлон, приняв облик одного из троянских воинов. Узнав Энея, Ахилл с издевкой напоминает ему, как однажды тот уже бежал от него с поля сражения. В ответ Эней пытается уязвить Ахилла рассказом об особой знатности своего происхожде-

¹ Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75, № 3. P. 144.

² Гесиод. Труды и дни. 265 // Указ соч. С. 176.

³ Повесть об Ахикаре Премудром // С. Аверинцев. Переводы: Многоценная жемчужина; пер. с сир. и греч. (Собрание сочинений; под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова.) Киев: Дух и литера, 2004. С. 215.

⁴ Повесть об Ахикаре Премудром // От Ахикара до Джано; пер. с сир. А.М. Белова и Л.Х. Вильскера. М.: Гослитиздат, 1960. С. 36.

ния¹. Свою речь он завершает словами о том, что не дело воинов посреди сражения колоть друг друга словом, прибавляя красноречивую сентенцию: «Что человеку измолвишь, то от него и услышишь» (XX:250), из дальнейшего пояснения к которой становится ясным, что он имеет в виду обидные речи, свойственные уличным сварам подверженных гневливости женщин. Иными словами, Эней говорит о том, что брошенное злое слово возвращается злым словом, и прекращает пререкания ударом копья. Эта сентенция могла быть высказана самим Гомером в качестве «морали басни», направленной против Ахилла: ведь это он, оказавшись в сражении лицом к лицу с Энеем, пускает в ход обидные речи вместо оружия.

Завидя Гектора, Ахилл радостно восклицает и призывает его подойти, добавляя с издевкой: «...Да скорее дойдешь к роковому пределу!» (XX:429). Гектор, как будто вторя Энею, парирует:

Сын Пелеев! меня, как младенца, напрасно словами
Ты устрашить ласкаешься: так же легко и свободно
Колкие речи и дерзости сам говорить я умею (XX: 431–433), –

реализуя тем самым уже знакомую нам по другим случаям коммуникативную схему: *каков ты, таков и я*.

Близкий смысл проговаривается в поэме Посейдоном, также, конечно, по частному случаю. Указывая Агамемнону на Ахилла, Посейдон отмечает у того «мрачное сердце» (XIV:139) и отсутствие «малейшего чувства» (141) и, видя, что Ахилл радуется в своей душе поражениям и гибели данайцев, в сердцах добавляет: «Пусть же он так и погибнет, и бог постыдит горделивца!» (142). Таким образом, предполагается, что злорадство по поводу поражений и гибели своих должно обернуться злом собственного поражения и гибели.

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 наставительную-моралистическую функцию. Моралистическая фабула – по типу: не желай/не 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 грече-

¹ Мать Энея – Афродита, дочь Зевса, и по отцу он ведет свой род от рожденного Зевсом Дардана, один из потомков которого в четвертом поколении, Ганимед, был виночерпием Зевса. Мать Ахилла – Фетида, морская богиня, статус которой ниже, чем у Афродиты. Аполлон, указывая на это Энею, забывает, что отец Ахилла Пелей – сын Эака, рожденного от Зевса.

ской традиции. Однако из того, что нам известно, это исторически наиболее ранний пример такого нарратива. Поскольку нормативные фигуры этого типа являются существенным промежуточным звеном между правилом возмездия и золотым правилом¹, факт наличия в нем такого нарратива, ввиду аналитически прослеживаемой в гомеровском эпосе нормативной динамики в направлении золотого правила, не может не восприниматься фундаментальным и для самого эпоса, и для истории становления морального сознания.

Предостережения от зла – от злых, т.е. наносящих вред, 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.

Известный очерк Симоны Вейль «Илиада, или Поэма силы» открывается символическими словами: «Сила – вот подлинный герой, подлинный предмет и фокус “Илиады”»². Действительно, в поэме демонстрация силы и применение силы представляют один из фокусов повествования. Но не сюжета. Как эпический автор Гомер прославляет героев-воинов Ахилла, Диомеда, Гектора, Агамемнона, Менелая, Аякса Теламонида, Сарпедона и многих-многих других. Но он никогда не восхваляет войну, как это кажется при поверхностном чтении. Описания сражений Троянской войны пространны и порой детальны до натуралистичности. Но в этих деталях нет любования противостояниями, сражениями, враждой. Не много произведений искусства сравнится с «Илиадой» по масштабу и колоритности описания ужасов войны. К слову сказать, Гомер, будучи однозначно на стороне ахейцев³, уважительно изображает троянцев⁴ и для него Троянская война – трагедия для двух народов.

В поэме не раз звучат слова, осуждающие, прямо или косвенно, раздор и вражду. В силу характера архаического ценностно-нормативного мышления суждения, предостерегающие от вражды и побуждающие к миру, как и вооб-

¹ Логику нормативного перехода к золотому правилу см.: *Апресян П.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопросы философии.* 2001. № 3. С. 72–84.

² *Weil S.* The Iliad, or the Poem of Force ; transl. by M. McCarthy // *S. Weil. An Anthology ; ed. S. Miles.* N.Y. : Virago Press, 1986. P. 164.

³ Пристрастность Гомера в изображении ахейцев в сравнении с троянцами разбирается в: *Traill D.A.* Unfair to Hector? // *Classical Philology.* 1990. Vol. 85, № 4. P. 299–303.

⁴ Заслуживает внимания то, что среди троянцев у Гомера не нашлось места для такого отрицательного персонажа, как Терсит.

ще относительно предпочитаемого, ожидаемого или надлежащего, высказываются по частным случаям, замкнуты на текущей ситуации: не следует соратникам яриться друг против друга, не следует ссорой между собой давать врагу повод для злорадства, подобает чтить мужество и признавать авторитет общепризнанной власти. Все увещевания, направленные Агамемнону и Ахиллу в связи с их ссорой, как будто бы оправдываются лишь конкретными целями конкретной войны. Однако в той мере, в какой описанием войны задан поэтический универсум эпоса во всей его полноте, эти призывы приобретают общее значение.

При этом на уровне и поэтического повествования в целом, и отдельных сюжетов встречаются высказывания, надситуативно негативные в отношении вражды, тем более военной. На разгорающуюся ссору Ахилла и Агамемнона Нестор откликается не только попытками остудить вождей и призывами к примирению, но и назиданием, высказанным в явно универсальной модальности: «Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете,/ Кто междусобную брань, человекам ужасную, любит!» (IX:63–64). Здесь можно расслышать даже двойное осуждение раздора: раздор сам по себе ужасен и бесчеловечен тот, кто им прельщается и готов на него пойти. Аналогичное осуждение мы слышим из уст самого Агамемнона, который, положив начало конфликту с Ахиллом, пеняет ему на то, что только ему «...приятны вражда, да раздоры, да битвы» (I:177).

Нестор своими увещеваниями не добился примирения. Но он определенно провозгласил недопустимость раздора и необходимость сдержанности, взаимного уважения и расположения, и все последующее эпическое повествование, собственно, было подтверждением правоты мудрого настояния старца.

Раздор неподобаем и недопустим не только между соратниками. В другом масштабном эпизоде поэмы – битве при кораблях – брат Агамемнона Менелай в пылу боя обрушивает на троянцев помимо разящих ударов и упрёки в том, что те, мало того что коварно нарушили законы гостеприимства, еще и «не могут насытиться бранью» (XIII:639). Тогда как «брань для всех ненавистна» (635). Здесь мы видим то же двойное порицание брани (уже не просто раздора), что и у Нестора: троянцы осуждаются за пристрастие к войне (другой вопрос, насколько последнее соответствовало реальности внутриэпического мира), хотя война *для всех* ненавистна. Характерно сопоставление страсти троянцев к войне с попранием ими законов гостеприимства. Принимая во внимание, как высоко ценилось гостеприимство в архаическом обществе, насколько строги были обычаи и обязанности гостеприимства, покровителем которого считался сам Зевс, нужно признать, что рядоположе-

нием инвектив Менелая троянцам относительно попрания законов гостеприимства и их жажды брани желательность мира ставилась вровень с непременностью гостеприимства. Менелай прямо утверждает *всеобщее* нежелание войны. Война признается неприемлемой в отношениях как между людьми, так и между народами. В горестных сетованиях 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).

Эта тема звучит в поэме разнообразно, нередко в частных преломлениях. Например, однажды на олимпийском сборе богов Зевс предлагает сделать так, чтобы война наконец прекратилась и восстановился бы «излюбленный мир»: троянцы вернули бы Менелая Елену, ахейцы бы всем войском отплыли восвояси, и Троя осталась нерушимой под царством Приама (IV:14–19). Гера, испытывающая к жителям Трои ненависть, решительно возражает. От ее неговорчивости Зевс готов разгневаться, но тем не менее предостерегает Геру от возникновения между ними «грозной вражды» (37–38). Гера, не меняя своего отношения к противоборствующим сторонам в Троянской войне, принимает замечание Зевса о необходимости сохранения мира между собой, более того, переводит эту личную договоренность в императивно-обобщенный план:

Но оставим вражду и, смиряясь друг перед другом,
Оба взаимно уступим, да следуют нам и другие
Боги бессмертные... (62–64)

Стремление Зевса сохранить мир с Герой обеспечивается тем, что он, с ней «душой несогласный» (43), соглашается *не допустить примирения* ахейцев с троянцами и отдает распоряжение Афине любым путем расстроить заключенные договоренности между противоборствующими силами. Это она успешно исполняет, побудив одного из троянцев пустить стрелу в Менелая, одновременно обеспечив минимум ущерба от нее. Примиренность между богами оказывается важнее мирных договоренностей между людьми, так что последнюю можно принести в жертву первой.

Хотя взаимная примиренность утверждается как ситуативная максима, ее ценность признается несомненной, о чем свидетельствуют описываемые Гомером эпизоды примирения, добровольного и вынужденного, всех возникающих раздоров между богами.

Впрочем, надо отметить, что и развитие фабулы поэмы в целом демонстрирует движение от гнева и вражды – к душевному покою и примиренности.

«Илиада» начинается с отказа Агамемнона принять выкуп Хриза и вернуть дочь, а завершается согласием Ахилла принять выкуп Приама, выдать тело Гектора и принять одиннадцатидневный мораторий на сражения, чтобы троянцы могли достойным образом и в мире проводить Гектора в последний путь. Это движение от нарушенного по разным основаниям порядка к восстановлению гармонии в отношениях между людьми. Гармония между Ахиллом и Приамом ситуативна, преходяща, но она касается главного – единодушия и взаимопонимания, пусть и в частном. Если примирение Ахилла с Агамемноном имеет важнейший смысл для развития сюжета, то примирение Ахилла и Приама не имеет сюжетных последствий, помимо того что оно оказывается предпосылкой исполнения погребального обряда в отношении Гектора согласно принятому обычаю, с почестями. Такой финал не только предстает очевидным контрапунктом той линии в поэме, акцент на которой позволил Вейль трактовать «Илиаду» как поэму силы, но и дает несомненные основания для отказа от возможной приоритетности подобной трактовки.

Предвосхищения золотого правила

Очевидное проявление позитивной взаимности – *воздаяние*, разновидностью которого выступает благодарность, т.е. 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 не единственная из богов, пришла ему на помощь и сумела «отвратить презренные козни» (398). По справедливому замечанию Леонарда Мюльнера, стародавнее благодеяние Фетиды, помогшее Зевсу сохранить свое положение, предстало теперь залогом того, что и Зевс способствует тому, чтобы сын Фетиды Ахилл отстоял свою *тумē* и свой престиж¹. Но Фетида, обращаясь с мольбой к Зевсу, не упоминает этот конкретный эпизод, довольно неопределенно предполагая, что, может быть, была когда-то полезна Зевсу: «Если когда я, отец наш, тебе от бессмертных угодна / Словом была или делом, исполни одно мне моление!» (I:503–504).

Отношения позитивной взаимности разнообразно связывают людей в гомеровском мире. Так, Феникс, рассорившись с отцом, был вынужден бе-

¹ *Mueller L.* The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. Ithaca ; L. : Cornell University Press, 1996. P. 120.

жать из отчего дома, а убежище он нашел в доме Пелея, который его «приняв благосклонно, / Так полюбил, как любит родитель единого сына» (IX:480–481). В свою очередь Феникс воспитал Ахилла, к нему отнесясь как к сыну (494). Аналогично и Патрокл, принятый Пелеем как сын, стал Ахиллу не только товарищем и старшим братом, но, будучи старше и мудрее Ахилла, в чем-то и отцом. Как известно, по крайней мере единожды Патрокл обращается к Ахиллу с наставительной речью и эта речь производит определенную перемену в позиции Ахилла¹. Отношения позитивной взаимности могут складываться ситуативно (отношения Диомеда и Главка) и ограничиваться ситуацией (обмен дарами между Гектором и Аяксом). Подобные отношения могут связывать людей и богов, во всяком случае люди послушны богам и благоговейны также ради ответного благорасположения богов. Так, Ахилл живо отзывается на предостережение Афины воздержаться от кровопролития в надежде на то, что его покорность будет ему засчитана: «Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют» (I:218).

Этически особенно значимым выражением позитивной взаимности следует признать отношения благорасположения, разновидность которых представляет коммуникативный коррелят *золотого правила*².

В литературе, посвященной золотому правилу, высказывается мнение, что золотое правило встречается уже в гомеровском эпосе. При этом приводится 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).

Джефри Вотлз прочитывает эти строчки таким образом, что Калипсо намерена заботиться об Одиссее так же, как хотела бы, чтобы заботились о ней

¹ См. об этом: *Finlay R. Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73, № 5. P. 270.* Свидетельства того, что и Ахилл относился к Патроклу в каком-то смысле как к отцу, Роберт Финлей усматривает в отдельных моментах похоронного обряда, совершаемого Ахиллом, и его прощальных словах, обращенных к Патроклу.

² Золотое правило не может быть осуществлено в отсутствие благорасположения; но не всякое благорасположение реализует золотое правило. Снисходительность, великодушие, помощь, забота основаны на благорасположении, но не управляются непременно золотым правилом.

в аналогичной ситуации¹. 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. Иными словами, 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 в свете эпизода встречи Ахилла с Приамом, но, строго говоря, здесь нет взаимности ни в смысле обоюдности, ни в смысле ответственности. Не считать же ответственностью отзвучивость, предполагаемую любовью, а Калипсо влюблена в Одиссея, хотя и не взаимно.

Мышление в духе золотого правила мы действительно можем различить в словах Гектора перед поединками и в обращении к Ахиллу Приама, пришедшего с выкупом за телом сына.

Гектор, как мы видели, дважды перед разными поединками предлагает своим противникам заключить соглашение об отношении к телу павшего в бою, имея в виду установление именно отношений взаимности-обоюдности. Повторю, что возможные поведенческие схемы в этих предложениях несколько разнятся. В стихах VII:76–86 «Илиады» 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 по отношению к другому так, как он обязался поступать по отношению к тебе»². В отличие от этого в стихах 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: в соответствии с *тем, 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 отно-

¹ Wattle's J. The Golden Rule. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1996. P. 28–29.

² Формулировка может показаться несбалансированной: поступок *M* соотносится с обязательством, принятым *N*. Но здесь важно подчеркнуть принципиальность позиции *N*, чтобы норма не оказалась сведенной к формуле «Как ты ко мне, так я к тебе». По сути речь идет о том, как *должен* вести себя *M* в отношении *N*: так, как *N* обязался поступать по отношению к *M*.

шению ко мне¹. Эта формула может быть преобразована в норму: «Поступай по отношению к другому так, как ты ожидаешь, чтобы другой поступал по отношению к тебе», что прямо соответствует золотому правилу.

В инверсивном виде эта логика известна по отношениям негативной взаимности, обычной между противниками. 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. Наиболее очевидным примером такого рода негативной взаимности является поединок, будь то борцовый или на поле брани. Это непосредственно *обюдное* отношение, в котором отношения участников друг к другу зеркальны и, можно сказать, предвосхищающе *ответны*. В отличие от талиона, устанавливающего норму ответного действия на уже причиненное зло, в поединке *M* и *N* действия каждого определяются возможностью действий противника, так что *M* 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 его опасных поражающих действий. Эта логика отношений оказывается по смыслу противоположно перестроенной при допущении благорасположения в отношениях между участниками коммуникации.

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 распадается на две – негативную и позитивную, которые соответствуют негативной и позитивной формулировкам золотого правила².

В обоих случаях Гектор не просто высказывает пожелание, а предлагает соглашение, уговор, скрепляемый клятвой именем богов, и тем самым выходит за рамки ситуативной максимы, предполагая ее объективацию в догово-

¹ Заслуживает внимания, что в ситуативно-частной и нормативно не рефлексивной форме здесь по сути задается тип отношений, который почти тысячелетие спустя будет оформлен в римском праве в так называемой *доктрине встречного удовлетворения*, согласно которой обещание должно быть исполнено лишь при условии определенного действия лица, которому оно дано (см.: *Халфина Р.О.* Договор в английском гражданском праве. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 166–167).

² Совмещение в одном высказывании негативной и позитивной формул золотого правила хотя и редкость, но нормативно не невозможно.

ре и клятвенном обязательстве его исполнить. Предлагаемое Гектором, конечно, еще не золотое правило. Это – «quid pro quo» (лат. «услуга за услугу»), и по форме ближе сделке. Но что такое сделка в рамках героической этики? Это менее всего коммерческая сделка, от которой героические гомеровские персонажи очень далеки. Хотя логика золотого правила в коммуникативно-поведенческой модели, предлагаемой Гектором, лишь потенциальна, в ней уже есть инициативность, задание стандарта от себя. В конкретной ситуации, вызвавшей это предложение, могут возникнуть отношения, подобные тем, что предполагаются золотым правилом, но только по соглашению: «призываю тебя относиться ко мне так, как я собираюсь относиться к тебе», т.е. ситуативно, не принципиально.

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 взаимности – негативной взаимности, однозначно заданной гибелью Патрокла от руки Гектора и ответным стремлением Ахилла отомстить за эту гибель самым решительным образом.

Качественно иным в этом отношении предстает эпизод встречи Приама и Ахилла, которым золотое правило предвосхищается не в нормативном виде, а в поведенчески-коммуникативном. Правила как такового, тем более золотого, здесь нет; как и надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Однако если попытаться реконструировать нормативное содержание складывающегося отношения, то окажется, что оно уже выше «quid pro quo», «ты – мне, я – тебе». 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», хотя и оказавшемся фактически 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, предполагаемо обратимое. Его потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие выдать тело Гектора за выкуп) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

Эта ситуация интересна и тем, что Приам и Ахилл не равны, по крайней мере формально: Приам находится в положении просителя, коленопрекло-

ненного, 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 будет закреплён в формуле золотого правила.

В то же время это отношение Ахилла реально отнюдь не взаимное. По эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. Как говорит Платон, «Ахилл смело предпочёл прийти на помощь Патроклу и, отомстив за своего поклонника, принять смерть не только за него, но и вслед за ним»¹. Так что со стороны Ахилла это отношение уже не просто выше «quid pro quo»; оно – другой категории. Если мольбой Приама задается прообраз мышления по типу золотого правила, то в благожелательной реакции Ахилла обнаруживается деяние, отношение по типу агаре̄, великодушного милосердия².

В перспективе нормативно развитой формы золотого правила важно иметь в виду, что Ахилл не стремится угодить Приаму и сделать, как тот хочет. Да и Приам, понимая это, взывает не столько к милосердию, сколько к пониманию: поступай исходя из своего понимания, из своей максимы. Ахилл поступает по отношению к Приаму так, как хотел бы, чтобы поступили по отношению к Пелею. Тем самым к другому он относится по своей «мерке». Но в данной ситуации коммуникативная интрига такова, что эта «мерка» предложена другим и, стало быть, «своя» максима на самом деле является максимумом другого, хотя и используемой в качестве собственной. В этом обращении максим, в смене и смешении своей и чужой максим преодолевается различие между ними, происходит их обобщение, в тенденции ведущее к универсализации максим.

Возможно, Ахилл в этом даже прототипичен для греческого сознания. Как показал Грэхем Занкер, тема самоотверженного поведения с привязкой к Ахиллу затрагивается Фукидидом, Платоном, Аристотелем и бескорыстное, самоотверженное поведение в отношении других, как правило, близких, демонстрируют различные персонажи Еврипида и Софокла³. Правда, в отличие от более поздней христианской этики в античном сознании идея агаре̄

¹ Платон. Пир, 179e // Платон; под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. Соч. В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 105.

² Милосердные, или альтруистические, действия могут быть взаимными или нет, но семантика милосердия, или альтруизма, делает вопрос о взаимности излишним; в ожидании взаимности милосердие дезавуирует самое себя, ожидание взаимности превращает альтруизм в авансированное предоставление услуги.

³ Zanker G. Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // Reciprocity in Ancient Greece; ed. by C.G. Norman, P. Waite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 76–77.

нередко совмещена с идеей *philia*; характерно, что в качестве примера самоотверженного поведения приводится чаще всего самоотверженность Ахилла, направленная на восстановление *timē* павшего Патрокла. Однако поведение Ахилла в отношении коленопреклоненного Приама, в общем идущее вразрез с преданностью памяти Патрокла, представляет пример другого рода – благоволение, во-первых, чужаку, во-вторых, без всякой надежды на взаимность. Это то, в чем, по Аристотелю, воплощается наряду с прочим прекрасное, или благородное, т.е. благое само по себе¹, которое должно предпочитаться собственной выгоде, которое «совершается ради других, потому что такие поступки менее носят на себе отпечаток эгоизма»². Относительно благоволения Аристотель высказывается более определенно в своих «Этиках», и там оно ограничено действиями в отношении своих – друзей. 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 с этим эпизодом, а именно притчу о добром самаритянине, в которой благодеяние оказывается совершенным чужаком³.

Понимаемый таким образом 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, более того, поскольку повторяемо рефлексивна (см. XXII:419–420), то, пожалуй, и принципиальна, а Ахилл всего лишь добросердечно отзывчив и великодушен, и об этической рефлексивности его действий мы можем только догадываться. Во-вторых, ни та ни другая позиция не обобщается ни участниками коммуникации, ни богами или через богов, ни самим эпическим поэтом и не доводится до уровня именно стандарта. Этим данный эпизод существенно отличается от притчи о добром самаритянине, которая пусть и представляет со-

¹ *Аристотель*. Риторика, 1366а 33–34 [; пер. с греч. Н. Платоновой (1884), сверен. О.В. Смыкой] // *Античные риторика*; статьи, комм. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: МГУ, 1978. С. 43.

² *Аристотель*. Риторика, 1367а 4–5 // Там же. С. 44. (Используемый переводчиком термин «эгоизм» призван указать на незаинтересованность действия, несориентированность его на интересы агента.)

³ *Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24. P. 81.

бой нарратив, но это нарратив, изначально выстроенный с назидательной целью, с возможностью прескриптивного вывода, который органично вплетен в общий нормативный контекст и идейную композицию Евангелия от Луки.

Как показывает предложенная нормативная реконструкция коммуникативных ситуаций, хотя сами ситуации нормативно не рационализированы, да и актуально односторонни¹, изначальный общий принцип предлагаемых Гектором и Приамом отношений – взаимность, обоюдная взаимность – понятен участникам коммуникации, он хорошо известен в том мире, в котором они живут, он многократно испробован и в версии негативной взаимности, и в версии позитивной взаимности, что можно было видеть на примерах дарообмена и гостеприимности. Гектор и Приам готовы наполнить этот принцип новым содержанием, и оно заключается в том, что благожелательное взаимное расположение предполагается в отношениях между чужими, между противниками. Чужие признаются достойными благорасположения, достойными уважения, достойными такого отношения, как если бы они были не чужими, а своими.

Так что хотя у Гомера нет собственно золотого правила, в его поэмах, как мы видим, задолго до появления формулы золотого правила² уже представлен тот коммуникативный опыт (актуальный или рефлексивно предполагаемый), без обобщения которого принципы отношений в духе золотого правила и сама формула золотого правила не могли быть осмыслены и сформулированы³. Гомеровский эпос предоставляет исключительное литературное свидетельство исторического предвосхищения золотого правила в практике живых, прочувствованных и многогранно испытанных человеческих отношений.

¹ Характерно, что и первое предложение Гектора ахейцам перед схваткой один на один (VII:76–86) просто по ходу развития ситуации остается без ответа.

² Первые формулировки золотого правила в греческой мысли относятся ко времени Семи мудрецов (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и мнениях знаменитых философов, I; под ред. А.В. Лосева. М.: Мысль, 1979. С. 74), отстоящему от времени создания гомеровских поэм на два века.

³ Переход от описания коммуникативного опыта, сопряженного с золотым правилом, но еще фактически не вербализованного в терминах опыта человеческих отношений (что мы и имеем в гомеровском эпосе), к формулированию золотого правила в его развитой позитивной и универсальной форме (известной по Мф. 7:12) исторически длителен и опосредован рядом этапов, знаменующих вербализацию коммуникативного опыта, его неспецифическое нормативное обобщение как опыта взаимности и благорасположения, его специфическое нормативное обобщение в формуле золотого правила в его частной и универсальной негативной формах. Подробно эта эволюция проанализирована мной в статье: Генезис золотого правила // Вопросы филологии. 2013. № 10. С. 39–49.

Характер императивности архаической морали

Сюжетно нравоперемена Ахилла – от вражды к примиренности, от гнева к состраданию – не случайна. Она происходит в потоке жизненно-драматических обстоятельств, но при определяющем влиянии ряда коммуникативных, дискурсивных, рефлексивных событий, в которые включается или оказывается включенным Ахилл. Внутренне он одинок. Но он не утратил связи с миром. Пусть готовый к смерти, он сохраняет свое присутствие в мире, он открыт ему и включен в него, продолжает жить и действовать в существующем порядке, и порядок не отпускает его от себя.

Отринув в жажде мести за павшего Патрокла обиду на Агамемнона, Ахилл готов броситься в битву. Однако Фетида подсказывает сыну, что прежде следует примириться с Агамемноном. Он с готовностью и легко примиряется и вновь устремлен в бой. Но Одиссей указывает ему, что следует в знак преодоления раздора принять дары, без чего примирение не может быть признано состоявшимся, и разделить трапезу, отмечающую примирение. Заслуживает внимания, какими словами Одиссей сопровождает наставление: «Пусть же душа у тебя укротится моим убеждением» (Ил. XIX:220). Подобных побуждающих и направляющих высказываний, обращенных, как мы видели, не только к Ахиллу, но к другим персонажам, в том числе от самого Ахилла, в эпосе немало. Это ничуть не свидетельствует о несамостоятельности поэтических героев. Наоборот, как говорящие и советующие, как слушающие и внимающие, герои Гомера демонстрируют свою активность, инициативность, реактивность. Общающиеся, они образуют сообщество.

Мораль гомеровского общества преимущественно коммуникативна. Здесь нет писанных и даже просто вербализованных законов и соответственно нет выработанных под них социальных институтов, а моральные ценности не приобрели еще столь важного самостоятельного значения, чтобы стать отдельным мотивом деяний¹. Для гомеровской морали важен фактор внешнего личного воздействия, но это воздействие никогда не принудительно и тем более не репрессивно по отношению к индивиду. Собственно, индивид и обнаруживает себя опосредованно этим воздействиям и взаимодействиям, актуальным или представляемым в воображении.

¹ В этом отношении ситуация в мире, описываемом Гесиодом, кардинально иная. Сравнение обществ Гомера и Гесиода см.: *Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод ; пер. с венг. под ред. В.И. Авдиева. М. : Изд-во иностр. лит., 1956.

В свое время В.Н. Ярхо в статье «Была ли у древних греков совесть?» попытался показать на материале древнегреческой трагедии, т.е. более позднем, чем гомеровский эпос, что представляемые в трагедиях персонажи не обладают совестью¹. Ярхо специально не оговаривает, из какого понятия совести он исходит (он как будто бы ориентируется на некую «общезначимую интуицию» совести), но по разбросанным по его статье замечаниям легко сделать вывод, что он ориентируется на кантовское представление о совести как способности автономного морального суждения. Этот вывод обусловлен рядом ремарок; смысл их состоит в том, что большинство пассажей из античных трагедий, которые, по мнению исследователей, могут свидетельствовать о различении классическими авторами феномена совести, представляют собой в той или иной форме примеры внешнего воздействия на решения персонажей или демонстрируют ориентацию персонажей на внешние факторы. Поскольку совесть – это «внутренний голос», нет оснований усматривать совесть в побуждениях, которые внушают персонажам трагедий боги не только своим вмешательством, но и через «божественный голос»; неверно соотносить совесть и с Эриниями, поскольку Эринии представляют собой внешнюю божественную силу. Мифологические представления, таким образом, исключались Ярхо из исследовательского фокуса как не релевантные предмету его рассмотрения². Другой важный аргумент Ярхо в пользу того, что античная трагедия не знала совести, состоит в том, что ни в одном из приводимых исследователями пассажей, якобы говорящих о совести, «нет не только понятий, в какой бы то ни было мере близких к понятию совести, но нет даже и описательных характеристик, которые можно было бы принять за изображение феномена совести»³. Большая часть статьи посвящена демонстрации на материале текста трагедий этого положения, и этим лингвистически-семантическим анализом статья Ярхо представляет наибольший инте-

¹ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) [1972] // Историческая психология и социология истории. 2010. № 1. Заголовок статьи можно признать корректным лишь при условии, что под «древними греками» понимаются обитатели трагедии классического периода и их современники.

² Подобное – негативное – восприятие мифологических представлений на самом деле свидетельствует о доверчивом восприятии мифологических образов, за которыми не видится ничего, кроме содержания самого мифа; выходит, что исследователь, не важно, религиозный или безрелигиозный, встает на точку зрения изучаемого им античного автора или тем более описываемого античным автором персонажа и относится к тексту, повествующему о личном вмешательстве богов или о божественном голосе в душе персонажей, как реалистически описательному. Трудно допустить такое отношение к мифологии у Ярхо, но текст его статьи не оставляет возможности для других допущений.

³ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? С. 196.

рес. Однако ясно, что как ни важны слова, понятия, с которыми связывается совесть, не менее важны функции совести, ее сущностные характеристики независимо от того, как лексически они обозначаются.

Хотя Ярхо не вводит отдельно понятия совести, постепенно, по ходу рассуждения это понятие у него выстраивается, причем настолько отчетливо, что его можно целостно реконструировать. Можно сказать, что совесть, по Ярхо, представляет собой феномен, выражающийся в осознании человеком совершенной неправды, в переживаниях по поводу случившегося, в раздвоении личности, внутренней рефлексии, не ограничивающейся знанием себя, но продолжающейся в самооценке, не зависимой от мнения окружающих, в самоукоризне, нередко для личности непереносимой, в раскаянии, в готовности принять наказание за содеянное зло, притом что никому, кроме переживающего совершенную неправду, о ней не известно и некому требовать за нее наказания. Во всей древнегреческой трагедии Ярхо не находит примеров, за исключением трех эпизодов, в которых можно разглядеть элементы совести, отвечающие данному представлению автора о совести.

Заслуживает внимания, что Ярхо противопоставляет совести как внутреннему голосу «ориентацию на объективно существующие нравственные нормы, доступные для проверки и оценки извне»¹, а самооценке согласно «внутренним стимулам» – оценку по «объективному результату»². Тогда что же такое «совесть» и что понимается под «объективно существующими нравственными нормами»? На мой взгляд, в противопоставлении этих феноменов утрачивается понимание природы совести как одного из наиболее полных индивидуальных воплощений морали, понимание источников совести, ее нормативных корреляций и направленности. Мне представляется, что Ярхо в своем анализе, неявно исходя из понимания совести в ее развитой форме, не принимает во внимание внутреннюю дифференцированность этого феномена, когнитивная, психологическая и нормативная динамика которого еще подлежит ретроспективному прояснению. Материал гомеровского эпоса, равно и материал трагедий показывает, что совесть как способность саморефлексии, предметом которой выступает именно то, о чем разрозненно упоминает в своей статье Ярхо, формируется постепенно, в процессе интериоризации обобщаемого коммуникативного опыта.

Эпические персонажи – боги и герои, а также близкие героям женщины – постоянно высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные (в широком смысле слова, отнюдь не специфически моральные)

¹ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? С. 206.

² Там же. С. 209.

суждения и произносят речи, выражая ожидания и пожелания, делая рекомендации, давая советы, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры достойных деяний великих мужей¹. Они выказывают озабоченность о благе (частном или общем) и своими речами по мере сил стремятся споспешествовать ему. Высказанные мнения нередко подвергаются обсуждению, становятся предметом разногласий; артикулированные одними персонажами, они могут приниматься или не приниматься другими, дополнительно аргументироваться, аргументы могут воспроизводиться еще кем-то и т.д. Имея в виду эту особенность гомеровских поэм, Кристофер Гил в полемике с Мозесом Финли, воспринимавшим героический этос жестким и однозначным, с заданными и предопределенными ценностями, указывал на преимущественно дискурсивный характер представленного Гомером нравственного мира².

Наряду с людьми и богами суждения оценочного характера допускает и сам эпический поэт. Его суждения всегда касаются конкретных действий персонажей и ситуаций, в которых они оказываются, но само положение поэта, находящегося над ситуациями, ничуть не вовлеченного в отношения персонажей, в наибольшей степени носят отвлеченный характер. Грэхем Занкер не случайно обращал внимание на необходимость различения моральных стандартов, которые демонстрируют герои поэм и которых придерживается сам поэт: в своих поступках герои могут реализовывать такую этическую модель, которой сам поэт противостоит³; но, надо заметить, Гомер никогда не оставляет без внимания действия персонажей, нравственный смысл которых он не разделяет. Это касается как троянцев, так и ахейцев. При том, что Гомер не просто симпатизирует ахейцам, но всегда находится

¹ По-своему именно на это обратил внимание еще английский мыслитель начала XVIII в. Шэфтсбери: Гомер «не описывает качеств или добродетелей, не судит нравы, не произносит хвалебных слов, не рисует самих характеров, но действующие у него лица никогда не перестают быть зримы для нас... И склад ума и характера всякого, каждый раз столь различный, выписан с такой верностью и столь равномерно проведен через каждую частичку действия, что учит нас большему, чем все комментарии и примечания на целом свете. Поэт, вместо того, чтобы придавать себе некий вид мудрости, вообще не играет какой-либо роли – его не легко открыть в его творении» (*Шэфтсбери Э.Э.К. Солиловия, или Совет автору // Э.Э.К. Шэфтсбери. Эстетические опыты; сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М.: Искусство, 1975. С. 359*).

² Gill C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 47, 49, 54, 70.

³ Zanker G. *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 1. Близкую мысль развивал и Эласдер Макинтайр (*Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 128).

на их стороне. Он во всем солидарен с ними, но солидарен, так сказать, прагматически; в этическом плане он беспристрастен – его суждения надситуативны и надперсональны.

Поэтические тексты, содержащие оптативные (выражающие желания и ожидания) и оценочные высказывания, различны по своему характеру: одно дело высказывания людей, а другое – богов и, пожалуй, примыкающие к ним реплики самого поэта; одно дело высказывания по поводу происходящего, а другое – воспоминания о давно прошедших делах или пересказы преданий.

Высказывания людей, пусть и благородных, героев¹ в силу своей ситуативности могут казаться современному читателю субъективными, партикулярными, обусловленными не только мотивами говорящего, но и ожидаемой реакцией слушающего, готового стать говорящим. Но следует помнить, что гомеровские герои высказываются и действуют в устоявшемся пространстве эпоса, с его сложившимися в вековой традиции формулировками, с суждениями, прочно ассоциирующимися с определенными персонажами, с понятными для поколений слушателей смыслами и ассоциациями. Их высказывания по-своему канонизированы. Так что, будучи ситуативными по обстоятельствам сюжета, они в силу традиции общезначимы². Об этом свидетельствуют сходство, а то и идентичность ряда поэтических формулировок в «Илиаде» и «Одиссее», высказывание разными персонажами одинаковых (порой дословно) суждений, причем в «Илиаде» одинаковые суждения могут высказываться и ахейцами, и троянцами.

Разнообразные по своей модальности высказывания составляют ткань архаической морали. Она, конечно, императивна, но ее императивность особенна. Как отмечает А.А. Гусейнов, в гомеровском мире «трудно найти сколько-нибудь строгий, вербально оформленный моральный кодекс, общие заповеди, соблюдение которых считалось бы критерием моральности»³. Это своеобразие гомеровского морального мышления недостаточно отражено в гнедичевском переводе «Илиады», вследствие чего гомеровская мораль предстала в несвойственной ей модальности этики долга. Последнее лишь отчас-

¹ А другие, за единственным исключением – Терсита, и не высказываются.

² Дэвид Клаус полагал, что значение высказываний гомеровских персонажей обусловлено «всей совокупностью контекстуальных сил, представленных в моменте речи» (*Claus D.B. Aidos in the Language of Achilles // Transactions of the American Philological Association. 1975. Vol. 105. P. 16*). Это верная характеристика интерлокутивных ситуаций вообще, живой коммуникации, возможно, ситуаций общения в психологическом романе. Но вряд ли она справедлива в отношении Гомера и гомеровских персонажей.

³ Гусейнов А.А. Введение в этику. М. : МГУ, 1985. С. 44.

ти смягчается тем, что соответствующий предикатив («должен»)¹ используется в безличной форме, обретая значение *надлежащего, полагающегося*. Так, слова троянского воина Деифоба, обращенные к Энею, Н.И. Гнедич передает следующим образом: «...если о ближних / Ты страдаешь, тебе заступиться за ближнего должно» (XIII:463–464), между тем в оригинале: «ikánei», т.е. в данном случае: «следовало бы», что, конечно, делает все высказывание императивным, но в нем нет того долженствования, которое предполагается однозначно заданными требованиями². Императивность гомеровской морали никак не деонтологична. На это указывает замечание И.В. Шталь относительно того, что «представление о нормах» (согласно сказанному выше, следовало бы уточнить: *императивные* представления³) в гомеровских поэмах передается словами «приличествует», «подобает», «справедливо»⁴.

¹ Вопрос о грамматическом статусе слов типа «должен», «надлежит» в качестве части речи (если их вообще можно классифицировать как часть речи) в лингвистике остается до сих пор нерешенным.

² Надо сказать, вся эта фраза в данном переводе не может не удивлять ни подбором слов («ближние», «страдаешь», «заступиться за ближнего»), ни почти христианской обобщенностью их смысла. Из нее следует, что есть некое универсальное чувство сострадания, сострадания ближним, которое надлежит воплотить в поступках. Перевод этого стиха В.В. Вересаевым существенно ближе к оригиналу: «Храбрый Эней, советник троянцев! Сегодня за зятя / Должен ты стать, хоть бы горе тебя самого угнетало». Здесь есть долженствование (кстати, мы его находим и в иных переводах, например, на английский Энтони Лонга. См.: Long A.A. *Morals and Values in Homer* // *The Journal of Hellenic Studies*. 1970. Vol. 90. P. 125), но нет упоминания сострадания, тем более как универсального чувства, предопределяющего должное/надлежащее поведение. Деифоб же, обращаясь к Энею, призывает его не стоять праздно в стороне во время сражения (Эней удручался невниманием к нему Приама), но если он сожалеет об Алкафое (Алкафой – муж его сестры), павшем в схватке, то надо постараться непременно отбить его тело. Впрочем, в допущенной Гнедичем оплошности есть свой смысл. Расхождение текстов оригинала и перевода как бы вмещает в себе неявную логику формирования и эволюции морального мышления – от конкретных ситуаций, их осмысления и нормативного обобщения к формулированию общего и универсального принципа.

³ Следует иметь в виду различие категорий «императив» в грамматике и этике. Не всякое императивное в грамматическом отношении высказывание, например: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» (I:1), является императивным в этическом смысле, и не всякое этически императивное высказывание, например: «Если ж кого-либо я от судов удаленным замечу, / Там же ему уготовлю и смерть!» (XV:348–349), является императивным с грамматической точки зрения. Эту констатацию можно было бы считать тривиальной, если бы не встречающиеся в лингвистически-аналитической традиции моральной философии серьезные работы, метаэтически проблематизирующие совпадения и различия этически императивных и грамматически императивных высказываний (см., например: MacIntyre A. *Imperatives, Reasons for Action, and Morals* // *The Journal of Philosophy*. 1965. Vol. 62, № 19. P. 513–524).

⁴ Шталь И.В. *Художественный мир гомеровского эпоса*. М.: Наука, 1983. С. 128.

Императивность архаической морали не дана в виде объективных и универсальных норм, но это не значит, что ее нет совсем. Она содержится в общепризнаваемых ценностях, самим фактом своего существования подлежащих реализации; ею наполнены артикулируемые представления о благе, договоренности, двусторонне и односторонне принятые обязательства, клятвы, советы, рекомендации, настояния; она обнаруживается ситуативно-интерлокутивно в выражении индивидами своих мнений в конкретных обстоятельствах общения. Все это составляет внутриэпический моральный дискурс. Это другого уровня императивность, чем та, о которой говорил Вернер Йегер, указывая на самостоятельную нормативную значимость мифа: миф не нуждается в дополнительных средствах нормативности, даже таких простых, как образцы или примеры. «Миф, – указывал он, – это слава, весть о великом и возвышенном... Необычное обязывает уже только в силу признания его факта. Но певец не только повествует о подвигах, он восхваляет и превозносит то, что в этом мире достойно похвал и превознесения»¹. Йегер подчеркивает, таким образом, что эпос не содержит обобщенных норм, тем более в кодифицированной форме, специально высказываемых певцом, но выполняет свою нормативную функцию иначе: нормативность здесь не нуждается в отдельной артикуляции, поскольку содержится во «внутренней структуре эпоса»². Под «внутренней структурой» следует понимать не «устройство» эпоса как своего рода литературного жанра, а его сюжетно-повествовательный состав. Эпос насыщен императивностью на уровне частных нарративов, которые сами по себе играют существенную социализирующую и воспитывающую роль. Об этом говорил и Е.М. Мелетинский, обращая внимание на то, что в мифах деяния героев «не идеализируются и их приключения и неблагоприятные поступки служат людям как бы в назидание, давая примеры и того, “как надо”, и того, “как нельзя”»³. Важную роль в этом играет эпи-

¹ Йегер В. Пайдейя. Т. 1 : Воспитание античного грека. М. : Греко-латинский кабинет, 2001. С. 72.

² Там же. С. 74. Следует иметь в виду, что эпос интересовал Йегера главным образом как элемент воспитательного пространства Эллады. Вопрос о культуросозидательной функции гомеровского эпоса заслуживает отдельного внимания, и он широко обсуждается в литературе. В частности, Уильям Харрис указывает, что Гомер не только отразил становление цивилизованного, полисного общества, но и сам своими поэмами внес вклад в этот процесс, так что позже Солон смог перевести уроки Гомера на язык прямых политических советов и приспособить их к условиям гражданского правления Афин начала VI в. (Harris W.V. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge : Harvard University Press, 2001. P. 131, 404).

³ Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 119.

ческий певец, который, высказывая (пусть не часто) суждения, выступает в роли «субъекта» императивности – его высказывания в отличие от высказываний персонажей поэм напрямую обращены к слушателю.

Императивное содержание эпоса двухуровневое. Во-первых, в силу самого жанра и своего места в греческой культуре эпос выполнял императивную функцию, выступая неким некодифицированным стандартом моральности. По жанру эпоса его нарративная функция превалирует над императивной, однако по тому месту, который он занял в культуре Греции, все его нарративно контекстуализированные сентенции приобрели пусть и не безусловный, но общезначимый смысл. На это и обращал внимание Йегер. Во-вторых, в своем непосредственном выражении внутренняя императивность эпоса чаще всего ситуативна. Большинство суждений относительно предпочитаемого, ожидаемого или надлежащего высказывается по частным случаям. Тем не менее в большей или меньшей степени им свойственна некая обобщенность, благодаря чему мы можем считать их моральными по своей природе. Прояснение природы этой неуниверсальной обобщенности способствовало бы прояснению характера архаической морали и характера моральной императивности как таковой, содержание и способы существования которой, насколько можно судить, не исчерпываются всеобщей адресностью и универсальностью. Двухуровневый характер императивности эпоса – внутриэпический и метаэпический – по-своему отражает структуру самой морали, существующей, с одной стороны, в форме непосредственных коммуникативных связей и общественных соглашений, а с другой – в форме рационализированных, обобщенных и универсальных норм.

Внутриэпическая императивность хотя и привязана всегда к конкретным ситуациям, обнаруживается по-разному – в виде отвлеченных, или общих, ценностей, в виде соглашений и обязательств, а также в виде высказываемых ожиданий, пожеланий и рекомендаций.

Ценности являются «общими», или отвлеченными, в той мере, в какой даже выражаемые в суждениях по поводу конкретных ситуаций, они к ним не привязаны, ими не обусловлены, и в этом смысле они оказываются надситуативными. Они общие в силу принадлежности традиции, преданиям, которые передаются из уст в уста, от старших к младшим. Так, Феникс рассказывает Ахиллу (наверное, не впервые) о Мелеагре (IX:527–599). С одной стороны, это известная история и как таковая она принадлежит всем; с другой – эта история повествует об одном герое и о том, что однажды с ним случилось. Или Нестор рассказывает Патроклу о битвах, в которых принимал участие в давние времена, стремясь, несмотря на свой юный тогда возраст, всегда быть в первых рядах, внося наиболее весомый вклад в общее ратное дело

(XI:670–762); рассказывает, имея в виду Ахилла, надеясь, что Патрокл доведет выраженное через воспоминание наставление Нестора Ахиллу и тот наконец склонится к надлежащему решению, к тому же Нестор рассказывает как участник тех давних событий, он, стало быть, делится собственным опытом. И предание о Мелеагре Феникса, и воспоминание Нестора о давних сражениях, оба обращенные к Ахиллу в его конкретной ситуации, оказываются по отношению к ней надситуативными и тем самым приобретают обобщенный смысл.

Еще больший вес имеют пожелания, рекомендации и повеления, высказываемые богами. Боги вмешиваются в дела людей, в их конкретные ситуации и отношения, но они выше человеческих проблем, выше ситуативных перипетий. Они извне включаются в ситуации, и потому сообщаемое ими, будучи частным по непосредственному содержанию, имеет отвлеченное, надситуативное значение. С этой точки зрения божественный фактор в поэмах заслуживает особого внимания. Теоретическая трактовка вопроса о роли богов в решениях и деяниях людей может быть различной в зависимости от предмета и задач исследования. Скажем, если перед исследователем стоит задача репрезентации эпического сознания во всем его своеобразии, то наилучшим образом этой задаче соответствовало бы максимально аутентичное описание элементов этого сознания и мифологической картины мира. Конечно, при том условии, что боги, их характеры и деяния в эпосе должны восприниматься исследователем дифференцированно с учетом того, что в эпосе получили отражение исторически различные этапы религиозного сознания¹.

Однако как быть с божественным компонентом нормативности при задаче реконструкции не содержания архаического сознания (как оно само себя осознавало), а объективного (насколько это вообще поддается вычленинию) порядка его функционирования? Мы видели, что Майкл Гагарин выделял наряду с «правовыми» и «моральными» правилами «религиозные»

¹ В поэмах теология самого Гомера, согласно которой боги выступают гарантами порядка и справедливости, сплошь и рядом соседствует с глубоко архаичными представлениями о богах как существах, всего лишь воплощающих безграничность физической силы и безудержность чувственных наслаждений, находящихся за пределами добра и зла. О неоднозначности описания богов у Гомера см.: *Bassett S.E. The Pursuit of Hector // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1930. Vol. 61. P. 143–144.* О месте богов у Гомера см. также: *Calboun G.M. Homer's Gods: Prolegomena // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1937. Vol. 68. P. 11–25; Grube G.M.A. The Gods of Homer // Phoenix. 1951. Vol. 5. № 3–4. P. 62–78; Kulmann W. Gods and Men in the Iliad and the Odyssey // Harvard Studies in Classical Philology. 1985. Vol. 89. P. 1–23.*

правила, понимая их как такие, которые регулируют отношения людей с богами и их действия по поводу богов, т.е. культовые действия. Буквальное восприятие всех нуминозных интерполяций в деяниях героев означало бы мифологичность мышления самого исследователя. Между тем в большинстве эпизодов гомеровских поэм присутствие нуминозного фактора поддается органичному истолкованию в терминах выбора. Боги нередко оказываются метафорой внутренних сил и устремлений человека, в том числе тех, что выпадают из очевидного набора мотивов или из порядка существующих обычаев, или как будто бы не соответствуют нраву героя. Об этом писал А.И. Зайцев: «Советы богов у Гомера чаще всего соответствуют тому, что предпринял бы сам герой в данной ситуации в соответствии со своим характером, таким, каким его рисует поэт»¹. На это же указывает Седрик Уитман: «боги не могут научить человека ничему, что он уже и сам узнал и к чему устремился»². Несколько по-другому, но по сути о том же пишет В.Н. Ярхо: эпический поэт, говоря о воздействии богов на душу человека и не умея передать психологию человека, изображал это воздействие посредством внешних событий внутренние состояния героев³.

Вспомним описывавшийся во второй главе эпизод удержания Афиной Ахилла от кровавого разрешения спора с Агамемноном: в разгаре распри Ахилл схватился за рукоять меча, и в то мгновение, когда он колебался, убить ли ему Агамемнона или «свирепство смирить, обуздав огорченную душу» (Ил. I:191–192), его сдержала, ухватив за волосы, Афина. Кровопролитие было предотвращено. У этого эпизода два плана. Один – мифологический, в нем герой движим божьим наставлением, удерживающим его от усугубления противостояния и перевода его в насильственную стадию. Но вместе с тем это тот самый случай, когда боги представляют идеальные мотивы человеческих деяний⁴, проявляющиеся в другом плане эпизода – мотивационно-поведенческом. Здесь герой принимает решение наедине с собой. Представим, что мы, как и все, кроме Ахилла, не видим Афины, но нам чудесным образом

¹ Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 141.

² Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958. P. 204.

³ Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2. С. 51.

⁴ Как отмечалось во второй главе, удерживая Ахилла от кровавой междоусобицы, Афина обещает ему в качестве компенсирующей мзды скорые многочисленные дары. Однако из последующего видно, что Ахилл не то чтобы не придал этим словам значения – он их просто не услышал.

приоткрыта душа героя. В мгновение, когда Ахилл уже схватился за рукоять меча и жаждет смерти ставшего ненавистным ему Агамемнона, он еще колеблется, его «могучее сердце» «меж двух волнуется мыслей» (189). Его решение не экстраординарно, наоборот, оно наиболее всего отвечает существующему обычаю. Афина божественно персонифицирует обычай, согласно которому конфликты между своими разрешаются иначе, чем с чужими. С врагом конфликты разрешаются в схватке, с разным возможным ее развитием, а между своими, между *philotes*, конфликты разрешаются в публичном диспуте, в спортивном состязании или путем обмена подарками, а также в состязательном стяжании побед над врагами на поле битвы¹. До подарков время еще не дошло: Ахилл не прекращает яростных препирательств. Не проговариваемое Гомером, но социально-антропологически фиксируемое соответствие обычаю – главное в решении Ахилла. То, как Ахилл *обосновывает* это решение для себя (покорность бессмертным), конечно, также интересно. Он фактически прибегает к относительно трансцендентному аргументу: он следует повелению богов, но следует из пруденциальных соображений. С этической точки зрения пруденциальные соображения в ценностном плане не самые последние².

Еще раз отмечу, что совет Афины не был для Ахилла откровением, своим настоянием она лишь отвратила Ахилла от кровавого насилия в его колебаниях. Так же Приам был готов идти с выкупом к Ахиллу, а Ирида всего лишь утверждает его в этом решении. Гермес, подсказывая Приаму, как обратиться к Ахиллу, советует ему то, к чему сам Приам был склонен и скорее всего сам бы так и поступил: молил бы Ахилла памятью Пелея и сравнением себя с Пелеем. Гера внушает Агамемнону обратиться к ахейцам с призывом, и это внушение он легко воспринимает, потому что «и сам он об оном же пекся» (VIII: 219). В поэтическом плане участие богов подкрепляет и возвышает решения и деяния героев, однако в этическом – совпадение божеского промысла и человеческого умысла, многократно встречающееся у Гомера, как раз

¹ См.: *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 36, 109.

² Как я показал, анализируя «Повесть об Ахикаре», благоразумие несет в себе значительный этический потенциал; поскольку ориентирует человеческие отношения на сотрудничество и примиренность; благоразумие совпадает с моралью в той части, в какой направляет человека на воздержность и умеренность, предостерегает от безрассудства, легкомыслия, игнорирования интересов других. В чем благоразумие не совпадает с моралью, так это в том, что все эти благие наставления и предостережения обосновываются частным благом индивида (см.: *Апресян Р.Г. Случай Ахикара (К происхождению морали)* // *Философия и культура.* 2008. № 9. С. 85–86).

нивелирует экстраординарный в нормативном отношении смысл участия богов в человеческих делах.

В поэмах встречаются и другие проявления богов: в каких-то эпизодах они символизируют случай, логику события, не исчерпывающуюся суммой интенций включенных в него индивидов, а то и противостоящую этим интенциям (Ил. XVI:791, сл.; XXII:228, сл.), но в каких-то эпизодах боги просто замещают смертных, партнеров и соперников (Од. V:187–191), в каких-то – персонифицируют сказочные чудеса (Ил. II:306, сл.). Особое место занимают эпизоды, повествующие о событиях, происходящих с самими богами, об их отношениях и суждениях. Высказывания богов в отсутствие прямой речи самого эпического поэта выполняют важную функцию абсолютных высказываний. Точнее, *квазиабсолютных*, если принять во внимание ситуативный характер всех высказываний такого рода. Поэтому можно сделать вывод, что отношения поэтических героев с богами (в отличие от опосредованных, ритуальных отношений) неправомерно рассматривать в качестве отдельного предмета гомеровской нормативности. Приписываемые богам высказывания ценностного характера или проявления богов через наущения и побуждения, которые они сообщают человеку, следует считать особенными не в силу их авторства, а потому, что посредством их передаются идеальные устремления героев, их способность мыслить отвлеченно, совершенно и мудро¹.

При заключении договоров и принятии клятв гомеровские герои ссылаются на богов. Так, Гектор перед схваткой один на один с не определенным еще представителем троянцев предваряет свое предложение договориться о возвращении тела павшего для достойного погребения словами: «Так говорю я, и Зевс уговора свидетель нам будет» (VII:76). Аналогичное предложение Ахиллу Гектор предваряет призывом: «Прежде ж богов призовем во свидетельство; лучшие будут / Боги свидетели клятв и хранители наших условий» (XXII:254–255). Ручительством принимаемой клятвы может быть также «...кровавая жертва,/Вин возлиянье и рук сопряженье на верность обета» (IV:158–159) или призывание в свидетели земли, неба и вод подземного Стикса (Од. V:184–186). Ссылки на богов (а в деле соглашений и клятв главным поручителем выступал Зевс), природные начала и стихии были призваны скре-

¹ Боги оказываются причиной всего, что решает и совершает человек не по «логике ситуации», в нарушение эмпирически фиксируемой причинно-следственной связи. Боги могут внушить человеку страх или заразить обидой так же, как наделить разумом, пронизательностью, чувством предусмотрительности и т.п. (Тема богов в качестве сказочных, мифологических персонажей, магов и кудесников, персонифицированных природных сил и т.д. выходит за рамки моего рассуждения.)

пить уговор некой верховной санкцией. Но и сам факт воображения этой верховной санкции задавал соглашениям и клятвам иной масштаб – возвышенный, вневременной, надситуативный.

Эпические герои, принимая решения, заботятся о том, что скажут о них люди, в каком свете они предстанут в глазах соплеменников/сограждан, какими останутся в памяти потомков. Наиболее ярко такую мотивацию демонстрирует Гектор перед сражением с Ахиллом. Решаясь на битву, он, возможно, надеялся на помощь богов, однако, мысля трезво, он не мог не допускать аналогичной поддержки и у Ахилла. При этом он реалистически оценивал соотношение сил и страшился схватки не случайно. Тем не менее он решается на схватку. На него не могли повлиять ни энергичные предостережения Приама, ни слезная мольба Гекубы. Важнее для него оказывается мнение каждого «троянца и длинноодежной троянки», даже самого последнего из них. Родители – они свои; их мотивы в удержании сына от боя, возможно, более всего пристрастны¹. Троянцы и троянки представляют общее мнение, и оно оказывается для героя определяющим.

В этом плане примечателен рассказ Феникса о ссоре с отцом, в результате которой он готов уже был поднять меч на отца. Этому воспрепятствовали боги. Но не прямым предостережением или удержанием, подобно тому, как Афина остудила пыл Ахилла, а возбудив в его душе *thumos* представление, какая «будет в народе молва» о Фениксе и какой ему будет «позор-*aidōs* в чело-веках» (Ил. IX:460). Именно представление о возможном мнении людей удерживает Феникса от отцеубийства. Интересно продолжение его воспоминания. Отказавшись от убийства отца, Феникс решает покинуть отчий дом. Чтобы сохранить его в доме (непонятно, с какой целью, ведь он был проклят отцом), друзья и родные Феникса окружили его заботой и стерегущим вниманием, втянули в многодневные праздничные застолья и ни на минуту не оставляли одного. Они тем самым физически репрезентировали ему общее мнение. Но как и в случае с Гектором, это было мнение клана, т.е. своих; их мнением Феникс смог пренебречь и, взломав в одну из ночей крепкие засовы, навсегда покинул родину.

Особую побудительную роль в поведении играют советы, рекомендации, наставления. Выше приводились примеры такого рода: совет Фетиды Ахиллу, наставление ему Одиссея. В связи с этим заслуживает внимания один батальный сюжет – схватки Диомеда с Гектором, в которую на стороне Гек-

¹ Как уже отмечалось, и Приам, и Андромаха, удерживая Гектора от прямой схватки с Ахиллом, конечно, выказывали родственную заботу о жизни самого Гектора, но вместе с тем выражая обеспокоенность о защите города, а Гектор был главным его защитником, они апеллировали к героическим и патриотическим ценностям.

тора вмешался сам Зевс. Могучий и отважный Диомед думать не может о том, чтобы отступить, хотя именно к этому его склоняет мудрый Нестор. Даже признавая правоту Нестора и понимая, что ситуация складывается не в его пользу, Диомед не может не представить себе, что будет говорить о нем потом, хвалясь перед троянцами, Гектор, и это не позволяет ему отступить. Только повторные настояния Нестора и уверения в том, что Гектору все равно никто не поверит (!), склоняют Диомеда к отступлению (VIII:139–171). Не будь рядом мудрого и благоразумного Нестора, Диомед бы не отступил, хотя продолжение сражения было чревато для него гибелью. В другом эпизоде уже Диомед выступает советчиком, если не сказать, наставником, призывая Сфенела (необоснованно упрекающего Агамемнона во лжи) к достойному поведению: «Молча стой, Капанид, моему повинуюсь совету» (IV:412). В оригинале нет слова «совет» (напрямую указывающего на сообщение, по меньшей мере рекомендательное); у Гомера – *mīthō*, т.е. речь. Но это – речь, которую Диомед сам обозначает как *epipeitheo* (от *epipeithomai* – повинываться, слушаться). Иными словами, Диомед, обращаясь к Сфенелу, призывает его не просто быть внимательным к тому, что он говорит, но и выполнить требуемое.

По гомеровским поэмам можно проследить и тенденции обобщения морального опыта, формирования общих сентенций (еще не принципов или норм) на основе частно-ситуативных суждений.

Вспомним рассматривавшийся уже¹ эпизод размолвки и примирения Геры и Зевса по вопросу о том, не направить ли троянцев и ахейцев к прекращению войны. Гера, стремясь затушевать разногласия с Зевсом и добиться при этом решения в собственных интересах, призывает его: «Но оставим вражду и, смиряясь друг перед другом, / Оба взаимно (*allēloisi*) уступим...»; и тут же добавляет: «... да следуют нам и другие / Боги бессмертные» (IV:62–64). Говоря Зевсу о примирении, Гера имеет в виду данную размолвку, и взаимность предлагается ею как максима отношений в данной конкретной единичной ситуации. Однако посредством продолжения, в котором взаимная уступчивость утверждается в качестве образца для других богов, разрываются рамки конкретной ситуации и обобщается взаимная уступчивость как принцип отношений. Слова Геры можно было бы перефразировать следующим образом: «давай поступим так, как следует поступать и всем другим».

Было бы преждевременно предполагать, что ситуативность моральных суждений и решений у Гомера всегда преодолевается, пусть и постепенно. Тенденция к этому просматривается, но она не становится доминирующей,

¹ См. с. 185 настоящего издания.

особенно в более широком, выходящем за рамки гомеровского эпоса контексте архаического сознания. В этом плане показательным внегомеровское развитие сюжета встречи Приама и Ахилла. Мы видели, что эта встреча завершается установлением мира, вселенского покоя и гармонии – спокойным сном Ахилла и Приама под единым кровом, одновременным всеобщим благодатным, как говорит Гомер, сном богов и людей. Однако время этой гармонии в этом миру – всего лишь остаток ночи. Ранним утром Гермес возвращается к стану Ахилла, чтобы незамеченным вывести Приама и повозку с телом Гектора к Трое. Спустя положенный срок военные действия возобновляются. Вскоре Ахилл погибает от стрелы, пущенной Парисом, сыном Приама. При взятии Трои Приама, укрывающегося у алтаря Зевса, настигает сын Ахилла Неоптолем. По другой версии, особенно примечательной, Неоптолем, пленив Приама, притащил его к могильному холму Ахилла, где и предал смерти¹. Иными словами, гармония, установившаяся во время встречи Приама и Ахилла, прекращается с завершением самой коммуникативной ситуации, возникшей по поводу выдачи тела Гектора. Другое дело, что эта гармония прекращается на внутриэпическом, сюжетном уровне. На метаэпическом уровне достигнутая гармония, запечатленная в поэтическом слове, остается в веках и санкционируется культурным, этико-нормативным предназначением эпоса.

Движение к все большему обобщению декларируемых максим усиливается в «Одиссее». Чаще всего обобщенные высказывания исходят из уст самого Одиссея, что, по всей видимости, обусловлено фигурой Одиссея в этой поэме: в его конфликте с наглými женихами противостояние правды и нечестивости предстает максимально открыто. Так, в застольной беседе с одним из женихов, Амфиномом, Одиссей замечает: «Жить ни один человек нечестивою жизнью не должен. / Всякий дар от богов принимать он обязан в молчании» (Од. XVIII:141–142). В ходе расправы с женихами Телемах обращается к отцу с просьбой оставить в живых глашатая с Итаки Медонта, сохранявшего верность Одиссею в годы его отсутствия. Одиссей исполняет просьбу сына и, отпуская Медонта, заявляет: «Лучше людям хорошие делать дела, чем дурные» (XXII:374). Объясняя Эвриклею участь пораженных им женихов, Одиссей добавляет: «Из-за нечестия их им жребий позорный и выпал» (XXII:416), эта участь им была уготовлена богами, но также «дурными делами» (413), которые заключались в следующем: «Не почитали они никого из людей земнородных – / Ни благородных, ни низких, какой бы ни встретился с ними»

¹ Первый Ватиканский мифограф, III, 11, 2; пер. с лат., вступит. ст. и комм. В.Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000.

(414–415). Очевидно, что по степени обобщения и по форме выражения данные высказывания уже вполне приближаются к моральным сентенциям.

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. Не доводимая до универсальной императивности логика протоморального мышления постепенно складывается на основе отношений участников различных коммуникативных ситуаций как логика intersubjectности, обоюдности, взаимобращенности. Разнообразный опыт взаимности оказывается неременной предпосылкой этих логических процессов, ведущих ко все большей нормативной обобщенности, а в конечном счете – к новому видению человеческих связей и их внутренних смыслов. В понимании путей формирования и эволюции морального мышления гомеровские поэмы предоставляют исследователю неисчерпаемый и бесценный материал.

Библиографический список¹

- Аванесов С.С.* Аксиология архаической культуры // *Фундаментальные проблемы культурологии*: В 4 т. Т. 1 : Теория культуры ; отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб. : Алетей, 2008.
- Аполлодор*. Мифологическая библиотека ; пер., ст. и прим. В.Г. Боруховича; отв. ред. Я.М. Боровский. Л. : Наука, 1972.
- Апресян Р.Г.* Генезис золотого правила // *Вопросы философии*. 2013. № 10.
- Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика : сборник научных трудов*: К 70-летию академика А.А. Гусейнова ; отв. ред. и сост. Р.Г. Апресян. М. : Альфа-М, 2009.
- Апресян Р.Г.* Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово : сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой* ; сост. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. М. : Феноменология-Герменевтика, 2009.
- Апресян Р.Г.* Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура*. 2008. № 9.
- Аристотель*. Евдемова этика ; пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М. : Институт философии РАН, 2005.
- Аристотель*. Никомахова этика ; пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4 ; Ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М. : Мысль, 1984.
- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4.
- Аристотель*. Риторика ; пер. Н. Платоновой // *Античные риторики* ; под ред. А.А. Тахо-Годи. М. : МГУ, 1978.
- Аристотель*. Этика ; пер. Э.Л. Радлова. СПб. : Изд-е Философского общества, 1908.
- Блаватская Т.В.* Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М. : Наука, 1966.
- Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя ; пер. с итал., вступл. и примеч. А. Золотарева. Самара : Агни, 1997.
- Гесиод*. Труды и дни ; пер. В.В. Вересаева // *О происхождении богов* ; сост., вступ. ст. И.В. Шталь; примеч. В.В. Вересаева и И.В. Шталь. М. : Сов. Россия, 1990.
- Гигин*. Мифы ; пер. с лат., комм. Д.О. Торшилова ; под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., испр. СПб. : Алетей, 2000.
- Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Прагреки в Трое // *Вестник древней истории*. 1994. № 4.
- Гомер*. Илиада ; пер. Н.И. Гнедича. Изд. подготовил А.И. Зайцев. Л. : Наука, 1990.
- Гомер*. Илиада. Одиссея ; пер. В.В. Вересаева; сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. М. : Просвещение, 1987.

¹ В библиографический список не включены работы, упоминаемые по вторичным источникам.

- Гусейнов А.А. «Золотое правило» нравственности [1972] // А.А. Гусейнов. Язык и совесть : избранная социально-философская публицистика. М. : Институт философии РАН, 1996.
- Гусейнов А.А. Введение в этику. М. : МГУ, 1985.
- Доддс Э.Р. Греки и иррациональное ; пер. с англ., комм., указатель С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди. СПб. : Алетейя, 2000.
- Древнегреческо-русский словарь ; сост. И.Х. Дворецкий ; под ред. С.И. Соболевского. Т. I: А–Л. М. : Гос. изд-во иностр и нац. словарей, 1958.
- Жаворонков А. Гомеровская мораль: современное состояние вопроса // Развитие личности. 2008. № 3.
- Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3.
- Йегер В. Пайдейя. Т. 1 : Воспитание античного грека. М. : Греко-латинский кабинет, 2001.
- Лосев А.Ф. Гомер. М. : Госучпедиздат, 1960.
- Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Соч. В 3 т. ; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1968. Т. 1.
- Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира ; гл. ред. С.А. Токарев. М. : Сов. энциклопедия, 1987. Т. 2.
- Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3.
- Ницше Ф. К генеалогии морали : полемическое сочинение // Ф. Ницше. Соч. В 2 т. ; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М. : Мысль, 1990. Т. 2.
- Овидий. Метаморфозы // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии ; пер. с лат. С.В. Шервинского. М. : Изд-во худ. лит., 1983.
- Первый Ватиканский мифограф, III, 11, 2 ; пер. с лат., вступит. ст. и комм. В.Н. Ярхо. СПб. : Алетейя, 2000.
- Платон. Государство // Платон. Соч. В 3 т. Т. 3 (1) ; ред. А.Ф. Лосев. М. : Мысль, 1971.
- Платон. Пир // Платон. Соч. В 3 т. Т. 2 ; ред. А.Ф. Лосев. М. : Мысль, 1970.
- Повесть о красноречивом крестьянине : хрестоматия по истории древнего мира ; под ред. В.В. Струве. Т. 1. Древний Восток. М. : Учпедгиз, 1950.
- Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1.
- Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник'86. М. : Наука, 1986.
- Страбон. География ; пер. с др.-греч. Г.А. Стратановского ; под ред. О.О. Крюгера ; общ. ред. С.Л. Утченко. 2-е изд. М. : Ладомир, 1994.
- Суриков И.Е. Законодательство Драконта // Древнее право. 2000. № 2 (7).
- Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М. Герой // Мифы народов мира ; гл. ред. С.А. Токарев. М. : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М. : Изд-во иностр. лит., 1958.

- Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод ; пер. с венг. ; под ред. В.И. Авдиева. М. : Изд-во иностр. лит., 1956.
- Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // *Философия эпохи постмодерна* : сб. переводов и рефератов ; сост. и ред. А. Усманова. Минск : Красико-принт, 1996.
- Фуко М.* Использование удовольствий. Введение // *М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет* ; пер. с франц. С.В. Табачниковой ; под общ. ред. А.А. Пузыря. М. : Касталь, 1996.
- Шефтсбери.* Солилоквия, или Совет автору // *Шефтсбери. Эстетические опыты* ; сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М. : Искусство, 1975.
- Шичалин Ю.А.* Арете // *Новая философская энциклопедия. В 4 т.* ; под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. М. : Мысль, 2000. Т. 1.
- Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса ; отв. ред. А.А. Тахо-Годи. М. : Наука, 1983.
- Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) [1972] // *Историческая психология и социология истории.* 2010. № 1.
- Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе // *Вестник древней истории.* 1962. № 2.
- Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // *Вестник древней истории.* 1963. № 2.
- A Greek-English Lexicon* ; compiled by H.G. Liddell, R. Scott ; revised and augmented by H.S. Jones [e.o.]. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- A Lexicon, Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* ; arranged by Rev. J.M. Whiton. N.Y. : American Book Company, 1871.
- Adkins A.W.H.* Homeric Values and Homeric Society // *The Journal of Hellenic Studies.* 1971. Vol. 91.
- Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford : Clarendon Press, 1960.
- Adkins A.W.H.* Values, Goals, and Emotions in the Iliad // *Classical Philology.* 1982. Vol. 77.
- Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // *The Classical Journal.* 1986. Vol. 82, № 1.
- Arieti J.A.* Achilles' Guilt // *The Classical Journal.* 1985. Vol. 80, № 3.
- Bassett S.* Achilles' Treatment of Hector's Body // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1933. Vol. 64.
- Bassett S.* Hector's Fault in Honor // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1923. Vol. 54.
- Bassett S.* Hector's Last Words, «Iliad» XXII, 358–360 // *The Classical Journal,* 1933. Vol. 29, № 2.
- Bassett S.E.* The Poetry of Homer. Berkeley : University of California Press, 1939.
- Bassett S.E.* The Pursuit of Hector // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1930. Vol. 61.

- Bowra C.M.* Heroic Poetry. L. : Macmillan & Co. LTD, 1952.
- Brown A.* Homeric Talents and the Ethics of Exchange // The Journal of Hellenic Studies. 1998. Vol. 118.
- Buxton R.* Similes and other Likenesses // The Cambridge Companion to Homer ; ed. by R. Fowler. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Cairns D., Homblower S.* Honor // The Homer Encyclopedia: 3 Vol. ; ed. by M. Finkelberg. Chichester ; Malden : Wiley-Blackwell, 2011. Vol. 1.
- Cairns D.L.* Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Calder, W.M. III.* Gold for Bronze: Iliad 6.232–36 // Studies Presented to Sterling Dow on his eightieth birthday ; ed. A.L. Boegehold. Durham : Duke University, 1984.
- Calhoun G.M.* Homer's Gods: Prolegomena // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1937. Vol. 68.
- Clarke W.M.* Achilles and Patroclus in Love // Hermes. 1978. Vol. 106, № 3.
- Claus D.B.* Aidos in the Language of Achilles // Transactions of the American Philological Association. 1975. Vol. 105.
- Combella F.M.* Homer and Hector // The American Journal of Philology. 1944. Vol. 65, № 3.
- Crotty K.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca ; London : Cornell University Press, 1994.
- Kullmann W.* Gods and Men in the Iliad and the Odyssey // Harvard Studies in Classical Philology. 1985. Vol. 89.
- Donlan W.* Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75, № 3.
- Donlan W.* The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy // Phoenix. 1989. Vol. 43, № 1.
- Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford : Basil Blackwell, 1974.
- Edwards M.* The Iliad: A Commentary. Vol. V: Books 17–20. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Eichholz D.E.* The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74, № 2.
- Feeney D.C.* Epic Hero and Epic Fable // Comparative Literature. 1986. Vol. 38, № 2.
- Ferguson J.* Moral Values in the Ancient World. L. : Methuen & Co Ltd, 1958.
- Finkelberg M.* Timē and Aretē in Homer // The Classical Quarterly, New Series. 1998. Vol. 48, № 1.
- Finlay R.* Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73, № 5.
- Finley M.I.* [Б.Н.] // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84.
- Finley M.I.* The World of Odysseus. 2nd ed. L. : Chatto & Windus, 1977.
- Gagarin M.* Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82, № 4.
- Gay Warriors: A Documentary History from the Ancient World to the Present ; ed. by B.R. Burg. N.Y. ; L. : New York University Press, 2002.

- Gensler H.J.* The Golden Rule. Ann Arbor : University of Michigan, 1977.
- Gill C.* Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Gould J.* HIKETEIA // The Journal of Hellenic Studies. 1973. Vol. 93.
- Griffiths A.* Non-aristocratic Elements in Archaic Poetry // The Greek World ; ed. by A. Powell. L. ; N.Y. : Routledge, 1997.
- Harries B.* «Strange Meeting»: Diomedes and Glaucus in «Iliad», 6 // Greece & Rome, Second Series. 1993. Vol. 40, № 2.
- Harris W.V.* Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. Cambridge : Harvard University Press, 2001.
- Hobbs A.* Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Janko R.* The Iliad: A Commentary. Vol. IV: Books 13–16. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- Littauer M.A.; Crouwel J.H.* New Light on Priam's Wagon? // The Journal of Hellenic Studies. 1988. Vol. 108. P. 195.
- Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley ; L. : University of California Press, 1971.
- Long A.A.* Morals and Values in Homer // The Journal of Hellenic Studies. 1970. Vol. 90.
- MacDowell D.M.* The Law in Classical Athens. L. : Thames and Hudson, 1978.
- MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre A.* Imperatives, Reasons for Action, and Morals // The Journal of Philosophy. 1965. Vol. 62, № 19.
- Mackenzie M.M.* Plato on Punishment. Berkeley ; Los Angeles : University of California Press, 1981.
- Mackie C.J.* Scamander and the Rivers of Hades in Homer // The American Journal of Philology. 1999. Vol. 120, № 4.
- Macleod C.W.* Homer, Iliad, Book XXIV. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Morris I.* The Use and Abuse of Homer // Classical Antiquity. 1986. Vol. 5, № 1.
- Mueller M.* The Iliad. The Unwin Critical Library. L. : Allen & Unwin, 1984.
- Muellner L.* The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic. Ithaca ; L. : Cornell University Press, 1996.
- Myres J.L.* The Pattern of the Odyssey // The Journal of Hellenic Studies. 1952. Vol. 72.
- Nagy G.* The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry [1979]. Revised Edition. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Naiden F.S.* Ancient Supplication. Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Nickel R.* Euphorbus and the Death of Achilles // Phoenix. 2002. Vol. 56, № 3–4.
- Paton W.R.* The Dragging of Hector // The Classical Review, 1913. Vol. 27, № 2.

- Pedrick V.* Supplication in the Iliad and the Odyssey // Transactions of the American Philological Association. 1982. Vol. 112.
- Postlethwaite N.* Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Rambo E.F.* On Homer's Similes // The Classical Journal, 1932. Vol. 28, № 1. Reciprocity in Ancient Greece ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Redfield J.M.* Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector. Chicago : University of Chicago Press, 1975.
- Richardson N.J.* Iliad: A Commentary, VI. Books 21–24 ; ed. G.S. Kirk. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Rost H.T.D.* The Golden Rule: A Universal Ethic. Oxford, England : George Ronald, 1986.
- Sale W.* Achilles and Heroic Values // Arion, 1963. Vol. 2, № 3.
- Schlunk R.R.* The Theme of the Suppliant-Exile in the Iliad // The American Journal of Philology. 1976. Vol. 97, № 3.
- Schofield M.* Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. № 36.
- Scott M.* «Aidos» and «Nemesis» in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values // Acta Classica. 1980. Vol. 23.
- Scott J.A.* Homer and Hector // The American Journal of Philology. 1945. Vol. 66, № 2.
- Scott J.A.* The Assumed Duration of the War of the Iliad // Classical Philology. 1913. Vol. 8, № 4.
- Seaford R.* Introduction // Reciprocity in Ancient Greece ; ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Sidgwick H.* The Trial Scene in Homer // The Classical Review. 1894. Vol. 8, № 1–2.
- Slater W.J.* Lexicon to Pindar. Berlin : Walter De Gruyter & Co., 1969.
- Source W.L.* The Trial Scene in Iliad XVIII // The Journal of Hellenic Studies. 1887. Vol. 8.
- Taplin O.* Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad. Oxford : Clarendon Press, 1992.
- The Trojan War / M.I. Finley, J.L. Caskey, G.S. Kirk, D.L. Page // The Journal of Hellenic Studies. 1964. Vol. 84. P. 1–20.
- Wattles J.* The Golden Rule. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1996.
- Weil S.* The Iliad, or the Poem of Force ; transl. by M. McCarthy // S. Weil. An Anthology ; ed. S. Miles. N.Y. : Virago Press, 1986.
- Westbrook R.* The Trial Scene in the Iliad // Harvard Studies in Classical Philology. 1992. Vol. 94.
- Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1958.
- Williams M.F.* Crossing into Enemy Lines: Military Intelligence in Iliad 10 and 24 // Electronic Antiquity: Communicating the Classics. 2000. Vol. V, № 3.
- Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

-
- Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // *Humanitas*. 2003. Vol. 16, № 1.
- Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // *Reciprocity in Ancient Greece* ; ed. C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- Zanker G.* Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad // *The Classical Quarterly, New Series*. 1992. Vol. 42, № 1.
- Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996.

Summary

Achilles' Moral Change: The Sources of Morality in Archaic Society (A Study on the Homeric Epic)

The *Iliad* starts with Homer's exclamation on Achilles' wrath. Achilles is overtaken by the wrath not in front of a battle with an enemy, but in a discord with Agamemnon, the King of Achaean kings and their military leader, because he arbitrarily decided to start repartition of prey degrading for Achilles. However, at the last episode related to Achilles we discover him quite different. This episode is about a meeting with Priam, the King of Troy, who steals into Achilles' tents to get back for ransom the body of his beloved son Hector. Absolutely implacable until quite recently Achilles accepts Priam's supplication and shows amicability and careful regard for him. Along with the epic narration Achilles is going through a *moral change* – from wrath to gracious compassion. This change occurs with one character, but inadmissibility of unbridled anger, anger in arbitrariness and the urgency of compassion – is a dominating motif in the Homeric epic either in the *Iliad*, or in the *Odyssey*. Achilles is in the focus of this emotional and communicative controversy.

Achilles' actions are by no means unusual either in the first episode, or in the second. And yet, his decisions in both cases are extraordinary. Achilles flew into a rage in a dispute with Agamemnon, because in violation of the existed order he decided to take away a lovely concubine Achilles had received in fair distribution of prey after a recent raid. Achilles rose against him and gave vent to his anger in drastic withdrawal from the battle. This decision jeopardized vast efforts attended by countless war losses, because without Achilles, and this had been definitely predicted sometime before, the Achaeans would not be able to take Troy. So, this decision doomed the Achaeans not only to trouble, but to numerous new victims. As to Achilles he was willing to do everything possible to humiliate Agamemnon responsively to the caused disgrace.

Redemption of the body of a relative or friend perished in a battle was a common thing in the world of Homer, as well as a millennium later. The corpse of a fallen enemy, freed from the armor, was pulled off the battlefield in order to return for a ransom, or to dishonor. Priam did not just come with ransom, prostrated

oneself before Achilles and begged him for mercy. This humble supplication was also a ritual act, which according to the standards of the Homeric society could be positively responded. However, Achilles' favor towards Priam completely fell out of scope and internal logic of the situation – in particular configuration, taking into account the relationship of Achilles and Hector.

Achilles acted partly in the logic of existed morals and partly in contradiction to them, completely relying on his own choice and his own will.

Still, Achilles' decisions and actions were neither unique, nor single. There are enough cases in the *Iliad* and the *Odyssey* positively echoing Achilles' decisions and actions proving the trends in value orientations, deeds, and relationship conjectured in the 'pleats' of the Homeric world.

In the book I am interested in tracing these trends, specifically those which were leading to the formation of the type of consciousness and social discipline later identified by philosophers in the terms of ethics and morality. Such presentation of the book's task makes clear that I consider the Homeric society as a society of *arising* morality. A different issue is how to distinguish in the Homeric ethos arising morality and what in this approach should be a subject matter for a researcher's consideration?

The answer to this question depends upon a concept of morality a researcher relies on. The variety of research attitudes and thus interpretations of ethical or, broader, value-normative composition of the Homeric epic have been reflected quite well in the Homer studies of several recent decades. Though one can trace different research programs in value-ethical studies in Homer, most of the authors have seen their task mainly in *reconstruction* of norms and values of the Homeric society.

Though the modern value and ethical studies in the Homeric epic have become more and more synthetic they are still different in methodology and the variety of approaches is determined by different scholarship background. Some of them concentrated in the *Iliad* and the *Odysseus* as great monuments of ancient literature present purely literary analysis aimed to reconstruction of value or moral world of the Homeric epic as internally self-sufficient. Other present a historical analysis aimed to detect in the text of the poems in relation to other literary sources and archaeological data the traces and evidence of existed mores and habits. Another approach presents a social-anthropological analysis based on the perception of the Homeric world as a particular socio-cultural formation comparable with typologically similar, though geographically and chronologically different societies.

Largely based on the results the Homer studies I am developing another research program aimed to restore an early genesis of moral forms at the level of

behavioral and communicative practice. Morality is taken here in a configuration known and familiar to the modern person of the Judeo-Christian cultural tradition, though in a particular aspect of the content of decisions and actions (rather than forms of motivation and personal self-determination). This content is positively expressed in (a) refraining from causing unnecessary harm, (b) pursuit of justice, (c) benevolence, (d) cooperation, (e) friendly partnership, (f) thoughtful participation and negatively – in (a') indifference, (b') malevolence, (c') injustice, (d') destruction, (e') hostility, (f') ruthlessness. All these dispositions could be realized on different and not only categorical-imperative (in Kantian sense) basis. In terms of normativity this content is given in *the Golden Rule*, *Lex Talionis*, and *the Commandment of Love* as well as in derivative principles and rules. These principles and rules as such are absent in the texts of the Homeric epic. But they are present in them prospectively – in rudiment forms. Their identification is possible owing to a method of *conceptual explication of rudiment normative content*. The method is in an analysis of syncretic in their value-normative content and specifically conceptualized texts on the basis of modern ethical notions.

The analysis of the epic plotlines of confrontation and reconciliation of Achilles, on the one hand, with Agamemnon and on the other hand, with Hector and Priam (in this case, confrontation and reconciliation are split in their personal focus), allows drawing some conclusions about the tendencies in the development of the archaic moral consciousness.

First. The Homeric epic clearly insists on desirability of peace and undesirability of hostility. This thought largely trivial for the later developed moral systems is accentuated by Homer and passes through the *Iliad* as a single thread. Homer glorifies heroic warriors both, Achaean and Trojan, but he never eulogizes the war. The descriptions of the Trojan War combats are expatiative and sometimes almost naturalistic detailed, but there is no admiration of fights, confrontation and hostility in these details. On the contrary, one can hear in the poem more than once the words of condemnation, direct or indirect, of discord and enmity. Internecine strife is not admitted. But enmity between strangers is also undesirable. The war is recognized as inadmissible in relations both between people and between nations. In bitter lamentations of Achilles over the death of Patroclus this thought is risen even to greater height: he curses every feud, both among gods and among men.

Second. The principle of retribution is fundamental for morality of the Homeric society. At that the reward is immediate and unrestricted. All persuade Achilles to temper his anger, to cool down, to reconcile, but nobody, even Nestor, even Thetis and Athena, who often have given Achilles wise advises, do not blame him for redundancy response to injustice caused by Agamemnon. His anger and

pride are excessive. But the measure of retribution is determined by Achilles according to his own feeling of the injury inflicted to him. So, in the Homeric world we find a different ethos comparatively to the one we know from the Pentateuch. Here one can distinguish some hints of *Lex Talionis*, but these resembling *Lex Talionis* features are a subordinate part of a different regulatory mechanism, namely, the mechanism of unmeasured revenge

Third. Although the principle of 'evil for evil' (specifically, unmeasured evil in response to committed evil) is common in the archaic Greek society, Homer describing the discord between Achilles and Agamemnon, in fact, cautions against the desire the other evil, particularly excessive *responsive* evil. Most notable in this regard are the words of Achilles recognized the loss of any sense of his reposal on Achaeans defeat, so far it turned into Patroclus' death. With this insight the story of his discord with Agamemnon is revealed in its deep ethical meaning. This meaning has not been purposefully articulated in the *Iliad*, much less it has become an occasion for didactic instruction.

However, not being formulated in the *Iliad* in *general normative modality*, this meaning is revealed in a form of various maxims expressed on particular and partial occasions and is implicitly present in the epic, which by the very fact of its presentation played admonitory-moralistic role. This moralistic theme – along the lines: *do not wish/cause evil and you will not suffer harm* – will be multiply rendered in the literature of different ancient peoples. Possibly it was present in the pre-Homeric tradition, which has not come down to us. However, from what we know, this is historically the earliest example of such narrative. And because the normative figures of this type are an essential intermediary link between the rule of reciprocity and the Golden Rule, the presence of such narrative in the Homeric epic considering analytically the traced normative dynamics towards the Golden Rule should be recognized a fundamental fact for the epic as such and for historical genesis of moral consciousness.

Fourth. Retribution is a special case of a more general relationship, namely, reciprocity. Reciprocity is the dominant ethical orientation in the Homeric epic. The relations of favor and benevolence like that, which Achilles demonstrated in his treatment of Priam are ethically the most significant, although partial, expression of reciprocity. Strictly speaking, the episode of the meeting of Priam and Achilles gives us a glimpse of a prototype of 'the Golden Rule' in its behavioral and communicative, but normative version. Here is no rule as such, all the more, the Golden one, super-situationist or super-personal generalization of communicative experience. However, if we try to reconstruct the normative content of the emerging relationship, the latter is higher than just *quid pro quo* relation. We have here a kind of exteriorized Golden Rule. One can distinguish its

varieties in Hector's proposal to Achilles before the strike, as well as in Priam's appeal to Achilles. Both cases present one's attitude towards the other according to the pattern of other's desired attitude towards oneself. But this relation is imaginary reciprocal. Its potential reciprocity is manifested in the kind of action Achilles committed in response to Priam's supplication and with full benevolence towards Priam.

Fifth. At the same time Achilles' attitude toward Priam is by no means equal. According to the epic plot, Achilles knows that by perishing Hector he gives rise the foretold by gods prerequisite of his own death. In this sense this relation from the party of Achilles is higher than just an exchange of services or gifts. From the side of Priam we have a foretype of thinking in terms of the Golden Rule and from the side of Achilles – an action in terms of *agapē*, generous mercy, the Commandment of Love. Achilles seems to be archetypical in this sense to ancient Greek mode of thinking. In contrast to the later Christian ethics in Greek ethics the idea of *agapē* is often combined with the idea of *philia*. It is distinctive that in the Greek texts of classical period Achilles' self-sacrifice aimed to recover honor of fallen Patroclus is often presented as an example of selfless behavior. Meanwhile Achilles' treatment of genuflected Priam contradicting to adherence in friendship to the memory of Patroclus demonstrates a different pattern – benevolence to an alien and out of any hope for reciprocity. According to Aristotle, such actions *inter alia* is an embodiment of the beauty and the noble, i.e. the good in itself, namely, actions for the sake of others and not the one, who acts. As to benevolence Aristotle puts it more definitely in his *Ethics*, where it is limited by actions in relation towards ours – mainly friends. Achilles' behavior during the meeting with Priam falls out of this logic. Achilles' behavior is of extraordinary character in the context of the *Iliad* (and, broader, classical Greek thought till the Stoics).

Thus understood this episode leads to the conclusion regarding perhaps the highest ethical standard in the archaic moral thinking. But this conclusion must be limited in view of two conditions inherent to this very episode and the archaic thinking in general. First, the supposed scenario of thinking and behavior of Priam and Achilles not only heterogeneous in content (one actualizes the logic of the Golden Rule, the other – the Commandment of Love), but they are also different in reflective statuses of Priam and Achilles. The position of the former is reflexive, moreover, it is doubly reflexive and, hence, perhaps, is principled, too; but Achilles is just kindly sympathetic and generous and we can only guess regarding ethical reflexivity of the actions he commits. Second, neither the one nor the other position has been anyhow generalized by the very agents – the participants of communication, or by gods or through gods, or by the epic poet himself and thus has not been brought up to the level of a standard.

Sixth. Archaic moral consciousness that is the kind of moral consciousness revealed to us in the Homeric epic is non-normative. And yet, it is intrinsically imperative. It is advisable to distinguish between a prescriptive function that performs some text (written or oral), and the ways in which it occurs. The moral imperativity does not always function in normative form, i.e. being executed in the form of objective, or super-personal, universal, or addressed to all rules. It may be manifested in the form of a reaction to another person – through adaptation to the other, including the overcoming confrontation with the other. An epic poet is not the only one who acts as a ‘locutionary source’ of epic imperativity. Epic is filled by imperativity also at the level of particular narratives. Epic poet does not moralize, but epic characters – gods, heroes, noblemen-*agatboi* – constantly enounce addressing each other value and imperative (in its broadest sense, not specifically moral) judgments, expressing expectations, recollecting the past experience, recalling the existing traditions, giving examples of worthy deeds of great men. The imperativity of archaic moral thinking is of narratively-situational nature, most judgments about what is preferred, expected or seemed appropriate are expressed regarding individual cases. Double-level nature of epic imperativity – inner-epic and super-epic – reflects in its own way the structure of morality as such, presented, on the one hand, in a form of direct communicative reactions, and on the other – in a form of universalizable and rational norms. This is not directly related to the moral change in Achilles. But the mere fact of such character of epic imperativity certifies ‘embryonic’ integrity of the Homeric morality, without which the representation and description of such moral change would be impossible.

Contents

Acknowledgments	6
Forward	7
Chapter One. Heroic Ethos	27
Agathos-noble	29
Destiny of the Hero	33
Āristos – the Best	43
Kleos-glory	46
Timē-honor	52
Aidōs-shame	54
Chapter Two. Discord	61
Strife	63
Ransom and Requitā	71
Reconciliation	84
Chapter Three. Combat	99
Chain of Revenge	101
Reciprocity	109
Abuse	120
Chapter Four. Grace	129
Condemnation of Imi piety	131
Supplication	133
Goodheartedness and Mercifulness	141
Chapter Five. Tendences	161
Modulations in the Homeric Ethos	163
Principle of Reciprocity	171
Forerun of the Golden Rule	186
The Nature of Imperativity of Archaic Morality	194
<i>Bibliography</i>	210
<i>Summary</i>	217

Научное издание

Апресян Рубен Грантович

**Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе
(на материале гомеровского эпоса)**

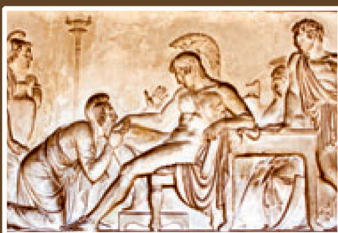
Оформление художника *С.Б. Дьякова*
Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *О.С. Тониной*
Корректор *Ю.В. Жаркова*

Подписано в печать 31.10.2013
Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Уч.-изд. л. 16,17. Тираж 800 экз. Заказ №

Издательский Дом «Альфа-М»
Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел./факс: (495) 363-4270 (доб. 573)
E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1;
тел.: (495) 363-4260; *факс:* (495) 363-9212; *e-mail:* books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», *тел.:* (495) 363-4260 (доб. 232, 246)



Р.Г. Апресян

ПРАВопЕРЕМЕНА АХИЛЛА

Истоки морали в архаическом обществе

(на материале гомеровского эпоса)

Новая книга Р.Г. Апресяна – яркое и в высшей степени оригинальное исследование архаической морали, рассматривающее гомеровский эпос как источник, в котором ретроспективный взгляд из эпохи развитой этической рефлексии позволяет проследить нормативные тенденции, в дальнейшем оформившиеся в нравственные императивы. Эта монография – большой исследовательский успех и безусловно новое слово как в истории этики, так и в изучении гомеровского эпоса.

А.А. Россиус

доктор филологических наук,
Институт философии РАН

ISBN 978-5-98281-373-2



9 785982 813732