

ПРАВОПЕРЕМЕНА АХИЛЛА: К ПЕРВИЧНОМУ ГЕНЕЗИСУ МОРАЛИ*

Правоперемена Ахилла – от гнева к состраданию. Это перемена, которая 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 гнев Ахилла: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» (Ил. I: 1¹), – о гнев, которым он 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 и кровопролитную войну. Приам тайно проникает к Ахиллу, чтобы за выкуп получить тело своего любимого сына Гектора. Совершенно непримиримо настроенный прежде Ахилл идет навстречу Приаму, проявляя дружелюбие 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 наложницу, по праву доставшуюся ему при разделе добычи после недавнего набега. Причем Агамемнон решил лишить добычи именно Ахилла, поскольку тот больше всех на военном совете критиковал царя ахейцев. Ахилл восстал против него и гнев свой излил в отказе участвовать далее в сражениях. Однако решение ставило под вопрос многочисленные усилия и жертвы ахейцев в войне, потому что без Ахилла ахейцы взять Трои не могли, и об этом было определенное предсказание; это решение обрекало ахейцев не только на позор, но и на новые многочисленные жертвы. Но Ахилл готов был на все, лишь бы унижить ответно Агамемнона.

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, оттаскивалось с поля битвы – либо для возвращения за выкуп, либо для обещания. 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 по нормам гомеровского общества удовлетворения. Однако расположение Ахилла к Приаму совершенно выпадает из ра-

* Выражаю глубокую признательность Swedish Collegium for Advanced Study (Упсала, Швеция) за предоставленную возможность исследований в весенний семестр 2010 года, на основе которых написана данная статья. Благодарю А.А.Россиуса за специальные замечания по первому варианту текста статьи.

¹ Стихи из Илиады приводятся в переводе Н.И.Гнедича по изданию: *Гомер. Илиада / Пер. Н.И.Гнедича. Изд. подгот. А.И.Зайцев. Л.: Наука, 1990. Использование перевода В.В.Вересаева (по изданию: *Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. В.В.Вересаева. Сост., авт. вступ. ст. 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.*

мок 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, *тайно* явившийся в стан ахейцев, представляет 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 волю².

Но решения и действия Ахилла не уникальны, не единичны. В Илиаде и Одиссее немало примеров, которые положительно перекликаются с решениями и действиями Ахилла, подтверждая определенность просматривающихся за ними тенденций в ценностных ориентациях, поступках, отношениях гомеровской эпохи.

В данной статье мне интересно проследить некоторые из этих тенденций, а именно, ведущие к становлению типа сознания и социальной дисциплины, впоследствии осмысленных в терминах этики и морали. Уже из такой формулировки задачи статьи ясно, что я мыслю гомеровское общество как общество *становящейся* морали. Другой вопрос, как в гомеровском этосе разглядеть становящуюся мораль и что, собственно, при этом должно быть предметом разглядывания?

Подходы

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 довольно полно отражена в современном гомероведении, и в этической своей части довольно обширном.

Этико-аксиологическая проблематика гомеровского эпоса активно обсуждается в специальной литературе с конца 1950-х гг. В дискуссиях, идущих с тех пор, проявились основные подходы к реконструкции морали в гомеровском эпосе. Один из наиболее распространенных подходов заключался в выявлении ценностного состава гомеровского мышления, основополагающими элементами которого являлись: *nemēsis*-возмездие (возмездие со стороны других, общества), *aidōs*-стыд/позор, *timē*-честь, *moira*-участь, *dike*-справедливость и т. д. Их содержание дается в соответствии с более или менее прямыми характеристиками, отыскиваемыми в поэмах и в перспективе к их более поздним контекстам и интерпретациям в классическую эпоху³. Вопрос, который в связи с этим обсуждался и, в общем, остался открытым, состоит в том, достаточно ли реконструкции содержания ценностей для понимания гомеровской морали? Сам по себе ценностный лексикон поэм ни-

² Одну из версий существования культурного сдвига, описанного Гомером именно на примере Ахилла, предложил Дж.Ариети. Отталкиваясь от ставшей классической работы Э.Доддса (*Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951*), в которой утверждается, что античная культура времен архаики и ранней классики была культурой стыда, в отличие от культуры вины, Ариети утверждает, что Ахилл как раз знаменует переход от культуры стыда к культуре вины (*Arieti J.A. Achilles' Guilt // The Classical Journal. 1985. Vol. 80. № 3. P. 193–203*), и в этом состоит его нравоперемена.

³ См., например, *Ferguson J. Moral Values in the Ancient World. L., 1958. P. 11–18*. Аналогично строится и недавняя работа С.С.Аванесова «Аксиология архаической культуры» (Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Т. II: Теория культуры / Отв. ред. Д.Л.Спивак. СПб., 2008. С. 32–43).

чего не говорит, необходимо их разноаспектное семантическое прояснение, в первую очередь с помощью средств «внутренней логики поэм»⁴, к тому же предупреждающее от анахронических интерпретаций.

Другой подход был предложен А.Адкинсом в книге «Заслуга и ответственность»⁵ и затем развит в последующих работах. Выделяя ключевые ценности гомеровского общества (отчасти сохранившиеся в классическую эпоху⁶), Адкинс хорошо понимал, что само по себе выделение того или другого состава терминов не многим способствует пониманию ценностного сознания того общества, в котором эти термины были приняты. Необходимо контентное и контекстное прояснение того, в чем усматривалось благородство, храбрость, бесчестность или постыдность. Адкинс это и сделал: представив в предварительном виде ценностный тезаурус, он далее реконструирует и систематизирует содержание архаических ценностей в соотношении с социальной организацией, поведенческими и коммуникативными стереотипами гомеровского общества. По-своему это тоже «внутренняя логика», но логика не литературного произведения, а того социального и культурного устройства, которое нашло отражение в литературном произведении.

Другой американский гомеровед М.Гагарин в полемике с Адкинсом отталкивается в реконструкции гомеровского этоса от кантианского понятия морали (трактая ее как сферу несебялюбивого внимания к интересам другого) и рассматривает мораль и личный интерес как экстремумы единого спектра, в рамках которого наблюдается постепенный переход от заботы только о себе к заботе о других⁷. К морали относятся действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, т. е. – в условиях архаического общества – такие, которые не предполагают взаимные *воздаятельные* действия. Круг таких действий строго ограничен: это действия в отношении тех, кого Гагарин называет «незащищенными» (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, – их Гагарин называет «правовыми».

⁴ См.: Long A.A. *Morals and Values in Homer* // *The Journal of Hellenic Studies*. 1970. Vol. 90. P. 122.

⁵ *Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford, 1960. Александр Адкинс (1930–1996) – один из наиболее видных англо-американских ученых-античников второй половины XX в., предметом специального внимания которого были древнегреческие ценности. В этой 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 Адкинс видел свою задачу в том, чтобы помочь современному человеку, который в своих этических представлениях, как он думал, скорее всего, кантианец, разобраться в древнегреческой морали и понять условия возможности в ней ответственного поведения. Адкинс не нашел в гомеровском мире места для автономных решений и намеренных деяний и, соответственно, моральной ответственности (в кантовском духе), и потому его вывод относительно морали в гомеровском эпосе сводился к тому, что хотя ее нет там в кантовском смысле слова, там есть свой порядок ценностного сознания, и хорошо известная нам классическая эпоха есть непосредственная его наследница. Книга «Merit and Responsibility» придала особый импульс гомероведческим дискуссиям по этической проблематике эпоса, длившимся на протяжении полувека. Лишь с начала 2000-х гг. можно заметить некоторые симптомы снижения ее влияния.

⁶ *Adkins A.W.H. Plato* // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. R.Cavalier, J.Gouinlock, J.Sterba. Houndmills. L., 1989. P. 1–31.

⁷ *Gagarin M. Morality in Homer* // *Classical Philology*. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.

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 дифференцирует сферы нормативности в гомеровском мире на основе различия отношений, основанных на взаимности, и отношений, опосредованных односторонними инициативными и по крайней мере ситуативно незаинтересованными действиями.

Хотя современное гомероведение в исследовании морально-ценностной составляющей эпоса становится все более и более синтетическим, строго говоря, ее изучение имеет различные методологические аспекты, порой дисциплинарно обусловленные. Это может быть собственно литературный анализ, направленный на реконструкцию ценностного, нравственного мира гомеровского эпоса как внутренне самодостаточного, замкнутого в «Илиаде» и/или «Одиссее» как таковых. Это может быть исторический анализ, с целью обнаружения в тексте поэм, в соотнесении 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, хотя географически и хронологическими отличными обществами.

Следует помнить предостережение В.Н.Ярхо о том, что гомеровские поэмы «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»⁸; как и о том, что недопустимо привносить в эпос моральные представления, которые возникают и оформляются «на более поздних этапах исторического развития»⁹. Однако нужно при этом учитывать и то, что мы на самом деле мало знаем о том времени, помимо того, что нам сообщает гомеровский эпос, и эпос – единственный источник наших знаний о том времени, которое, стало быть, мы и понимаем в значительной мере именно из самого текста гомеровских поэм. Я согласен с С.С.Аванесовым¹⁰, что в гомеровском эпосе бесполезно искать *категории*, известные нам по более поздним стадиям развития морали. Но это не значит, что не имеет смысла исследование ранних форм мышления, поведения и коммуникации *в перспективе* становления морали, как она осмысливается и осваивается в философии. На возможность такого исследования указывает и С.С.Аванесов: «анализ гомеровского эпоса позволяет... выявить *начала* тех философских доктрин, которые в последующем представили эти ориентации как предмет специального исследования»¹¹.

Мой интерес к эпосу – отнюдь не филологический, не исторический, не социально-антропологический, не гомероведческий, а историко-моральный; меня интересует первичный генезис моральных форм на уровне поведенческой и коммуникативной практики. Уточню, что мой интерес даже уже: меня интересуют лишь некоторые (прото)моральные формы, получившие нормативное выражение в других культурах приблизительно в то же время, когда создавались гомеровские поэмы или позже, и существенно позже. Так же, как и названные авторы, в анализе эпического материала я исхожу из «внутренней логики», но внутренней логики того, что впоследствии было осмыслено как мораль.

⁸ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестн. древней истории. 1962. № 2. С. 3.

⁹ Там же.

¹⁰ Аванесов С.С. Аксиология архаической культуры // Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Том 1: Теория культуры / Отв. ред. Д.Л.Спивак. СПб.: Алетей, 2008. С. 32.

¹¹ Там же. С. 34.

Имея в виду своеобразие анализируемого эпического материала, я исхожу в данной работе из понимания морали как в первую очередь определенного содержания решений и действий. 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. Оно может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некоей «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или коммунальным опытом, в соответствии с традицией, с различным образом объективированными требованиями, данными в отдельности, ассоциированно с другими требованиями или систематизированными в кодексе. 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, а не на *содержании* поведения и практических его последствиях для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том, что функциональные характеристики поведения важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического анализа, они не являются приоритетными при определении специфики морали.

Указанное положительное содержание морали различным способом зафиксировано в культуре, а в обобщенной и универсальной форме – в виде ценностей (невреждения, справедливости, благорасположения, дружественности, заботы и т. п.) и соответствующих им требований, исторически складывавшихся в процессе обобщения и рационализации разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунитарного опыта. Содержание, которое для современного человека соединено с моральными требованиями и ассоциируется по большей части именно с императивностью, первоначально осваивалось в процессе осмысления отдельных ситуаций принятия решения, конфликтных конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению.

Упомянутые выше отдельные нормативные формы, в перспективе которых анализируется здесь материал гомеровского эпоса, это – золотое правило и ассоциированные с ним правило талиона (как частный случай правила воздаяния) и заповедь любви (в ее коммуникативной, в отличие от перфекционистской, версии). Генетически и нормативно взаимосвязанные, эти требования – наиболее фундаментальные среди моральных нормативных форм и охватывают в своей совокупности все содержание морали.

Они и являются предметом моих разысканий в материале эпоса, где они присутствуют не более чем в рудиментарном виде. Решение исследовательской задачи, направленной на выявление поведенческих, коммуникативных и нормативных предпосылок становления данных правил в текстах, в которых номинально их нет, в которых они никак не вербализованы, возможно на основе метода, который я называю методом *концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания*. Этот метод уже использовался мной при изучении на другом материале пред-форм золотого правила и мышления в духе золотого правила¹². Он заключается в том, что тексты, в

¹² См. Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика*. Сб. науч. тр.: К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 157–170; *Он же*. Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово: Сб. научн. ст. к юбилею проф. Н.В.Мотрошиловой / Сост. М.А.Солопова, М.Ф.Быкова. М., 2009. С. 96–114.*

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 форме.

Гомеровская этика (в широком смысле это слова) анализируется мной в предположении широкого контекста античной этики (в академическом, т. е. узком смысле этого слова), в которой все названные нормативные формы получили соответствующее воплощение, а через античную этику и в еще более широком контексте моральной мысли вообще. Как в морали мной выделены отдельные нормативные формы, через призму которых я рассматриваю гомеровский эпос, так и в самом эпосе я выбрал две(-три) сюжетные линии, через призму которых я пытаюсь понять его ценностно-моральное содержание. Эти линии обозначены выше в преамбуле: это перипетии отношений Ахилла с *соратником* – с царем ахейцев Агамемноном и с *соперниками* – военным предводителем троянцев Гектором и царем троянцев Приамом.

Распря и примирение

Повествование в Илиаде начинается с вспыхнувшей вражды между Ахиллом и Агамемноном. Вина за раздор лежит на Агамемноне. Царь ахейцев, пожалуй, вдвойне ответствен за происшедший раздор: упрямым попечением о собственной *timē* он стал **причиной неисчислимых бедствий, насланных на ахейцев Аполлоном**, и в ходе обсуждения возможности избавления от них нанес глубокое оскорбление Ахиллу, потребовав передела добычи. Тем не менее первые слова Гомера – о гневе Ахилла и о бесчисленных страданиях, которые он принес ахейцам. Несправедливость, допущенная Агамемноном в отношении Ахилла, непосредственно, реально касалась только Ахилла. Реакция Ахилла, направленная на Агамемнона, касалась всех. У Ахиллова решения был свой страшный мотив – унижить Агамемнона как царя над царями, как предводителя ахейского войска, своим уходом ослабить ахейское войско, довести его до риска «позорнейшей смерти» (Ил. I: 341), так, чтобы все поняли беспомощность Агамемнона и пришли бы к Ахиллу с мольбой о возвращении в ссору.

Гибельность ссоры и насущность примиренности хорошо понимает Нестор, старейший и наиболее опытный среди ахейских царей. Ссора еще только разгорается, а он, пока еще не сказаны последние слова, пытается остудить воспламененных зарождающейся враждой вождей. Он призывает их к взаимному снисхождению, признанию заслуг и примиренности (I: 276). Не только Нестор печется о мире между ахейскими вождями. В кульминационный момент препирательств, когда Ахилл в ответ на очередные горькие и болезненные для его *timē* слова Агамемнона уже готов выхватить из ножен меч, ему является никому другому не видимая Афина Паллада. От имени Геры она передает ему повеление: «Кончи раздор, Пелейон, и, довольствуя гневное сердце, / Злыми словами язви, но рукою меча не касайся» (210–211), – обещая скорое удовлетворение обиды многочисленными дарами. Ахилл, повинувшись без пререканий, оставляет меч в ножнах и продолжает словесный поединок с Агамемноном¹³. Хотя Афина не остановила распрю, она предотвратила кро-

¹³ То, что Ахилл смог сдержать свой гнев и оставить меч в ножнах, ничуть не противоречит его характеру. В гневе он ужасен (Ил. IX: 426; XVI: 654), но он способен контролировать свой гнев (Ил. XXII: 345–347); по разным ситуациям можно заметить, что он понимает себя в состоянии гнева и в зависимости от обстоятельств позволяет себе отдаваться ему или нет.

вопролитие. И Нестор не добился примиренности. Но недопустимость раздора и необходимость сдержанности, взаимного уважения и расположения были им определенно провозглашены, и все последующее эпическое повествование, собственно, подтвердило правоту мудрого настояния старца.

Случившаяся распря своеобразна. Ахилл, чувствуя себя глубоко оскорбленным, жаждет наказания Агамемнону и компенсации себе. Но позиция его неоднозначна. С одной стороны, он стал жертвой несправедливости, а с другой, именно он явился зачинателем распри. И порывая с Агамемноном, он обуславливает свое возможное возвращение в сражение условиями, одно из которых – позорное поражение ахейцев – от самого Агамемнона никак не зависят, 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.

Упрямство Ахилла заключалось в отказе забыть обиду и вернуться в битву, чтобы поддержать ахейцев, терпящих в тяжелейших схватках с троянцами одно поражение за другим. Беды ахейцев были сладостны Ахиллу, специально просившему у Зевса через свою мать, богиню Фетиду, возмездия за себя ахейцам, а через них Агамемнону. Ахилл упорствует, когда к нему является направленное Агамемноном по совету Нестора почетное посольство, состоящее из уважаемых царей – Одиссея, Феникса и Аякса, с предложением несметных наград (*apereisi apoīna*) взамен на забвение обиды и возвращение в битву.

Дары Агамемнона, действительно, безмерны. Однако Ахилл их отвергает, видя в них желание Агамемнона подтвердить свое верховное положение и, тем самым, принизить Ахилла. 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 видят характер и смысл предоставляемой таким образом компенсации. Агамемнон предлагает Ахиллу *откуп-apoīna*. И именно это Ахилла не устраивает: он рассчитывает на *расплату-poīnē*.

Принципиальное различие этих двух типов компенсации раскрыл Д. Уилсон. Общим и функционально не специфицированным обозначением передаваемых благ было греческое слово «*dōga*»¹⁴. И *apoīna*, и *poīnē* могут передаваться словом «дар». Однако их семантика в гомеровском эпосе более специальна; они отражают разные типы отношений¹⁵. В сражениях под Троей оказывавшиеся в безвыходном положении воины бросались к ногам победителя и молили в первую очередь о пощаде – о сохранении жизни, а затем об освобождении за выкуп-*apoīna*. *Apoīna* были важной частью военной добычи. Смысл компенсации здесь состоит в том, что победитель, захватывающий воина противника, может возвысить свое *timē*, сорвав доспехи и убив врага или взяв врага в плен с тем, чтобы продать его в рабство. Отказ как от одного, так и от другого должен быть восполнен, и этому служит выкуп-*apoīna*. При этом типе отношений платит терпящая сторона или тот, кто берется ее представлять и защищать. Выплата предназначается тому, кто может нанести ущерб. Выкуп не только не преодолевает возникшее неравенство, но и закрепляет его. Другим типом компенсации является расплата-*poīnē*, которая выплачивается стороной, нанесшей ущерб и посредством которой

¹⁴ Русское слово «дар», которым оно переводится, не только фонетически ему созвучно, но и этимологически родственно.

¹⁵ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002. P. 16.*

предполагается восстановление статуса, *timē* стороны, потерпевшей ущерб. Уилсон говорит о разных направлениях движения благ. Во многих конкретных эпизодах на площадках троянских сражений, в особенности в моменты крайнего ожесточения, озверения, поверженные воины молят о пощаде, предлагая выкуп, – однако становятся объектом мщения, расплачиваются за обиды, оскорбления и ущерб, нанесенный их соплеменниками, и смертью доставляют победителям *roinē*¹⁶. *Roinē* 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 *aroina*, пусть и несметные, но не желал и думать, что это будет его расплата-*roinē* перед Ахиллом. Как полагает Уилсон, Агамемнону важно было сделать акцент на том, что Ахилл – источник бед и, выдавая ему *aroina-выкуп*, он всего лишь печется об общем благе – о том, чтобы отвести беду от ахейского войска. Таких даров Ахилл принять не мог, поскольку ожидал именно расплаты, которая восстанавливала бы честь Ахилла и символизировала бы признание Агамемноном собственной неправоты¹⁷. Важно отметить, что Ахилл не мог бы довольствоваться и просто дарами, вполне уместными для заглаживания обычного разногласия или простой ссоры. Удовлетворить его могла только расплата-*roinē*.

Посланцы Агамемнона к Ахиллу хорошо чувствуют щекотливость ситуации. Как прежде Нестор, они выражают Ахиллу понимание, признавая оправданность его гнева. Но, вместе с тем, каждый выражает глубокую озабоченность результатами, к которым привел гнев Ахилла, а также возможными, еще более худшими последствиями гнева. Речь одного из посланцев, Аякса, наименее пространная из всех посольских речей, особенно интересна с точки зрения трактовки Агамемноновой компенсации. Надеясь убедить Ахилла примириться, он ссылается на распространенность такой практики, при которой даже смертельная утрата компенсируется соответствующей расплатой-*roinē* (IX: 632–636). Тем самым Аякс, желая того или нет, переводит разговор в предположительно приемлемое для Ахилла русло, указывая, что ему предлагается именно *roinē*. Ахилл, чувствуя это, ближе к сердцу принимает именно речь Аякса, – и продолжает упорствовать в своем отказе участвовать в битве и, тем самым, обрекает ахейцев на новые жертвы.

¹⁶ В связи с этим нужно отметить, насколько тонко удалось Н.И.Гнедичу в переводе «Илиады» передать разницу между *aroina* и *roinē*. Первое он переводит словами «награда», «дары»; второе же – непременно словом «пеня», довольно неожиданным в таких контекстах для глаза современного русского читателя. Но русское «пеня» напрямую восходит к греческому «*roinē*», так же, как в современных романо-германских языках к нему восходят слова «боль»/«страдание» (англ. «*rain*», используемое также в значении «наказание» («*punishment*»), фр. «*reine*»), аналогично нем. «*Rein*»), как и лат. «*roena*»; также и «наказание»/«штраф» (англ. «*penalty*» от ср.-фр. «*penalité*», восходящее к лат. «*roenalis*» и греч. «*roinē*»). Гнедич подверг русское слово «пеня» исторически-обратному семантическому движению, заместив в нем значения «компенсация, недоимки», «незначительный штраф», «легкий упрек» грозным исконным «*roinē*».

¹⁷ Некоторые исследователи видели причину несговорчивости Ахилла в том, что Агамемнон и его посланники не припадали к его коленам и не молили, предлагая дары, вернуться в строй. А ведь Ахиллу нужно было именно это (См. Ил. XI: 609–610). Э.Эйххольц, еще не замечая различий между выкупом-*aroina* и расплатой-*roinē*, выявленных позже Уилсон, как раз указывал на то, что Ахилл ждал не переговоров с посланцами, а именно мольбы о снисхождении (См.: *Eichholz E.D. The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74. № 2. P. 142–143*). Заслуживает внимания, что, говоря, в общем, о том же, что и Уилсон, Эйххольц описывает ситуацию в психологических и коммуникативных терминах, между тем, как Уилсон – на языке социальных институтов, с опорой на углубленный лингвистический анализ текста.

Вместе с тем Одиссей, Феникс и Аякс выступают не только в качестве послов, но и как воины – недавние соратники Ахилла. Они взывают к его чувствам товарищества, милосливости, сострадания и снисхожденья к гибнущим под напором троянцев ахейским воинам, не уставая упрекать его за забвение дружбы, за бесчувственность сердца, за беспредельную гордость (628–629) и «бесконечный мерзостный гнев» (636–637). Желая тронуть душу Ахилла, Одиссей напоминает ему, что отец его, Пелей, провожая на битву, наставлял обуздывать «гордую душу», поскольку «кротость любезная лучше», добавляя, что «распри злотворной» нужно чуждаться, а вспыхнувший гнев, «сокрушительный сердцу», смягчать (254–260). Феникс, хотя и несколько в ином ключе, также прибегает к теме отеческого попечения¹⁸. Он вспоминает, как в свое время принятый по-отечески Пелеем, сам, в свою очередь, воспитал Ахилла и фактически заменял ему отца в каждодневных делах. Обращаясь к Ахиллу как отец, Феникс, по сути, повторяет упомянутое Одиссеем наставление Пелея: «Сын мой, смири же ты душу высокую! храбрый не должен / Сердцем немилостив быть...» (496–498). В добавление Феникс напоминает о славных героях прежних времен, которые, будучи во 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).

У Ахилла есть все основания подозревать послов в недружественности по отношению к нему, в том, что они играют на руку Агамемнону (на что 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 и пытаются противопоставить обиде и горечи, переживаемым Ахиллом из-за несправедливо попорченной чести, чувство общности, родства и содружества.

Даже ближайший друг и соратник Ахилла Патрокл (прежде почти совершенно молчаливый персонаж поэмы) под впечатлением от увиденных им жертв и страданий ахейцев, бьющихся из последних сил с уверенно наступающими троянцами, возмущенно упрекает своего друга в безжалостности и жестокосердии. Он говорит об этом по существу в тех же самых словах, которые слышал от Нестора (Ил. XVI: 33–35), и это придает его речи дополнительный вес. Патрокл по праву обращается к Ахиллу со словами упрека. Отец Патрокла, провожая его на битву вместе с Ахиллом, наказывал ему «убеждением, умным советом» дружески управлять своим благородным другом, и «всегда он на доброе будет послушен» (XVI: 786–789). Характерно, что именно в беседе с Патроком Ахилл впервые задумывается о необходимости утишения своего гнева (60–61).

Посольство терпит фиаско в том смысле, что не была реализована цель, поставленная перед ним Агамемноном: вернуть Ахилла в битву, предложив ему достойные дары. В целом же, увещевания послов не проходят бесследно и оказываются одной из предпосылок (хотя и не доминирующей), перемены

¹⁸ О роли отцов и аналогии отца в Илиаде см.: *Finlay R. Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73. № 5. P. 267–273.*

в душевном состоянии Ахилла. Как подчеркивал С.Э.Бассет, одним из несомненных успехов посольства было то, что Ахилл отказался от намерения покинуть ахейцев и отплыть на родину, но остался в лагере, пусть и воздерживаясь до времени от битвы¹⁹.

Настрой Ахилла вскоре меняется – вследствие драматичного для него события. В ожесточенной сече, на которую Ахилл сам снарядил Патрокла, вняв его уговорам, его друг погибает от руки Гектора. Сокрушив Патрокла смертельным ударом, Гектор захватывает упавшие с Патрокла Ахилловы доспехи и облачается в них. Известие о смерти друга – вот что заставляет Ахилла изменить свое решение и вернуться в битву. 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, Патрокл не оказался бы один на один с Гектором, Ахилл мог бы ему помочь, да и не только ему (Ил. XVIII: 102–103). Еще недавно желавший гибели многих 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 соратников²⁰. Через смерть Патрокла Ахилл обрел общность с теми, на защиту кого вышел Патрокл, и фактически перенес на них те чувства, которые испытывал по отношению к своему другу. Со смертью Патрокла Ахилл приходит к пониманию того, сколь разрушительной оказалась его ссора 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). В безмерном сожалении о смерти Патрокла и полной решимости отомстить за него Ахилл избавляется от гнева к Агамемнону и решается на примирение.

Примирение с Агамемноном²¹ становится прелюдией возвращения Ахилла в битву и его победоносного сражения с Гектором, которое кардинально переломило ситуацию в Троянской войне.

Ненависть и снисхождение

Однако Ахилл отнюдь не избавлен от гнева. Его душу раздирает еще больший гнев – теперь против Гектора, убившего Патрокла. Ахилл жаждет расплаты. И если даже в столкновении с Агамемноном, соратником и царем

¹⁹ См. *Bassett S.E. The Poetry of Homer*. University of California Press; Cambridge University Press, 1939. P. 201.

²⁰ Чуть позже Фетида укажет ему, что «...благородно / Быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой» (XVIII: 128–129).

²¹ 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 он уже играет подчиненную роль. В этом тоже можно усматривать своего рода расплату. Он высказывает Ахиллу соболезнование по случаю смерти Патрокла (Ил. 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 щедрые дары победителям игр в память о Патрокле раздает Ахилл (256) и, что очень важно, он сам, без совета с Агамемноном и другими царями, принимает решение о выдаче Приаму тела Гектора (XXIV: 518, сл.). По мнению Н.Постелтвейта, анализирующего случившуюся метаморфозу, во всем этом Ахилл демонстрирует полноту своего авторитета и власти, между тем как Агамемнон играет подчиненную роль и, бессловесный, лишь исполняет поручения Ахилла (*Postlethwaite N. Achilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece / Ed. C.G.Norman, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 100*).

над царями, речь не шла о *пропорциональности* в расплате, то что уж говорить о возмездии Ахилла Гектору за пролитую кровь и за смерть друга. Горе Ахилла понятно; понятно и желание отомстить за Патрокла. Но Патрокл убит в битве. Война наполнена смертями воинов, тысяч воинов²². Патрокл – одна из жертв войны. Но это трагическая жертва. Ведь Патрокл вышел на бой вместо Ахилла, под видом Ахилла, как бы замещая своего друга. И перед битвой он выпрашивает у Ахилла его доспехи, конечно, не потому, что у него нет своих, и не для того, чтобы покрасоваться. Он хочет выглядеть Ахиллом, резонно полагая, что троянцы примут его за Ахилла, прекратят бой, и это позволит отразить их от ахейских судов.

В пылу сражения Патрокл наносит троянцам удар за ударом, поражая множество воинов и среди них Сарпедона. Умирая, тот призывает соратников отомстить за себя. Гектор выходит на бой с Патроплом, в том числе и из-за жажды мести за Сарпедона. Картина гибели Патрокла в отдельных моментах очень похожа на гибель Сарпедона (XVI: 559–561), а позже сводного брата и возницы Гектора – Кебриона, также павшего от удара Патрокла (762–763). Сюжетная зеркальность эпизодов указывает на суть совершаемых героями действий – они обратимы, они *взаимны*.

Когда в бой, словно «лев-истребитель» (Ил. XX: 164), врывается Ахилл, он устремлен, в первую очередь, на встречу с Гектором, желая его поразить, а по пути он поражает одного за другим многих и многих троянцев. Кого-то из павших под ударами Ахилла троянцев Гомер называет по имени, но за перечисление многих он просто не берется, ограничившись сравнением атаки Ахилла со страшным лесным пожаром. От его атаки «заструилоса черною кровию поле» (494), кровавые брызги хлестали, «как дождь» (501–502); он «в крови обгалял необорные руки» (503); вновь и вновь на врагов устремлялся, «убийства алкая» (XXI: 33), пока в смертельном поединке решительным ударом не был поражен сам Гектор.

Перед нами не просто проходят эпизоды отдельных схваток в сражении. В этих эпизодах разворачивается спираль вендетты. Месть за погибшего соратника – обычное дело; ее вершат как ахейцы, так и троянцы (см. Ил. XIII: 384, 402, 414, 446)²³. Не Ахилл начинает цепочку мщения, и не он ее завершает. Многочисленные участники противостояния опосредованно взаимны, уверенно отвечая злом на зло, и желание у них одно – *не преуменьшить* наносимый *в ответ* ущерб, но, по возможности, превзойти его²⁴.

Однако *взаимость* между врагами может, в исключительных случаях, выражаться в поступках, призванных продемонстрировать противоположное отношение к противнику – уважение к его *timē*. Иными словами, наряду с взаимностью как возмездием-*nemēsis* могли возникать и отношения взаимности в благорасположении, даже между врагами.

²² 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*).

²³ Мы видим прежде всего жертвы среди троянцев, зная, что и ахейцы несут потери, хотя и не встречаем у Гомера случаев надругательств троянцев над телами поверженных ахейцев. Но дело, конечно, не в том, что троянцы, и даже Гектор, милосерднее или гуманнее. По замечанию С.Бассета, Гомер как грек не мог допустить демонстрации даже отдельных случаев превосходства троянцев над своими (*Bassett S. Achilles' Treatment of Hector's Body // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1933. Vol. 64. P. 46*).

²⁴ Так, в пылу сражения Идомены торжествующе восклицает: «Три сражены за единого!» (XIII: 447).

Во всяком случае, Гектор допускает это. Выйдя на единоличную последнюю схватку с Ахиллом, Гектор прежде, чем вступить в бой, предлагает договориться, закрепив договор клятвой, о том, чтобы победитель, кто бы им ни был, не бесчестил тело побежденного:

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. (XXII: 252–259).

Гектор таким образом вроде бы вносит некое изменение в существующий этос войны и задает новую модель отношений, основанную на особом типе взаимности. 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. Своим предложением Гектор сообщает, как бы он хотел, чтобы поступили по отношению к нему и при этом заявляет, что он сам будет действовать именно так – соответственно тому, какого поведения он ждет от другого в отношении себя.

Похожие коммуникативные ситуации возникают и в других эпизодах. Например, перед вступлением в сражение Патрокла и мирмидонской рати. Патрокл решается на него после того, как Ахилл отвечает отказом на его отчаянный призыв встать на защиту ахейцев. Патрокл требует от Ахилла действий, которые *он сам бы совершил на его месте*, и, видя, что Ахилл непробиваем в своей злобе против Агамемнона, Патрокл поступает так, *как должен*, по его убеждению, поступить Ахилл. Поэтому он не просто примеряет – он надевает Ахилловы доспехи, идя в бой. Это происходит сразу после возвращения Патрокла от Нестора. Тот, отвечая на вопрос Патрокла о деталях идущего сражения, заводит, казалось бы, неуместный по длительности и немислимому количеству деталей рассказ о своих давних ратных подвигах, когда он был в возрасте и в мощи Ахилла. 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 схватки. Он не впервые высказывает такую идею. За несколько дней до этого Гектор, призывая посреди остановленной битвы когонибудь из ахейцев выйти сразиться с ним один на один, предлагает почти то же: при победе взять трофей, а тело вернуть для достойного захоронения (VII: 76–86). Хотя его предложение построено иначе, чем предложение Ахиллу – сначала он предлагает данную модель поведения противнику, а потом берет на себя идентичные обязательства, – по сути, оно тождественно вышеупомянутому: Гектор инициативно предлагает обустроить возникающие отношения по схеме, отличной от той, что принята и закреплена в бытующих нравах. При этом, отказываясь от того, чтобы бесчестить тело поверженного врага, Гектор надеется, тем не менее, стяжать славу в глазах потомков – самим фактом достойной победы (87–91). На бой с Гектором тогда вышел Аякс Теламонид.

Вообще, в гомеровском мире договоренности в бою возможны. Возможно даже примирение, дружеское примирение. Так, ахеец Диомед и ликиец Главк, пожелав перед решительной схваткой в бою узнать имена друг друга, признают себя связанными узами гостеприимства своих предков, прекращают бой и, обменявшись подарками, договариваются обходить друг друга в последующих ратных схватках (VI: 119, сл.). Нечто похожее происходит в вышеупомянутом

сражении один на один Гектора с Аяксом. Хотя противники сражаются со всей своей силой, ни одной стороне не удастся добиться перевеса. В самый острый момент к сражающимся обращаются вестники от каждой стороны, и вестник от троянцев предлагает им ввиду приближающейся ночи остановить схватку. Оба воина соглашаются, а Гектор к тому же высказывает Аяксу всяческие комплименты и предлагает в знак взаимного уважения обменяться подарками.

Понятно, что Гектор отнюдь не является носителем иного этоса. Он – дитя своего времени. В противостоянии с Ахиллом его предложение ситуативно. Если оно и выражает характер Гектора, то лишь отчасти. Буквально накануне в бою с Патроком он ведет себя совершенно ordinarily: захватив доспехи, упавшие с Патрокла, он собирается подвергнуть осквернению его тело (XVII: 125–127). Гектору не удалось надругаться над телом Патрокла лишь потому, что сначала он не успел, увлекшись битвой, потом заботой о добыче – доспехе, упавшем с Патрокла, потом ему воспрепятствовал Зевс, расположенный к Патроку (272–273). К тому же вокруг тела Патрокла развернулось нешуточное сражение; Аяксу Теламониду и Менелаю, вступившим в него, было ясно, что станет с телом Патрокла, не сумеют они отбить его у Гектора (241). И Ахилл знает о грозившей телу Патрокла унижительной участи благодаря вестнице богов Ириде (XVIII: 175–177). Но у Гектора с Патроком не было предварительной договоренности; возможно, не было потому, что битву с ним Гектор не рассматривал в качестве судьбоносной. И вообще, ни в одном другом случае Гектор не делал таких предложений противникам.

Ахилл гневно отвергает предложение Гектора (см.: XX: 253–267). Для Гектора данное сражение с Ахиллом – одно из многих в идущей много лет войне. Для Ахилла же – 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 у него появился свой счет к троянцам, и к Гектору в первую очередь. И 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, например, Патрокл (XVIII: 81–82). Косвенно об этом свидетельствует и другой эпизод. В ответ на речь Одиссея, в которой тот стремится прикрыть позицию Агамемнона и добиться от Ахилла того, чего добивается Агамемнон, Ахилл заявляет:

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: 312–313. Пер. Вересаева²⁵).

Как отмечали разные комментаторы²⁶, Ахилл этими словами характеризует себя: это ему ненавистен тот, кто говорит одно, а скрывает в своей душе другое, и поэтому он будет говорить начистоту. Но тем самым он выражает ожидание в отношении Одиссея и, через него, Агамемнона, как следует себя вести.

²⁵ 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 своим преданным старым слугой свое имя, представляясь случайным странником.

²⁶ См.: *Taplin O. Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*. Oxford, 1992. P. 70; *Wilson D. Op. cit.* P. 86.

В короткой схватке Ахилл обрушивает на Гектора смертельный удар и, торжествующий отмщением, предупреждает Гектора, что тело его «птицы и псы разорвут», а Патрокла «погребут аргивяне» (XXII: 336). Мольбу Гектора, отдать его тело троянцам в обмен на выкуп Ахилл отвергает еще более решительно, чем предложенный недавно Гектором договор. Соглашения и компромиссы на поле брани не были обычным явлением²⁷; приводившиеся выше примеры как раз являются 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 с мольбой о снисхождении к телу со стороны того, кто погубил близких победителя, было недопустимо по этосу того времени²⁸ и могло свидетельствовать лишь о малодушии просителя. Так, Патрокл, убивший Сарпедона, не просит Гектора о снисхождении. Гектор же 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 принципиальный, а ситуативный характер и не выражало действительного 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 эта этическая потенция вскоре будет актуализирована в поэме. 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 и понимать, что Ахилл правомочен поступить по отношению к нему так, как он поступил по отношению к Патроклу. Но он 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 может ждать и не ждет другого ответа; теперь, перед тем, как испустить последнее дыхание, ему остается лишь сожалеть, что ему не досталась слава поразить Ахилла у стен Илиона. Но сделанное предложение, пусть и отвергнутое Ахиллом, коммуникативно актуализировало уже существующее и имеющее возможность быть ожидание, оно отражало важные тенденции в архаическом моральном сознании.

С поверженного Гектора Ахилл срывает доспехи, возвращая тем самым свое – дар Пелея. А подбегающие к месту схватки ахейцы рьяно вонзают в бездыханное тело Гектора свои копья, как бы продолжая акцию возмездия. С этого начинается череда действий, предпринимаемых Ахиллом для возможно большего унижения Гектора в его смерти. Попечением богов тело Гектора остается нетленным и неизувеченным (Ил. XXIII: 184–191), но это только подчеркивает чрезмерность поруганий Ахилла. Затруднительно сказать, были ли в архаическом обществе какие-либо ограничения на меру унижения тела противника. Мы знаем из Гомера, что в порядке вещей было, отрезав голову, насадить ее на кол, а тело в буквальном смысле бросить на пожирание собакам и зверям. То обращение с телом павшего врага, которое демонстрирует Ахилл, вновь и вновь в порывах горя и гнева волочивший тело вокруг могилы Патрокла, имело символический смысл. Как отмечает К.У.Маклауд, похожий ритуал – трехкратное волочение вокруг могилы убитого тела убийцы родственниками убитого был – известен в Фессалии²⁹. Ахилл – как раз

²⁷ См. *Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002. P. 28.

²⁸ См. *Bassett S.* Op. cit. P. 51.

²⁹ *Macleod C.W.* Homer, Iliad, Book 24. Cambridge, 1982. Цит. по: *Griffin J.* The Poetry is in the Pity // *The Classical Review*, New Series. 1983. Vol. 33. № 1. P. 5.

родом оттуда. И Бассет обращает внимание на то, что в героическую эпоху в Греции никто не ожидал, что тело убитого врага не будет брошено на съеденье псам, разве что его вызволят родственники или соратники. Во всей «Илиаде» только однажды тело врага предается погребальному обряду. Его совершает именно Ахилл в отношении Этиноя, царя Киликии, павшего от его руки во время рейдерского набега (Ил. VI: 415–427). Тем не менее бесчинства Ахилла воспринимаются богами как недопустимые и оскорбительные. И не столько даже в отношении Гектора, его семьи и троянцев, сколько в отношении самих богов (XXIV: 39–54, 113–115).

Зевс дает Ахиллу знать, что следует оставить тело Гектора в покое; а Приаму посылает через Ириду весть, что следует отправиться к Ахиллу с богатым выкупом. При этом он замечает про Ахилла: «Он ни безумен, ни нагл, ни обихший к грехам нечестивец; / Он завсегда милосердо молящего милует мужа» (XXIV: 157–158), и эту характеристику слово в слово повторяет Приаму Ирида (186–187).

Приам, с божьей помощью, пробирается в стан Ахилла и, припав к его коленам, обращается с мольбой о выдаче тела сына. Приам не апеллирует к традиции, к обычаю или к примеру героев. В качестве довода он просит Ахилла вспомнить своего отца и, стало быть, отнестись к Приаму так, как хотел бы, чтобы отнеслись к Пелею, окажись он в таком положении (XXIV: 503–504). Эти слова трогают сердце Ахилла, который, как мы можем видеть по ряду эпизодов, не чужд сочувствия. Хотя Приам – правитель троянцев, его врагов, Ахилл относится к нему, как к своему отцу – он соглашается отдать тело Гектора. Приняв дары, он устраивает Приаму угощение, а затем укладывает на ночлег. Не выкуп, но сострадание оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе Приама.

Трудно разделить мнение А.Ф.Лосева, что Ахилл соглашается отдать тело Гектора, чувствуя свою вину за надругательства над телом Гектора³⁰. Из текста поэмы этого не следует. Если и чувствует Ахилл вину, то перед Патроком, – в том, что решением выдать тело Гектора, пусть и за большой выкуп, и совместной трапезой он как бы предаёт его память. Не могу согласиться и с Н.Постелтвейтом, полагающим, что в отношении Ахилла к Приаму обнаруживается не альтруизм, а сознательное злоупотребление обычаем сбалансированной взаимности, попытка утвердить собственный авторитет средствами обобщенной взаимности и даже продемонстрировать Агамемнону свое моральное превосходство³¹. Нет, Ахилл полон именно сострадания. Оно вызвано мольбой Приама отнестись к нему, как к отцу. Нет оснований говорить здесь и о моральной победе над Ахиллом его врагов. Сама ситуация, пусть и локализованная во времени, такова, что в ней преодолена враждебность – преодолена коленопреклонением Приама и его мольбой, обращенной к Ахиллу, да и расположением самого Ахилла. Пусть и склоненный Зевсом, Ахилл искренне откликается на мольбу Приама и, соглашаясь вернуть тело Гектора, совершает ряд действий, которые свидетельствуют не только о его снисхождении, но и действительном уважении к Приаму. Как подчеркивает Г.Ян, в отношении с Приамом Ахилл ведет себя совершенно отлично от того, что предполагается героической этикой славы, чести и стяжания побед³². Достаточно сравнить эту ситуацию Ахилла

³⁰ См. напр., Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 97.

³¹ Postlethwaite N. Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece / Ed. C.G.Norman, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 93–94.

³² См.: Yan H.K.T. Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // Humanitas. 2003. Vol. 16. № 1. P. 24.

и Приама (Ил. XXIV: 509–512, 633) с характеристиками дружбы Аристотеля³³, чтобы увидеть, что Ахилл и Приам в этой ситуации дружественны по самым высоким меркам классической Греции.

Очевидно, что Приам и Ахилл не равны, по крайней мере, формально: хотя Приам находится в положении просителя, коленопреклоненного, слабого, тем не менее он фактически «назначает» образ действия Ахиллу – сильному, облеченному властью, хозяину положения. И это – тот образ действия, который впоследствии будет закреплен в формуле золотого правила.

Выводы

Анализ эпических сюжетных линий противостояния и примирения Ахилла, с одной стороны, с Агамемноном, а с другой, с Гектором–Приамом (в этом случае противостояние и примирение персонально разведены) позволяет сделать некоторые предварительные выводы относительно тенденций в развитии архаического морального сознания.

Первое. В поэме неоднократно и однозначно утверждается желательность мира и нежелательность вражды. Эта почти тривиальная для поздних развитых моральных систем мысль акцентирована Гомером и проходит через «Илиаду» единой нитью. Как эпический автор Гомер прославляет героев-воинов – Ахилла, Диомеда, Агамемнона, Менелая, Аякса, Гектора, Сарпедона, но он никогда не восхваляет войну, как это порой кажется при поверхностном чтении. Описания сражений Троянской войны пространны и порой до натуралистичности детальны. Но в этих картинах – никакого любования и тем более упоения битвой как таковой. Скорее, наоборот, по масштабу и колоритности описания ужасов войны «Илиаду» можно считать своеобразной архаически-античной «Герникой».

При этом не только на уровне поэтического повествования в целом, но и на уровне отдельных сюжетов встречаются высказывания, надситуативно негативные в отношении вражды, даже военной. На разгорающуюся ссору Ахилла и Агамемнона Нестор, как мы видели, откликается не только попытками остудить вождей и призывами к их примирению, но и назиданием, высказанным в явно универсальной форме: «Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, / Кто междусобную брань, человекам ужасную, любит!» (Ил. IX: 63–64). Здесь можно расслышать даже двойное осуждение раздора: не только он сам по себе ужасен, но бесчеловечен тот, кто им прельщается и готов на него пойти. Аналогичное осуждение мы слышим и из уст самого Агамемнона, который, положив начало конфликту с Ахиллом, пеняет ему на то, что только ему «...приятны вражда, да раздоры, да битвы» (Ил. I: 177).

Раздор неподобающ 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 упреки в том, что те мало того, что коварно нарушили законы гостеприимства, еще и «не могут насытиться бранью» (Ил. XIII: 639). Между тем 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), при том что война *для всех* ненавистна. Характер-

³³ Аристотель. Никомахова этика, 1158а, 1 / Пер. Н.В.Брагинской // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 227.

но сопоставление страсти троянцев к войне с попранием ими законов гостеприимства. Принимая во внимание, сколь высоко ценилось гостеприимство в архаическом обществе, насколько строги были обычаи и обязанности гостеприимства, покровителем которого считался сам Зевс, нужно признать, что рядоположением инвектив Менелая троянцам относительно попрания законов гостеприимства и их жажды брани желательность мира ставилась вровень с непеременимостью гостеприимства. Менелай прямо утверждает *всеобщее* нежелание войны. Война признается неприемлемой в отношениях как между людьми, так и между народами. В причитаниях Ахилла по поводу смерти Патрокла эта мысль, как мы видели, поднимается на еще большую высоту: он прокликает *всякую* вражду между богами и между людьми и вызывающий ее гнев (XVIII: 107–108).

Второе. Принцип воздаяния – основополагающий для морали гомеровского общества. При этом воздаяние носит непосредственный и 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 Агамемнона. Гнев его чрезмерен, гордыня – чрезмерна. Но возмездие таково, каким посчитал его необходимым Ахилл. Дело не в архаичности гомеровского мира. Столетие спустя, когда век героев уже считался 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 вдвойне³⁴. Также и Аристотель полагал, что на причиненное зло не только надо отвечать злом (а в обратном обнаруживается рабство)³⁵, но бóльшим злом³⁶. Что же удивляться, что архаическая Греция не знает талиона как такового на уровне нравов и обычаев³⁷; она знает только прямую ответную месть (включая кровную месть).

Таким образом, в гомеровском обществе царит иной этос в отношении мести и расплаты, в сравнении с тем, что нам знакомо, например, по Торе. В нем можно разглядеть намеки на талион (Ил. IX: 613–615). Но эти, напоминающие талион черты – подчиненная часть иного регулятивного механизма, а именно, нерегламентированной мести³⁸.

Третье. Хотя принцип «зло за зло» (точнее, ненормированное зло в ответ на совершенное зло) общераспространен в архаическом греческом обществе, Гомер, рассказывая о распре Ахилла и Агамемнона, фактически предостере-

³⁴ Гесиод. Труды и дни, 708, 710 / Пер. В.В.Вересаева // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь; Примеч. В.В.Вересаева и И.В.Шталь. М., 1990. С. 186.

³⁵ Аристотель. Никомахова этика, 1133а, 5 // Указ. изд. С. 155.

³⁶ «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. соч. С. 326).

³⁷ Лишь в качестве элемента права он как будто бы использовался в известных первых законодательствах – Зелевка, Дракона, Солона. На не-талионный характер греческого нормативного мышления обращает внимание М.Маккензи (См.: Mackenzie M.M. Plato on Punishment. Berkeley–Los Angeles, 1981. P. 72).

³⁸ При этом в гомеровском обществе существовало достаточно противовесов мести (в том числе кровной мести), предупреждавших от взаимного уничтожения кланов. На это, в частности, указывает сценка тяжбы на рыночной площади, изображенной на щите Ахилла. Вместе с тем месть не считалась непеременимой; 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; и такая тактика считалась уместной не только в отношении близких соседей, но и в отношении чужих, иноземцев (Од. XXI: 16–22). См. подробнее: Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75. № 3. P. 144.

гает от желания зла другому, в том числе чрезмерного *ответного* зла. Наиболее примечательны в этом отношении слова Ахилла, признающего утрату всякого смысла в своих упованиях на поражение ахейцев, поскольку это упование обернулось смертью Патрокла. С этим прозрением Ахилла сюжет его распри с Агамемноном раскрывается в своем глубоком этическом содержании. Это содержание в «Илиаде» специально не артикулируется и тем более не становится поводом для назидательного наставления. Однако, не будучи *нормативно* оформленным в «Илиаде», это содержание, встречающееся в виде сентенций, высказываемых по локальным поводам (Ил. XIV: 139, 141–142; XX: 250), неявно присутствует в эпическом повествовании, которое самим фактом повествования выполняло наставительную-моралистическую функцию. Моралистическая фабула – по типу: не желай/делай зла, и тебя не постигнет зло – впоследствии многократно будет обыграна в литературе разных народов. Не исключено, что она использовалась и в предшествующей Гомеру, но не дошедшей до нас, литературной традиции. Однако из того, что нам известно, это исторически наиболее ранний пример такого нарратива. А поскольку нормативные фигуры такого типа являются существенным промежуточным звеном между правилом возмездия и золотым правилом³⁹, наличие такого нарратива в гомеровском эпосе ввиду аналитически прослеживаемой в нем нормативной динамики в направлении золотого правила не может не восприниматься в качестве фундаментального факта как для самого эпоса, так и для истории становления морального сознания.

Четвертое. Как широко отмечается в гомероведческой литературе, взаимность является доминирующей этической ориентацией в гомеровском эпосе⁴⁰. Хотя и частным, но этически наиболее значимым выражением взаимности являются отношения благорасположения, например, такого, которым наполнилось отношение Ахилла к Приаму. Собственно говоря, эпизод встречи Приама и Ахилла дает нам представление о прообразе золотого правила, не в нормативном, а в поведенчески-коммуникативном его воплощении. Правила как такого, тем более золотого, здесь нет; как и надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Однако если попытаться реконструировать нормативное содержание складывающегося отношения, оно уже выше «quid pro quo» («услуга за услугу»), «ты – мне, я – тебе». Это как бы экстериоризированное золотое правило. Его разновидности различимы как в предложении Гектора Ахиллу перед началом схватки: «Призываю тебя относиться ко мне так, как я собираюсь относиться к тебе», пусть и оказавшимся неуместным, так и в призыве Приама к Ахиллу: «Отнесись ко мне так, как ты хотел бы, чтобы отнеслись к твоему отцу». Здесь уже явно само отношение к другому по образу желаемого отношения к себе самому. Отношение Ахилла к Приаму реально не взаимное: по эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. Но оно воображаемо взаимное, предполагаемо обратимое. Эта потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие на выдачу тела Гектора за выкуп) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

³⁹ Логике нормативного перехода к золотому правилу см. в: *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии.* 2001. № 3. С. 72–84.

⁴⁰ См. об этом: *Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // *Reciprocity in Ancient Greece.* P. 73; *Postlethwaite N.* Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity. P. 105–126. *Общее представление о взаимности у Гомера см. в упоминавшейся выше работе У.Доналана (Donlan W.* Reciprocities in Homer).

Пятое. Архаическое моральное сознание, то моральное сознание, которое открывается нам внутри гомеровского мира, ненормативно. Архаическое моральное сознание не говорит на языке норм и правил; по крайней мере, как отмечает А.А.Гусейнов, в нем «трудно найти сколько-нибудь строгий, вербально оформленный моральный кодекс, общие заповеди, соблюдение которых считалось бы критерием моральности»⁴¹. И вместе с тем оно императивно. Целесообразно различать императивную, или прескриптивную, функцию, которую выполняет некий текст (письменный или устный), и те формы, посредством которых она осуществляется. Моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т. е. будучи оформленной в виде объективных, или надперсональных, универсальных, или адресованных ко всем норм. Она может проявляться в виде самой по себе реакции на другого человека – через адаптацию к другому, в том числе и посредством преодоления конфронтации с другим⁴². Эпический певец – не единственный, кто выступает в роли «субъекта» эпической императивности. Эпос насыщен императивностью и на уровне частных нарративов, которые играют не меньшую, если не сказать большую, социализующую и воспитывающую роль. Эпический поэт не морализирует, но эпические персонажи – боги, герои, благородные *agathoi* – постоянно высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные (в широком смысле слова, не специфически моральные) суждения, выражая ожидания, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры достойных деяний великих мужей. Характер архаического морального мышления таков, что императивность носит в нем нарративно-ситуативный характер; большинство суждений относительного предпочитаемого, ожидаемого или надлежащего высказываются по частным случаям. Это отчетливо видно, к примеру, по высказываниям, предостерегающим от вражды и побуждающим к миру. Они замкнуты на текущей ситуации: не следует соратникам яриться друг против друга, не следует ссорой между собой подавать врагу повод для злорадства, подобает чтить мужество и признавать авторитет общепризнанной власти. Так, все увещания, направленные Агамемнону и Ахиллу в связи с их ссорой, как будто бы оправдываются лишь конкретными целями конкретной войны; но в той мере, в какой троянской войной задан целиком поэтический универсум поэмы, эти призывы на уровне эпоса приобретают всеобщее значение. Двухуровневый характер императивности эпоса – внутриэпический и сверхэпический – по-своему отражают структуру самой морали, существующей, с одной стороны, в форме непосредственных коммуникативных реакций, а с другой – в форме обобщенных и рационализированных норм. Это не связано непосредственно с нравопеременой Ахилла. Но сам по себе факт такого характера императивности эпоса удостоверяет «эмбриональную» целостность гомеровской морали, без которой представление и описание такой нравоперемены было бы невозможным.

⁴¹ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С. 44.

⁴² Подробнее об этом: Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2011.