

*Р.Г. Апресян*

## ДИНАМИКА ОБРАЗА ГЕРОЯ В «ИЛИАДЕ» ГОМЕРА

*Апресян Рубен Грантович* – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Динамика образа героя прослеживается на примере перемены в состоянии Ахилла – от гнева к состраданию. Эта нравоперемена происходит с одним героем, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов «Илиады», который в полной мере проявляется в кульминационном эпизоде «Илиады» – встрече Приама и Ахилла. Ахилл демонстрирует благорасположение в отношении царя троянцев – врага, и это совершенно выпадает из рамок и внутренней логики сложившейся ситуации. Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Но 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. Благорасположением Ахилла к Приаму утверждается иная мера человечности. Ею и задается наиболее глубокая нравственная перемена в героическом этосе гомеровского мира.

**Ключевые слова:** Гомер, «Илиада», герой, героический этос, нравственность, сострадание, нравоперемена

---

Кульминационный эпизод «Илиады» – встреча Приама, царя Трои, и Ахилла, первого ахейского воина. Приам тайно пробирается в стан Ахилла с тем, чтобы за щедрый выкуп получить у Ахилла тело любимого сына Гектора. Уже почти две недели, как Ахилл в схватке один на один поразил Гектора, и все эти дни, сохраняя в душе мстительный гнев из-за гибели своего преданного друга Патрокла от руки Гектора, Ахилл не оставлял труп поверженного врага в покое, вновь и вновь подвергая его поруганию. Наконец, когда боги утратили терпение видеть творимое Ахиллом бесчестие и стали думать, как избавить тело Гектора от новых бесчинств, Зевс, дабы успокоить возмущение богов, решает, что Ахилл должен передать тело Приаму. Через своих посредников он дает обоим знаки и обеспечивает проход Приама в шатер к Ахиллу.

Приам, припав к коленам Ахилла, молит его именем отца, и эта мольба находит отклик в душе Ахилла. Он принимает выкуп, но, кажется, только для того, чтобы исполнить непрменный ритуал и чтобы не обидеть память Патрокла. Ахилл не изжил в душе своей горе, но он не чувствует больше гнева. Он снисходителен и благосклонен к Приаму. Он гостеприимен и дружелюбен. Он остается самим собой, но в душе его происходит перемена.

Как же возможна такая перемена – от гнева к снисхождению? Каков гомеровский герой, что возможно сочетание героичности и жалости? Тем более что в снисхождении совершаются поступки, за которыми различимы поведенческие стандарты, не отвечающие критериям героического этоса архаического общества.

Недопустимость необузданного гнева и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса. Переходом от гнева к состраданию задается динамика в образе гомеровского героя, не всегда очевидная – в особенности для тех, кто, подобно Симоне Вейль, рассматривает «Илиаду» как поэму силы<sup>1</sup>, – и никогда прямо не проговариваемая самим Гомером.

Между тем перемены в героическом идеале, составлявшем основу гомеровского этоса, очевидны. Героический идеал доминирует в том мире, который представлен Гомером, но не исчерпывает его. Равно как и героизмом, сколь бы важным для воинского общества он ни был, не исчерпывается 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<sup>2</sup>.

### Героический этос гомеровского мира

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. На уровне лексической семантики «heros» – это любой мужчина<sup>3</sup>. На уровне же 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 почтительно обходиться с другими<sup>4</sup>.

Герой – благородный, agathos, aristos. Это изначальное и неизменное качество гомеровского героя, он принадлежит аристократии в том, свойственном архаическому обществу, смысле, что он владеет собственностью,

<sup>1</sup> Weil S. The Iliad, or the Poem of Force // Weil S. An Anthology. N.Y., 1986. P. 182–195.

<sup>2</sup> Предлагаемое обозрение – экстракт одной из тем (в сопряжении с некоторыми другими) моей книги «Нравоперемена Ахилла: Истоки морали в архаическом обществе (по материалам гомеровского эпоса)» (М., 2013).

<sup>3</sup> См.: A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones. Oxf., 1996. P. 778.

<sup>4</sup> Об образе героя см.: Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М. Герой // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 294–297; Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1987. С. 25–28; Bowra C.M. Heroic Poetry. L., 1952; Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2. No. 3. P. 86–100. Лексическое разнообразие эпитетов, сопровождающих имя героя см.: Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983. С. 98–105. О героическом этосе у Гомера см.: Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003. С. 9–21.

статусом и властью по праву рождения. Agathos – определяющее качество и основополагающая ценностная идея гомеровского общества. Благородному противостоит низкий – kakos (плохой/трусливый)<sup>5</sup>. Agathos – неизменная характеристика; благородный-agathos признается таковым, 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, выходцы из аристократических семей, не перестают быть agathoi-благородными, пусть они и 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 умении, не делает человека agathos, если он не является таковым по происхождению. Так, бродяга, под видом которого Одиссей появляется после долгих скитаний в собственном доме, может выиграть состязание с луком, обнаружив свое превосходство над наглыми женихами; но это превосходство в силе все равно не позволит бродяге встать вровень с женихами, которые все – из знатных семей<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. Гомеровская семантика этого слова такова, что aretē – вообще совершенство в своем роде. Это может быть совершенство как отдельного человеческого качества, так и сразу нескольких. Совершенство добрых качеств, известных у людей, во всей полноте встречается у богов, которые намного превыше людей «и величием, и славой, и силой» (Ил. IX: 498<sup>8</sup>). Как и agathos, aretē у Гомера 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 происходят: он либо воин, устремленный к цели, либо славной смертью павший. Но некоторые воины, случается, по каким-то причинам не участвуют в сражениях, отлынивая или воздерживаясь по принципиальным соображениям. И тогда можно предположить, что их aretē-доблесть, оставаясь без цели и дела, без применения теряет свой смысл.

Гомеровский герой – воин. Главное для воина – отважно участвовать в военных действиях, хоть в открытом бою, хоть в засаде (I: 225–227). Ахилл в бою, для Гомера, это – «лев-истребитель» (XX: 164); и Патрокл – «разъ-

<sup>5</sup> Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf., 1960. P. 31. Ср. Dover K.J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf., 1974. P. 63–64.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> У Гомера aretē – еще далека от aretē-добродетели классической эпохи. 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. О понятии «aretē» в древнегреческой мысли см.: Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М., 2001. С. 32–34; MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame (In.), 2007. P. 141; Шичалин Ю.А. Арете // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 166–167.

<sup>8</sup> Стихи из «Илиады» приводятся в переводе Н.И. Гнедича. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими – стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха.

ярный лев», который «бесстрашием собственным сам себя губит» (XVI: 753). Герой принадлежит самому себе, и вместе с тем он часть мира, в котором он находится; он призван служить этому миру, и он служит ему. В этом смысле он не самодостаточен. Он – герой лишь потому, что осуществляет себя в выдающихся деяниях – 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, и 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 других. 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, полагаясь на поддержку богов). В любом случае он стремится утвердить себя как делами, так и словами.

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, то есть негероические, но и прямо предосудительные, постыдные деяния, и тогда он становится предметом порицания, осуждения, вызывает возмущение и гнев. Совершенное героем признается и подтверждается в качестве героического другими людьми, богами, а сверх поэтического сюжета – самим поэтом.

Эпический герой – защитник. Некоторые исследователи вычитывают это содержание из этимологии самого слова «heros», которая восходит к догреческому, предположительно, к индоевропейскому корню «\*ser» – «сторожить», «охранять»<sup>9</sup>. Это предназначение героя разнообразно обнаруживается в эпосе поэтически – самим повествованием, прежде всего теми сюжетами, которые разворачиваются вокруг Ахилла, Гектора и других персонажей. 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. Гектор не просто являет чудеса храбрости, мужества и воинской силы. Он хорошо осознает, что в этом состоит его высшее жизненное предназначение. Этот мотив в какой-то момент становится значимым и для Ахилла. Покинув в гневе битву, он упустил возможность выступить защитником для многих и многих своих соратников, павших в его отсутствие под натиском врага. Ахилл обретает понимание этого, когда на поле брани павшим оказывается Патрокл. Ахилл осознает, что, будь он в битве, этого не случилось бы.

Ожиданием от воина мужества, отваги и доблести задаются и другие важные качества, без которых немислима победа, хотя эти качества и не представляются собственно воинскими. 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.

<sup>9</sup> См.: *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston, 2010. P. 526. О различных подходах к этимологии «heros» см.: *Currie B.* Pindar and the Cult of Heroes. Oxf., 2010. P. 62–63.

Самоотверженное участие в битвах, в набегах с целью добычи, нанесение поражений противнику, победы над выдающимися воинами, приобретение трофеев, особенно знаменитых, приносят славу (*kleos*)<sup>10</sup>. 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 знает. Слава – выше жизни; никому из людей не избежать смерти, а это значит, что 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; VIII: 538–540). 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, предназначение и конечный смысл жизни героя, в особенности вождя (XXII: 108–110).

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 – бóльшим и бóльшим числом пораженных воинов противника, в особенности более сильного противника, добытым трофеем. Она 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. *Timē* изменчива: она повышается благодаря наградам и выданной добыче и она буквально уменьшается, если награду и добычу забрать. Иными словами, лишение 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»<sup>11</sup>. Может быть, это немного проясняет смысл данного представления, 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<sup>12</sup>.

Для гомеровского героя честь во всех этих смыслах – предмет первостепенный; она 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. Дело не только в том, что на друзей и близких он может положиться в вопросах собственной

<sup>10</sup> Первичное значение слова «*klēos*» – весть, молва, слух. *Noklēos* 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-рус. слов. // Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. М., 1958. С. 952). За рамками гомеровского эпоса это слово употреблялось и для обозначения дурной молвы (A Greek-English Lexicon. P. 958). О лексике и смысловых контекстах идеи славы см. также: *Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. С. 138–141.

<sup>11</sup> *Finkelberg M.* *Timē* and *Aretē* in Homer // *Classical Quarterly*. 1998. Vol. 48. No. 1. P. 16; *Cairns D.L.* *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxf., 1993. P. 52.

<sup>12</sup> *Finkelberg M.* *Timē* and *Aretē* in Homer. P. 17. Cp. A Greek-English Lexicon. P. 1093.

безопасности или статуса. Заботясь о близких, гомеровский герой заботится также о себе, так как ущерб кому-либо из его круга одновременно является и ущербом для его собственной *timē*. Вместе с тем по всей «Илиаде» прослеживается мысль о том, что чрезмерная забота о собственной *timē* может стать источником бед, порой неисчислимых и безвозвратных.

Не допустить позора, воздержаться от недостойных дел человеку удастся благодаря *aidōs*. Среди коннотаций «*aidōs*» достаточно таких, которые дают основание для перевода этого слова как «стыд»: *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. Однако *aidōs* имеет и другие проявления, обнаруживающие отношения с другими, более разнообразные, чем те, которые передаются выражением «испытывать стыд перед другими». *Aidōs* проявляется в почтительности к другим, в уважении их чувств и мнений<sup>13</sup>, а также в признании существующих 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 достоинство<sup>14</sup>. *Aidōs* – это чувство и понимание, которые складываются в результате воспитания и социализации.

Вместе с тем *aidōs* нередко опосредован ситуативной рефлексией, что позволяет усматривать в нем предпосылку *совести*, которая и в греческом, и в латинском выражается словами – «*syneidesis*», «*conscientia*»<sup>15</sup>, очевидно указывающими на акт осознания<sup>16</sup>. В человеческих отношениях объектом *aidōs* оказываются *aidoios* (слово, не имеющее эквивалента в русском, как и в современных европейских языках), чем бы ни вызывался *aidōs* в отношении их – *почитанием*, *страхом* или какой-либо *привязанностью*<sup>17</sup>. Многие случаи отношений, так или иначе опосредованных *aidōs*, интерпретируются исследователями как отношения, содержащие *обязанность* перед тем, перед кем испытывают *aidōs*, или к *aidoios*<sup>18</sup>.

Иными словами, *aidōs* охватывает широкий спектр отношений, чувств и соответственно отражающих их ценностей. Реализация этих ценностей требует *aretē*-совершенства, воплощаемого в деятельности, практически направленной на другого человека<sup>19</sup>.

Между тем перипетии 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 и Агамемнон и Одиссей; а среди троянских героев рядом с Гектором не только Сарпедон и Главк, но и 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 са-

<sup>13</sup> См.: A Greek-English Lexicon. P. 36.

<sup>14</sup> Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia. Vol. 1. Chichester; Malden, 2011. P. 316.

<sup>15</sup> См.: Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке пробл.) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 21–35.

<sup>16</sup> Cairns D.L. Aidōs. P. 82.

<sup>17</sup> Ibid. P. 88.

<sup>18</sup> Ibid. P. 70.

<sup>19</sup> См.: Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 24.

монадеян. Но отсюда отнюдь не следует, что несправедливость, нечестность, обидчивость, своенравность, самонадеянность оказываются частью героического этоса. 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.

### Альтернативы и перемены

Героический этос несомненно преобладает в гомеровском мире, хотя и не исчерпывает его<sup>20</sup>. Гомеровское общество – воинское общество, но помимо войска в нем есть торговцы, жрецы, землепашцы, скотоводы. 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, уповая на снисхождение, обращаться с мольбой и преклонять колени. Все это дает импульсы нравственным тенденциям, отличным от героических нравов.

По замечанию Ф. Ницше, гомеровский эпос мог оказаться камнем преткновения для Гесиода 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*, 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»<sup>21</sup>.

Близкую мысль находим у Э. Макинтайра. Размышляя над предложенной А. Эдкинсом дихотомией ценностей соперничества и сотрудничества для объяснения гомеровского этоса<sup>22</sup>, 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 демократию<sup>23</sup>. 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.

<sup>20</sup> Об ограниченности сведения гомеровского этоса к героическому кодексу см.: Schofield M. Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. No. 36. P. 6–31.

<sup>21</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали: Полемическое сочинение // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 428.

<sup>22</sup> Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf., 1960. P. 5–7, 36–57.

<sup>23</sup> Macintyre A. After Virtue. P. 133.

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 Ахилла в их совокупности и последовательности (как они явлены в «Илиаде»), то тогда он предстанет в ином свете – соединяющем разные этосы. Динамика этого образа неоднозначна и не укладывается в схему Гесиода, более того, она обратна тому, как видел смену культурных эпох Гесиод. С одной стороны, Ахилл своим поведением и своими заявлениями как будто бы демонстрирует отклонение от героического этоса<sup>24</sup>. 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 эпосе<sup>25</sup>. 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.

Отступление Ахилла от героического этоса обычно усматривается главным образом в его поведении при беседе с послами, присланными Агамемноном с целью вернуть Ахилла в битву. Послы, извещая Ахилла о предлагаемых Агамемноном дарах, настойчиво уговаривают его отринуть обиду, унять свой гнев и присоединиться к сражениям, в которых ахейцы в его отсутствие несут огромные потери. Гнев Ахилла, повлекший огромные жертвы среди ахейцев, возник по вине Агамемнона. Это Агамемнон грубо нарушил незыблемый порядок ахейского общества, своенравно отобрав 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 не только как грабеж, но как умаление его славы, попрание чести. За такое унижение Агамемнону впору ответить кровью. Воздерживаясь от кровопролития, Ахилл покидает войско, что и ведет к многочисленным потерям ахейцев. Агамемнон понимает, что без Ахилла вся троянская кампания обрекается на провал, и по этой причине, а не из сожаления по поводу нанесенной Ахиллу обиды предпринимает шаги к примирению. Действуя по правилам того мира, он отправляет к Ахиллу посольство с щедрыми дарами и посулами. Но Ахилл их отвергает. Хотя один из послов, Аякс, и воспринимает поведение Ахилла как проявление гордыни и безмерной жажды мести, отказ Ахилла имеет смысл. Отвергая дары, Ахилл пренебрегал и *timē*-честью, производной от количества богатств. Именно этим он попирает стандарты героической этики. Для Ахилла согласиться с таким предложением, при котором замалчивалась нанесенная обида, значило согласиться с допущенными в отношении него коварством, обманом, оскорблением, с поруганием его *timē*. Дары ахейского царя должны знаменовать не подношение, не плату, а расплату за нанесенную обиду.

<sup>24</sup> См. об этом: *Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // *Classical Journal*. 1986. Vol. 82. No. 1. P. 8–11.

<sup>25</sup> См. об этом: *Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxf., 1998. P. 131–154; *Sale W.* Achilles and Heroic Values // *Arion*. 1963. Vol. 2. No. 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. No. 1. P. 19–30; *Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbors, 1996. P. 53–56.



Так что 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 такого утверждения 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*, Ахилл 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.

Это лишь один момент в раздоре между Ахиллом и послами, он отражает коллизию *внутри* героического сознания. Речь Ахилла к послам знаменательна также 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 на родину, куда его манит возможность долгой спокойной жизни рядом с милой супругой, которую ему подберет отец. С ценностью жизни, восклицает Ахилл, не сравнится ничто; любое богатство, любые сокровища можно приобрести, только жизнь дается однажды и ее не купить (408–409). В этих Ахилловых речах героический идеал – идеал славы, добытой в бою, пусть и ценою жизни, не разрушается, но отклоняется. 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 Ахилла<sup>26</sup>). 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, перекликающиеся с речью Ахилла в своем ценностном содержании.

Заслуживает внимания, что о спокойной мирной жизни в кругу семейства мечтает Ахилл бездоспешный, вышедший из битв, не-воин. Ликийский царь Сарпедон, раненный в бедро и опасющийся смерти (не ведая, что Зевс на этот раз отогнал от него смерть), обращается к Гектору 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 будет призывать соратника: «Вместе вперед! иль на славу кому, иль за славою сами!» (XII: 328). Раненый, перед лицом смерти, сожалующий о невозможности увидеть еще раз семью, он не вспоминает о славе, хотя только что насмерть поразил одного из вождей ахейцев – Тлеполема, сына Геракла. 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 кончины не в бою, а от полученной раны. В таком состоянии он вроде бы уже и не воин. Он не уверен в себе. Он – не герой. Как существо телесное он уязвим и, одолеваемый неуверенностью, уже не

<sup>26</sup> Как отмечает К. Гилл, слова Ахилла о возвращении на родину 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 (*Gill C. Personality in Greek Epic*. P. 135).

принадлежит себе, не властен над собой<sup>27</sup>. В случае Сарпедона смена положений не радикальна: перенесенный соратниками под тень священного бука и освобожденный от копья, он постепенно приходит в себя и вновь обретает воинский дух. Однако 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 свое 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 по представленности и проявленности обеих ценностных систем в жизни одних и тех же людей, по своему субъектному выражению. Между ними нет непреодолимого разрыва: выходит, и Ахилл, и Сарпедон, как и многие другие гомеровские герои, совмещают в себе два ценностных мира.

Решения и действия гомеровских персонажей ценностно многослойны. Герои, и вообще люди как живые создания, подвержены жажде и голоду, и они вынуждены принимать во внимание эти свои потребности<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>), – говорит Одиссей. 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 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 (XXIV: 164–165). Ахилл, узнав о гибели Патрокла, посыпает голову и всего себя «пеплом», падает на землю, рвет на себе волосы (XVIII: 23–27). В горе о гибели Патрокла Ахилл, упоминая матери о потере своих доспехов, присвоенных Гектором, вроде бы ничуть по этому поводу не сожалеет (XVIII: 79–93); и это при том, что для героя доспехи – часть его самого как воина, и захват доспехов врагом равносильны для героя-воина потере чести<sup>30</sup>. Ахилл не мог не чувствовать уязвленности от потери доспехов. Но эта потеря была для него ничем по сравнению с гибелью Патрокла, утрата которого переживалась им как величайшее горе.

<sup>27</sup> А. Хоббс видит в противоречии между воинским мужеством и физической уязвимостью героев основу трагического характера эпоса (*Hobbs A. Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Camb., 2000. P. 210.*)

<sup>28</sup> *Crotty C. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L., 1994. P. 140–142.*

<sup>29</sup> Пер. В.В. Вересаева.

<sup>30</sup> См.: *Zanker G. The Heart of Achilles. P. 7.*

Гомер стремится показать сверхчеловечность, богоравность героев, но он не сдерживает себя и в изображении человеческого в них, в том числе того, что демонстрирует 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 отрешены от забот и ратных дел своих любимых. Но при этом для них важно сохранение жизни воинов, сбережение семьи, обеспечение будущего детей.

Примечательна в этом плане речь Андромахи, жены Гектора, обращенная к мужу перед сражением, которое, как она чувствует, будет для него 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 Троя, советы жены не принимает во внимание и отсылает ее к домашним делам. Но ценностное сознание, присутствующее у Андромахи, ее порядок мысли, ее нрав тем самым ни в коей мере не дезавуируются, им принадлежит свое место в гомеровском мире, и оно не ограничивается почивальней и домашним очагом.

Кротость свойственна женщинам. Но ее демонстрируют в словах и делах умудренные опытом героини, 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). Несколько столетий спустя Платон, рассуждая о характере и предназначении воина, в первую очередь будет говорить о мужестве. Без мужества невозможна победа в бою; 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, между тем как в отношениях с согражданами нужно быть не грозным, а кротким. 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 быть «кротким со своими близкими и знакомыми»<sup>31</sup>.

Эта модель отношения к своим уже существует в гомеровском мире. Существует и как факт, и как настояние. Последнее можно видеть по речам Феникса и Аякса, которые упрекали Ахилла именно в черствости и бессердечии, в отсутствии сострадания к гибнущим под натиском врага ахейцам. Их упреки справедливы. И Ахилл какое-то время спустя признает это практически, своими достойными делами.

<sup>31</sup> Платон. Государство, 275a–276d.

При этом именно Ахилл оказывается способным на сострадание и дружественность, прежде неведомые в гомеровском мире, а именно в отношении к врагу. По ряду эпизодов поэмы известно, что не на все мольбы Ахилл отвечал сердечно. Он безжалостно отверг мольбу Гектора не отдавать его тело на «растерзание псам», но передать отцу для отправления почетного похоронного ритуала. 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 и к Ликаону. Но вместе с тем известен и другой Ахилл – покровительствующий невинным, инициативно милосердный и снисходительный. Он гарантирует неприкосновенность прорицателю Калхасу, когда ему предстоит сказать правду о причине павшего на ахейское войско мора (I: 85–91). В рассказе Андромахи о гибели ее семьи, в коей был повинен Ахилл, он предстает воином чести: напав на Киликию, Ахилл убил ее отца Этиона, царя Киликии семерых ее братьев, однако посчитал недостойным сорвать с царя доспехи и похоронил его «вместе с оружием пышным», соорудив над местом сожжения достойный могильный холм. А взяв в плен мать Андромахи 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<sup>32</sup> вторую премию (XXIII: 534–538). Когда же Антилох возмутился этим произволом, Ахилл добродушно меняет свое решение, выделив Эвмелу другую награду. Ахилл эмпатичен: увидев Патрокла, который под впечатлением от многочисленных потерь ахейцев лил горячие слезы, Ахилл «исполнился жалости» к другу (XVI:5). Так что когда Зевс характеризует Ахилла как героя почтительного и заботливого (*éndukēos*), у него есть для этого все основания.

Как уже было сказано, Приам, припав к коленам Ахилла, молит его о милосердии именем отца Ахилла – Пелея. Слова Приама находят в его душе живой отклик. Он отвечает речью, полной понимания того, что беззащитность перед своеволием богов – это то, что объединяет людей, даже разделенных соперничеством, обидами или причиненным вредом, нередко непоправимым.

Полный сострадания, Ахилл выражает восхищение решимостью и отвагой Приама прийти в ночи к мирмидонскому стану, к тому, кто погубил столько его сыновей. Впрочем, сочувствие 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.

Надежда Приама на снисходительность небезосновательна. Дело не только в покровительстве Зевса. Жалость-сострадание (*ēleos*) – несомненная добродетель гомеровского мира, и в той мере, в какой она проявляется в заботе о другом человеке, ради него самого, жалость по сути является моральным чувством<sup>33</sup>. Сообщая Приаму о том, что тело его сына подготовлено к возвращению, Ахилл оговаривает: «Как желал ты» (XXIV: 599). Тем самым подчеркивается расположение Ахилла к Приаму. Оно подтверждается приглашением к совместной трапезе. Приглашение Ахилла особенно тем, что сам он, переживая утрату Патрокла, много дней не прикасался к еде. Также

<sup>32</sup> Не потому ли, что Антилох оказался недобрим вестником о гибели Патрокла?

<sup>33</sup> См.: *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. No. 4. P. 300.*

и Приам, по его собственным словам, со дня гибели сына ни разу не прикасался к пище, как и глаз не смыкал. После ужина они продолжали беседу и, беседуя, «наслаждались, один на другого взирая» (633). Возможно, «взирать друг на друга с радостью», «наслаждаться беседой» – это некая поэтическая фигура у Гомера, однако далеко не всякая беседа характеризуется Гомером таким образом. Между тем Аристотель в «наслаждении взаимным общением» увидел одно из важных проявлений дружбы<sup>34</sup>. 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 одной радостью. Горе Приама и Ахилла – свое у каждого – должно было бы их разъединить. Но совместное переживание каждым из них своего горя (509–512), наоборот, объединяет, приравнивает и роднит их.

После трапезы Ахилл распоряжается 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, а получив ответ, заявляет: «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). И неоднократно выраженное уважение к желанию Приама, и ласковое рукопожатие на прощание дополнительно подтверждают глубочайшее дружеское расположение Ахилла к Приаму. Это отношение подсказано и подкреплено вестью от Зевса, но обусловлено оно в первую очередь состраданием и великодушным снисхождением.

Заслуживает внимания, что хотя необходимость миссии Приама и его униженная мольба были обусловлены предшествующим поражением троянцев, сама по себе мольба не была проявлением поражения. Более того, она привела к победе – не воинской, но моральной победе, причем моральной победе как просившего о снисхождении Приама, так и проявившего милосердное снисхождение Ахилла. Показательно, что этот эпизод обоюдной победы – последний из эпизодов, повествующих в поэме об отношениях ахейцев и троянцев.

Своим благорасположением к Приаму Ахилл утверждает иную меру человечности. Ею и задается наиболее глубокая нравственная перемена в героическом этосе гомеровского мира.

### Список литературы

- Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: Истоки морали в архаическом обществе (по материалам гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. 224 с.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.
- Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича; изд. подгот. А.И. Зайцев. Л.: Наука, 1990. 572 с.
- Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. В.В. Вересаева; сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1987. 400 с.
- Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003. 270 с.

<sup>34</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1158a 1.

- Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1958. 1043 с.
- Йегер В.* Пайдейя. Т. 1: Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латин. каб., 2001. 393 с.
- Мелетинский Е.М.* Культурный герой // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1987. С. 25–28.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали: Полемическое сочинение / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 407–524.
- Платон.* Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1994. С. 79–420.
- Столяров А.А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 21–35.
- Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М.* Герой // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1987. С. 294–297.
- Шичалин Ю.А.* Аreté // Новая филос. энцикл.: в 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. Т. 1. М., 2000. С. 166–167.
- Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. 295 с.
- A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones. Oxf.: Clarendon Press, 1996. 2448 p.
- Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf.: Clarendon Press, 1960. 380 p.
- Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // The Classical Journal. 1986. Vol. 82. No. 1. P. 1–27.
- Beeks R.* Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 p.
- Bowra C.M.* Heroic Poetry. L.: Macmillan & Co, 1952. 590 p.
- Cairns D., Hornlower S.* Honor // The Homer Encyclopedia: in 3 vols. Vol. 1 / Ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden, 2011. P. 315–317.
- Cairns D.L.* Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxf.: Clarendon Press, 1993. 474 p.
- Crotty C.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1994. 244 p.
- Currie B.* Pindar and the Cult of Heroes. Oxf.: Oxford University Press, 2010. 487 p.
- Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf.: Basil Blackwell, 1974. 305 p.
- Finkelberg M.* Timē and Aretē in Homer // Classical Quarterly. 1998. Vol. 48. No. 1. P. 14–28.
- Gagarin M.* Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. No. 4. P. 285–306.
- Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxf.: Clarendon Press, 1998. 510 p.
- Hobbs A.* Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Camb.: Cambridge University Press, 2000. 280 p.
- Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame (In.): University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- Sale W.* Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2. No. 3. P. 86–100.
- Schofield M.* Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. Vol. 36. P. 6–31.
- Weil S.* The Iliad, or the Poem of Force / Trans. by M. McCarthy // *Weil S.* An Anthology. N.Y., 1986. P. 182–195.
- Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // Humanitas. 2003. Vol. 16. No. 1. P. 15–35.
- Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 173 p.

**Dynamic change in the image of the Hero in Homer's *Iliad*.*****Ruben Апресян***

DSc in Philosophy, Head of the Department of Ethics. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

The variable, dynamic nature of the image of a Homeric hero is examined here on the example of Achilles' transition from rage to mercy. Such moral change is explicitly shown by the poet to happen only to a single one among the heroic characters of the poem, but the idea of inadmissibility of unrestrained rage, rage with arbitrariness, and that of the relevance of mercy, is a dominant motive in Homer; in the culminating episode of the *Iliad*, the encounter of Achilles with Priam, it only finds its most complete manifestation. Achilles exhibits sympathy for the king of the Trojans, which seems almost inappropriate given the framework and the inner logic of their situation and the plot in general. He acts both in conformity with the logic of customary practice and strictly against it, following above all his own choice and decisions. The decisions and actions of this sort, though fully described only once in this single passage of the *Iliad*, do find many repercussions in both poems. All such cases where we discern a momentary break with traditional values occurring in the mind of this or that character, confirm that we are dealing with some kind of a pattern representing certain behavioral tendencies in Homeric world. By expressing his benevolence to Priam, Achilles proposes a new standard of humanity, thus indicating a most profound moral alteration in the heroic ethos of Greek epic.

**Keywords:** Homer, *Iliad*, hero, Heroic ethos, morality, mercy, moral change

**References**

- Adkins, A.W.H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960. 380 pp.
- Апресян, Р. *Nravoperemena Ahilla: Istoki morali v arhaicheskom obshhestve (po materialam gomerovskogo jeposa)* [Achilles' Moral Change: The Sources of Morality in Archaic Society (A Study on the Homeric Epic)]. Moscow: Alpha-M Publ., 2013, 224 pp. (In Russian)
- Arieti, J.A. "Achilles' Alienation in 'Iliad 9'", *Classical Journal*, 1986, vol. 82, no 1, pp. 1–27.
- Beeks, R. *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 pp.
- Bowra, C.M. *Heroic Poetry*. London: Macmillan & Co, 1952. 590 pp.
- Braginskaya, N. (trans). Aristotle, "Nikomahova Jetika" [Nicomachian Ethics], in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Cairns, D. & Hornblower, S. "Honor", *The Homer Encyclopedia*, vol. 1, ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 315–317.
- Cairns, D.L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 474 pp.
- Crotty, C. *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1994. 244 pp.
- Currie, B. *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 487 pp.
- Dover, K.J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. 305 pp.
- Dvoretzkii, I. *Drevnegrechesko-russkii slovar'* [Greek-Russian Dictionary], vol. 1. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej Publ., 1958. 1043 pp. (In Russian)
- Egunov, A. (trans.) Plato, "Gosudarstvo" [Republic], in: Plato, *Sochinenija* [Works], vol. 3/1. Moscow: Mysl' Publ., 1971, pp. 79–420. (In Russian)

- Finkelberg, M. "Timē and Aretē in Homer", *Classical Quarterly*, 1998, vol. 48, no 1, pp. 14–28.
- Gagarin, M. "Morality in Homer", *Classical Philology*, 1987, vol. 82, no 4, pp. 285–306.
- Gill, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 510 pp.
- Gusejnov, A. *Antichnaja jetika* [Ancient Ethics]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 270 pp. (In Russian)
- Hobbs, A. *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 280 pp.
- Jaeger, W. *Paideia*, vol. 1., trans. by A. Lyubzhin. Moscow: GLC Publ., 2001. 393 pp. (In Russian)
- Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H.S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2448 pp.
- Macintyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.
- Meletinskij, E. "Kul'turnyj geroj" [Cultural Hero], *Mify narodov mira* [World Peoples Mythology], vol. 2, ed. by S. Tokarev. Moscow: Sovietskay Encyclopedia Publ., 1987, pp. 25–28. (In Russian)
- Nietzsche, F. "K Genealogii Morali: Polemicheskoe Sochinenie" [Genealogy of Morals], trans. by K.A. Svas'yan, in: F. Nietzsche, *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 407–524. (In Russian)
- Sale, W. "Achilles and Heroic Values", *Arion*, 1963, vol. 2, no 3, pp. 86–100.
- Schofield, M. "Euboulia in the Iliad", *Classical Quarterly*, 1986, vol. 36, pp. 6–31.
- Shichalin, J. "Arete", *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 1, ed. by V. Stepin, A. Gusejnov et al. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 166–167. (In Russian)
- Shtal', I. *Hudozhestvennyj mir gomerovskogo jeposa* [Poetic World of Homeric Epic]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 320 pp. (In Russian)
- Stoljarov, A. "Fenomen sovesti v antichnom i srednevekovom soznanii (K postanovke problemy)" [The Phenomenon of Conscience in Ancient and Medieval Consciousness], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*'86. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 21–35. (In Russian)
- Taho-Godi, A. (ed.) *Homer, Iliad and Odyssey*, trans. by V. Veresaev. Moscow: Prosveschenie Publ., 1987. 400 pp. (In Russian)
- Taho-Godi, A. & Meletinskij, E. "Geroi" [Hero], *Mify narodov mira* [World Peoples Mythology], vol. 1 ed. by S. Tokarev. Moscow: Soviet Encyclopedia Publ., 1987, pp. 294–297. (In Russian)
- Weil, S. "The Iliad, or the Poem of Force", trans. by M. McCarthy, in: S. Weil, *An Anthology*. New York: Virago Press, 1986, pp. 182–195.
- Yan, H.K.T. "Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV", *Humanitas*, 2003, vol. 16, no 1, pp. 15–35.
- Zajcev, A. (ed.) *Homer, Iliad*, trans. by N. Gnedich. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 572 pp. (In Russian)
- Zanker, G. *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 173 pp.