

# «Все изъявили согласие»: воображаемая середина и особая доля в завязке «Илиады»

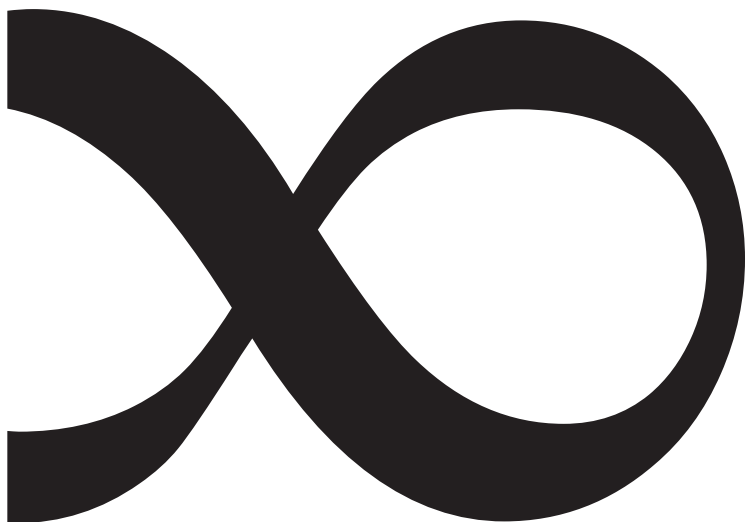
ВАДИМ  
МИХАЙЛИН

## ОБИДЫ, ОСОБЫЕ ЦЕННОСТИ И ВООБРАЖАЕМАЯ СЕРЕДИНА

**В** 15 книге «Илиады» Посейдон пересказывает Ириде, которая только что передала ему прямой приказ Зевса не вмешиваться в течение войны и не помогать ахейцам, весьма любопытный сюжет о том, как в давние времена они втроем с Зевсом и Аидом поделили между собой космос. Каждому из братьев, только что свергших с престола Кроноса, своего отца, досталась по жребию равная доля: Посейдону море, Зевсу небо, Аиду царство мертвых. Но долей было не три, а пять – поскольку землю и Олимп они решили оставить в общем пользовании. Этот сюжет неоднократно – от Жан-Пьера Вернана и Марселя Детьена<sup>1</sup> до Арно Маса – становился предметом внимательного и заинтересованного анализа, связанного с концептуализацией греческого представления о *το μέσον* (гомеровское *μέσσον*) – «середине» – как об одной из ключевых



<sup>1</sup> DETIENNE M. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: F. Maspero, 1967.



## CASE STUDY 2

Вадим Михайлин  
(р. 1964) – историк  
культуры, социальный  
антрополог, переводчик,  
профессор Саратовско-  
го государственного  
университета.

категорий древнегреческой культуры. Нам он тоже пригодится именно в этой смысловой связке, но я хотел бы сразу несколько расширить рамки анализа и напомнить о том контексте, который сопутствует рассказанному Посейдоном сюжету.

Энносигей, «Колебатель земли», оскорблен тем, что Зевс мешает ему помогать ахейцам, которые уже давно должны были овладеть ценным призом – городом Илионом. Кроме того, младший брат еще и указывает старшему, на что тот имеет, а на что не имеет права, к тому же угрожая применить силу. Как заметил Арно Масе, Посейдон настаивает на равноправии с братом, поскольку «сам этот раздел является свидетельством того, что он равен Зевсу: “я равен ему достоинством [*ὀμότιμος*], поскольку владею равной с ним долей [*ἰσόμορος*]”<sup>2</sup>. Он отвечает оскорблением на оскорбление и наказывает Зевсу распоряжаться на своей, доставшейся ему по разделу, территории и командовать собственными детьми, а не им. В последней рекомендации содержится почти открытая издевка по поводу того, что с такими своими отпрысками, как Афина или Афродита, Зевс справляется далеко не всегда.

Ирида, судя по всему, привычная и к распрям внутри олимпийского семейства, и к функциям переговорщика, уточняет: должна ли она передать Громовержцу именно этот ответ, слово в слово, или же Посейдон все-таки даст себе труд слегка его скорректировать? А еще она как бы между делом упоминает Эриний, которым, как известно, очень не нравится, когда брат идет на брата. Посейдон сдерживает гнев, воздаст должное умным и деликатным посредникам – и обещает уступить воле Зевса. Но при этом оговаривается, что нанесенного ему оскорбления не забудет, что уступает нехотя и что требует ответных уступок – причем не тактических, а стратегических. Нынешнее сражение, связанное со штурмом куда менее ценной, да еще и возведенной против его воли стены греческого лагеря, он готов сдать, но, если, в конечном счете, он не получит главного приза, если греки не выиграют войну и не разрушат Илион, он будет враждовать с Зевсом до победного конца. Фактически, речь идет о расторжении заключенного между братьями союза, закрепленного разделом собственности. А если учесть, что Посейдон приводит еще и целый каталог других богов, вместе с ним желающих победы грекам, и что в этот список входят Гера, Афина, Гефест и Гермес, становится понятно, что угрожает он полномасштабной гражданской войной в благородном олимпийском семействе<sup>3</sup>.

2 МАСЕ А. *Two Forms of the Common in Ancient Greece* // *Annales. Histoire. Sciences sociales*. 2014. Vol. 69. № 3. P. 449. Со ссылкой на: Ил. 15, 186; 209. Здесь и далее перевод иноязычных текстов мой, если не указано иное. – В. М.

3 См.: МАТТЛАНД J. *Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in the Homeric Iliad* // *Classical Quarterly*. 1999. № 49. P. 1–13.

Этот сюжет сводит три интересующие меня темы. Это греческая «середина» в самом примитивном и, видимо, исходном ее смысле, связанном с неким «общим пулом», который оставлен при разделе добычи. Далее это аранжированная рамкой из оскорблений обида, порожденная нарушением неписаных правил, по которым функционирует социальный порядок, основанный на справедливом разделе и гарантированный присутствием этой неделимой «общей доли». И, наконец, это некие особо ценные предметы спора, которые – по крайней мере здесь и сейчас – несводимы к уже распределенным долям, но не принадлежат и к запретному «общему пулу» и могут стать предметом распределения. Последние обладают повышенной притягательной силой, так что сама возможность обладания ими создает самостоятельное поле напряженности в отношениях между взаимодействующими сторонами.

В том, что касается сюжетов, в основании которых лежат оскорбления и обиды, оба гомеровских текста и, шире, весь комплекс сюжетов, связанных с Троянской войной, – настоящий Клондайк. Обижаются и оскорбляют друг друга все: боги и люди, союзники и враги. Действие «Илиады» организовано вокруг «гнева Ахилла», оскорбленного несправедливыми претензиями Агамемнона, который в свою очередь обижен на несправедливые претензии Ахилла. В последних книгах начиная с восемнадцатой Ахилл пылает ненавистью уже не к Агамемнону, а к Гектору, убившему его друга Патрокла и присвоившего божественные по происхождению доспехи, доставшиеся Ахиллу от отца, – и новая обида вытесняет старую. Финальная часть «Одиссеи», по большому счету, также строится на сюжете мести за системное оскорбление женихами Одиссея домашнего пространства и связанных с этим пространством прав и гарантий.

О старых и новых обидах говорят боги на Олимпе в первой же книге «Илиады» – тем самым оттеняя и уравнивая земные конфликты. Оскорбление – одна из ключевых коммуникативных стратегий в арсенале вождей, которые мобилизуют рядовых бойцов (а чаще друг друга) на очередной *tour de force*. Оскорбление служит – как в 8 книге «Одиссеи» – пробирным камнем, на котором проверяется истинная суть незнакомца. Сам Одиссей теряет последних спутников именно вследствие оскорбительного – с их стороны – святотатства; святотатство Аякса Оилеида обижает Афину, которая отворачивается от ахейцев на их обратном пути. Недостаточное рвение Гектора при защите тела Сарпедона обижает Главка, и тот выкрикивает оскорбления в адрес лучшего из троянцев. Смертельно обижен на ахейцев вообще, а прежде всего на Агамемнона и Одиссея, оставленный ими на Лемносе, Филоктет. От нанесенной ему



все теми же Агамемноном и Одиссеем обиды лишается рассудка Аякс Теламонид и уносит эту обиду с собой в царство мертвых, где отказывается говорить со спустившимся туда Одиссеем – бывшим соратником и другом. Обида приводит к ссоре на пиру между Ахиллом и Одиссеем еще до высадки на троянской земле – и так далее.

**Оскорбление – одна из ключевых коммуникативных стратегий в арсенале вождей, которые мобилизуют рядовых бойцов на очередной *tour de force*. Оскорбление служит пробирным камнем, на котором поверяется истинная суть незнакомца.**

Примеры можно множить до бесконечности – и составлять типологию оскорблений и обид в сюжетах троянского цикла. Но меня, как и было сказано выше, сейчас интересует один конкретный аспект этой темы – тот, что связан с *ζωνήια*, неразделенной или не подлежащей разделу добычей, которая мыслится как «общая собственность», или – конкретнее «общее стадо»<sup>4</sup>, – и с некими уникальными объектами, которые позиционируются на фоне этой *ζωνήια* и обладание которыми становится предметом неразрешимых конфликтов. Эта коллизия выводит нас на концепцию «воображаемой середины», с которой я работаю уже некоторое время<sup>5</sup> и которая, как мне представляется, способна дать основу для весьма любопытно-исследовательского инструментария. Я вполне отдаю себе отчет о рисках, на которые иду, предлагая – на модернистский манер – очередную большую объясняющую конструкцию, но

- 4 Сам термин связан с *ζωνός* (общий, совместный, касающийся всех, принадлежащий всем), но выводит нас на целое поле сопряженных между собой смыслов, стоящих за такими понятиями, как *ζωνήων* (совместно участвующий, сопричастный), *ζώνδεσμος* (союз, связь, соединение, скрепа, единство, узы, пути, согласованность, прическа, связка), *ζυμβολή* (соединение, стык, скрещение, сращение, слияние, встреча, шов, край, конец, схватка, соглашение, вклад, пожертвование, обед вскладчину), *συμβολικός* (устраиваемый вскладчину, на общий счет; выраженный жестами, понятный без слов) и *συμβολος* (попавшийся навстречу; примета, знак, знамение, символ). Это семантическое поле является для греческой культуры – начиная прямо с культуры эпической – невероятно продуктивным. Достаточно упомянуть, что даже поле битвы может позиционироваться как некая *ζωνήια* и что именно из этого представления вырастает идея «Ареса-перебежчика», переносящего боевую удачу с одной стороны на другую. В 18 книге «Илиады» Гектор, которому надоело бегать от Ахилла и который уже стал обладателем божественного подарка, выкованного богами Ахиллова доспеха, снятого им с убитого Патрокла, прямо называет Ареса *ζώνηϊος Έννάλιος*, «Эниалий общей доли» или, в предложенной здесь терминологии, сюрплюса. Впрочем, это отдельная тема, нуждающаяся в самостоятельном и подробном обсуждении.
- 5 Концепция была предложена мной в: Михайлин В. *Et in Arcadia ego: искусство управления стрессом в идиллическом дискурсе («адресные» идиллии Феокрита) // Зло как благо. Интерпретация культурных кодов 2025*. Саратов: Наука, 2025. С. 79–176; а затем отчасти разрабатывалась совместно с Софьей Тихоновой: Михайлин В., Тихонова С. *Протомедиаальность архаического срединного пространства: случай симпосия* // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2025. № 1. С. 28–37.

она логически вытекает из штудий в области культурных кодов, сцепленных с культурно маркированными пространствами, которыми я занимаюсь вот уже четверть века, и может стать замковым камнем, который свяжет воедино целый ряд предложенных ранее идей и интерпретаций.

**ВАДИМ МИХАЙЛИН**  
«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

## **ВООБРАЖАЕМАЯ СЕРЕДИНА: МИФОГЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ**

Гипотетические основания к представлению о происхождении феномена воображаемой середины дают практики (пере)распределения ресурсов в небольших и не ориентированных на внешние, более обширные публичные поля сообществах, которые принято сопоставлять с архаическими и которые становились предметом пристального рассмотрения в антропологической традиции еще начиная со времен Бронислава Малиновского<sup>6</sup>. А конкретнее – практика создания некоего общего ресурса, не подлежащего разделу здесь и сейчас и равноудаленного от всех участников дележа (что, собственно, и позволяет работать с пространственной метафорой середины). Этот обособленный ресурс я далее буду называть *сюрплюсом*, и как таковой он нужен прежде всего для того, чтобы снизить риск конфликта внутри группы. Исходно в сюрплюс должны были, видимо, попадать сущности «некратные», то есть такие, вынесение которых за скобки позволяло без проблем разделить оставшееся на равные части.

Ситуацию проще всего представить на примере. Пятеро охотников убивают семерых оленей. Охота есть предприятие прекарное и заранее предсказать ее исход невозможно – тем более в том, что касается конкретного объема полученных в итоге благ. «Заказать» ровно столько добычи, сколько требуется для простого и справедливого раздела, невозможно, а «не брать лишнего» получается далеко не всякий раз, даже если иметь в виду исключительно ситуативно обусловленные обстоятельства и не учитывать привходящих факторов вроде азарта или опасения «сглазить удачу», отказавшись от зверя, который сам бежит на ловца. Итак, на выходе мы получаем добычу, которая не делится поровну.

Логическое допущение современного человека о том, что оставшиеся две туши тоже можно поделить на пять частей, свидетельствуют только об испорченности последнего систе-

**6** MALINOWSKI B. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* [1922]. London: Routledge, 2005; см. также более позднюю традицию: POLANYI K. *The Great Transformation*. New York: Farrar and Rinehart, 1944; и прежде всего: Sahlins M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.



матическими прививками абстрактного мышления. Две олени туши не состоят из мяса, которое можно разрезать на равное количество стейков. Части туши принципиально неравноценны ни по вкусовым, ни по техническим, ни по символическим характеристикам, и любая попытка распределить их исходя из абстрагированных логик – вроде веса – неизбежно приведет к оценке результата как несправедливого, то есть к обиде. Поэтому часть добычи становится «лишней» – и от нее проще отказаться вообще как от ценности ситуативной, краткосрочной, чем ставить ради нее под угрозу режимы взаимного доверия внутри группы и общую групповую сплоченность – как ценность долговременную, стратегическую.

Часть этого сюрплюса можно употребить на месте, но пять человек не в состоянии съесть две олени туши за один присест, даже если забыть о том, что их ждут с добычей дома. И наиболее прагматичной стратегией становится выстраивание – в том или ином виде – справедливого режима равноудаленности всех членов группы от «лишней» добычи. Если мыслить категориями, ориентированными на символическое маркирование пространства, то сюрплюс помещается именно «в середину», в центр воображаемого круга, – и одновременно наделяется характеристиками «инаковости», поскольку поведение членов группы по отношению к нему должно радикально отличаться от их поведения по отношению к «кратной» части добычи. Сюрплюс неизбежно подпадает под представления о запретном, прикосновение к которому недопустимо, то есть «сакрализуется» в том двойственном смысле, который вкладывал в это латинское по происхождению понятие Эмиль Бенвенист<sup>7</sup>. В равной степени сакрализованный статус приобретает и акт демонстративного уничтожения сюрплюса – на глазах у всех членов группы, дабы обида не коснулась никого.

Далее в силу вступает еще одна особенность нашего когнитивного аппарата, в свое время достаточно подробно рассмотренная Паскалем Буайе<sup>8</sup>. Любой ситуативно значимый фактор мы склонны персонализировать и наделять интенциональностью, угадывая за каждым упавшим на нас с ветки яблоком чью-то незримую волю. Ресурс – тем более уже приобретенный группой, а затем отданный вовне – просто не может остаться ничьим и не породить отношений, связанных с представлениями о дарении, обмене, реципрокности и с неизбежным конструированием контрагента. Так в воображаемой середине появляются сверхъестественные существа – бывшие, но погибшие члены той же группы, предки, боги или духи места – и начинают выполнять весьма значимую роль, санкционируя «святость»,

<sup>7</sup> БЕНВЕНИСТ Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 359.

<sup>8</sup> BOYER P. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.

«справедливость» и «нерушимость» практик распределения, в которых они тоже получают свою долю. Одним из частных случаев подобного «благого уничтожения», собственно, и является жертвоприношение, производимое по классическому греческому сценарию, при котором богам или героям достается часть потребляемой пищи – особо выделяемая и уничтожаемая отдельно, перед тем как будут готовиться прочие части туши, так же строго распределяемые между различными категориями участников. Итак, *жертвоприношение предшествует концептуализации божества.*

**ВАДИМ МИХАЙЛИН**  
«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

**Любой ситуативно значимый фактор мы склонны персонализировать и наделять интенциональностью, угадывая за каждым упавшим на нас с ветки яблоком чью-то незримую волю.**

Еще одна особенность нашей когниции дает основания для другой, параллельной, логики возникновения феномена воображаемой середины. Мы склонны к экономии когнитивных усилий и никогда не анализируем заново весь объем информации, поступившей с каждым – минимально значимым – изменением нашей ситуации пребывания. Одна из базовых стратегий культурного научения, действующая в человеческих сообществах, построена на выработке и трансляции онтологических категорий, которые позволяют нам структурировать информацию, раскладывать ее по заранее выстроенным «полочкам» и принимать во внимание только отдельные смысловые элементы, которые мы ситуативно назначаем репрезентативными. Об остальных мы просто забываем – если только они не начинают вдруг посылать сигналы, противоречащие той иллюзии контроля, без которой какое бы то ни было системное целенаправленное действие было бы с нашей стороны невозможным. То есть, переводя на язык когнитивных наук, до тех пор, пока контринтуитивные сигналы не начинают подрывать режим инференции.

В рамках малых групп, связанных привычными режимами совместной деятельности и взаимопонимания (то есть способности прогнозировать поведение группы в целом и отдельных ее членов, опираясь на минимальные сигналы вроде направления взгляда или чуть более длительной паузы во время речи), память о предыдущих – успешных или, наоборот, неуспешных – опытах группового взаимодействия так же «забывается», отправляясь в своего рода «облако», зону совместного «продуктивного забвения», из которой можно «по запросу» извлекать необходимые напоминания и само присутствие которой является условием доверия внутри группы и основанием для само-



идентификации. В данном случае воображаемая середина также может быть опредмечена через некие общие «места памяти», которые воспринимаются в особых, подчеркнуто символически и аффективно насыщенных режимах внимания, и воспринимаются как точки возможного «подключения» к источнику информации, не хранящейся в оперативной памяти, но формирующей общезначимый символический капитал. Впрочем, вернемся к нашим оленям.

Как показывают данные по маргинальным охотничьим и воинским группам, относящимся к самым разным временам и культурам, стратегия сакрализации неразделенной добычи ничуть не противоречит использованию сюрплюса в других режимах, которые не воспринимаются как противоречащие принципу равного распределения. Речь может идти об экстраординарной доле, выделяемой тому или иному члену группы, либо внесшему в общий результат особо значимый вклад, либо претерпевшему в процессе некий экстраординарный ущерб. Подобная особая доля может выражаться количественно, в простом повышении «коэффициента трудового участия»: жест, тем не менее сообщающий благополучателю особый статус за счет демонстративного символического сопровождения – скажем, ритуализированных процедур выделения и передачи дополнительной доли, привилегированного места в очередности дележа и так далее. Но возможна и качественная ее интерпретация: когда «первому среди равных» достается какой-то особый объект, выделяющийся на фоне остальных, – что тем более актуально при разделе не охотничьей, а воинской добычи, где резко возрастает, во-первых, разнообразие «взятых на копье» ценностей, а во-вторых, ситуативно-символическое наполнение обстоятельств, приведших к тому, что конкретные меч, девушка или лошадь оказались «поставлены на дуван».

В контексте вышеизложенного подобная особая доля превращается в «дарованную богом», что в свою очередь обеспечивает особый ситуативный статус ее получателя как в рамках самой группы, так и за ее пределами, поскольку сам факт «одаренности» неизбежно воспринимается как заслуживающий места в общей памяти. Доступ к такого рода «дарам» не может не становиться предметом желания и социальной конкуренции – в первую очередь среди тех, кто претендует на постоянно действующий особый статус в группе, то есть лидеров<sup>9</sup>.

9 См. в это связи – касательно практик «призового» перераспределения сюрплюса в маргинальных военизированных сообществах: VONANAN P. *Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv* // *American Anthropologist*. 1955. № 57. С. 60–70; BRACEWELL C.W. *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic*. Ithaca; London, 1992; EXQUEMELIN A.O. *The Buccaneers of America*. New York: Courier Corporation, 2000; Михайлин В. *О необходимости пирата: краткое введение в пиратологию* // Новое литературное обозрение. 2008. № 6(94). С. 85–94.

В древнегреческой традиции подобная исключительная доля именуется *герас* (*γέρας*) и противопоставляется долям, обозначаемым как *айса* или *мойра* (*αἴσα, μοῖρα*), которые член группы получает при разделе общей добычи<sup>10</sup>.

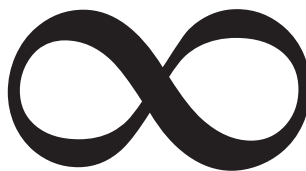
В свое время Ханс ван Вис реконструировал последовательность раздела добычи, характерного для гомеровской вселенной. Подобный «дуван» включает в себя пять стадий. Во-первых, после того, как ценности собраны вместе, вождь выбирает себе *γέρας*. Во-вторых, он выделяет *γέρας* полевым командирам, чьи отряды входят в его армию на правах самостоятельных боевых единиц. В-третьих, он берет причитающуюся ему долю, *мойра*. В-четвертых, наделяет долями полевых командиров. И, наконец, каждый из командиров делит доставшуюся ему *мойра*, оделяя своих бойцов<sup>11</sup>. Здесь мы имеем дело уже с более поздней стадией развития этой практики: большее количество участников дележа вынуждает принимать меры к тому, чтобы обида не возникала не только на индивидуальном уровне, но и на том уровне, где взаимоотношения, ориентированные разом и на сотрудничество, и на конкуренцию, выстраиваются для целых групп – заранее объединенных вокруг собственных воображаемых середин, – в которых особая, экстраординарная доля, полученная лидером, неизбежно претендует на роль места совместной памяти. В свою очередь добыча, взятая каким-то отдельным контингентом и не подпадающая под необходимость общего раздела, неизбежно должна образовывать воображаемую середину в треугольнике дружина – лидер дружины – «старший» военный вождь, с получением обычных и особых долей всеми, кто имеет на это право.

В гомеровской вселенной *γέρας* представляет собой уже настолько устойчивую концепцию, что ее не требуется пояснять. Так, в девятой книге «Одиссеи» описывается охота, которую сам Одиссей и его спутники устраивают на острове киклопов. Соскучившиеся по свежему мясу мореплаватели видят спустившиеся с гор огромные стада диких коз, причем сказитель (устаами рассказывающего эту историю Одиссея) особо оговаривает, что козы вышли на берег не просто так, а были направлены туда волей благосклонных к грекам нимф<sup>12</sup>. Указание на сверхъестественный «след» представляет собой скрытый (авто)комплимент Одиссею как удачливому лидеру, находящемуся в особо признанных отношениях с высшими силами – то

**10** См.: DONLAN W. *Reciprocities in Homer* // The Classical World. 1982. Vol. 75. № 3. P. 158; READY J.L. *Toil and Trouble: The Acquisition of Spoils in the Iliad* // Transactions of the American Philological Association. 2007. Vol. 137. № 1. P. 4; WAGNER-HASEL B. *The Fabric of Gifts. Culture and Politics of Giving and Exchange in Archaic Greece*. Lincoln: Zea Books, 2020. P. 185–265.

**11** WEES H. VAN. *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History*. Amsterdam: J.C. Gieben, 1992. P. 304.

**12** Од., IX, 154–155.



есть обладающему доступом к таким режимам поведения, которые недоступны рядовому бойцу. Спутники Одиссея убивают 118 коз и делят их по справедливости: каждому из двенадцати экипажей «по жребию» достаются по девять коз, что в сумме дает 108. Образовавшийся сюрплюс в десять коз «выбирает себе» Одиссей, что воспринимается его спутниками как должное: впрочем, сам рассказчик не забывает особо упомянуть об этой экстраординарной доле как о знаке, выделяющем героя из общей массы, – при том, что иллюзия равенства и справедливого распределения остается в силе. Не следует забывать и что полученная особая доля никак не противоречит участию в общем распределении: Одиссей не только возглавляет всю экспедицию, он еще и часть экипажа конкретного корабля и уже потому имеет право на кусок из общего котла.

Понятно, что экипаж судна, состоящий – даже после понесенных в Троянской войне потерь – из нескольких десятков человек, справится с мясом от девяти коз. Точно так же понятно, что Одиссей – даже если бы ему очень того захотелось – не смог бы съесть десять коз в одиночку. Особая доля, выделенная любимцу богов, дает последнему возможность оделять дарами других «от лица бога», одновременно консолидируя группу вокруг воображаемой середины и легитимируя собственный статус – как исключительного смертного, который наделен правом доступа к сакральному воображаемому пространству, находится «на связи» со сверхъестественными существами и потому способен обеспечить удачу всей группе и/или даровать особый знак удачи какой-то конкретной входящей в нее малой группе или конкретному индивиду. То обстоятельство, что доля Одиссея составляет ровно на одну счетную единицу больше, чем доля целого экипажа, делает ее экстраординарной в прямом смысле слова – как необычной, небытовой, не рассчитанной на обыденные способы потребления. И любой кусок мяса, выделенный Одиссеем из этой доли кому-то из кормщиков или гребцов, будет иметь существенно бóльшую символическую стоимость, чем точно такой же кусок, вынутый из общего корабельного котла.

При этом покушение на *υέρως*, доставшийся лидеру, рассматривается как очевидный *хюбрис* (*ἕβρις*, наглость, неуместная и наказуемая свыше попытка присвоить себе не положенные по статусу привилегии): достаточно вспомнить о спутниках Одиссея, которые, пока их лидер спал, развязали бурдюк с неким особым подарком, врученным Одиссеем богом ветров Эолом, и тем самым фактически лишили себя желанного возвращения (*νόστος*)<sup>13</sup>. В данном случае следует обратить внимание на

подчеркнуто божественное происхождение подарка, что, по определению, выводит его за пределы «общего доступа» не только как предмет обладания, но и как предмет «уместного» заинтересованного разглядывания, компетенции.

В этом смысле *υῆρας* становится чем-то вроде «золотого ключика», символизируя собой не только право конкретного человека на доступ к воображаемой середине, но и саму воображаемую середину как таковую. Любой сюжет, так или иначе проблематизирующий «правильные» механизмы распределения особых долей, обречен на то, чтобы обладать повышенной суггестивностью – и на заинтересованное сверх обычной меры внимание со стороны целевой аудитории, – то есть предлагает значимый мифогенный потенциал. Равным образом и обиды, которые становятся триггерами мифа, завязаны, как правило, никак не на несправедливости, совершенной при разделе обычных долей: подобная несправедливость представляет собой предмет выяснения и торга, она вполне может быть урегулирована с применением обычных механизмов, регулирующих отношения внутри группы или между привычно взаимодействующими группами. Но нарушения «правильных» режимов взаимодействия, связанные с получением или неполучением особой доли, воспринимаются как своего рода святотатство – и, судя по всему, как раз и представляют собой как минимум одно из исходных оснований для формирования самого представления о святотатстве. Разнятся даже слова, которыми обозначается гнев, испытываемый человеком, претерпевшим обиду при разделе обычных долей, и гнев, во власть которого попадает тот, кого лишили законной, по его мнению, особой доли. В первом случае это *χόλος* – по смыслу ближе к тому, что мы называем «раздражением»; во втором – *κότος*, и здесь уже имеется в виду обида, долговременная, сопряженная с серьезными последствиями<sup>14</sup>.

Наблюдая, как тот или иной объект превращается в *υῆρας*, мы фактически имеем дело с чем-то, похожим на человеческую *ἀριστεία*, деяние героическое, то есть контринтуитивное с точки зрения норм обычного человеческого поведения – деяние, которое превышает масштабы ожидаемого и превращает актора в «звезду», предмет восхищения (зачастую на грани священного ужаса) со стороны других людей. «Илиада» предлагает читателю целый парад соответствующих сцен, в центре которых стоят ключевые фигуранты сюжета – Диомед (книга 5), Агамемнон (книга 11), Патрокл (книга 16), Менелай (книга 17), – не говоря уже о чудовищной финальной аристеи Ахилла и о россыпи более коротких *tours de force* в исполне-

ВАДИМ МИХАЙЛИН

«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

<sup>14</sup> WALSH T.R. *Fighting Words and Feuding Words: Anger and the Homeric Poems*. London: Bloomsbury Academic, 2005.



нии Аякса Теламонида, Одиссея, Сарпедона, Идоменея, а то и все персонажей, сугубо проходных, вроде лапифов Полипета и Леонтея (11.127–161) или троянцев Астеропея (20.140–204) и Агенора (21.545–600). Только в нашем случае речь идет не о человеке, а о другом специфическом акторе, с одной стороны, опредмеченном, а с другой – так или иначе персонализированном и наделенном если не собственной интенциональностью, то способностью радикально влиять на интенции акторов «полноценных». Это *ἀριστεία* предмета, который, будучи «подсвечен» воображаемой серединой, перестает быть обычным предметом и становится объектом желания, настолько всеобъемлющего, что превращается в приводящий механизм индивидуального и коллективного эпического действия.

**Любой сюжет, так или иначе проблематизирующий «правильные» механизмы распределения особых долей, обречен на заинтересованное сверх обычной меры внимание со стороны целевой аудитории, то есть предлагает значимый мифогенный потенциал.**

В гомеровской традиции правом на превращение в *γέρας* обладают, как правило, три типа предметов обладания: изделия из металла (реже из ткани), лошади и женщины – по крайней мере в тех случаях, когда речь идет о взаимодействии между смертными. Боги оперируют между собой несколько иным набором ценностей: здесь речь идет о городах, о священных местах с привязанными к ним культами или о жизни конкретных особо ценных смертных, которые чаще всего в силу обстоятельств рождения находятся в промежуточном статусе полубогов<sup>15</sup>. В отношениях между смертными и бессмертными мы имеем дело со смешанным набором *γέρας*, в котором доминирующие позиции занимают наделенные особыми качествами предметы, чаще всего изготовленные кем-то из богов или сопоставимых с ними существ, и опции, связанные с пересечением границ между жизнью, смертью и бессмертием.

**15** Так, Гера в споре с Зевсом (Ил. 4.50 ff) в обмен на гарантии того, что война неизбежно закончится разрушением Илиона, обещает не препятствовать разрушению «наипаче любезных» ею ахейских городов (Аргоса, Спарты и Микен), если у Зевса в будущем возникнет такое желание. Из целого ряда источников, от Геродота до Псевдо-Гигина, нам известен сюжет о споре между Афиной и Посейдоном за обладание афинским Акрополем (HERODOTUS. VIII.55; APOLLODORUS. III.14.1; PAUSANIAS. 24.3; НУГ. 164); см. также: FARNELL L.R. *The Cults of the Greek States. Vol. 1.* Oxford: The Clarendon Press, 1896. P. 270–273; JUBIER-GALINIER C. *Athéna et Poséidon en conflit: adaptations céramiques à l'ombre de l'Acropole // La pomme d'Eris. Le conflit et sa représentation dans l'antiquité.* Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012. Та же Гера отказывается признавать за Зевсом право на экстраординарное, то есть, собственно, противоречащее справедливой доле, вмешательство ради спасения Сарпедона – его смертного сына (Ил. 16.339 ff), и так далее.

## Провокации и обиды: игры с доступом к воображаемой середине в заставочном сюжете «Илиады»

ВАДИМ МИХАЙЛИН  
«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

Впрочем, последняя тема требует отдельного подробного обсуждения, и затронуть ее мне придется несколько позже. Пока же обратимся к заставочному сюжету «Илиады», по видимости, сугубо земному или по крайней мере начинающемуся как таковой, – о неудачной попытке выкупа Хрисом, жрецом Аполлона из города Фивы Гипоплакийские, своей дочери, попавшей в плен к ахейцам. Фивы разграбило не все греческое войско, а только мирмидонцы во главе с Ахиллом<sup>16</sup>, и Хрисеида досталась Агамемнону именно в качестве *υέρας*, который вручается верховному военному вождю перед разделом добычи, взятой самостоятельным, но входящим в его армию отрядом. Из «Илиады» мы не знаем ничего о том, была ли после этого добыча выставлена на общевоинской круг – или дело ограничилось разделом внутри возглавляемого Ахиллом контингента. Второй вариант более надежен, поскольку нам известно, что Ахиллу достался свой *υέρας*, другая девушка – Брисеида, – но мы ничего не слышим относительно «особых призов», которые получил бы в результате этой военной экспедиции кто-то из прочих ахейских вождей.

Если это так, то Хрис, явившийся в самом начале «Илиады» в расположение греческого войска, совершает контринтуитивный жест, предъявив богатый выкуп, который собирается отдать за освобождение дочери, сперва всем грекам и только после того, как «все изъявили согласие криком всеобщим ахейцы» (Ил. I, 22), – самому Агамемнону. Он «повышает ставку» Агамемноновой особой доли, делая ее репрезентативным символом не локальной мирмидонской воображаемой середины, в которой царит Ахилл, а Агамемнон является пускай и почетным, и претендующим на особую долю, но гостем. Хрисеида перестает быть знаком частного воинского счастья и сопряженного с ним доверия между конкретной дружиной и «большим» военным вождем. Она превращается в символ завета между Агамемноном и *всеми* ахейцами, в зримую, опредмеченную гарантию общей воинской удачи.

Отказавшись принять выкуп, Агамемнон действует вполне прагматично. Он находится не на домашней территории, где договор всегда выгоднее конфликта; здесь и сейчас, в тотально маргинализованной зоне боевых действий демонстративный отказ от примирения есть жест, вполне ожидаемый и, более того, работающий на героическую харизму – вне за-

16 Псевдо-Аполлодор. *Эпитома*. III. 33.



висимости от того, идет речь о вожде или о рядовом воине<sup>17</sup>. Равно как и прямое оскорбление контрагента, та самая «собачья лая», которая представляет собой неотъемлемый и уважаемый элемент боевого поведения. Проблема только в том, что начальный жест Хриса перевел отношения между сторонами из приватной плоскости в публичную: так что и последующее за срывом переговоров обращение Хриса к Аполлону призывает кару со стороны последнего не лично на Агамемнона, а на ахейцев в целом.

Малозначительный, казалось бы, жест отчаявшегося отца, который всеми силами старается вернуть дочь, обреченную «обветшать в неволе», как обещает Агамемнон, «ткацкий стан обходя или ложе со мной разделяя» (Ил. I, 49, 51), приводит к тектоническому смещению всей системы обстоятельств. Частная интеракция, в результате которой счастливо разошлись бы в разные стороны три–четыре случайно сплетшиеся нити судьбы, превращается в системную ошибку, из-за которой оказывается под угрозой большая социальная ткань<sup>18</sup>, пораженная Аполлоновой *μίασμα*, разом и «эпидемией», и «скверной».

Здесь возникает вопрос, насколько непреднамеренным было исходное «расширение горизонта». Для самого Хриса совершенный им *faux pas* здесь и сейчас оборачивается полным провалом миссии, да еще и оскорблениями со стороны Агамемнона. Но Хрис – жрец Аполлона, Аполлон же заинтересован в поражении ахейцев, и последовавшая за неудачной попыткой выкупа судьбоносная ссора Агамемнона с Ахиллом должна быть ему на руку. В конечном счете, Хрис получит не только дочь, но и солидную «компенсацию морального ущерба», а греческое войско будет настолько ослаблено, что едва не окажется сброшенным троянцами в море. Так что Хрис вполне может оказаться слепым орудием божественной воли, носителем маленького затравочного сюжета, неосознанно запустившим сюжет большой.

Гомеровская традиция вообще охотно оперирует подобными «случайными» провокациями, которые, как правило, подаются как мотивированные узкими и ситуативно обусловленными суммами обстоятельств, но в итоге оказываются триггерами тщательно продуманных и спланированных на божественном уровне замыслов. Так, в 8 книге «Одиссеи» Афина осуществляет точно такую же «нечаянную» операцию по передаче сюже-

**17** Подробнее см.: Михайлин В., Ксенофонов А. *Выбор Ахилла* // Новое литературное обозрение. 2004. № 4(68). С. 46–80.

**18** О ткацких метафорах у Гомера и, шире, в греческой нарративной традиции подробнее см.: DETIENNE M., VERNANT J.-P. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974. Марсель Детьен и Жан-Пьер Вернан выстраивают убедительные параллели между ткачеством и *μῆτις* (предусмотрительностью / хитростью / искусностью в самом широком смысле этих понятий), связанные в том числе и с женским (и сказительским!) умением сплести истинные и обманные вещи так, чтобы одно перестало отличаться от другого.

та с частного горизонта событий на публичный, «случайно» превращая Одиссея из ничтожного и безымянного просителя в частном доме Алкиноя в объект общенародной феакийской заинтересованности. Что в результате оборачивается тотальным срывом заявленной – обманной – задачи по ускорению отправки Одиссея на Итаку, но приводит к масштабной операции по «отмывке» символического капитала, когда Одиссей переводит лукавые байки о собственных странствиях (и о том, как терял от эпизода к эпизоду все то кровавое богатство, что взял на Троянской войне), в «чистое золото» тех воистину царских даров, которыми одевают его феаки и которые он в итоге привезет домой<sup>19</sup>.

ВАДИМ МИХАЙЛИН

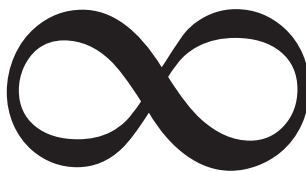
«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

**В тотально маргинализованной зоне боевых действий демонстративный отказ от примирения есть жест, работающий на героическую харизму – вне зависимости от того, идет речь о вожде или о рядовом воине.**

Но вернемся к первой книге «Илиады». Весьма любопытно, что собрание, где будет обсуждаться ситуация с насланной на войско скверной, созывает не Агамемнон, в чьей компетенции, казалось бы, должны находиться подобного рода предприятия, а Ахилл. Он, конечно, лучший ахейский боец, однако авторитет, завоеванный на поле боя, не гарантирует аналогичного веса в статусном пространстве совета, на что прямо укажет ему Агамемнон (Ил. I, 177–181) и с чем он сам согласится ближе к концу поэмы, после примирения с Атридом (Ил. XVIII, 106). И тем не менее именно он – через посредство прорицателя Калхаса – озвучивает необходимость радикально пересмотреть принятое Агамемноном решение и не только отдать Хрису дочь безо всякого выкупа, но еще и выплатить отступные за нанесенное ее отцу оскорбление, дабы тот походатайствовал за греков перед Аполлоном. Хрисеида как *υέρως* переместилась из поля его компетенции в поле компетенции общевоинской, но он продолжает оставаться ответственным за ее «провенанс» и пытается обозначить изменившуюся ситуацию, рамки которой существенно расширились.

Агамемнон первым делом считает необходимым снять все сомнения в широте собственной натуры. Да, его выбор реакции на предложение Хриса оказался не самым удачным, но война – вообще предприятие прекарное, и случайные промахи

**19** Подробнее об этом см.: Михайлин В. *О ситуативности репутаций: возвращение Одиссея* // Отечественные записки. 2014. № 1(58). С. 52–84.



здесь неизбежны. Он легко смирится с необходимостью пойти на уступки. Но при одном условии: если утрачиваемый таким образом на глазах у всего войска *ῥέρας* будет ему компенсирован равноценным. Поскольку ситуация перешла из частных рамок в рамки широкой публичности, Агамемнон превращается из частного лица, обремененного заботой только о себе и о «своих», в держателя общевойсковой удачи и в этом качестве просто не имеет права выглядеть неудачником, неспособным гарантировать таковую. Весьма показательным образом он вообще не упоминает о предстоящих тратах на компенсацию – он человек богатый и легко расстанется с ничтожной долей принадлежащих ему сокровищ. Так что речь идет исключительно о вещи конкретной, обладающей особой символической значимостью и гарантирующей его особый статус среди других ахейских вождей.

Именно об этом он и говорит во время собрания. Он призывает ахейцев в свидетели события, которое просто не имеет права на существование: от него на глазах у всех «отходит награда», *ῥέρας*, и он остается *ἀγέραστος*, обездоленным в обоих смыслах этого русского слова, то есть лишенным одновременно и полагающейся ему особой части добычи, и права на такую (Ил. 1, 119–120). При этом он старательно завышает ценность Хрисеиды, сравнивая ее со своей оставшейся дома женой Клитемнестрой – причем не в пользу последней, – и говорит о желании сделать ее по возвращении в Микены не рабыней, а законной своей супругой. Таким образом он перемещает ее из разряда ситуативно значимых военных «призов» в разряд богатств, обеспечивающих славное возвращение домой и способных стать основой для модификации уже не здешней, зависящей от переменчивого воинского счастья, а домашней, постоянной и сохраняемой благими предками воображаемой середины<sup>20</sup>.

В ответ Ахилл указывает ему на неуместность подобных требований. Царь и военный вождь должен быть гарантом общевойсковой воображаемой середины, сохранять ее, а не уменьшать, требуя дополнительного раздела в свою пользу, – и заботиться ему надлежит никак не о том, как вырастет его символический капитал по возвращении домой, а о совокупной военной удаче всей ахейской армии здесь и сейчас в соответствии со взятой на себя ответственностью. Он называет Атрида *φιλοκτέανος*, любящим *κτέανα* (богатства, собственность): то есть дает характеристику, сугубо «хозяйственную», несовместимую с маргинальной воинской зоной и воспринимаемую

**20** Как это делает протагонист «Одиссеи» в упомянутом выше внутреннем сюжете поэмы, связанном с «отмычкой» кровавого символического капитала. Агамемнон подобную операцию в итоге осуществить так и не сумеет.

в рамках последней как очевидное оскорбление<sup>21</sup>. После чего произносит ключевую фразу: «Мы не имеем нигде сохраняемых общих сокровищ» (Ил. 1, 124)<sup>22</sup>, эксплицируя пустоту на месте уважаемого и оберегаемого всеми ахейцами сюрплюса, а вместе с ним и той воображаемой середины, за которую отвечает Агамемнон и которая могла бы стать источником компенсации. А затем переходит к финальной части своего высказывания: греки воздадут Агамемнону втрое и вчетверо больше, чем он потеряет сейчас, – но только после того, как Зевс «подарит» им Илион. Думать об умножении домашних ценностей преждевременно, а уж приносить им в жертву нынешнюю и без того неочевидную удачу – намерение, недостойное порядочного военного вождя.

Агамемнон делает ответный ход. Он указывает на весьма значимое для общей оценки ситуации обстоятельство: Ахилл, создавший сходку и, следовательно, уже предъявивший некую претензию на то, чтобы говорить и действовать от имени общевойсковой воображаемой середины – то есть на право, закрепленное за Агамемноном, – пытается публично заставить его отказаться от *γέρας*, то есть от всеми видимого атрибута высокого статуса, сохранив при этом собственный *γέρας* в неприкосновенности. Агамемнон готов снять претензии на новую долю от *ζυγία* – тем более, что в этом «общем банке», как справедливо заметил Ахилл, ничего нет. Но если Ахилл настолько рьяно радуется за общие интересы, что готов узурпировать функции, принадлежащие Агамемнону, то отчего бы ему не выдать собственную, равноценную награду в качестве требуемой – и необходимой, раз уж речь идет об обеспечении общей удачи – компенсации? Атрид убивает сразу двух зайцев. Во-первых, он заставляет Ахилла прилюдно примерить на себя издержки, связанные с ответственностью военного вождя, поставив перед необходимостью соотносить с общей воображаемой серединой не только *γέρας* Агамемнона, но и свой собственный. А во-вторых, переведя ситуацию в плоскость личных отношений, заранее ставит оппонента в невыгодное положение: поскольку с точки зрения ситуативных статусных позиций отношения эти не равновесны.

Дальнейший ход конфликта известен: Ахилл принимает вызов, отдает Атриду собственную особую долю – пленницу с рифмующимся именем Брисеида – и оформляет обиду на

ВАДИМ МИХАЙЛИН

«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

**21** Подробнее о «старшей» и «младшей» поведенческих стратегиях, сцепленных, соответственно, с центральной зоной дома и храма и с маргинальной зоной войны, эфебии и отгонного скотоводства, в равной степени оправдывающих поведение как Ахилла, так и Агамемнона во время ссоры, см. в: Михайлин В., Ксенофонтов А. *Указ. соч.*

**22** *οὐδὲ τί ποῦ ἴδμεν ζυγία κείμενα πολλα*. Буквальный перевод: «Нам ничего неизвестно о том, чтобы где-то хранилось во множестве общее достояние».



Агамемнона в отказ от дальнейшего участия в боевых действиях. «Гнев Ахилла» приведет к событиям вполне космического масштаба – вроде битвы богов<sup>23</sup> – и к последствиям, воистину катастрофическим. Однако нас сейчас интересует та последовательность искажений, которую претерпевают в начале поэмы «правильные» модели взаимодействия персонажей, те сдвиги, которые осуществляются в отношении воображаемой середины, что вместе приводят к цепочке оскорблений и обид, позволяющей выводить действие на все более и более широкую панораму событий – и одновременно удерживать заинтересованное внимание слушателей.

Итак, первый сдвиг совершает Хрис, за которым угадывается «рука Аполлона». Предъявив выкуп за дочь не Агамемнону, а всему войску, он превращает Хрисеиду в *γέρας*, особый дар более высокого порядка, выведя конфликт на уровень всеобщей заинтересованности и активизировав общевойсковую воображаемую середину. Этот *faux pas* провоцирует негативную реакцию (*χόλος*) Агамемнона, который оскорбляет просителя. Порожденная этим оскорблением обида (*κότος*) Хриса заставляет последнего совершить акт дальнейшей возгонки конфликта и вовлечь в него силы божественного порядка – Аполлона, которому выгодно посеять смерть и хаос среди греков, наслав на них скверну, *μίασμα*.

Скверна является предметом коллективной ответственности и, соответственно, всеобщей заинтересованности. И Ахилл совершает второй сдвиг, взяв на себя ответственность за созыв общего собрания. Более того, он задействует фигуру прорицателя Калхаса, как природного «держателя воображаемой середины», чтобы поставить под сомнение адекватность решений, принимаемых Агамемноном – главным распорядителем общеахейского сюрплюса на весь период Троянской войны.

Гнев Агамемнона из непосредственной эмоциональной реакции (*χόλος*) превращается в долговременную «стратегию ненависти» (*κότος*), предметом которой становится сам Ахилл, а внешним выражением – стремление присвоить Брисеиду; та в свою очередь резко «растет в цене» и превращается в ключевой символический ресурс, спорный *γέρας*, по обе стороны от которого разводятся две мужские жизненные стратегии – «доля старшего» и «доля младшего сына», судьба царя и судьба героя. Одновременно постулируется пустота того символического пространства, в котором должна храниться *ζωνήια* –

**23** Этот сюжет, по сути представляющий собой скрытую пародию на устойчивый в индоевропейских культурах комплекс мифов о смене космических порядков, который представляется как открытое противостояние двух или нескольких божественных поколений или кланов, заслуживает отдельного подробного рассмотрения. В качестве примера обсуждения этой темы см.: KITTS M. *The Near Eastern Chaokampf in the River Battle of Iliad 21* // *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. 2013. Vol. 13. № 1. P. 86–112.

«общее стадо», общее достояние, зримое и воплощенное в значимых ценностях наполнение общевоисковой воображаемой середины. Так что Брисеида, по сути, начинает замещать собой эту *ζωνήια*, и Ахилл оказывается лишен не частной, пусть даже и ситуативно значимой награды, но доли как таковой, полагающейся ему по праву «точки включения» во всеобщую воображаемую середину. Этот – третий – сдвиг воображаемой середины становится сюжетным триггером, провоцирующим выход конфликта на еще более высокий уровень – то есть туда, где человеческими судьбами распоряжаются уже не сами люди, а боги и где человеческая ненависть, *κότος*, конвертируется в *μῆνις*, гнев, не подвластный людским усилиям и законам, но зато способный стать основой надчеловеческого, вселенского сюжета.

Ставкой в подобном сюжете уже не может быть какая-то Брисеида, пусть даже успевшая сделать головокружительную – в мире престижных ценностей – карьеру от безымянной<sup>24</sup> рабыни до вождя *υέρας*. Потому заранее обречена на неудачу предпринятая Агамемноном в 9 книге попытка уладить дело ее возвращением – в сопровождении за пределами богатой компенсации – Ахиллу: тот уже обратился за помощью к матери Фетиде – не то богине, не то Титаниде или Нерееде, а не то и вовсе реинкарнации древней общеиндоевропейской *Potnia Theron*, Хозяйки Зверей, богини-турникета, которая проводит мужчину из статуса в статус, из судьбы в судьбу, из жизни в смерть. А Фетиде уже поставила Зевса перед необходимостью отплатить ей за давнюю услугу, позволившую ему когда-то удержать власть над космосом. А за разговором этим наблюдала с Олимпа ревнивая Гера, которая тут же начала прясть нить собственного, уже сугубо олимпийского, конфликта.

Воображаемая середина в этом конфликте совпадет с той самой изначальной, в основе которой лежит сюрплюс, оставленный Зевсом, Посейдоном и Аидом при разделе мироздания, – и, соответственно, обнимать она будет Олимп и Землю, мир богов и мир людей. Что же до *υέρας*, до ключевых ставок, то их будет две, и обе должны быть уничтожены напоказ, дабы восстановить вселенский паритет полномочий и сил. Первый из этих экстраординарных призов – город Илион, один раз уже чуть было не стертый с лица земли руками Геракла, сына

ВАДИМ МИХАЙЛИН

«ВСЕ ИЗЪЯВИЛИ  
СОГЛАСИЕ»...

**24** Брисеида – не имя, а отчество. В предельно сексистском мире воинского эпоса далеко не каждая женщина удостоивается права на поименование, центром которого является она сама, а не обладающий ею на правах отца, мужа или хозяина мужчина. Пенелопа, Гудрун и Брунхильд – имена, слишком говорящие и слишком наглядно комментируют конкретные сюжетные коллизии и роли, чтобы не быть служебными функционалами соответствующих эпических структур. Ярославна так и останется Ярославной, сколько бы имен ни выдумывали ей (Ефросинья) на основании косвенных источников. А вот превратиться в *υέρας*, и уже на этом основании настаивать на собственной значимости эпическая героиня вполне в состоянии.



Зевса, за оскорбление, нанесенное Посейдону и Аполлону<sup>25</sup>. Он будет стерт с лица земли, и это порадует половину олимпийских богов – во главе с Герой, Афиной и Посейдоном. А вот вторым станет Ахилл, который в первой же книге «Илиады» сам инициирует процесс превращения из человека, пусть даже и исключительного, в уникальную символическую фигуру, способную выполнить роль *γέρας* в споре между богами. Его неизбежная смерть, положенная условием падения Илиона, порадует вторую половину богов во главе с Аполлоном, Афродитой и Аресом.

Сам же Зевс, как и положено царю, останется в двойном выигрыше, не только восстановив вселенское равновесие, но и сбросив с доски досаждавшую ему фигуру – Ахилла, земного сына Фетиды. Поскольку если бы Фетида родила сына от него самого, то ее сын, которому предназначено было стать сильнее собственного отца, сделал бы с Зевсом то же, что Зевс в свое время сделал со своим отцом Кроном. У богов долгая память, многократно превышающая память людскую – хотя бы в силу ограниченности последней сроками человеческого бытия. Впрочем, сказитель способен даровать своей аудитории канал доступа к воображаемой середине божественного уровня, выстроив у нее на глазах сюжет о гневе Ахилла во всем обилии тонких переходов от стадии к стадии и начав «Илиаду» прямо с ключевых слов – «(Божественный) гнев воспой...», *μῆνιν ἄειδε*.

**25** Тот сюжет был следствием конфликта между богами, вызванного несогласием с тем, как Зевс распорядился доставшейся ему ролью верховного божества. Именно в ходе того конфликта Фетида помогла уже скованному Зевсу справиться с остальными богами – о чем она и напоминает ему (Ил. 1, 399 ff). Канализировав гнев наказанных им Посейдона и Аполлона в земную сферу и перенаправив его на обманувшего их троянского царя Лаомедонта, Зевс перевел его из *μῆνις* в *κότος*, разрешившийся уничтожением почти всей семьи Лаомедонта. Геракл, осуществивший эту карательную миссию, исполнял ее уже с согласия всех богов – что послужило восстановлению мира в олимпийском семействе.