

# СВОБОДА ВОЛИ И БОЖЕСТВЕННОЕ РУКОВОДСТВО В ГОМЕРОВСКОМ ЭПОСЕ

Уже в античности было подмечено, что гомеровские герои совершают важнейшие поступки по внушению богов. Отголоски споров по этому вопросу мы находим, в частности, у Плутарха (Vit. Coriol. 32), опиравшегося, очевидно, на какие-то философские источники<sup>1</sup>, да и знаменитое уподобление Платоном в «Законах» людей марионеткам в руках божества (Leg. 644D—645B) едва ли было сделано без влияния соответствующих гомеровских сцен.

Чем же объясняется эта странная черта гомеровского эпоса?

С полной категоричностью Бруно Снелль приписывает гомеровским поэмам представление о неспособности человека к самостоятельному действию<sup>2</sup>, и в поддержку его идеи выступил ряд исследователей<sup>3</sup>, в том числе советских — В. Н. Ярхо и В. В. Иванов<sup>4</sup>.

Другие ученые вскоре указали на ряд случаев, где гомеровские герои принимают решения самостоятельно, взвесив соображения «за» и «против»: так, Одиссей (II. XI, 404—410) и троянец Агенор (II. XXI, 550—590) решаются не отступать и принять бой, в то время как Менелай принимает решение отойти, покинув на время тело Патрокла (II. XVII, 90—113)<sup>5</sup>. В той или иной форме Снеллю возражали Гундерт, Ланиг, Швабль, Лески, Додс, Кульман, Шерер, Пламбок, Пирсон<sup>6</sup>. В итоге получается, что в гомеровских поэмах мы находим двойную мотивацию поведения людей — внутреннюю и внешнюю, обусловленную вмешательством богов, причем эта последняя, на наш взгляд, явно выступает на передний план.

Мысль о неспособности или нежелании автора (или авторов) гомеровских поэм изображать людей, самостоятельно принимающих решения, не подтверждается, но вопрос о корнях и смысле, так сказать, «божественной мотивации» ждет своего разрешения. Что касается корней этого «божественного руководства» людьми, наблюдаемого нами у Гомера, то прежде всего нужно отвергнуть идею, будто где-то в прошлом, незадолго до создания «Илиады» и «Одиссеи», такое внешнее объяснение поступков людей было единственно возможным (и объяснение Снелля правильно для этой эпохи), а гомеровские поэмы дают нам уже картину перехода

<sup>1</sup> Lesky A. Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos.— In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., 1961, 4. Abh., S. 18—22.

<sup>2</sup> Snell Br. Die Entdeckung des Geistes. 3. Aufl. Hamburg, 1955, S. 50 f., 106; cf. Aischylos und das Handeln im Drama.— Philologus, Supplbd. XX, 1, 1928.

<sup>3</sup> Voigt Chr. Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer. B., 1934; Fränkel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. N. Y., 1951, S. 92; Jürss Fr. Von Thales zu Demokrit (Frühe griechische Denker). Leipzig — Jena — Berlin, 1977, S. 31—32.

<sup>4</sup> Ярхо В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека.— ВДИ, 1963, № 2, с. 46—64; Иванов В. В. Структура гомеровских текстов, описывающих психологические состояния.— В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 81—117.

<sup>5</sup> Dodds E. R. The Greeks and the irrational. Berkeley — Los Angeles, 1951, p. 20, not. 31: «a reasoned decision taken after consideration of possible alternatives».

<sup>6</sup> Gundert H. Charakter und Schicksal homerischer Helden.— Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1940, S. 225—237; Lanig K. Der handelnde Mensch in der Ilias. Diss. Erlangen, 1953; Schwabl H. Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer.— Wiener Studien, 1954, 67, S. 46; Lesky. Op. cit., Dodds. Op. cit.; Kullmann W. Das Wirken der Götter in der Ilias. B., 1956, S. 78—81, 106—116; Schaerer R. L'homme antique. P., 1958; Plamбок G. Erfassen — Gegenwärtigen — Innesein. Diss. Kiel, 1959, S. 7; Pearson L. Popular Ethics in Ancient Greece. Stanford, 1962, p. 208, not. 3.

к изображению обычных психологических мотивировок<sup>7</sup>. Это объяснение вызывает прежде всего целый ряд затруднений; прежде всего «Одиссея», более поздняя, чем «Илиада», демонстрирует не разрушение, а развитие «божественного аппарата»<sup>8</sup>.

Далее, рассмотрим, например, эпизод с Агенором и Ахиллом — яркий случай принятия самостоятельного решения после колебаний и притом человеком, находящимся под покровительством Аполлона, который лично его спасает и даже принимает его облик и дразнит Ахилла, гонящегося за ним. Никаких советов Аполлон ему не дает, и, казалось бы, перед нами образец нового духа, нового подхода к мотивации поступков. Но такой прямолинейный анализ гомеровских поэм на более древние и более новые слои и здесь встречает трудности: в II. XXI, 569 мы обнаруживаем следы, очевидно, крайне архаического представления о том, что у особо сильных могущественных людей может быть несколько душ<sup>9</sup>. Это, однако, частности, которые не решили бы дело. Гораздо важнее уже то, что слабые отзвуки человеческих конфликтов, дошедшие до нас в хозяйственной отчетности микенских дворцов, говорят о том, что и во II тыс. до н. э. в микенских государствах, как и повсюду в Передней Азии и в Египте, людей считали самостоятельно принимающими решения в нормальных ситуациях и отвечающими за них лично. Так, в табличке TU Ер 704 сама жрица Эрата оспаривает притязания да — то (очевидно, общины), а не ее божественный покровитель или покровительница.

Безусловно неприемлема недавняя попытка Джейнза постулировать для цивилизаций III—II тыс. до н. э. большую, чем сейчас, самостоятельность функционирования полушарий головного мозга и, как следствие этого, всеобщие слуховые галлюцинации, воспринимавшиеся как голоса богов и управлявшие поведением людей в частной и общественной жизни, так что, в частности, и гомеровский «божественный аппарат» является реликтом этой совсем непохожей на нашу психологии человека<sup>10</sup>. Этой идее противоречит уже поразительный континуитет в материальной культуре, государственном быте, искусстве и словесности древнего Египта и Месопотамии от III тыс. до н. э. до эпохи эллинизма, исключающий возможность коренной ломки определяющих поведение человека психофизиологических механизмов.

Наконец, обратимся к самим богам, как они изображены у Гомера. Они-то принимают решения всегда сами и руководствуются своими личными интересами и капризами<sup>11</sup>. Аполлон решает поразить чумой ахейское войско, вняв молитве Хриса (II. I, 43 sqq.); Гера испугалась, что Ахилл набросится на Агамемнона, и послала Афины остановить Ахилла (II. I, 194—196). В гомеровской религии нет персонажей, которые могли бы управлять богами. Между тем история всех религий учит нас, что конкретные черты, которыми люди наделяют божества, всегда являются результатом перенесения в мир богов человеческих свойств и форм поведения. Это понимал применительно к греческой религии уже Ксенофан, и он же, говоря об аморальности гомеровских богов, разумеется, видел

<sup>7</sup> Cf. *Cauer P.* Grundfragen der Homerkritik. Bd. I. Lpz, 1914, S. 401.

<sup>8</sup> *Nilsson M. P.* Götter und Psychologie bei Homer.— Archiv für Religionswissenschaft, 1924, S. 363—390 (besonders S. 367 f.).

<sup>9</sup> *Зайцев А. И.* »Γα ψυχή: II. XXI, 569.— ВДИ, 1976, № 1, с. 97—102.

<sup>10</sup> *Jaynes J.* The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bimodal Mind. Boston, 1976; Ср. *Иванов.* Структура гомеровских текстов..., с. 81—116; *он же.* Машинные комплексы и полушария мозга.— ВФ, 1979, № 7, с. 159 сл.

<sup>11</sup> Cr. *Voigt.* Op. cit., S. 82 f.

и то, как в мир богов у Гомера переносятся типично человеческие, сплошь и рядом не лучшие в нравственном смысле побуждения.

Без ощущения свободы воли человека греки не могли бы представить себе и действующих по собственному произволу богов. В действительности представление о руководстве богов людьми должно иметь свои психологические корни, и притом в явлениях так называемой диссоциации психических явлений<sup>12</sup>, но не стойкой и повседневной, как считает Джейнз, а проявляющейся у отдельных индивидуумов в определенные моменты. Чувство утраты способности управлять собой, ощущение какой-то внешней силы, заставляющей поступать так, а не иначе, охватывает в определенных ситуациях не только больных, например страдающих синдромом Кандинского — Клерамбо<sup>13</sup>, но и здоровых людей. В те эпохи и у тех народов, где господствовала религия, такого рода ощущения могли возникать чаще, воспринимались как одержимость божеством или духом и могли институционализироваться, рассматриваться как что-то похвальное и полезное для общества. Очевидно, таков был в древнем мире упоминаемый Луканом (I, 256) *furor Teutonicus*<sup>14</sup>. Здесь в этих исключительных переживаниях можно видеть корни представления о том, что божество может руководить и управлять человеком<sup>15</sup>.

Но как используется это древнее представление в гомеровских поэмах? Заметим прежде всего, что советы богов у Гомера чаще всего соответствуют тому, что предпринял бы сам герой в данной ситуации в соответствии со своим характером, таким, каким его рисует поэт<sup>16</sup>, т. е. по обычным законам психологической мотивации в художественном произведении. Вполне определенный характер обнаруживают в «Илиаде» Гектор<sup>17</sup> и Патрокл<sup>18</sup>. Гомер вполне последовательно рисует нам Ахилла на всем протяжении «Илиады» как импульсивную натуру, способную, однако, перебороть возникающие в нем порывы к насильственным действиям<sup>19</sup>. Ахилл сдерживает свой гнев, в частности в разговоре с Приамом (II. XXIV, 559—570). Храбрый Диомед, спокойно выслушивающий обидные речи Агамемнона (II. IV, 401—418), выступает рядом с Ахиллом в роли контрастной фигуры. Ахилл остается самим собой и в I песне «Илиады», когда он удерживается от расправы с Агамемноном (188 sqq.), но здесь поэт, как и в других случаях, привносит дополнительную мотивировку поведения Ахилла — вмешательство Афины, удержавшей его, причем Афина уже как будто заранее знает, как поведет себя дальше Ахилл уже по собственной инициативе (II. I, 212—214).

<sup>12</sup> Nilsson. Op. cit., Bickel E. Homerischer Seelenglaube. Königsberg, 1885, S. 278 ff.; Kullmann. Op. cit., S. 88 f.; Dodds. Op. cit., p. 9 ff.

<sup>13</sup> См. Ануфриев А. К. Психический автоматизм и синдром Кандинского—Клерамбо.— Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова, 1979, № 9, с. 1397—1405.

<sup>14</sup> М. П. Нильсон сопоставляет исступление Гектора, описанное в «Илиаде» (XV, 603—612), с состоянием древнескандинавского берсеркера (Nilsson. Op. cit., S. 366). Ср. Henry P. L. Furor Heroicus.— Zeitschrift für celtische Philologie, 1982, Bd 39, S. 235—242.

<sup>15</sup> Kullmann. Op. cit., S. 108.

<sup>16</sup> Ibid., S. 107—109.

<sup>17</sup> Quaglia L. La figura di Ettore e l'etica nell'Iliade.— Atti Accad. Torino, XCIV, 1950—1960.

<sup>18</sup> Scheliha, R. v. Patroklos. Basel, 1943.

<sup>19</sup> О фигуре Ахилла см. Quaglia L. Le figure di Achille e l'etica dell'Iliade.— Atti Accad. Torino, 1960/1961, XCV; Lesky A. Serta philologica Aenipontana. Innsbruck, 1961, S. 49.

Каков же смысл в дополнительной «божественной мотивации» наряду с нормальной «от характера»<sup>20</sup>.

Хорошо известно, что забота и поддержка, которую оказывают боги Ахиллу, Одиссею, Диомеду и другим героям гомеровского эпоса, должны поднять их в глазах слушателей и над современными людьми, и над толпой простых людей — рядовых воинов героической эпохи. Я думаю, что и приписывание поступкам человека божественной мотивации, ставящее человека в непосредственную близость к высшим силам, входило в древнегреческом эпосе в систему приемов героической идеализации персонажей эпоса, и доводом в пользу этого является то, как в «Илиаде» изображается поведение Терсита (II, II, 244—277): Терсит — рядовой воин — представлен отвратительным смутьяном и трусом, и когда он неожиданно обращается к грекам с призывом бросить осаду Трои и вернуться домой, поэт дает однозначную психологическую мотивировку его поступка, исходя из свойств его характера, проявлявшихся уже и ранее в его поведении. Никаких следов божественного внушения мы здесь не находим, и в этом аспекте Гомер ничуть не архаичнее не только Теофраста, но и, скажем, Шекспира с его Яго. Причина здесь очевидна: Терсит — не эпический герой, а эпизодический отрицательный персонаж, недостойный, с точки зрения поэта, божественного руководства. Аналогичным образом Гомер вкладывает в уста Агамемнону (II, XIX, 26—94, 136—137) ссылки на вмешательство Зевса, Мойры, Эринии, Ате, лишивших его рассудка, в качестве попытки оправдать свое пагубное поведение<sup>21</sup>, в то время как Мелантей и неверные рабыни Одиссея должны безоговорочно полатиться за свои поступки, и вопрос об участии богов в их вине отнюдь не возникает (Od. XXII, 417—477).

Все это и заставляет нас предполагать, что божественное вмешательство служит, в духе общих законов поэтики гомеровского эпоса, для большего возвышения эпических героев, для создания пропасти между ними и простыми людьми, с одной стороны, и между людьми лучших времен и современниками поэта, его слушателями, — с другой.

А. И. Зайцев

---

<sup>20</sup> Впрочем, Гомер иногда явно использует божественное вмешательство для того, чтобы заставить события развиваться в соответствии с намеченным сюжетом даже вопреки характеру действующего лица. Так, в II, V, 669—676 Одиссей, не вмешайся Афина, напал бы, как настоящий эпический герой, на предводителя ликийцев Сарпедона, а не на рядовых воинов (см. Voigt. Op. cit., S. 57—59).

<sup>21</sup> Важно, что и Ахилл готов принять это объяснение (II, XIX, 270—273; cf. IX, 376).