

ВАЛЕРИЯ ГАВРИЛЕНКО

Тело у Гомера: к генеалогии понятия

Настоящая статья продолжает не так давно начавшийся в гуманитарных науках «серьезный» разговор о «комичном» — о теле. Гадают: не потому ли проблематика тела и телесности выглядит сегодня так привлекательно, что мы тело утратили?¹ И утратили наверняка среди многочисленных дискурсов о нем, ведь это они украли у нас наше тело, впитали его почти² без остатка. Если так, не стоит ли обратиться к некоторым допонятийным интуициям о теле, где преобладает момент физической близости и осязаемости, чтобы тело далось нам неким невербализуемым эффектом присутствия?³

В гомеровском эпосе, а затем и во времена греческой классики (хоть и несколько иначе) практики, в которых задействовано тело, во многом исходят из осязания (*haphê*), «первого из ощущений у всех»⁴. *Haphê* представляется как наиболее «непосредственное», оно присуще всем животным и человеку как животному. В эпоху классики именно в месте контакта/осязания проходит демаркационная линия между свободными телами граждан и телами рабов: по одну сторону рождается неприкосновенное тело свободного гражданина⁵, а по другую — бездушное тело, *sôma* раба (в героическом прошлом труп). В него-то и инвестируется,

¹ Словами М. Н. Эпштейна, «прощание с телом может стать началом нового отелеснивания самой философской мысли, которая на протяжении столетий пренебрегала телесностью»: *Эпштейн М. Н.* Философия тела. Хаптика. Эрос. Груминг / М. Н. Эпштейн. Философия тела / Г. Л. Тульчинский. Тело свободы. СПб.: Алетейя, 2006. С. 13.

² О внедискурсивном/внеконструктивистском «остатке» см. статью: *Саразин Ф.* Mapping the Body: История тела между конструктивизмом, политикой и «опытом» // НЛО. 2005. № 71.

³ Мне кажется здесь важным обращение к «присутвию» Х. У. Гумбрехта, чьи размышления подспудно присутствуют в нашем тексте. См.: *Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: НЛО, 2006.

⁴ *Аристотель.* О душе, 413b 4–5.

⁵ Здесь лишь эскизно очерчена проблематика телесной неприкосновенности гражданина. Каждое положение можно детализировать, но для этого потребуются формат монографии. Подробнее о неприкосновенности и наказаниях в классических Афи-

чтобы не сказать воплощается, утраченная гражданином (*politês*) телесность по мере освоения им досуга: в различении досуга и труда появились и обертоны любимой философской проблематики души и тела. Поэтому на постижение блага и иных идей тратили досуг только души, достаточно свободные от своих тел⁶. Плутарх, за философскими беседами избивающий своего раба⁷, или эстет и литератор Плиний Младший, который «по неприятному долгу службы» подвергал пытке малоазиатских христианок⁸, — что это, как не фигуры классической античной телесности?

Осызание — нечеловеческое, потому что оно *животно*. И потому чревато распущенностью, *akolasia*⁹. Оно также вызывает брезгливость (вспомним, как Плиний Старший относился ко втираемому в кожу маслу, которое, хоть и придавало блеск коже, пачкало в то же время одежду)¹⁰. Классика от тела отстраняется: изобретает скверну, боится пролития крови, любого вторжения / нарушения телесной целостности человека (свободного гражданина), т. е. боится, по сути, касания. Личность гражданина в эпоху греческой классики — это тело, которое иногда может быть самостоятельным (*autarkês*), но чаще является собственностью полиса, а потому им необходимо жертвовать (во времена войн). Ксенофонт улавливает этот аспект тела как несвободной личности, пленного: тело по природе свободно и в силу обстоятельств может свободу утратить. Кстати вспомнить Аристофана, для которого тело — это раб¹¹. Отсюда один шаг к гробнице души. Именно эта тенденция, как нам кажется, и утверждается в эпоху классики. Нам известно противопоставление раба и свободного гражданина, *politês*, полярных фигур, структурирующих античное общество. *Politês* приписывается такое моральное качество, как стыд, которое у раба отсутствует. Свободный гражданин не может вынести позора, любого физического унижения. Показателен при этом случай Сократа, отчасти демонстрирующий установку афинского полиса на «молчание» об осужденных телах граждан; случай, в котором С. С. Аверинцев видит выражение «пластичности» античной культуры. «Совсем иное дело — проследить предпосыл-

нах см., например, работу Даниэль Аллен: Allen S. D. *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton UP, 2000 (особ. Ch. 9).

⁶ Demont P. *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

⁷ Авл Геллий. *Аттические ночи*, I, р117–119.

⁸ Плиний Младший. *Письма*, X, 96, 8. См. также: Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М.: Coda, 1996. С. 62.

⁹ Фуко М. *Использование удовольствий. История сексуальности*. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 66; Аристотель. *Никомахова этика*, III, 1118b.

¹⁰ Vons J. *Il est des parfums sauvages comme le désert... Étude du vocabulaire de la mémoire olfactive chez Plin l'Ancien // Latomus 58*. 1999. P. 823.

¹¹ Подробнее о приведенных значениях *sôma* см.: Тахо-Годи А. А. *О древнегреческом понимании личности на материале термина ΣΩΜΑ / Р. Онианс*. На коленях богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 498–522.

ки такого свойства античной культуры, как ее „пластичность“. Афинский мудрец твердо знает, что его могут умертвить, но не могут унижить грубым физическим насилием, что его размеренная речь на суде будет длиться столько времени, сколько ему гарантируют права обвиняемого, и никто не заставит его замолчать, ударив по лицу или по красноречивым устам (как это случается в новозаветном повествовании с Иисусом и с апостолом Павлом)¹². Впрочем, устами Демосфена политический дискурс демократических Афин и проговаривается: как свободные граждане, так и рабы мыслятся как *физические тела*, то есть объекты, с которыми государство (полис) ведет себя овеществленно и бездушно.

Раб — всегда только собственность, так как принадлежит свободному гражданину. Последний не может страдать физически, тем более проливать кровь (при наказаниях), поскольку его тело свободно, или, точнее, не принадлежит никому (конкретно), кроме как (абстрактному) полису. По закону раб может претерпевать физические унижения и телесные наказания, ведь его тело бездушно. Тело же гражданина способно мыслить, преисполнено доблестей. Следовательно, достойно того, чтобы оно сохранялось законом в целостности и сохранности, иначе говоря, оставалось *autarkês*.

У такой неприкосновенности тела классического грека в мирное время есть обратная сторона: полис бережет *sômata* / жизни своих граждан для себя на случай войны. В случае Афин именно он берет на себя прерогативу телесного наказания — или «власть касаться тела» — граждан в условиях свершения правосудия¹³. Подразумевается, что гражданин (не) имеет тело как залог от полиса, т. к. должен потратить, отдать его / жизнь на благо государства. Поэтому афиняне не упоминали или говорили мало о тех, кто после войны оставался в живых. Отсюда и их молчание о ранах, полученных выжившими после войны. В мирное время в случае наказаний каждый гражданин мог быть уверен в том, что его кровь пролита не будет (что подтверждает и смерть Сократа). Если тело все же претерпевало насилие со стороны полиса, последний гарантировал молчание граждан об исполнении приговора. Таким образом создавалась — большей частью дискурсивно, крайне эвфемистично — своего рода двойная защита (на практике и на словах) «неприкосновенного» тела свободного гражданина-правонарушителя и преступника.

¹² Аверинцев С. С. Цит. соч. С. 62. В несколько другом контексте (образования, становления мудрым) телесный контакт с мудрецом, наоборот, представляется важным. Так, Агафон в платоновском «Пире» приглашает Сократа возлечь возле него, чтобы, «касаясь тебя, заразиться», *haptomenos sou arolausô*, тем, что Сократа только что осенило в снях (175 с), будто бы касанием передается возвышенная (даймоническая) сила (сила знания). Подробнее об этом: *Tarrant D. The Touch of Socrates // Classical Quarterly* 8.1/2. May. 1958. P. 95–98.

¹³ «In other words, the full power of punishment — the power to touch the body — resides only in the state» (S. D. Allen, *op. cit.*, p. 4).

Отношение к телу с точностью до наоборот прослеживается в контексте войны, в поэмах Гомера, в особенности в «Илиаде». Эпос создает модель героического тела посредством «клинических» описаний ранений героев. Героем является тот, кто хотя бы раз был ранен¹⁴. Именно ранениями, этими маленькими смертями, и испытывается мужество, *andreia*, героя. Эпический жанр обращается с телами не классически: здесь тело, живая плоть мужа, *anêr*, испытывается на все лады. Однако при внимательном прочтении поэм Гомера возникает вопрос, что же именно испытывается.

Без тела в эпическом пространстве не разобраться, а эпическое пространство не могло бы состояться без тела. Некоторым эпосам оно, по всей видимости, особенно необходимо, поскольку в этом жанре убийство и насилие являются целью и ядром, а человеческое тело — либо действующее, либо страдательное — выступает то как субъект, то как объект насилия. Гомеровский эпос не составляет исключения. Для него характерно проникновение как тип освоения мира, проникновение вещей и тел друг в друга, что свойственно культуре присутствия. Гомеровскую эпоху можно отнести к культуре присутствия и по той причине, что в ней именно тело является преобладающей само-референцией, а пространство, образующееся вокруг тел, должно быть тем изначальным измерением, в котором устанавливаются связи между разными людьми, между людьми и материальным миром¹⁵. В этом измерении отношения между людьми (человеческими телами) постоянно рискуют перейти в насилие, по Гумбрехту, в занятие и блокировку пространства телами против других тел.

«Илиада» и демонстрирует подобную ситуацию насилия тел против тел. Именно в силу этого тело эпических героев подвергается самым разнообразным испытаниям. Отсюда постоянно подчеркиваемая «натуралистичность» описаний смертей и ранений героев. Гомер, кем бы он ни был, изучает человеческое тело, но намного ближе, нежели позднее Поликлет, Гиппократ, Платон, чуть ли не вплотную¹⁶.

Тело в гомеровском эпосе далеко от того, чтобы говорить о себе как о чем-то четко фиксированном, определенном и неизменном. От контекста к контексту оно меняется, а вместе с ним и «телесный» лексикон, который и определяет эти телесные «трансформации»¹⁷. На мой взгляд, следует прочитывать изменения словоупотреблений как всякий

¹⁴ Уже в римском обществе полученные в войнах ранения и шрамы давали существенное основание для успешной политической карьеры.

¹⁵ Гумбрехт Х. У. Цит. соч. С. 89.

¹⁶ О. Кернер, с позиций немецкой медицины начала XX в., называет Гомера «ошибавшимся», «некомпетентным» врачом. См.: *Körner O. Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee. München, 1929.* Цит. по: *Friedrich W.-H. Wounding and Death in the Iliad: Homeric Techniques of Description. London: Duckworth & Co., 2003 [1956].* P. 108, f. 20.

¹⁷ Такая изменчивость едва ли объяснима одними только требованиями чисто «технического» (метрического) характера.

раз иное бытование героического тела в эпосе. Само состояние эпического героя обуславливает его переходность, статусную изменчивость и непривязанность к одному конкретному пространству/месту. Меняется не только его социальный статус. Человек обречен также мигрировать из одной «пространственно-магистической зоны»¹⁸ в другую, ярким примером чего может быть Одиссей. При этом изменения отражаются и в способах использования человеческого тела в эпическом пространстве. В поэмах Гомера проступает такая конфигурация тел, которую определяет насилие в контексте различных «зон», так что зачастую это тела в их «нечеловеческих» состояниях, на которые они обречены, будучи за пределами зон «освоенных», «культурных».

Вероятно, в этой изменчивости надо видеть основной стимул для дискуссий о понятии человека среди исследователей гомеровской антропологии, для которых тело, телесное и оказались камнем преткновения при поисках «я», «души», «идентичности» эпического героя. Искали дух, а наткнулись на тело. О своем первенстве в этом заявил Ричард Онианс, обнаруживший, что психические процессы у героев Гомера субстанциальны, телесны¹⁹. С тех пор «органическим сознанием» («органами сознания», «ментальным аппаратом») занялись всерьез, утверждая, что у эпических героев «внутреннее я — не что иное, как я органическое»²⁰, что во времена архаики греческая телесность еще не знает различения тела и души, поэтому во избежание, хотя бы частичное, концептуальных погрешностей наряду с «телом» следует употреблять «телесное» или «измерения телесного»²¹. Искомое — душа, дух, я, сознание — выявлено не было, точнее, его оказалось сразу множество (*thumos, phrenes, noos, menos, êtor, kêr, aîôn, psuchê*) и с разной степенью телесности — под душой понимают и какой-нибудь «орган» вроде *kêr*, и жидкий *noos*²², и парообразную *psuchê*. Парадигма множественности (фрагментарности) гомеровского человека и его тела как амальга-

¹⁸ О «пространственно-магистических зонах» см.: Михайлин В. Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М.: НЛО, 2005.

¹⁹ Признавая при этом, что, пока он работал над рукописью и перерабатывал ее десятилетиями, к той же мысли успели прийти независимо от него и другие ученые. Онианс Р. На коленях богов: истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М.: Прогресс-Традиция, 1999 [1951].

²⁰ Redfield J. Le sentiment homérique du Moi // Le Genre humain. Les usages de la nature 12 (1985). P. 100. Особенно интенсивно «органическим сознанием» у Гомера занимается Ширли Салливан, она же Даркус (Sullivan S. D. / Darcus S. M.). Майкл Кларк посвящает проблеме отдельную монографию (с перевесом в сторону «духа»): Clarke M. Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths. Oxford: Clarendon, 1999.

²¹ «C'est qu'à l'âge archaïque la „corporéité“ grecque ignore encore la distinction âme-corps» (Vernant J.-P. Mortels et immortels: Le corps divin / J.-P. Vernant. L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989. P. 10–11).

²² Noos Приама разлился (*χύτο*) от ужаса (Гомер, «Илиада», XXIV, с. 358).

мы частей остается поныне преобладающей, с некоторыми модуляциями: человек как «единство во множестве» (в психическом плане); как целостность, достигаемая только после смерти (что воплощено в *sôma*, *nekus/nekros*)²³.

Но эпический герой интересен не только своими думающими и чувствующими внутренностями, органами без тела. Помимо них гомеровский лексикон позволяет выделить целый ряд «измерений телесного». *Demas*, *eidos*, *phûê* (тело, телосложение, осанка; внешность, вид; фигура, наружность) — визуальные характеристики героя, его внешность; *derma*, *rhinos*, *chrôs* (шкура, кожа, тело) — тактильные. Про *guia*, *melea*, *rhethea* (члены, конечности, тело) можно говорить как о проприоцептивных, поскольку они отвечают за отличную и от визуальной, и от тактильной чувствительность и выступают в эпосе как носители силы и движения. При этом нередки случаи, когда названные аспекты телесного оказываются едва ли различимы, что говорит об условности предложенных «обозначений» и о необходимости обратного перевода — нашего языка на гомеровский. Поэтому я не берусь утверждать, что то или иное из слов, касающихся соматики эпического героя, переводимо или нет на наше «тело» (тоже слово-лакуна), и не стремлюсь опровергать или становиться адептом теории гомеровского тела как целого или как агрегата разрозненных частей, что существенно упрощало бы опыт восприятия эпического тела. Вместе с тем исследую способы взаимодействия тел и в связи с ними преобладающий образ тела в поэмах Гомера.

Наиболее часто, а в «Илиаде» почти всегда, тело возникает в критический момент — момент ранения, смерти. Оно рождается всякий раз, когда жизнь героя под угрозой, и будто для того, чтобы испытать его как героя. Можно отчасти согласиться с Н. Остином, что «тело человека — это часть конструкции, которая дезинтегрируется, когда ее поражают в жизненно важную (*vital*) точку или когда она пребывает в сильном эмоциональном шоке»²⁴. Эта конструкция-сборка, впрочем, (не) складывается в нечто целое в стиле фильмов-пазлов Дэвида Линча: не венчаются успехом попытки составить гомеровское тело в организм из частей, предлагаемых описаниями переживаний, мыслей, ранений в «Илиаде» и «Одиссее». Артикулированный в вопросах «анатомии» («психологии»), язык Гомера в то же время и крайне расплывчат — вместо одного «сердца» можно насчитать три (*kradiê*, *kêr*, *êtor*; последний — это вообще сердце в сердце, в *kradiê*), также пару диафрагм (*phrenes*, *prapides*); *phrenes* могут быть и легкими, обволакивающи-

²³ Snell B. The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature. N. Y.: Dover, 1982 [1946]; Austin N. Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey. Berkeley: University of California Press, 1975. *Pelliccia H.* Mind, Body and Speech in Homer and Pindar. Hypomnemata, Heft 107. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; *Clarke M.* Op. cit.; *Barra-Salzedo E.* En soufflant la grâce: Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne. Collection HOROS. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. P. 17–43.

²⁴ Austin N. Op. cit. P. 113.

ми *kêr* и держащими печень (*hêpar*), при этом *hêpar* находится под *prapides*. Эти «органы» живут интенсивной «ментальной» и «психической» жизнью, и их не только трудно локализовать, но и с точностью определить «функции» каждого. Под *êtor*, например, может подразумеваться сразу все — от желудочного сока до души. Относительно некоторых способов умерщвления, руководствуясь ими, не менее сложно вообразить, как собираются гомеровские тела-«конструкции». Так, копье Диомеда в «Илиаде» (V, 290–293) пробивает летящему на колеснице троянцу Пандару нос возле глаз, затем оно проходит сквозь зубы, отсекает язык у основания, а останавливается у края подбородка.

Тело героев «Илиады», иногда «Одиссеи» — это тело-рана, уязвимое и расчлененное тело, которое оказывается полной противоположностью неприкосновенной телесной целостности *politês* эпохи классики. Считается ошибочным видеть в анатомическом квазиреализме Гомера отображение «медицинских» реалий его времен; эпические ранения и смерти, сама телесная слабость и ущербность — метафора героизма, способ репрезентации героических доблестей²⁵. Можно добавить, что такая репрезентация отсылает и к тем «интуициям» о теле, которыми располагает эпос и которые являются допонятийным, до всякой теории, знанием о теле. Здесь эпическое знание, отличное от теории-смотрения на нечто (хотя, конечно же, на тело *смотрят*), сравнимо не только с трением об это нечто, топтанием его или половым сношением с ним, но и с его проглатыванием, поеданием, членением²⁶.

На тело эпического героя не только смотрят, рассматривают (*theomai, eisorad*). Оно у- и по-знается также через физический контакт с ним. Так, Одиссея, вернувшегося на Итаку спустя двадцать лет, по виду никто не узнает: узнавание происходит на ощупь, по шраму²⁷. Показательна

²⁵ Salazar Ch. The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity. Leiden: Brill, 2000. P. 157.

²⁶ «...мы, люди сегодняшнего дня, могли бы, не без некоторой, быть может, неблагодарности задним числом, сказать, что, пожалуй, не было никакого особого основания для того, чтобы оптическая метафора так захватила воображение основоположников западной мысли... Бесплодно задаваться вопросом, кто — греческий ли язык, экономические ли условия Греции или праздная фантазия каких-то безымянных досократиков — тому виной, что мы воспринимаем этот род знания [теорию] как *смотрение* на нечто, а не как, скажем, трение об это нечто, топтание его или половое сношение с ним»: Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton UP, 1979. P. 38–39.

²⁷ Одиссея XIX, 467–468. Речь о сцене, в которой кормилица Одиссея Эвриклея, зная его с детства, омывает «чужестранцу» ноги и, нащупав шрам, узнает по нему Одиссея. В данном случае стоит признать ошибочным утверждение Бруно Снелля: «It is clear how highly the Greeks valued knowledge that was based on vision, especially in contrast to hearing... Perception through the eye remained for the Greeks (otherwise than for us) the key to all methods of acquiring knowledge» // Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (Philologische Untersuchungen, Heft 29 [Berlin 1924] 26). Цит. по: Simpson M. “Sophocles” Ajax: his madness and transformation // Arethusa 2, 1969. P. 90. Кстати вспомнить здесь и о Пенелопе:

сцена, где ахейцы, восхищаясь чудесным видом павшего Гектора, *θηήσαντο φηὲν καὶ εἶδος ἀγῆστον*, один за другим пронзают его копьями и вдруг обнаруживают, насколько он мягче на ощупь, *μάλα δὴ μαλακώτερος ἀμφαράσθαι*²⁸.

До сих пор особо пристальное внимание исследователи уделяли слову *sōma*, захватившему в классической античности монополию и на тело, и на душу (*sōma/sēma*). Хотя на обе поэмы приходится всего восемь случаев употребления *sōma* и из них пять относятся к человеческому телу, такое предпочтение *sōma* со стороны антиковедов объяснимо в виду его связки с *psuchē*: в эпосе *sōma* и *psuchē* сопровождают друг друга *после* смерти человека, а со времен архаики *при* его жизни²⁹. Для *sōma*, однако, существенно не то, что в эпосе оно всегда обозначает труп³⁰. Важнее тревога героев о своем *sōma*, беспокойство о том «нечеловеческом» состоянии, в котором оно оказывается: тело, не получившее должного погребения, деформированное, разлагающееся прямо на земле³¹.

Sōma устрашает героев физическим распадом, нарушением человеческого порядка, которое оно несет, разлагаясь непохороненным не в положенном месте, и особенно возможностью расчленения, надругательства над ним со стороны противника, что было бы второй смертью — для памяти грядущих поколений.

В таком свете не столь убедителен тезис гомероведов о телесной целостности, которую будто бы обретает после смерти эпический герой, целостности, противопоставленной множественности (разобщенности, фрагментарности) живого человека/тела. Будучи мертвым, герой уже не разбирается на множество «агентов», не являет собой путаницу противоречивых сил, которые анимировали и разобщали его

не узнавая Одиссея по внешности и не признавая мужа по его рассказу, Пенелопа, чтобы наверняка убедиться в идентичности Одиссея, проверяет его на знание тех подробностей, которые, пускай не будучи телесного плана, касаются их супружеской интимной жизни (Одиссея, XXIII).

²⁸ Илиада XXII, 370–374.

²⁹ Snell B. The Discovery of the Mind... P. 17.

³⁰ Это устоявшееся толкование опровергает Р. Ренехан: «*Sōma* Homēros oudepote epi tou zōntos eirēken. So Aristarchus in the *Lexicon Homericum* of Apollonius Sophista. It should be noted that the Greek words say only that *sōma* is never *used of a living being* (epi tou zōntos) in Homer (which may be quite true). What the Greek does not say is that in the early („Homeric“) period *sōma* meant only „corpse“, „dead body“ and never „body“; nor does it say that in this period *sōma* could not be used of a living body» (Renehan R. The meaning of ΣΩΜΑ in Homer. A study in methodology // California Studies in Classical Antiquity 12. 1979. P. 272). Ренехан полагает, что у Гомера *sōma* означает то же, что и позднее: просто тело безотносительно к жизни или смерти, т. е. может использоваться и для живого, и для мертвого тела, ни одно из оных не обозначая (Renehan R. Op. cit. P. 278).

³¹ В «Илиаде» повторяются обещание и просьба, обращенные к врагу, вернуть *sōma* убитого соратника (Илиада, VII, 79; XXII, 342). В «Одиссее» тень Элъпенора в Аиде жалуется Одиссею, что его тело, неоплаканное и непогребенное, *σῶμα... ἀκλαυτον καὶ ἀδακτον*, лежит во дворце Кирки. Ветер и волны носят по морю трупы мужей, *σῶματα φετῶν*, а тела женихов лежат непохороненные, *σῶματ' ἀκηδέα*, во дворце Одиссея (Одиссея XI, 53–54; XII, 67; XXIV, 187). См. об этом также: Clarke M. Op. cit. P. 163.

при жизни³². В смерти тело обретает целостность, поскольку лишено сил, движения, дыхания³³. Не умиротворенное единство мертвого тела, а распад и страх перед его распадом и надругательством над ним — вот что подчеркивается в поэмах Гомера.

Тело эпического героя (члена архаического коллектива) еще не индивидуализировано, является еще в большой мере коллективным (принадлежностью коллектива). Достаточно вспомнить, сколько было шума вокруг немаловажных мертвых тел (Патрокла, Гектора в «Илиаде», Ахилла в «Одиссее»), ведь «непогребенный труп, лишенный знаков социального статуса умершего (одежды, украшений, иногда татуировок), может принадлежать кому угодно»³⁴. Присвоение, особенно надругательство одной стороны над «знаковым» телом погибшего другой (например, Ахилла над телом Гектора), фактически оказывается актом насилия над/против всего «коллективного тела» противника (ахейцев против троянцев). Телесное уни (что) жение другого разрывает связь между уничтожаемым телом и общиной, которой оно принадлежало, частью *тела* которой оно было.

Эпическое тело вовлекается в так называемые гаптические реакции — характерные для архаических обществ (культуры присутствия) телесные способы реагирования на мир или освоения мира, среди которых выделяются нелицеприятные для нас разрывание и поглощение другого и о которых мы в силу этого «не любим говорить и все время стараемся отбросить... на периферию нашей собственной культуры значения»³⁵. Тело (*kreas, sarx, chrōs*) у Гомера довольно часто подвергается актам аллелофагии (поедания себе подобного). В «Одиссее» человеческие тела, *ἀνδρόμεα κρέα*, поглощает Полифем³⁶. В «Илиаде» разгневанный Ахилл бросает Гектору, что если бы *menos* и *thumos* его не удерживали, то в отместку за содеянное он съел бы отсеченное мясо, *ἀποταμνόμενον κρέα*, убийцы Патрокла³⁷. Наверняка не случайно и сама война назва-

³² «Структура, которой нечего проявить» — так называет Н. Остин *sōma* (Austin N. Op. cit. P. 114). Согласно Остину, у Гомера важны два абстрактных (и противоположных) понятия — *sōma* и *thumos*. *Thumos* — та анатомическая абстракция, которая противопоставляется *sōma*, потому что является местом встречи энергий, желаний, воли, мысли гомеровского человека.

³³ Detienne M. *Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque* / Meyerson I (dir.), *Problèmes de la personne*. Paris / La Haye, Mouton & Co., 1973. P. 47. Vernant J. *Mortals and Immortals*. Collected Essays / Ed. by Froma I. Zeitlin. Princeton UP, 1991. P. 62.

³⁴ Τριανταφύλλου Μ. Από τους ατάφους νεκρούς στις αυτοκρατορικές κηδείες: Ο θάνατος ως θέαμα και το θέαμα του θανάτου στους τρεις πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες. Αθήνα, 2003. Σ. 21. (Τριανταφύλλου Μ. От непогребенных мертвых к императорским похоронам: Смерть как зрелище и зрелище смерти в первые три века нашей эры. Афины, 2003).

³⁵ Гумбрехт Х. У. Цит. соч. С. 92–93.

³⁶ Одиссея IX, 297, 347.

³⁷ Илиада XXII, 346–347. Впоследствии Ахиллу тем же ответит мать убитого им Гектора: Гекуба впилась бы в сердцевину печени, *μέσον ἥπαρ*, наисильнейшего мужа (Илиада XXIV, 212–213).

на в «Илиаде» *stoma*³⁸, ртом, поедающим человеческие тела, поедающие друг друга.

Когда поедание мира и тел вызывает у людей, как телесных частей мира, страх, что их и самих могут съесть, то на поедание человеческой плоти накладывается табу—или вообще, или на поедание плоти своих сородичей. Поэтому в эпосе людей поедают только не-люди (циклоп Полифем), а желание самих героев предаться аллелофагии, от которой их удерживают *menos* и *thumos*, проектируется на копыта, собак и птиц и не идет дальше угроз «злых речей» противников—поедание другого опосредуется³⁹. Вместе с тем здесь возможно и действие вербального реализма, характерного для архаических культур, то есть говорить «я тебя съем»—уже совершать угрозу.

Если *sōma*, *kreas* и *sarx* дают мало оснований для гипотез о том, каким было тело гомеровского героя, то гораздо больше позволяет случай *chrōs*⁴⁰, который либо оказывается вообще незамеченным, либо попадает только на периферию поля зрения современных исследователей. Тем не менее подобное невнимание никак не оправдано уже статистически: 8 случаев словоупотребления *sōma* против 116 случаев с *chrōs* в обоих поэмах.

Chrōs представляет собой одну из многочисленных гомеровских неперевожимостей-intraduisibles, интерпретации которой предлагаются, весьма спорадично, еще с эпохи эллинизма. «Неоаристархианец» первой половины XIX в. Карл Лерс, заложивший основу для новой экзегезы Гомера «через самого Гомера»⁴¹, утверждает, что *chrōs* всегда обозначает у Гомера кожу и никогда тело. Отгалкиваясь от взглядов Лерса, Бруно Снелль в «Открытии духа...» детализирует понимание *chrōs* как кожи: «Без сомнения... *chrōs*—кожа, не кожа как анатомическая субстанция, которую можно снять (это *derma*), но кожа как поверхность, как внешняя граница фигуры человека, как основа цвета и т. д. Однако на самом деле *chrōs* часто употребляется вместо „тела“»⁴². Вслед за Снел-

³⁸ X, 8; XIX, 313.

³⁹ «...когда люди достигают более высокой культуры, они разрывают... не сами, а бросают их на произвол зверям»: Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 1998. С. 128. Так в «Илиаде», VIII, 379–380, после гибели у ахейских кораблей не один троянец насытит псов и птиц своим жиром и плотью, *dēmōi kai sarkessi*. Тем же запугивает Аякса Гектор в «Илиаде», XIII, 831–832.

⁴⁰ См. более детализированную версию анализа гомеровского *chrōs* в статье: Gavrylenko V. The «Body Without Skin» in Homeric Poems // Intersections: Blood, sweat and tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe. Vol. 21 (2011). Leiden: Brill; в печати.

⁴¹ При этом за «настоящего» Гомера принимается его издание Аристархом. См.: Homeri Ilias. Recensuit / Testimonia conguessit. Volumen prius, rhapsodias I–XII continens / Ed. Martin L. West. Stuttgart: Teubner, 1998; см. рецензию: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2000/2000-09-12.html>.

⁴² Snell B. Op. cit. P. 6.

лем Вернан акцентирует внимание на «поверхности» *chrôs*, который «тоже не тело, это скорее внешняя оболочка, кожа, поверхность, где совершается контакт человека с другим; термин означает и плоть или цвет лица»⁴³.

Наиболее верной кажется позиция Николь Лоро, внимательной к обоим (не считая цвета) семантическим нюансам *chrôs*. В *chrôs* Н. Лоро видит воплощение тела героя. Оно *открыто* по необходимости, и именно *chrôs* как живое тело героя обнаруживает эту открытость, подвергая его, себя «ранам мужества», смертельному риску. Именно в *chrôs* соединены поверхность (кожа) и глубина: «Читатели „Илиады“ знают, что живое тело воина знает только одно имя *chrôs*, так словно нежная оболочка кожи служит тому, чтобы вызывать глубины своей плоти»⁴⁴. Подчеркиваемая французской исследовательницей взаимозаменяемость (и даже несущественность самого их различения) кожи и плоти, *chrôs* гомеровского героя и осуществляет символическое картографирование героического тела: оно становится *мужественным* лишь благодаря присутствию ему уязвимости (открытости). Уязвимое тело, тело-рана появляется только в момент касания, поражения (уязвления), проникновения в него чего-либо. Этим оно и порождается — до ранения тело не существует, *chrôs* возникает и исчезает вместе с касанием, болью, пронзанием. Иначе говоря, *chrôs* — это субстанция, которая у Гомера фигурирует не иначе как в состоянии телесных метаморфоз.

С методичностью претерпеваемых героями ранений и смертей неразрывны эпитеты, подчеркивающие важное свойство их тел — нежность, уязвимость: *τέρενα χρῶα*⁴⁵, *καλόν*⁴⁶, *λευκόν*⁴⁷, *χρῶα χειρίδεντα*⁴⁸, *τρωτὸς χρώς*⁴⁹ — «нежное тело», «прекрасное», «белое», «подобное лилии», «уязвимое тело». *Chrôs* снова и снова указывает на присутствие в мире, где вещи и тела проникают друг в друга. Копья *λιλαίόμενα χροὸς ἄσαι*, жаждут насытиться телом⁵⁰. Воины желают медью *ταμείειν χρῶα*, пронзить тела друг друга⁵¹. Медь может проходить сквозь человеческое тело, вонзаться в него⁵² так же, как и боль⁵³.

⁴³ Vernant J. -P. 1991. P. 30.

⁴⁴ Loraux N. The Experiences of Tiresias: the Feminine and the Greek Man. Princeton UP, 1995. P. 97.

⁴⁵ Илиада, IV, 237; XIII, 553; XIV, 406.

⁴⁶ Там же, V, 858; XI, 352; XXI, 398; XXII, 321; XXIII, 805.

⁴⁷ Там же, XI, 573; XV, 316.

⁴⁸ Там же, XIII, 830.

⁴⁹ Там же, XXI, 568.

⁵⁰ Там же, XI, 574.

⁵¹ Там же, XIII, 501; XVI, 761.

⁵² *χροὸς ἀνδρομέοιο διελθέμεν* (там же, XX, 100); *πάντες δ' ἐν χροῖ πῆχθεν*, копьа «все в тело вонзились» (там же, VIII, 298; XV, 315).

⁵³ *ὀδύνη δὲ διὰ χροὸς ἦλθ' ἀλεγεινή*, «боль сквозь тело пробежала мучительная» (там же, XI, 398).

Гомеровский *chrōs* можно было бы описать как кожу толщиной в плоть — как постоянно колеблющуюся глубину/поверхность (т. к. они слиты), как их меняющиеся степени⁵⁴. Гален интересуется значением слова в комментарии к гиппократовскому трактату *De fracturis*: «Ионийцы называют *chrōta* то, что находится в мясистой части нашего тела (*σώματος ἡμῶν σαρκώδες*), как то: кожа (*δέρμα*) и мышцы, к которым нужно добавить и мембраны и внутренности (*σπλάγχνα*). Но то, что относится к костям, не называется *chrōta*»⁵⁵. Кажется, уже Гален несколько модернизирует *chrōs*, относя к нему и отделимую от тела *derma* — кожу (шкуру), которая у гомеровского человека отсутствует⁵⁶. Поэтому «их тело не камень и не железо»⁵⁷, поэтому оно совершенно уязвимо (*trōtos*). Исключений не составляют даже «лучший из ахейцев» Ахилл, у Гомера еще без пяты, и следующий за ним Аякс: лишь позднейшая традиция облечет их ранимые тела неуязвимостью, пускай несовершенной⁵⁸. Только содранная (*derō*, сдирать), отделимая от тела *derma* животных может служить защитой эпическим героям (щиты, одежда, постель), чьим живым телам грозит гибель⁵⁹, мертвым — надругательство, насилие, вред⁶⁰. Кроме того, что тело (*chrōs*) не камень и не железо, мягче, чем *кажется*, на ощупь, во власти аффектов, оно представляет собой и вовсе жидкую массу, меняясь от страха (*τρέπεται*)⁶¹, тая в страданиях⁶², наконец, разлагаясь после смерти⁶³.

Такой незащищенный ни физическими, ни психическими (тоже физическими) воздействиями «извне» *trōtos chrōs* приближается к шизо-

⁵⁴ Pigeaud J. La peau comme frontière // Micrologus. La pelle umana. The human skin XIII, 2005. P. 26.

⁵⁵ Galenus. In Hippocratis librum de fracturis commentarii ii, XVIIIв К 435, 7–10.

⁵⁶ *Derma* почти всегда животного происхождения: Илиада, VI, 117; X, 23; X, 177; Одиссея, IV, 436–7, 440; XIII, 436; XIV, 50, кроме исключений, не меняющих суть *derma* как отделимой от остального тела: Илиада, XVI, 341 (отсеченная голова воина повисает на *derma*); Одиссея, XIII, 431 (Афина высушивает *chrōs* Одиссея и набрасывает на него *derma* старика, т. е. превращает в старика). Как видим, в большинстве случаев *derma* не свойственна человеку.

⁵⁷ οὐ σφί λίθος χρώς οὐδὲ σίδηρος (Илиада, IV, 510).

⁵⁸ Об Ахилле: «смертным (*θνητόν*) зовут его люди», XXI, 569. Джонатан Берджесс отрицает существование еще в раннее (гомеровское) время представления о «несовершенной неуязвимости» Ахилла: Burgess J. Achilles' Heel: The Death of Achilles in Ancient Myth // Classical Antiquity 14.2. Oct. 1995. P. 217–244.

⁵⁹ ὄλεθρος (Илиада, XIII, 441; XV, 534).

⁶⁰ ἀεικέϊν (там же, XXIV, 19).

⁶¹ Там же, XIII, 279, 284; XVII, 733. На наш взгляд, в этих случаях речь идет не (только) о побледнении *лица*, изменении *цвета*, но и об изменении самой *текстуры тела*.

⁶² У Пенелопы *τήκετο χρώς* в тоске по Одиссею (Одиссея XIX, 204; ср. с XIX, 263). Так же в VIII, 521–522 Одиссей таял, *τήκετο*, слушая аэда у Алкиноя, — «c'est le héros tout entier qui mollit, fond, et se fond en eau» (Arnould D. *Τήκειν* dans la peinture des larmes et du deuil chez Homère et les tragiques // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes 112, 1986. P. 267). У Лаэрта в горе «чахнет тело вокруг костей», XVI, 145.

⁶³ κατὰ δὲ χροά πάντα σαλήη (Илиада, XIX, 27).

френическому опыту тела, при котором «между тем, что мы привыкли считать Внешним, т. е. находящимся вне нас, за границами нашего тела, по отношению к чему мы имеем дистанции и разнообразные орудия защиты, и тем, что мы привыкли считать Внутренним, только моим телом, переживанием, страстью [...] не существует некоей промежуточной пленки, а точнее, отсутствует кожная поверхность, отделяющая Внутреннее от Внешнего и хранящая их напряженное единство. Может быть, она существует, поскольку некоторые образы производятся, но она не отделяет тела, а, напротив, способствует их физическому смешению и взаимопроникновению»⁶⁴.

В поэмах Гомера героическое тело (*chrōs*) — слабое, уязвимое *тело без кожи*, без той промежуточной пленки, которая защищала бы его от воздействий «внешнего». Если в наше время кожа в качестве границы утрачена⁶⁵, то в эпосе она еще не *стала*. Тело и плоть (*kreas, sarx*) повсеместно деформируются внешними силами, будь то оружие, эмоции, люди или боги. В эпическом пространстве, где герои взаимно поглощаемы и разрываемы⁶⁶, физический контакт и «анатомирование» являются тем самым, что конституирует гомеровское тело. Впоследствии, в эпоху греческой классики, осязание, контакт, пролитие крови будут вызывать страх и окажутся тем слепым пятном, отбросом, вокруг которого сформируется классический идеал неприкосновенности тела гражданина.

⁶⁴ Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. С. 28.

⁶⁵ Сафазин Ф. Цит. соч. С. 62. См. также: *Wegenstein B. Getting Under the Skin, or How Faces Have Become Obsolete // Configurations 10.2, 2002.*

⁶⁶ Современной западной культуре каннибализм тоже не чужд, но он, естественно, табуируется медиа. См. недавно переведенное исследование: *Catalin Avramescu. An Intellectual History of Cannibalism / Tr. from Rumanian by Alistair Ian Blyth. Princeton UP, 2009. Особенно рецензию на книгу: Jenny Diski. All Eat All // London Review of Books 31.15, 6 August 2009. P. 21–23.*