

Віктор Вікторович Бих

аспірант кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна
<https://orcid.org/0000-0002-6954-1505>

НАД ТРАДИЦІЄЮ ГЕРОЇЧНОЇ ЕПОХИ: ВИХІД З ГОМЕРІВСЬКОЇ ОНТОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ

У статті проаналізовано функціональний зміст традиції героїчної епохи, зображеної Гомером в «Іліаді» та «Одіссеї», а також перспективу виходу із гомерівської онтологічної моделі. Через уточнення функціонального змісту традиції героїчної епохи у статті окреслено компоненти гомерівської онтологічної моделі й проблематизовано пошук історичного корелята традиції героїчної епохи.

Виходячи із результатів дослідження, до складу традиції героїчної епохи можна включити традицію дуелі, традицію похоронної обрядовості та традицію гостинності. Їх функціональним змістом є перш за все нормалізація відносин між елементами трійчастої онтологічної моделі людського-божественного-природного.

Стаття пропонує аргументи на користь виокремлення двох типів виходу із традиції героїчної епохи. Першим типом виходу із традиції героїчної епохи є події та факти, які покликані денормалізувати відносини між людиною та елементами трійчастої онтологічної моделі, а також порушити правила традиції героїчної епохи. Цей тип виходу можна схарактеризувати як вихід поза традицію героїчної епохи, а його прикладом можуть слугувати, досліджені у статті, «антидуель», «антипохорон» та «антигостинність». Другим типом виходу із традиції героїчної епохи можна вважати її радикальне ствердження реалізованого засобами «надмірності», а тому і не повністю узгодженого з логікою традиції. Такий тип виходу можна схарактеризувати як вихід над традицією героїчної епохи, а його прикладом може слугувати дуель між Діомедом і Главком, яка закінчується нееквівалентним обміном обладунків.

Проблематизація історичного корелята, запропонована у статті, допомагає дійти висновку, що поеми є результатом поетичного подолання часової недосяжності. У Гомера це подолання реалізоване за допомогою наповнення божественного натхнення безпосереднім досвідом поета, його матеріальною культурою та усною традицією.

Ключові слова: **героїчна епоха, традиція, дуель, похоронна обрядовість, гостинність, надмірність, онтологічна модель, поетичне подолання, божественне натхнення.**

Як цитувати: Бих, В., (2024). Над традицією героїчної епохи: вихід з гомерівської онтологічної моделі. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»*, (70), 64-73. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-07>

In cites: Bykh, V., (2024). Over the tradition of the heroic age: exit from the Homeric ontological model. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Theory of Culture and Philosophy of Science*, (70), 64-73. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-07> [In Ukrainian]

Метою статті є спроба проаналізувати основні типи виходу із традиції героїчної епохи, зображеної Гомером в «Іліаді» та «Одіссеї». Під словом «вихід» потрібно розуміти події та факти, які з тих чи інших причин стають супротивними традиції героїчної епохи, її логіці та цілями.

Завданням статті можна вважати спробу довести, що подекуди вихід із традиції героїчної епохи забезпечує її принципову відкритість і відсутність остаточної визначеності навіть для автора.

Задачі статті полягають, по-перше, в описі традиції героїчної епохи та проблематизації її історичності, по-друге, в окресленні гомерівської онтологічної моделі, і, по третє, в аналізі основних типів виходу із традиції героїчної епохи.

Актуальність статті продиктована потребою в окресленні компонентів гомерівської онтологічної моделі, а разом із тим її правил та варіантів виходу з неї.

Поняття «традиція героїчної епохи» застосовується щодо опису сукупності системно відтворювальних культурних практик, зображених Гомером в «Іліаді» та «Одіссеї». В цьому ключі до гомерівської традиції героїчної епохи можна віднести традицію дуелі [Іліада 3.314-81 (Паріс і Менелай); Іліада 6.119-236 (Діомед і Главк); Іліада 7.66-312 (Гектор і Еант)], традицію похоронної обрядовості [Іліада 7.77-91 (Гектор віщує свою загибель); Іліада 7.422-36 (спалення полеглих воїнів); Іліада 23.109-286 (поховання Патрокла); Іліада 24.778-804 (поховання Гектора); Одіссея 9.70-8 (прохання Ельпенора про поховання); Одіссея 24.36-94 (поховання Ахілла)], традицію гостинності [Іліада 6.215-20 (Беллерофонт в Ойнея); Іліада 9.182-657 (посольство до Ахілла); Іліада 24.469-676 (Приам в Ахілла); Одіссея 1.102-323 (Мент у Телемаха); Одіссея 4.20-620 (Телемах у Менелая); Одіссея 7.135-347 (Одіссей в Алкіноя); Одіссея 9.106-566 (Одіссей у Поліфема); Одіссея 14.5-533 (Одіссей в Евмея), Одіссея 16.4-481 (Телемах в Евмея); Одіссея 19.89-604 (Одіссей у Пенелопи); Одіссея 24.103-14 (Агамемнон в Амфімедонта)] тощо.

Питання співвіднесення гомерівського суспільства, його культурних та соціальних практик з конкретним історичним суспільством загалом розділяє дослідників цього питання на тих, хто заперечує наявність конкретної історичної кореляції [Gray, 1954, p. 1; Page, 1955, p. 63-4; Long, 1970, p. 137-8, n.58; Snodgrass, 1974, p. 122-3; Kirk, 1985, p. 5-7; Hurwit, 1985, p. 52; Dickinson, 1986, p. 31-5; MacIntyre, 2017, p. 8-10] та тих, хто її стверджує [Graves, 1960, p. 311-2; Lacey, 1966, p. 55; Adkins, 1971, p. 1; Finley, 1979, p. 49-50; Morris, 1986, p. 81-2, Powell, 1993a, Lenz, 1993]. І якщо зростання наукового консенсусу у цьому питанні дає змогу розташовувати гомерівське суспільство у восьмому столітті до н. е. [Lenz, 1993], то варто водночас зауважити, що незалежно від погляду на історичність гомерівського суспільства, більшість дослідників погоджуються, що фактор художнього узагальнення у створенні поем є таким, що не може бути повністю усуненим. Тобто вивчення традицій героїчної епохи не може бути повністю зведене до вивчення традицій грецького суспільства восьмого століття до н. е., зважаючи як на фактор художнього узагальнення, так і на «епічну дистанцію» [Redfield, 1975, p. 35-9; Morris, 1986, p. 89-91; Powell, 1993a], застосовану, щоб відмежувати час поета від героїчної епохи.

І якщо ми погоджуємось з розташуванням гомерівського суспільства у восьмому столітті до н. е. як вихідної точки для дистанціювання, тобто «звідки» відбувається дистанціювання, то ми також маємо стверджувати, що кінцевою точкою дистанціювання є героїчна епоха, тобто вона є місцем, «куди» відбувається дистанціювання. Іншими словами, за допомогою дистанціювання Гомер переносить свою аудиторію з сучасного йому світу у героїчну епоху. Перенесення своєю чергою має базуватися на божественному натхненні як способі подолання часової та матеріальної недосяжності героїчної епохи. Зазначене подолання у Гомера відбувається не археологічно, а поетично. Тому звинувачення на його адресу в археологічних розбіжностях або неточностях [Carpenter, 1946, p. 29-32; Gray, 1954, p. 2-4; Redfield, 1975, p. 36] до певної міри втрачають сенс через те, що він, найімовірніше, і не мав на меті досягати цієї точності. Судячи з усього, в усній культурі взагалі відсутній запит на абсолютну точність [Morris, 1986, p. 85]. Гомер використовує саме поетичне подолання часової та матеріальної недосяжності героїчної епохи, а все сказане у поемах завіряється вищим божественним авторитетом і являє собою божественне знання [Eustathius, 2010a, p. 7-10]. На відміну від смертного Гомера божественні музи можуть подолати часові та матеріальні перешкоди, саме тому обидві поеми й починаються з прохання муз про божественне натхнення [Іліада 1.1; Одіссея 1.1].

Це натхнення наповнюється, з одного боку, «запозиченнями із власного досвіду поета і навколишнього матеріального світу. Саме це робить відтворення героїчного минулого таким безпосереднім і яскравим» [Carpenter, 1946, p. 31], а з іншого «чутками, усною традицією трьохсот-чотирьохсот-п'ятисотлітньої давнини» [Carpenter, 1946, p. 32]. Відповідно до зазначених типів запозичень Р. Карпентер пропонує терміни Fiction і Saga, які у своєму засновку мають значення певної фіктивності й упередженості щодо вигаданого поетом. Почасти так виходить через те, що Р. Карпентер ігнорує фактор божественного натхнення, яке є загальним фреймом, що наповнюється досвідом поета та усною традицією.

Прикладом наповнення божественного натхнення безпосереднім досвідом поета може слугувати розмова Одіссея з душами у царстві мертвих: лише напившись справжньою кров'ю Одіссея примари можуть отримати здатність говорити [Одіссея 11.20-637: 49-50; 84-9; 96; 147-9; 153; 228-9; 232]. Ілюстративними в цьому відношенні є рядки:

«Той із мерців, що з життям розпрощались, кого ти допустиш

*Близько до крові, усю розповідь тобі правду нехибну,
А заборониши кому — той повернеться в п'їтму безмовно»*

Гомер, 2018, Одиссея 11.147-9

Божественне натхнення в описі героїчної епохи є до певної міри невтільною примарою минулого, тому, щоб бути втіленою та отримати голос, їй потрібна жива матеріальна культура поета, його безпосередній досвід, а також спадщина усної традиції.

Повертаючись до теми «епічної дистанції», можна сказати, що вона виникає як результат перенесення поетом його аудиторії від їх сучасності до героїчної епохи за допомогою отримання божественного натхнення, що наповнюється як досвідом, так і матеріальною та соціальною культурою поета на додаток до надбань усної традиції.

Якщо ми погоджуємось з визначенням Гомера як іонійця, який жив у восьмому сторіччі до н. е, то ми також можемо стверджувати, що «епічний дистанції» та дистанціюванню як такому до певної міри можуть сприяти головні хронотопи, обрані поетом для зображення у поемах, — для «Одіссеї» це екзотична західна Ітака, а для «Іліади» це віддалена у часі (щонайменше на чотириста років) Троянська війна [Powell, 1993b].

За визначенням Арістотеля, Гомер «змальовує людей кращими, ніж вони є» [Арістотель, 2018, с. 49], що зумовлює, за його логікою, піднесення Гомером людини героїчної епохи над власною сучасністю. Тому піднесення людини героїчної епохи зі свого боку може бути розглянуте як передумова створення Гомером монументально-піднесеної традиції героїчної епохи загалом.

Часова недосяжність і пошана до героїчної епохи для Гомера (звісно, поеми не є прихованою сатирою, як стверджує Р. Грейвз [Graves, 1960, р. 312]) є причиною створення «епічної дистанції», а разом з тим певної сакралізації ним традицій цієї епохи — створення та зображення Гомером традицій і епохи взірцево ідеальними та підкреслено «священними».

Така «священна» традиція героїчної епохи у Гомера сама по собі не може бути формою мертвої конвенціональності, а найімовірніше, навпаки, вона має бути живою формою співзв'язку людей та богів, богів та природи, природи та людей.

Тому звертаючись, наприклад, до традиції дуелі, можна сказати, що якщо бій проведений згідно з правилами, це свідчить не лише про загальну для обох військ легітимність його результатів, а також про схильність богів, їх волевиявлення через результат цього бою. Коментуючи двобій між Діомедом та Главком, Євстафій зауважує щодо 228-го рядка «Іліади»: застосований там вираз «ὄν ἄν θεός πόροι» («кого мені призначить бог») натякає «на битву, яка триває довго і залежить від волі богів» [Eustathius, 2010b, р. 105].

Водночас результат правильно проведеного двобою є проявом «вищого закону природи», де перемагає сильніший (цією силою може бути також спритність, як в Ахілла чи Меншого Еанта, або хитрість, як в Одиссея тощо) — в певному сенсі це також реалізація природних властивостей, природного потенціалу. Відтак порушення традиції дуелі є подією визначною за своїм масштабом — вона пориває зв'язки між елементами цієї трійчастої структури. Порушення також може вимагати покарання, виключення та витіснення порушника зі згаданої системи відносин.

Дещо узагальнюючи можна сказати, що все, що випадає з трійчастої форми співзв'язку є поза традицією «героїчної епохи» або над нею.

У Гомера є щонайменше два типи випадіння із традиції героїчної епохи. Першим типом є пряме порушення цього співзв'язку — сумнозвісне «порушення клятви». В цьому випадку вихід зі співзв'язку тягне за собою тяжкі наслідки, а також неминучі покарання того, хто порушує клятву-співзв'язок.

Для аудиторії «Іліади» та «Одіссеї» знання наперед того, що порушення клятви тягне за собою неминучу відповідальність, також означає фатальність та неминучу загибель героя, який порушує клятву. Так, порушення клятви у четвертій пісні «Іліади» Пандаром [Іліада, 4.88-182] тягне за собою його неминучу загибель у п'ятій [Іліада, 5.290-6].

Навіть боги не владні вийти з цього співзв'язку [Іліада 1.514, 525-7] не уникнувши покарання — вони клянуться на священній річці Стікс [Іліада 2.755; Іліада 14.271-4; Іліада 15.36-8; Одиссея 5.184-6].

Порушення Агамемноном звичаю розділення військової здобичі — вимога перерозподілу здобичі та гнів Ахілла через це — є наріжним каменем для розгортання сюжету «Іліади».

Так чи інакше цей тип порушення є причиною низки незворотних подій та їх наслідків, що складають сюжет «Іліади», — від гніву Ахілла до смерті Гектора. Як зауважує Е. Вілсон у

передмові до перекладу «Іліади», — і до Гектора, і Ахілла в «Іліаді» застосовано однаковий епітет «μικροβίος», який вона перекладає як «short-lived» («недовговічний») [Wilson, 2023, р. xi], тобто й автор «Іліади», і його аудиторія, вочевидь, усвідомлювали тяглість наслідків гніву Ахілла за межами «Іліади» — тобто того, що за смертю Гектора має слідувати смерть Ахілла. А тому і до міри завершеним формулюванням причинно-наслідкового зв'язку сюжетної канви «Іліади» буде радше — від гніву Ахілла до смерті Ахілла. Власне, якщо взяти до уваги ширший контекст обох поем, то ми отримаємо гнів Ахілла у першій пісні «Іліади» [Іліада 1.1-7] і похорон Ахілла в останній пісні «Одіссеї» [Одіссея 24.36-94].

Традицію похоронної обрядовості героїчної епохи також варто сприймати як універсальну форму співзв'язку і, до певної міри, мову співзв'язку. В центрі традиції похоронної обрядовості знаходиться обряд переходу, який проходить крізь три сфери — людського, божественного потойбічного і природного — і тим самим об'єднує їх. Сама по собі смерть у традиції похоронної обрядовості є питання «іншої природи» людини, усвідомлення нею цієї природи, а відтак і факту, що вона тепер «у розпорядженні» божественного потойбічного. Важливо наголосити, що за життя людина героїчної епохи знаходиться «у розпорядженні» вищого божественного. Тому, наприклад, результат бою часто залежить від прихильності божественного, найбільше за своїми законами вибору близького до вдачі.

Після смерті, хоча і спрямування ієрархії змінюється на діаметрально протилежне — від панування Зевса до верховенства Аїда — сама система відносин із божественним, тепер потойбічним, залишається незмінною.

Можна сказати, що незалежно від того, мерва людина чи жива, вона зберігає свій зв'язок з божественним, а традиція похоронної обрядовості — це мова для позначення стадій переходу людини, набуття нею іншої природи.

І хоча традиція похоронної обрядовості в поемах об'єднує доволі різні за типом обряди — як поховання, так і кремацію [Markish, 2020, с. 386] — вони є подібними за своєю функцією, а саме потрібні, щоб позначити перехід і набуття людиною іншої природи. Так кремація Патрокла [Іліада 23.109-286] починається зі сцени рубання дубів [Іліада 23.112-24] — символа влади Зевса та позначення природної сили Патрокла, що в свою чергу може означати вихід душі загинлого Патрокла з-під зевсової влади, а водночас і втрату ним надбань земної природи, його краси та сили. Надалі сцена колективного зрізання волосся і вкладання його на тіло Патрокла [Іліада 23.135-51] слугує схожим цілям, а саме підкресленню спільної людської втрати, а також природної втрати: зі смертю Патрокла загинула частка в кожному із товаришів, як вона загинула і для природи.

Якщо не зберігається цілісність тіла мертвої людини або порушується обряд похорону, то людина може випасти зі співзв'язку з божественним і природою. Посмертне збереження цілісності людського тіла може бути також пов'язане з перехідністю або транзитивністю похоронної обрядовості. Перехід зі світу живих до світу мертвих для збереження «природного» зв'язку має відбуватись «за тих самих умов», тобто зі збереженням цілісності тіла, яке людина мала у світі живих.

За незбереження цілісності тіла (хоча в «Іліаді» часто погрожують згодувати тіло померлого собакам, на ділі цього ніколи не відбувається [Redfield, 1975, р. 169]) людині загрожує втрата зв'язку зі структурою людське-божественне-природне. Тому, коли Ахілл творить осквернення тіла Гектора [Іліада 24.14-22], він також творить обряд «антипохорону» [Redfield, 1975, р. 165-9]).

Для Р. Редфілда культура є продовженням природи й в певному сенсі вершиною її самореалізації [Redfield, 1975, р. 72]. Відтак його уявлення про вихід за межі культури — як в «антипохороні» — є уявленням про послідовний відхід назад у сферу природи, а герой-воїн, як визначальна фігура концепції Р. Редфілда, «стоїть на межі між культурою і природою» [Redfield, 1975, р. 101]. Арістотелівське розуміння Р. Редфілдом природи як матерії, а культури як форми [Redfield, 1975, р. 71] зумовлює його інтерпретацію природи у Гомера як хаотичної та такої, що «постійно загрожує культурі нечистими» [Redfield, 1975, р. 161].

Однак природа у Гомера не є лише сферою хаотичного або сферою, хаос якої загрожує поглинути соціальну культуру. В «Іліаді» функція образу природи найбільше висвітлена у численних порівняннях, широко рознесених по всій поемі [Іліада 2.87-93; Іліада 2.207-10; Іліада 2.455-8; Іліада 2.459-66; Іліада 2.469-72; Іліада 2.480-2; Іліада 3.2-5; Іліада 4.422-8; Іліада 4.482-7; Іліада 5.161-3; Іліада 5.554-60; Іліада 6.146-9; Іліада 6.506-12; Іліада 8.306-8;

Іліада 8.338-41; Іліада 8.555-61; Іліада 9.4-8; Іліада 10.183-7; Іліада 10.360-3; Іліада 21.346-9; Іліада 24.22-4]. В «Іліаді» ці порівняння потрібні перш за все для протиставлення «мирної» природи та «хаотичної» культури — зрештою, культури війни:

*«Мов перелітні зграї крилатих птахів незліченні,
Диких гусей, журавлів чи лебедів ключ довгошійх
В небі асійським, обабіч Каїстрових течій струмистих,
Гоняться взад і вперед, на крилах красуючись легких,
З криком сідають на землю, і гомоном повняться луки, —
Від кораблів і наметів своїх племена незліченні
Ринули так у долину Скамандру. Аж стугоніла
Страшно земля під ногами людей і під кінським копитом»*

Гомер, 2006, Іліада 2.459-66

Щодо порівнянь можна також зауважити, що якщо в «Іліаді» згадані порівняння застосовуються, щоб відтінити за допомогою пасторальної природи хаос війни, то в «Одіссеї» порівняння застосовуються, щоб відтінити чарівність казки Одісеевої оповіді про мандри за допомогою зіставлення їх із побутом як сталою звичайністю [Markish, 2020, с. 400].

З огляду на вищезазначене, культура та природа у Гомера не можуть бути протиставлені одне одному як гармонія і хаос: культура у поета повною мірою може бути хаотичною, а природа гармонійною. І саме можливість узгодження людини з гармонійною природою, як однією з трьох взаємопов'язаних сфер людського-божественного-природного, є однією із головних функцій традиції героїчної епохи.

Навіть традиція дуелі, попри свою жагу до деструктивного, часто покликана швидше нормалізувати стосунки, аніж погіршити становище. Так, наприклад, коли троянці та ахейці влаштовують двобій між Парісом та Менеласом, обидва війська молять богів і клянуться, що, яким би не був результат бою, вони скріплять його дружбою:

*«Руки здіймаючи, стали обидва народи молитись.
Так не один виголошував з-поміж троян і ахей:
“Зевсе, наш батьку, володарю Іди, преславний, великий!
Дай, щоб той з них, хто винен у зваді оцій поміж нами,
Смертю побитий, зійшов у Аїдову темну оселю,
Ми ж свою дружбу у клятвах священних зміцнили б навіки”.*
Так говорили. <...>»

Гомер, 2006, Іліада 3.318-24

Тут ми бачимо ще один приклад як через сферу природного — змагання у культурно розвинених природних якостях — відбувається спроба нормалізувати соціально-культурну людську сферу зі зверненням до божественної сфери, де переможений/«винний у зваді» має бути витіснений через перехід «у розпорядження» до підземного божественного. Названі сфери людського-божественного-природного тісно взаємопов'язані й нормалізація відносин у кожній із них вимагає нормалізації й в інших.

Традиція гостинності є не тільки можливістю нормалізувати суспільство за допомогою дружніх стосунків, які утворюються між господарем і гостем, вона також є можливістю використати утворені мережі зв'язків для уникнення подальших конфліктів. Господар та гість знаходять себе пов'язаними «ξένος», або «гостьовою дружбою», чи «guest-friendship» [Adkins, 1971, р. 4, Finley, 1979, р. 65-6; 99-104; Kirk, 1990, р. 170-1, 188].

Господар бачить у кожному гості або посланця бога, носія надважливої інформації, або потенційно втіленого бога. Як зазначає Євстафій, цю ідею так виражено в Одіссеї [Одіссея 17.482-7]: «коли один із женихів, бачачи, що Одісей зазнає знущань, обережно зауважує: “Чи не є цей чоловік богом Олімпійцем, який прийшов із неба й терпить наругу, щоб покарати нас?”» [Eustathius, 2010b, р. 91]. Тому виказуючи свою гостинність господар у такий спосіб нормалізує свій зв'язок з божественною сферою.

Прояв «антигостинності» у сцені відвідування печери кіклопа Поліфема [Одіссея 9.106-566] в «Одіссеї» ми зустрічаємо як приклад оберненого у зворотному напрямку порушення відносин божественного з людським. Узагальнюючи можна сказати, що уся «Одіссея» — це історія відновлення відносин людського з божественним. Одісееве повернення додому на Ітаку — це також повернення у відносини з божественним, нормалізація стосунків з ним. Неприхильність Зевса [Одіссея 9.37-8; 53], а надалі й гнів Посейдона через осліплення Поліфема [Одіссея 11.101-3] стають на заваді поверненню Одісея морем додому. До цього

можна додати, що враховуючи статус Посейдона на грецькому пантеоні й грецького переважно морського способу життя, Посейдона могли сприймати як покровителя мандрівників чи уособленням великого простору як такого. Тому одісеевське відновлення стосунків з ним з погляду сфери природи є відновленням стосунків з морем — головною грецькою стихією. Саме бурхливе море є головною перепорою Одиссея на шляху додому, а водночас і єдиним шляхом його туди потрапити. Ця стихія з'єднує грецькі острови, тому відновлення стосунків з нею — це також відновлення людської сфери через відновлення можливості соціальної комунікації. Як згадує про кіклопів Одиссей, характеризуючи їх виключеність із людської сфери:

*«Ані майстрів ще не мають вони, будувати спроможних
Їм міцнопалубні судна, щоб всюди на них роз'їжджати,
В різних бувати містах, серед різних людей, як звичайно
Роблять мужі, що морем спілкуються поміж собою»*

Гомер, 2018, Одиссея 9.126-9

Те, що кіклопи не здійснюють комунікацію морем, як це звично для аудиторії Гомера, є впізнаваною рисою їх невключення до людської сфери. Тому можна стверджувати, що кіклопи найменше приналежні до людської сфери, найбільше ж приналежні до божественної сфери та сфери природи — в дикій її іпостасі:

*«<...>В усьому цілком здаючись на безсмертних,
Ні ораниці не орють вони, ні рослини не садять,
В них і без оранки-бо і не сіяє все виростає»*

Гомер, 2018, Одиссея 9.107-11

Як зауважує Євстафій, коментуючи рядки: «“А як смертний еси і земні плоди споживаєш, // Ближче підходь, щоб мерщій погибельних меж досягнути!”» [Гомер, 2006, Іліада 6.142-3], у Гомера вживання «ἀρούρης καρτὸν» («земні плоди») застосовується як протиставлення дикій їжі, а разом з тим обробка землі протиставляється дикому життю [Eustathius, 2010b, p. 93]. Отже, кіклопи виявляються двічі відділеними від людської сфери приналежністю до божественної та дикої природної.

Для М. Фінлі відвідування печери Поліфема є алегорією соціальної еволюції, згідно з якою на зміну постійній ворожості до чужинців у первісному суспільстві приходить новий ідеал гостинності [Finley, 1979, p. 101]. Однак, якщо зважати на зазначені вище аргументи, стає важко інтерпретувати печеру Поліфема лише як соціальну алегорію: ворожість Поліфема має не тільки соціальний характер, скільки продиктована стихійністю природної сфери, до якої він приналежний, а також його вседозволеністю, продиктованою приналежністю до сфери божественного: він навіть стверджує, що кіклопи є сильнішими від богів [Одиссея 9.275-6]. Звісно, цю стихійність Поліфема можна спробувати сприймати як стихійність первісної людини, а ствердження більшої від богів сили — як варварське богохульство, за яке він і отримує покарання від «богобоязливого Одиссея» [Finley, 1979, p. 101]. Однак, аби відплати Одиссею, Поліфем звертається із проханням до свого батька Посейдона [Одиссея 9.507-21; 528-35], що знову підкреслює його приналежність до божественної сфери всупереч соціальній алегорії. Персонаж кіклопа Поліфема корисний саме тим, що зі своєю вседозволеністю може здійснювати такі серйозні богохульства як «антигостинність».

Прикметним виглядає те, що «антигостинність» печери кіклопа Поліфема є першою подією, в подробицях описаною Одиссеєм в гостях в Алкіноя, тобто першою оповіддю, яку розповідає Одиссей, у момент, коли він сам є гостем, стає оповідь про «антигостинність». Можливо, тим самим він запобігає виявам «антигостинності» у свою адресу, або щонайменше показує, чому гостинність є протилежною.

Варто зазначити також, що відновлення людської сфери як сфери соціальних відносин знову порушується або залишається порушеним через вбивство Одиссеєм женихів і, відповідно до пророцтва Тіресія [Одиссея 11.100-37], Одиссею потрібно буде після цього відплисти з Ітаки та знайти народ, що не знає мореплавства [Одиссея 11.122-9]. Знайшовши такий народ, він має, можливо, навчити їх мореплавству як засобу спокути своєї провини перед людською сферою за вбивство женихів. Цим він розширить межі соціального і залучить новий народ до стихії моря — природної сфери. Разом з тим він надасть «у розпорядження» Посейдона цілий народ, що нормалізує відносини із божественною сферою. Іншими словами навчання нового народу мореплавству в певному сенсі «компенсувало» би шкоду, заподіяну Одиссеєм всім трьом сферам.

Наразі ми маємо приклад трьох традицій: традицію дуелі, традицію похоронної обрядовості та традицію гостинності; а також маємо три типи порушення цих традицій: порушення клятви, «антипохорон», «антигостинність». Порушення клятви в цьому контексті можна було б замінити на «антидуель» для того, щоб відрізнити його від порушення клятв, які боги дають одне одному [Іліада 1.514, 525-7].

Проте у Гомера також існує й інший тип «надмірності» як форми перевернення співз'язку людського-божественного-природного. Для ілюстрації такого типу варто навести епізод, в якому Главк та Діомед під час дуелі починають обмін обладунками [Іліада 6.119-236]. Ситуацію також ускладнює виняткова нерівність в обміні: на Діомедові мідні обладунки Главк обмінює свої золоті [Іліада 6.234-6]. Цей обмін в «Іліаді» є «одвічною згадкою» [Calder, 1984, p. 31], а також місцем, який ніхто з античних чи модерних критиків не зміг задовільно пояснити [Calder, 1984, p. 31-2; Kirk, 1990, p. 189]. Коментуючи нерівність цього обміну, наприклад, Дж. Кірк говорить про «нереалістичний навіть за мірками епосу» обмін комплектом обладунків [Kirk, 1990, p. 189], порівняно з обміном пояса на меч між Еантом і Гектором у сьомій пісні [Іліада 7.303-5] і в цілому він відстоює гумористичне прочитання цього обміну [Kirk, 1990, p. 191], в річці критики XIX ст. [Calder, 1984, p. 32-3]. Євстафій трактує цей обмін як лицарську неділовитість зі сторони Главка [Eustathius, 2010b, p. 105] і пропонує гумористичне прочитання переважно рядків 141 та 143 [Eustathius, 2010b, p. 92-3], тобто відносного початку епізоду. М. Фінлі не погоджується зі скільки-небудь гумористичним прочитанням ні обміну, ні епізоду загалом — для нього «guest-friendship» («гостьова дружба») є серйозним культурним інститутом і до певної міри визначальним для гомерівського суспільства [Finley, 1979, p. 99-100].

Ключем до розуміння надмірності в обміні та епізоду загалом може бути аналіз мотивів Діомеда. У поворотному моменті епізоду дуелі Діомед говорить Главку про їхній дружній зв'язок через дідів:

*«Дід мій Ойней — блискучий дав пояс йому пурпуровий,
Беллерофонт дарував із золота келих дводонний,
В домі своєму його я лишив, вирушавши на Трою.
Не пам'ятаю Тідея, мій батько малям мене кинув
Тої пори, як під Фінами гинуло військо ахеїв».*

Гомер, 2006, Іліада 6.219-23

Побіжне і, можливо, на перший погляд, не зовсім мотивоване згадування батька, розкриває свій сенс через вплетення в текст історії про похід «Семи проти Фів» [Eustathius, 2010b, p. 104]. До певної міри так відбувається протиставлення тідеївської війни та ойнейського миру — як забуття та пам'яті. Важлива ця паралель також з огляду на сучасну Діомеду Троянську війну.

Загалом можна спробувати в масштабі оцінити поворот, здійснений Діомедом: він не тільки пропонує Главку не продовжувати бій, що саме по собі вже суперечить традиції дуелі; ба більше, він пропонує Главку поновити взаємну гостинність та дружбу. Його надмірність полягає саме у масштабі цього переходу — від традиції дуелі до традиції гостинності. До цього переходу вихід із традиції можна було мислити лише як порушення — порушення її правил, порушення клятви тощо. Якщо різні традиції уявляти собі як пов'язані між собою в одну більшу традицію, то в епізоді Діомеда та Главка вихід із традиції реалізується способом її ствердження — її збереження, відновлення і наголошення на ній.

Тобто можна говорити про спосіб буття не поза традицією героїчної епохи, як у випадку витіснення через покарання внаслідок порушення правил, а над нею, як у випадку її радикального і безкомпромисного ствердження. Як справедливо зазначає М. Фінлі щодо ролі «guest-friendship» інституту у цьому епізоді дуелі: «<...> не могло бути більш драматичного випробування його цінностей для утримання мережі відносин, ніж такий критичний момент» [Finley, 1979, p. 99-100].

Діомед парадоксально пропонує гостинність як «антидуель». Главк своєю чергою зберігає заданий Діомедом імпульс надмірності та посилює його, пропонуючи до обміну не лише зброю, а повний комплект обладунків, до того ж в ціновому співвідношенні ста волів до дев'яти.

Такий спосіб піднесення над традицією героїчної епохи є нечуваним та до певної міри нонсенсом для самої традиції: вона укладає свої правила та визначає покарання згідно із типом порушення; проте тут ніякого порушення немає, хоча і вихід із традиції є наявним.

Звісно піднесення над традицією героїчної епохи не може бути покаране, тому що воно стверджує саму традицію. Однак воно також частково суперечить логіці традиції. Тому найпростішою реакцією, яку ми знаходимо в тексті, є нерозуміння і до певної міри здивування.

У такому рідкісному для Гомера авторському коментарі [Calder, 1984, p. 33; Finley, 1979, pp. 65-6] йому нічого не залишається як передати своє нерозуміння та здивування піднесенням над традицією, свідком якого він тільки що став свідком.

Весь епізод не вкладається в рамки повною мірою раціональної системи традиції та її порушення. Надмірність Діомеда в переході між традиціями, а Главка — у подарунках може бути «виражена» тільки у її матеріальному плані, а саме в обміні обладунками. Сам обмін, на думку Гомера, не є раціональним — «Зевс же тим часом, син Кроноса, розуму Главка позбавив» [Гомер, 2006, Іліада 6.234], — бо є надмірним. Для гомерівської етики все, що є надмірним, не є добрим: він стверджує принцип «ἀμείνω δ' αἵσινα πάντα» («краще в усьому дотримувати міри») [Одіссея 7.309-10; Одіссея 15.69-71]. А в обміні не було дотримано міри: співвідношення в обміні дев'ять до ста. Проте і перехід між традиціями міг бути здійснений лише засобами надмірності — не лише зупинити бій, а й тиснути руки, відновлювати гостинність та дружбу, а також — не тільки зробити обмін зброєю, а всіма обладунками, до того ж золотими на мідні. Однак будь-яка надмірність, за Гомером, не є доброю. Відтак сцена обміну входить до тексту як певна «аномалія».

Отже, початковий імпульс власного досвіду та навколишньої війни від Діомеда проходить крізь Главка, набираючи сили у жесті обміну обладунків, який закінчується таким масштабом, що спричиняє нерозуміння і подив у Гомера.

Отже, підбиваючи підсумки, можна сказати, що гомерівська онтологічна модель складається з трьох взаємопов'язаних сфер людського-божественного-природного. Також, можна стверджувати, що «Іліада» та «Одіссея» створені Гомером як монументальні полотна традиції героїчної епохи. Цим вмотивоване зображення трьох епічно-монументальних традицій героїчної епохи: традиції дуелі, традиції похоронної обрядовості та традиції гостинності. Саме ці традиції своєю чергою є практиками артикуляції та нормалізації відносин у трійчастій онтологічній моделі людського-божественного-природного. Приклади артикуляції та нормалізації гомерівської онтології наведені насамперед у здійсненні актів порушення традиції героїчної епохи — виході поза неї — у «антидуелі» як порушенні клятви, у «антипохороні» як оскверненні тіла та у «антигостинності» як невідповідності у частуванні гостей та взаємних подарунках. Поряд із цим у Гомера також знаходить місце зображення виходу над традицією героїчної епохи — в епізоді двобою Главка і Діомеда. Цей перехід від традиції дуелі до традиції гостинності здійснюється засобами «надмірності», яка спричиняє нерозуміння Гомера і до певної міри його засудження, але цей епізод не може бути не зображений поетом, тому що він є частиною божественного одкровення і натхнення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

1. Adkins, A. W. H. (1971) Homeric Values and Homeric Society // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 91. London : The Society for the Promotion of Hellenic Studies. P. 1–14. <https://doi.org/10.2307/631365>
2. Calder, W. M. III. (1984) Gold for bronze: Iliad 6.232-36 // Studies presented to Sterling Dow on his eightieth birthday / ed. by K. J. Rigsby. Durham (NC) : Duke University Press. P. 31–35.
3. Carpenter, R. (1946) Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. Berkeley : University of California Press. 198 p.
4. Dickinson, O. T. P. K. (1986) Homer, the Poet of the Dark Age // Greece & Rome. Vol. 33, no. 1. Cambridge : Cambridge University Press. P. 20–37. <http://www.jstor.org/stable/643022>
5. Eustathius. (2010a) Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem, Vol. 1 / ed. by J. G. Stallbaum. Cambridge : Cambridge University Press. 412 p.
6. Eustathius. (2010b) Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem, Vol. 2 / ed. by J. G. Stallbaum. Cambridge : Cambridge University Press. 372 p.
7. Finley M. I. (1979) The World of Odysseus (2nd rev. ed.). New York : Viking Press. 192 p.
8. Graves R. (1960) The Greek Myths: Volume Two (Rev. ed.). London : Penguin Books. 409 p.
9. Gray, D. H. F. (1954). Metal-Working in Homer // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 74. London : The Society for the Promotion of Hellenic Studies. P. 1–15.
10. Homer. (2023). The Iliad / Trans. by E. Wilson. New York : W. W. Norton & Company. 848 p.
11. Hurwit, J. M. (1985). The Art and Culture of Early Greece, 1100–480 B.C. Ithaca (NY) : Cornell

University Press. 368 p.

12.Kirk, G. S. (1985). *The Iliad: A Commentary. Vol. I: Books 1–4.* Cambridge : Cambridge University Press. 436 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620263>

13.Kirk, G. S. (1990). *The Iliad: A Commentary. Vol. II: Books 5–8.* Cambridge : Cambridge University Press. 368 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620270>

14.Lacey, W. K. (1966). Homeric ΕΔΝΑ and Penelope's ΚΥΠΙΟΣ // *The Journal of Hellenic Studies.* 86. London : Society for the Promotion of Hellenic Studies. P. 55–68. <https://doi.org/10.2307/628993>

15.Lenz, J. R. (1993). Was Homer Euboean? A reply // *Electronic Antiquity.* 1(3). Virginia : Virginia Tech Publishing. <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V1N3/lenz.html>

16.Long, A. A. (1970). Morals and Values in Homer // *The Journal of Hellenic Studies.* 90. London : Society for the Promotion of Hellenic Studies. P. 121–139. <https://doi.org/10.2307/629758>

17.MacIntyre, A. (2017). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (2nd ed.). Notre Dame : University of Notre Dame Press. 304 p.

18.Markish, S. (2020). Непрошедшее прошлое: Собрание сочинений. Том 1. Античность / ed. by Z. Hetényi. Budapest : ELTE–MűMű.

19.Morris, I. (1986). The Use and Abuse of Homer // *Classical Antiquity.* Vol. 5, No. 1. Berkeley : University of California Press. P. 81–138. <https://doi.org/10.2307/25010840>

20.Page, D. (1955). *The Homeric Odyssey: The Mary Flexner Lectures.* Oxford : Clarendon Press. 186 p.

21.Powell, B. B. (1993a). Did Homer sing at Lefkandi? // *Electronic Antiquity.* Vol. 1, No. 2. Virginia : Virginia Tech Publishing. <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V1N2/powell.html>

22.Powell, B. B. (1993b). Did Homer sing at Lefkandi? A reply to J. R. Lenz // *Electronic Antiquity.* Vol. 1, No. 3. Virginia : Virginia Tech Publishing. <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V1N3/powell.html>

23.Redfield, J. M. (1975). *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector.* Chicago : The University of Chicago Press. 287 p.

24.Snodgrass, A. M. (1974). An Historical Homeric Society? // *The Journal of Hellenic Studies.* 94. London : The Society for the Promotion of Hellenic Studies. P. 114–125. <https://doi.org/10.2307/630424>

25.Aristotle. (2018). *Poetics* (Boris Ten, Trans.). Kharkiv: Folio. 160 p.

26.Homer. (2006). *Iliad* (Boris Ten, Trans.). Kharkiv: Folio. 416 p.

27.Homer. (2018). *Odyssey* (Boris Ten, Trans.). Kharkiv: Folio. 432 p.

Стаття надійшла до редакції 10.10.2024

Стаття рекомендована до друку 20.11.2024

Viktor V. Bykh, PhD student of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-6954-1505>

OVER THE TRADITION OF THE HEROIC AGE: EXIT FROM THE HOMERIC ONTOLOGICAL MODEL

The article analyzes the functional content of the tradition of the heroic age, depicted by Homer in “The Iliad” and “The Odyssey”, as well as the perspective of exit from the Homeric ontological model. By specifying the functional content of the tradition of the heroic age, the article describes the components of the Homeric ontological model and problematizes the search for a historical correlate of the tradition of the heroic age.

According to the results of the research, the tradition of the heroic age can include the tradition of duel, the tradition of funeral rituals, and the tradition of hospitality. Their functional content is, firstly, the normalization of relations between the elements of the three-time ontological model of the human-divine-natural.

The article offers arguments in support of distinguishing two types of exits from the tradition of the heroic age. The first type of exit from the tradition of the heroic age is the events and facts that are intended to denormalize the relationship between a person and the elements of the trinity ontological model, as well as to violate the rules of the tradition of the heroic age. This type of exit can be characterized as a way going beyond of the tradition of the heroic age, and it is represented by the “antiduel,” “antifuneral,” and “antihospitality” studied in this article. The second type of exit from the tradition of the heroic age can be defined as its radical assertion, implemented by means of “redundancy” and therefore not fully agreed with the logic of the tradition. This type of exit can be characterized as a way going over of the tradition of the heroic age, and its example is the duel between Diomedes and Glaukos, which ends in a non-equivalent exchange of armor.

The problematization of the historical correlate offered in the article helps to conclude that the poems are the result of poetic overcoming of temporal inaccessibility. In Homer, this overcoming is implemented by filling divine inspiration with the poet's direct experience, his material culture, and the oral tradition.

Keywords: **heroic age, tradition, duel, funeral ritual, hospitality, redundancy, ontological model, poetic overcoming, divine inspiration.**

The article was received by the editors 10.10.2024

The article is recommended for printing 20.11.2024