

С. Д. Олсон

ORCID: 0000-0003-0253-990X
✉ sdolson@umn.edu

Университет Миннесоты
(США, Миннеаполис)

ОБЩЕСТВО ЦИКЛОПОВ И ЭТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА «ОДИССЕИ»

Аннотация. В статье рассматривается история циклопа Полифема из IX книги «Одиссеи», выявляется ее связь с повествованием в поэме в целом, в том числе с тем, как герой описывает свое путешествие в «апологах», и с тем, как Гомер представляет возвращение Одиссея домой на Итаку. Образ циклопа анализируется в социальном, политическом и экономическом контекстах. В первой части показана ключевая роль, которую история с Полифемом играет в гомеровском повествовании и которая отражает сложность социальной и этической структуры эпоса. Во второй части описываются собственно эпизод с Полифемом, некоторые его особенности и то место, которое он, по всей видимости, занимает в рассказе Одиссея о его путешествиях. В третьей части предложено новое прочтение этой истории. В четвертой части автор анализирует образ другого гомеровского пастуха, раба Евмея, с точки зрения его статуса и места внутри политической и этической структуры повествования. В пятой части пересматривается роль Полифема и острова циклопов в контексте гомеровского общества вообще и истории Одиссея в целом.

Ключевые слова: Гомер, «Одиссея», циклопы, пастушество, скотоводство, классовая принадлежность, власть, технология, справедливость

Для цитирования: Олсон С. Д. Общество циклопов и этическая структура «Одиссеи» // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 53–67. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-53-67.

*Статья поступила в редакцию 13 октября 2019 г.
Принято к печати 8 января 2020 г.*

S. D. Olson

ORCID: 0000-0003-0253-990X
✉ sdolson@umn.edu

University of Minnesota
(USA, Minneapolis)

CYCLOPS SOCIETY AND THE MORAL STRUCTURE OF THE *ODYSSEY*

Abstract. The specific topic of this paper is the tale of the Cyclops Polyphemus in *Odyssey* 9 and its connections to the story of the *Odyssey* as a whole, including the hero's account of his travels in his *Apology* and Homer's presentation of Odysseus' return to his home on Ithaca in the second half of the poem. I also attempt to situate Polyphemus in a larger social, political and above all else economic framework, arguing that he is a less exceptional figure than Odysseus makes him out to be, and that thinking of him as a generic epic herdsman offers insights into his treatment at the hands of Odysseus and the poet, into the Cyclops society of which he is a part, and into the overall moral structure of the epic. As I note in Section 1, the Polyphemus incident plays a key role in Homer's story. My larger and more controversial thesis is that this is due at least in part to the story's moral and social complexity, which makes it a powerful tool to unlock other, more problematic issues both in the *Odyssey* and outside of it. Section 2 offers an initial consideration of the Polyphemus episode, its seeming intentions within the *Apology* and some of its peculiarities. Section 3 embarks on a second reading of the tale, designed to challenge the first by declining to take it at face value. Section 4 considers another Homeric herdsman, Odysseus' slave Eumaeus, and his place on Ithaca and within the political, moral and narrative economy of the poem. Section 5 uses that perspective to look back at Polyphemus and Cyclops Island, and to reassess their connections to Homeric society generally and the story of the *Odyssey* as a whole.

Keywords: Homer, *Odyssey*, Cyclops, herding, pastoralism, class, power, technology, justice

To cite this article: Olson, S. D. (2020). Cyclops society and the moral structure of the *Odyssey*. *Shagi / Steps*, 6(2), 53–67. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-53-67.

Received October 13, 2019

Accepted January 8, 2020

© S. D. OLSON
© K. S. DANILOCHKINA, trans. from English

Моя статья посвящена истории циклопа Полифема из 9-й книги «Одиссеи» и ее связи с повествованием в поэме в целом, в том числе с тем, как герой описывает свое путешествие в «апологах», и с тем, как Гомер представляет возвращение Одиссея домой на Итаку во второй части поэмы¹. Но при этом я попытаюсь рассмотреть Полифема в более широком контексте — социальном, политическом и прежде всего экономическом. Я постараюсь показать, что это отнюдь не такая исключительная фигура, какой его рисует Одиссей, и если подойти к нему как к типическому образу эпического пастуха, то это позволит по-новому взглянуть и на то, как его представляют Одиссей и сам поэт, и на общину циклопов, частью которой он является, и в целом на этическое содержание гомеровского эпоса. В первой, вступительной части я продемонстрирую, что история с Полифемом играет ключевую роль в гомеровском повествовании, в чем и сам поэт, как кажется, вполне отдает себе отчет. Мой основной и наиболее дискуссионный тезис заключается в том, что эта ключевая роль отражает, по крайней мере отчасти, сложность социальной и этической структуры эпоса, и в силу этого данный эпизод становится мощным инструментом, способным выявить гораздо более значительные темы как в самой поэме, так и за ее пределами. В поддержку этого утверждения во второй части я опишу эпизод с Полифемом в первом приближении, некоторые его особенности и то место, которое он, по всей видимости, занимает в рассказе Одиссея о его путешествиях, а также его специфику. В третьей части я предложу новое прочтение этой истории с целью оспорить общепринятое, отказавшись от того, что лежит на поверхности, и последовательно рассматривая его «вопреки очевидности повествования». В четвертой части я уделю внимание еще одному гомеровскому пастуху, рабу Евмею, его месту на Итаке и внутри политической и этической структуры повествования. Исходя из этого, в пятой части я вновь обращусь к Полифему и острову циклопов, попытавшись пересмотреть их роль в контексте гомеровского общества вообще и истории Одиссея в целом.

1. Краткая предыстория

Важность происшествия с циклопом для самого поэта ясна хотя бы из того, что в 9-й книге его описание занимает значительный фрагмент — около 450 строк, примерно столько же, сколько приключение с Киркой в 10-й книге, и намного больше, чем несчастливый визит на остров Гелиоса в 12-й книге. Поэт упоминает об этом эпизоде также в прологе, когда словами Зевса описывает произошедшее как причину проклятия Посейдона, которое, по сути, является причиной для продолжения скитаний Одиссея (I.68–75; cf. I.20–21). Проклятие — центральный структурный элемент гомеровского повествования, соответственно, поэт возвращается к этому в конце, когда Одиссей объ-

¹ Объем современной историографии, посвященной «Одиссее» и, в частности, эпизоду с циклопом, огромен. Положения, изложенные в этой статье (особенно в финальной ее части), представляют собой целенаправленную попытку направить рассуждение о тексте в непривычное русло. Соответственно, я не пытался всесторонне объять всю массу исследований по теме; напротив, я цитирую несколько наиболее важных недавних исследований, ожидая, что читатель, проявляющий интерес к более широкому кругу исследований, обратится к ним.

являет Пенелопе, приводя ее в замешательство, что вынужден снова покинуть Итаку, чтобы путешествовать по земле, а не по морю, дабы заслужить прощение морского божества за то, что он совершил с его сыном (XXIII.263–284). Эта тема находит отражение и в эпизоде пребывания героя у феаков, которые сами подвергались набегам циклопов, в результате чего им пришлось сняться с места и переселиться на Схерию (VI.4–8), и именно история Полифема в конце концов становится причиной их уничтожения, когда они везут героя назад на Итаку на своих кораблях, а Посейдон решает наказать их, погребая их город под горой (XIII.146–187)². Все это последствия ослепления Полифема, и эта история то и дело возникает в ключевые моменты повествования, например, в 20-й книге, когда Одиссей старается успокоить себя во время последней ночи на Итаке перед нападением на женихов и вспоминает еще худшие минуты, когда он был в плену у Полифема в пещере (XX.18–21); или в 10-й книге, когда Эврилох, пытаясь склонить остальных спутников Одиссея к бунту, вспоминает о гибели от рук циклопа шестерых членов экипажа (X.435–437).

Вполне возможно, что столкновение с Полифемом — устойчивый элемент в рассказе об Одиссее, восходящий к догомеровской традиции. Деннис Пейдж в известном исследовании утверждал, что этот сюжет уже в гомеровские времена был древним, что подобные чудовища были хорошо известны первым слушателям «Одиссеи», приводя в качестве наиболее яркого доказательства данного тезиса тот факт, что в тексте отсутствует какое бы то ни было упоминание о том, что у циклопа был один глаз, — а ведь это ключевое обстоятельство эпизода с ослеплением³. Напротив, эта деталь воспринимается Гомером как данность, как если бы циклопы были, в общем и целом, хорошо известны. Такое умозаключение оправданно, если обратиться к появлению циклопов в «Теогонии» Гесиода (139–146), где поэт говорит, что они одноглазы и невероятно сильны; правда, род их занятий — производство грома и молний для Зевса, а вовсе не выпас овец и коз⁴. В то время как наличие одного глаза у циклопов может быть частью традиционного образа, циклопы у Гомера и у Гесиода все же различаются; это предполагает, что поэты создавали данные образы в соответствии с собственными различными целями. Соответственно, важно точно выяснить, какой тип циклопов предстает перед нами в «Одиссее» и почему они описываются именно таким образом.

2. Первое прочтение 9-й книги

После того как Одиссей, все двенадцать кораблей которого были еще целы, покидает земли лотофагов, он со своими спутниками не сразу оказывается у циклопов. Напротив, сначала они попадают (случайно) в другое место,

² Подробнее о значимости этого инцидента и текстуальных проблем, которые он поднимает, см.: [Olson 2017].

³ Классическое рассмотрение вопроса см. в [Page 1955: 1–20]. Недавнее и более объемное исследование см. в [Glenn 1971]; более отдаленные параллели — в [West 2005 / 2006].

⁴ Этот вопрос и связанные с ним более детально, со ссылками на античные тексты и современные труды, разработаны в [Mondi 1983: 17–21], где утверждается, что источником противоречий стало решение Гомера об объединении персонажей из двух разных традиций: с одной стороны, людоедов, с другой — божественных кузнецов, которым покровительствовал Зевс; см. также: [Rautenbach 1984].

сейчас обычно обозначаемое как Козий остров — из-за множества обитавших там коз, которых люди Одиссея убили для пира, запивая их мясо немалым количеством вина, захваченного при взятии Исмара, города киконов (IX.163–5). Еще до того как Одиссей в своем рассказе доходит до встречи с Полифемом, он заранее описывает циклопов как особый народ, называя их жестокими, творящими беззаконие и определяя их образ жизни как доземледельческий: они собирают дикорастущие культуры и виноград, а не обрабатывают их, у них нет собраний или общих порядков, живут они в пещерах, а не в домах, ограничиваясь кругом своей семьи и игнорируя общие нормы и мнение остальных (IX.106–15). В своем описании Козьего острова герой также подмечает, что у циклопов нет кораблей и плотников, чтобы их построить, вследствие чего они не преуспели в том, чтобы обосноваться в этом нетронutom краю, который превосходно подходил для пашен и виноградников и располагался неподалеку от прекрасной безопасной гавани (IX.125–39). Так что на первый взгляд циклопы предстают в образе примитивных и непривлекательных созданий⁵. Блеянье, которое издавали стада циклопов, можно было услышать с Козьего острова, с него был виден и дым от их костров. Так что Одиссей решает на одном корабле переплыть на их остров, чтобы просто проверить, каков характер этих созданий (IX.174–176), однако впоследствии он будет утверждать, что его целью, напротив, было узнать, есть ли возможность получить от них дары (IX.229–230). Оказавшись на острове циклопов, герой и его спутники замечают полную овец и коз пещеру, принадлежащую пастуху, которого Одиссей вновь пролептически изображает одиноким и жутким чудовищем (IX.187–192). Собрав дюжину товарищей и оставив прочих прятаться в стороне, герой отправляется к пещере, прихватив с собой мех с вином, который он получил от киконского жреца Марона. Одиссей называет его подарком, но на самом деле это взятка, данная вконец отчаявшимся Мароном, чтобы защитить свою семью во время нападения на город (IX.197–205). К тому же Одиссей объясняет, что взял вино из-за необъяснимого предчувствия, что он встретит кого-то «сильного, дикого и незнакомого с законами или людскими установлениями» (IX.213–15), хотя остается неясным, как вино могло бы помочь ему в этих обстоятельствах. Мужчины заходят в пещеру, в которой обнаруживают много сыра на стойках (к этому я вернусь позднее), разные приспособления для молочного производства и кучу ягнят и козлят (IX.218–223). Все указывает на устоявшийся сельскохозяйственный процесс. Сам циклоп в это время находится на пастбище с остальной, взрослой частью скота (IX.216–217). Люди Одиссея настаивают на том, чтобы украсть все, что можно унести, и сбежать на корабль, другими словами, заняться пиратством — той деятельностью, что была им так близка на протяжении всего плавания из-под Трои (IX.224–227). Но Одиссей убеждает их остаться, поскольку надеется получить дары от хозяина пещеры (IX.228–229), так что они разжигают костер, закалывают и съедают несколько ягнят, закусывают сыром и ждут возвращения циклопа (IX.231–233). Конец истории слишком хорошо известен, чтобы продолжать. Полифем

⁵ Более сложную версию современного «примитивистского» взгляда на общество циклопов в рамках широкого исследования «стигмы номадизма» в греческой мысли см. в [Shaw 1982/1983: 21–24]; в контексте увлекательного рассмотрения языка и его использования как показателя «цивилизованного» статуса см.: [Gera 2003: 4–10].

в конце концов убивает, разделяет и съедает часть греков, запивая половиной надоенного на день молока (IX.248–249, 297), предварительно заквасив и убрав вторую половину в корзины для производства сыра (IX.246–247). Когда на вторую ночь в пещере Одиссей предлагает циклопу вино Марона, тот выпивает его с огромным удовольствием, но не потому, что вино ему неизвестно (IX.405–411), а потому, что этот сорт довольно крепок и тем самым особенно хорош (IX.353–354, 357–359). После того как Полифем, напившись, впадает в сонное беспамятство, Одиссей ослепляет его, и чудовище кричит от боли. Но когда другие циклопы приходят узнать, что произошло, их обманывает ложное имя героя: убедившись, что вред их соседу причинил «Никто», они расходятся по домам (IX.399–414).

3. Второе прочтение

Выше была изложена краткая версия рассказа Одиссея о его встрече с Полифемом. Этот рассказ, однако, не существует в вакууме, а, напротив, является важной частью «апологов» с 9-й по 12-ю книги, в которых Одиссей предпринимает попытку объяснить феакийским вельможам, как он, изобретатель Троянского коня и завоеватель Трои (VIII.499–520), оказался одиноким нищим на их острове. При этом от Одиссея в данном случае требуется не беспристрастное перечисление событий, но целостная история, призванная объяснить, что произошло с ним за последние десять лет, история, оправдывающая его поступки, совершенным во время скитаний, или по крайней мере придающая им осмысленность. Другими словами, у Одиссея есть веские причины быть активным и агрессивным рассказчиком, склоняющим слушателей на свою сторону ради собственных сиюминутных целей⁶. Самое главное, он должен постараться, чтобы облегчить себе пребывание на Схерии: ведь рассчитывать на простую человеческую симпатию он не может не только из-за того, что феакийцы — люди подчас очень непростые, но и потому, что они — народ Посейдона (VII.56–63), а он для Посейдона враг. Кроме того, он должен доказать, что в основе своей его поведение было всегда оправданно и разумно, даже если некоторые отталкивающие и малоприятные факты скрыть не удастся⁷. Я намерен и далее вбивать клин в историю Одиссея о его столкновениях с Полифемом и попробую разграничить, с одной стороны, его собственное представление о том, что случилось и что это значило, и с другой — иную точку зрения, которая может отражать взгляд на произошедшее самого Гомера либо сюжетную традицию, на которую Гомер опирался и которую использовал для своих нужд, или в конце концов наши современные установки и потребности. Мое общее убеждение состоит в том, что, расчлняя повествование таким образом, мы обретаем важные инструменты для понимания поэмы в целом, по крайней мере в современном контексте.

Начну с Козьего острова, последней остановки перед циклопами⁸. Этот эпизод можно рассматривать как удобный, пусть и достаточно проходной повествовательный прием, смысл которого в том, что здесь одиннадцать кора-

⁶ См. дискуссию об этом: [Most 1989; Newton 2008: 9–14; Hopman 2012: 1–9, 21–23].

⁷ Важные замечания, касающиеся проблемы доверия к Одиссею как к рассказчику в этой части поэмы, см. в [Rinon 2007: 304–306].

⁸ О Козьем острове см.: [Clay 1980; Вурт 1994; Rinon 2007: 308–311].

блей обретают безопасную стоянку на время, пока Одиссей на двенадцатом отправляется к циклопам [Heubeck 1983: 193]. Но вообще-то Козий остров для этого не обязателен: раз Одиссей успешно прячет от Полифема на берегу его собственного острова один корабль (IX.193–194), он мог бы спрятать еще одиннадцать. Настоящее предназначение этого места, полагаю, в том, чтобы позволить рассказчику прояснить тот факт, что приключение у циклопов не было необходимым, ведь Одиссей особо подчеркивает, что он и его люди получили «большой запас мяса», по девять козлов на корабль (и еще одного козла отдельно для самого героя); вина, захваченного в Исмаре (IX.159–165), у них тоже было вполне достаточно, так что не было никакой нужды отправляться еще куда-то. Встреча с Полифемом не была предопределена для героя, к ней его ничто не принуждало, ее причиной стал намеренный (возможно, не самого умный) выбор самого Одиссея.

Прочие проблемы, скорее характеризующие то, как рассказывает историю Одиссей, а не Гомер, возникают при описании Полифема и других циклопов, которое герой раз за разом предлагает нам прежде изображения самих событий, и это описание также предопределяет наше отношение к циклопам. Как уже говорилось в первой части, прослеживается очевидный контраст между циклопами у Гомера и у Гесиода, творивших примерно в одно время. Какие бы выводы из этого контраста мы ни извлекали, следует признать, что оба поэта ради своих целей перерабатывают унаследованную ими повествовательную традицию. Так или иначе, в «Одиссее» первоначальное описание образа жизни на острове циклопов (если не обращать внимания на подчеркнуто враждебную форму его подачи) можно с легкостью принять за райское существование в Золотом веке⁹. Циклопы не возделывают злаки и не выращивают виноград, но лишь потому, что у них нет такой необходимости, ведь всем их снабжают боги (IX.107–111). По тем же причинам у них нет кораблей и корабельщиков (IX.125–129), ведь, как кажется, у них есть все, чего они хотят; к этому пункту нужно прибавить, что корабли в греческой литературе рассматриваются не как благословение, а как проклятие и причина множества дурного и разрушительного для человечества¹⁰. Действительно, в самой «Одиссее» корабли — это исконная причина скитаний, войн и пиратства; они приносят ужасные несчастья, например, Полифему, а в конце концов и феакам (XIII.125–187). Так что предельную оторванность от мира, да и «беззаконие» на острове циклопов (IX.112–115), можно вполне представить как свободу жить так, как хочется, без принуждения учитывать спорные правила и предрассудки остальных. Это подтверждается тем, что преступления, совершаемые на острове циклопов, связаны не с самими циклопами, а с греческими гостями. В конце концов Полифем оставляет пещеру без замков и охраны со всем, что содержится внутри; как представляется, ему и в голову не приходит, что кто-то может ворваться и похитить его собственность, пока он находится на пастбище (IX.216–223), — это происходит только тогда, когда на остров заявляется Одиссей со своей

⁹ В [Nieto Hernandez 2000: 347–350] отмечено множество особенностей, отсылающих к этому моменту, однако в совершенно ином ключе; автор пытается разрешить кажущиеся противоречивыми детали в истории Гомера, привлекая символические или мифологические смыслы.

¹⁰ См. Hes. *Op.* 236–237 [West 1978] ad loc.

командой. В изложении Одиссея он гость, прибывший в ожидании подарков, и это при том, что сама модель обмена дарами, которую он описывает ретроспективно, вспоминая о происхождении исмарского вина (IX.197–201), с этической точки зрения выглядит малопривлекательной и достаточно спорной. На деле Одиссей ведет себя не как гость, но как вор (и его товарищи вполне отдают себе в этом отчет, да по логике вещей таковы они и есть), в то время как правильный гомеровский герой ждет у порога, пока его не пригласит хозяин, есть и пьет лишь то, что ему предлагают и тогда, когда предлагают (I.103–135, 113–143). Одиссей и его люди, напротив, приходят в дом Полифема, когда того нет, убивают его скот и едят его сыр, а после их охватывает безрассудная дерзость (которую Эврилох впоследствии назовет *ἀτασθαλία* — X.437) остаться и дожидаться возвращения хозяина дома, рассчитывая при этом на теплый и радушный прием. С точки зрения Одиссея, циклопы в принципе жестокие и нецивилизованные создания, а Полифем в особенности походит на чудовище, не осведомленное или не заботящееся о том, что хорошо и что плохо, об основных правилах социального поведения (*θέμις*) (IX.188–192). О последствиях этого как минимум спорного и однобокого взгляда на происходящее я еще скажу ниже.

На данный момент уже можно перечислить целый ряд очевидных особенностей, характеризующих как индивидуальное поведение Полифема, так и общество циклопов в целом. Согласно Одиссею остров циклопов — это в первую очередь место укорененного беззакония, джунгли, в которых действует лишь правило «каждый сам за себя» (IX.115: *οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι*). Как я только что отметил, это тенденциозное описание ситуации, которую можно с тем же успехом представить предельной автономией, основанной на взаимоуважении. Ведь если бы Одиссей был прав, то крики Полифема от боли после ослепления не должны были бы привлечь внимания его соседей; даже если они и хотели устранить помеху собственному спокойному сну, зачем протестовать, раз уж нет никаких правил общежития касательно соблюдения тишины в ночное время? Напротив, соседи сразу же приходят узнать, что стряслось, и лишь хитрость Одиссея, заставившего Полифема вопить: «Никто меня изувечил», останавливает их от вмешательства (IX.399–414). Иными словами, как бы греческий герой ни изображал сообщество циклопов ранее, на поверку оно оказывается вполне организованным, имеющим определенные правила защиты и заботы друг о друге, пусть у них и не существует своего «циклопского государства» и, соответственно, формальных органов политического управления (IX.112). Действительно, можно с легкостью привести убедительные аргументы в пользу того, что у циклопов с общественной моралью дело обстоит куда лучше, чем у заезжих ахейских гостей: взять хотя бы очевидное нежелание даже ближайших союзников Одиссея на Итаке (или где бы то ни было) вмешаться и прогнать женихов из его дома.

Тем временем сам Полифем в истории Одиссея, кажется, немногим отличается от зверя, разве что ходит на двух ногах. У него нет ни технологий, ни инструментов, он живет в пещере, его единственное умение — пасти коз и овец. У Полифема и правда нет дома, а в пещере, конечно, нет мебели. Еще у него нет собак, что кажется странным для пастуха: впрочем, они могли бы осложнить историю Гомера с побегом Одиссея и его людей после ослепления Полифема, так что наверняка это сознательное упущение. У Полифема нет жены

и детей, что еще сильнее удивляет, поскольку Одиссей говорит о семье как ядерной ячейке общества циклопов (IX.114–115). Но у Полифема есть загон для скота и стойки для сыра (IX.219–222), которые, можно предположить, он сделал самостоятельно, как и керамическую утварь, используемую для производства молока и сыра (IX.222–223), нож, которым он нарезает человечину, когда ест (IX.291), и, вероятно, топор, ведь он срубает и обстругивает дерево, чтобы использовать его в качестве трости (IX.320). Кроме прочего, конечно, он знает о вине, хотя нет ни намека на его производство (IX.357–358). И все же хоть Полифем и не совсем цивилизован, он существует в рамках, как бы мы сейчас сказали, уровня жизни неолитического или раннебронзового века. Первый вопрос, который циклоп задает Одиссею, показывает, что он к тому же знает о кораблях, пиратах и торговле (IX.253–255, 279–280), пусть даже сам не владеет кораблем и не знает, как им управлять. Уровень его самообеспечения даже выше, чем кажется: он вылепил и обжег свои гончарные изделия, изготовил инструменты из металла. Хотя есть вероятность, что Полифем получил эти предметы извне, о чем скажу позднее. Но у него точно есть невообразимое количество овец и козлов, он готовит сыр, хотя не ест и, как кажется, даже не собираются (IX.246–249), и к этому пункту я также обращусь позднее.

4. Пастухи

Таким образом, взгляд Одиссея на его столкновение с Полифемом и вообще с циклопами тенденциозен и подчеркнута негативен. Они грубые, нецивилизованные чудовища, Полифем в рассказе ведет себя отталкивающе, поедая людей, по всей видимости заживо, а затем еще и напивается до такой степени, что его этой человечинной тошнит (IX.371–374). Но за этой картиной кроется идея о существовании Золотого века, в котором нет сельскохозяйственных работ, репрессивных политических институтов, нет кораблей и неприятностей, которые они приносят, нет надзора со стороны богов Олимпа (IX.275–278), зато принцип всеобщего невмешательства в дела личного характера соединяется здесь с готовностью помочь в случае необходимости. Да и на уровне технологий Полифем не так прост, каким рассказ Одиссея пытается его риторически выставить. В то же время, хотя Одиссей помещает Полифема на сторону зла, на деле именно Одиссей является нарушителем общепринятых стандартов поведения и одновременно тем дураком, который навлекает беду на своих товарищей, врываясь в чужой дом, поедая чужую еду и ожидая при этом дружеского приема. Если взглянуть чуть по-другому, то действия Одиссея у циклопов ошеломляюще похожи на поведение женихов на Итаке, а Полифем, наказывающий грабителей и захвативший их в плен у себя в доме, заставляет вспомнить об убийстве героем своих врагов в большом зале в 22-й книге. Если продолжить в том же духе, парадоксальным образом оказывается, что раз уж Полифем выступает на стороне зла, то таким же оказывается и Одиссей. Ведь получается, что если Одиссей прав в столкновении с Полифемом, то также правы и женихи, у которых на самом деле есть уважительная причина в виде необходимости вновь выдать замуж Пенелопу, даже если Гомер отказывается поддержать их точку зрения. Так что во многом инцидент с Полифемом является зеркальным отражением финала «Одиссеи» и тем самым подтверждает его оправданность [Newton 1983; 2008: 26–29].

Несмотря на все это, нет сомнений, что по ощущениям Полифем на деле предстает злодеем не только в глазах Одиссея, но и со стороны рассказчика, даже если подобное восприятие оспаривает общую логику развития эпического действия. Полифем получает по заслугам за то, что он каннибал (даже если это не самое правильное слово для обозначения случая, когда людей поедает тот, кто не совсем человек), а Одиссей не выказывает ни малейшего сомнения в том, что он сам не нарушает никаких общепринятых социальных и культурных границ, поступая с чудовищем так, как считает нужным. На худой конец, возникло некоторое недопонимание по поводу того, какого именно обращения требуют незнакомцы (IX.175–176, 228–229, 266–271), а жестокое ослепление было вполне уместным, учитывая неприемлемое поведение в целом (IX.478–479)¹¹.

В попытке извлечь смысл из этого кажущегося противоречия я бы хотел рассмотреть другой остров, который на первый взгляд явно отличается и с социальной, и с политической точки зрения, а именно Итаку, и в особенности одного итакийца — свинопаса Одиссея, Евмея¹². Евмей, очевидно, был задуман как положительный персонаж: он верный, любящий и трудолюбивый, он не только гостеприимен, но глубоко сочувствует оборванному страннику, который на самом деле является его переодетым хозяином, и он в конечном счете присоединяется к нападению на женихов, за что не остается без награды (по крайней мере награда ему обещана, хотя это и не одно и то же, что реальное воздаяние) (XXI.213–216). Тем не менее нет ни малейшей возможности считать его равным как Одиссею, так и Телемаху. Герои не сообщают ему о деталях плана до самого последнего момента, когда уже необходимо объяснить происходящее, поскольку понадобится его помощь. Но даже после этого Телемах угрожает ему физическим воздействием, когда Евмею не удается передать лук страннику, как того требовалось (XXI.369–371); за всем этим, видимо, стоит представление о том, что Евмей зависимый человек, раб, причем даже не домашний, а хозяйственный, а именно пастух.

У Евмея есть свое жильё и хозяйство, он встроен в экономику Итаки, более развитую, чем на острове циклопов. Он предстает как успешный, даже процветающий (по крайней мере настолько, насколько ему позволяют обстоятельства). Он построил себе дом (пусть даже хорошую хижину), а не просто живет в пещере (XIV.5–12). В отличие от Полифема, у него есть собаки (XIV.21–22), он сам владеет рабами, купленными на собственные деньги (XIV.449–450). Как и у циклопа, у Евмея много скота (14.13–20), а его большое хозяйство тоже терпит убыток, в данном случае от женихов, пожирающих его свиней, и по отношению к ним он испытывает колоссальное чувство обиды, хотя и не может отомстить (XIV.80–95). Как представляется, в рамках более сложной иерархической пирамиды на Итаке Евмей обладает некоторой,

¹¹ Интересное замечание по этому поводу имеется в [Brown 1996: 23–25]; ср. также: «Искажение ксенических отношений [отношений гостеприимства] является показателем проблем, в том числе в отношении ценностей цивилизации» [Rinon 2007: 320] (хотя мысль автора идет куда дальше, чем здесь отмечено).

¹² О функции Евмея в поэме, особенно в качестве слушателя рассказов Одиссея, см.: [Louden 1997; King 1999].

пусть скромной властью: он начальник свинопасов и поэтому может, будучи ничем не занятым, сидеть на ферме, пока остальные пастухи заняты работой (XIV.23–25), он может раздавать им задания (XIV.26–27) или отправиться в город, когда ему нужно, а не выводить скот в поля (XVII.182–190). На материальном уровне Евмей ведет очень простое существование. У него почти нет мебели (гостям он предлагает присесть на простые скамьи, покрытые овечьим руном — XIV.49–51; XVI.46–8), нет ни одного свидетельства, что у него есть другая кровать, кроме набросанных одна на другую шкур или чего-то вроде этого. У него есть нож, которым он разрезает кожи (XIV.24), меч и копье (XV.528, 531), вертел для жарки мяса (XIV.75, 77), посуда для еды и питья, вероятно деревянная (XIV.78; XVI.49), корзины (XVI.51). К тому же у него есть доступ к хлебу и зерну (XIV.77; 16.51), к вину (XIV.78), к шкурам козлов, овец и выделанной коже (XIV.24, 50; XVI.47), к нормальной тканой одежде (XIV.513–14). И, конечно, у него имеется большое число свиней, которых он иногда ест: он закалывает и зажаривает пару поросят (XIV.73–81), оставляя взрослых свиней. Евмей мастеровит: он сам изготавливает сандалии (XIV.23–24), своими руками, или по крайней мере руками своих людей, построил целый комплекс сельскохозяйственных помещений (XIV.7–14). Но основным занятием для него и его людей является выпас свиней. Нет никаких свидетельств тому, что они выращивают пшеницу, мелят муку или пекут хлеб, держат коров или овец, дубят кожу, плетут корзины, работают с металлом и производят ткани и одежду. Напротив, Евмей существует внутри разветвленной социально-экономической структуры, включающей большое количество разнообразных мелких предприятий (в том числе его свиноферму), которые разбросаны по разным частям сельской местности и регулярно отправляют продукты своего производства во дворец (XIV.96–104). Сам дворец является центром как производства (например, одежды, муки и хлеба), так и распределения местной продукции — одежды, вина, мяса, — и вещей, привезенных из других мест, таких как железные инструменты (XVI.72). Соответственно, в нем находятся, с одной стороны, ткацкие станки (I.357) и приспособления для перемалывания зерна (XX.105–108), с другой — хранилища (II.339–355), а также настоящая мебель (I.130–132, 427); во дворце есть и разнообразная еда, и кладовые, полные одежды, оружия, которые находятся под контролем центральных властей, которые решают, кому и сколько чего выдавать (II.337–338; XXI.8–9; XXII.139–141). Сотни голов скота нужны Евмею не для себя самого, а в силу того, что он и его люди занимают особое положение в экономике Итаки: они поставляют свиней, получая взамен необходимое им для выживания. То же самое, вероятно, можно сказать и о Филетии — пастухе коров, и о козопасе Меланфии, и о других многочисленных пастухах, рассеянных по территории Итаки. Ни у Евмея, ни у Филетия к тому же нет жен (хотя они явно не прочь иметь их) — которые как раз могли бы стать в итоге наградой от хозяина (XIV.60–67). И в то же время они находятся под властью своих хозяев, которые могут жестоко наказать их за предательство, что мы видим на примере судьбы Меланфия и неверных рабынь (XXII.457–77).

5. Полифем и пастухи

Учитывая сказанное выше, напоследок я вернусь к Полифему и к вопросам, которые он и его ситуация поднимают. Откуда у Полифема его непастушеские принадлежности — нож и ведра для доения скота и изготовления сыра? Зачем ему столько животных? Зачем он тратит столько времени и энергии на производство сыра? И, вероятно, самое важное — почему Одиссей обращается с Полифемом как со злодеем, когда на деле тот скорее прав, по крайней мере ровно настолько, насколько прав сам гомеровский герой в том, как он поступает с женихами в конце поэмы?

Я предполагаю, что сравнение с Евмеем делает очевидным то, что Полифем также включен в рыночную экономику, даже если она не так хорошо развита, как на Итаке. Сообщество циклопов существует на уровне соседской взаимопомощи — с этим непосредственно сталкивается Одиссей, как явствует из его собственного рассказа. Но это сообщество также предполагает и торговлю, например, керамикой (которую Полифем, точно так же, как Евмей — одежду или кожи, вряд ли изготавливал для себя) и изделиями из металла (которые являлись предметом заморского импорта, отсюда и знакомство Полифема с купцами и кораблями). Если это так, то у Полифема сотни животных не потому, что он ест их сам, а потому, что это товар, который он может использовать для приобретения того, что ему нужно, у своих соседей, — подобно тому, как пастухи с Итаки взаимодействуют с царским дворцом. Вероятно, и с сыром та же история: Полифем пьет молоко, но не ест сыр (IX.248–9, 297), потому что сыр — это главный способ сохранить молоко, которое в противном случае испортится, а еще его можно использовать на продажу: это, видимо, основная цель большого хозяйства циклопа. Хотя общество циклопов описано в «Одиссее» не так подробно, как ахейское, они оба различаются скорее по степени развития, чем по своему характеру. И далее, если сравнить ситуации Евмея и Филетия, можно предположить, что причина, по которой Полифем живет один, без жены и детей, — это не какой-то глубокой личностный недостаток, а подтверждение того факта, что пастухи живут одни, поскольку являются маргиналами, представителями низших слоев общества¹³. Наконец (возможно, это наиболее важно), я считаю, что Одиссей полагает совершенно оправданным не только свое вторжение в дом циклопа, но и ужасное наказание, которому он подвергает его за сопротивление (а Гомер, очевидно, с такой оценкой соглашается), именно потому, что здесь на первый план выходит социальное происхождение, совершенно затмевая то, что мы в иных обстоятельствах могли бы счесть более общими представлениями о добре и зле. Одиссей — аристократ, и он ожидает, чтобы к нему относились как к аристократу, даже если, как мы могли видеть (и как сам он задним числом признает), эта оценка ситуации ошибочна (IX.228). В то же время Полифем — всего лишь пастух, по определению подчиненный, заслуживающий любого назначенного ему наказания, когда покушается на того, кто «по природе» (в действительно-

¹³ Дискуссию об идеологических различиях между городом и деревней в «Одиссее» см. в [Edwards 1993 (особ. 75–77)]. Также см. работу [Dougherty 2001: 134–140], где случай с циклопами рассмотрен с точки зрения колониальных завоеваний.

сти по принятому «установлению») лучше, чем он сам. В некотором роде об этом нет нужды лишней раз напоминать: мир всегда был устроен именно таким образом. Однако иногда об этом обстоятельстве стоит лишней раз вспомнить: в «Одиссее» (и не только в ней) мораль и справедливость в большинстве случаев зависят от классовой принадлежности и социально-экономического преимущества, а нарратив и миф работают бок о бок, чтобы оправдать и подтвердить этот факт¹⁴.

Пер. с англ. **К. С. Данилочкиной**

Литература

- Brown 1996 — *Brown C. G.* In the Cyclops' cave: Revenge and justice in *Odyssey* 9 // *Mnemosyne*. Vol. 49. No. 1. 1996. P. 1–29.
- Byre 1994 — *Byre C. S.* The rhetoric of description in *Odyssey* 9.116–41: Odysseus and Goat Island // *Classical Journal*. Vol. 89. No. 4. 1994. P. 357–367.
- Clay 1980 — *Clay J. S.* Goat Island: *Od.* 9.116–141 // *Classical Quarterly* NS. Vol. 30. No. 2. 1980. P. 261–264.
- Dougherty 2001 — *Dougherty C.* The raft of Odysseus: The ethnographic imagination of Homer's *Odyssey*. New York: Oxford Univ. Press, 2001.
- Edwards 1993 — *Edwards A. T.* Homer's ethical geography: Country and city in the *Odyssey* // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 123. 1993. P. 27–78.
- Gera 2003 — *Gera D. L.* Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Glenn 1971 — *Glenn J. G.* The Polyphemus folktale and Homer's *Kyklôpeia* // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 102. 1971. P. 133–181.
- Heubeck 1983 — *Omero. Odissea Volume III (Libri IX–XII)* / Ed. by A. Heubeck. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, 1983.
- Hopman 2012 — *Hopman M.* Narrative and rhetoric in Odysseus' tales to the Phaeacians // *American Journal of Philology*. Vol. 133. No. 1. 2012. P. 1–30.
- King 1999 — *King B.* The rhetoric of the victim: Odysseus in the swineherd's hut // *Classical Antiquity*. Vol. 18. No. 1. 1999. P. 74–93.
- Louden 1997 — *Louden B.* Eumaios and Alkinoos: The audience and the *Odyssey* // *Phoenix*. Vol. 51. No. 2. 1997. P. 95–114.
- Mondi 1983 — *Mondi R.* The Homeric Cyclopes: Folktale, tradition, and theme // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 113. 1983. P. 17–38.
- Most 1989 — *Most G. W.* The structure and function of Odysseus' *Apologoi* // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 119. 1989. P. 15–30.

¹⁴ В частности, рассмотрим основной аргумент Сигала, который сводится к тому, что это «в действительности поэма не о справедливости, хоть и маскируется под таковую». То, что Одиссей вымогает подарки у Марона в обмен на отказ от убийства, насилия или обращения в рабство членов его семьи, Сигал комментирует следующим образом: «Вино в истории Одиссея — само по себе результат цивилизованного обмена между людьми, подразумевающего уважение к богам, запрет на применения насилия и обмен подарками» [Segal 1992: 501], и в словах «поэма не о справедливости» это не может оказаться крайне полезным для моего варианта прочтения «Одиссеи».

- Newton 1983 — *Newton R. M.* Poor Polyphemus: Emotional ambivalence in *Odyssey* 9 and 17 // *Classical World*. Vol. 76. 1983. P. 137–142.
- Newton 2008 — *Newton R. M.* Assembly and hospitality in the *Cyclôpeia* // *College Literature*. Vol. 35. No. 4. 2008. P. 1–44.
- Nieto Hernández 2000 — *Nieto Hernández P.* Back in the cave of the Cyclops // *American Journal of Philology*. Vol. 121. No. 3. 2000. P. 345–366.
- Olson 2017 — *Olson S. D.* Il destino dei Feaci: testo e traduzione di Richmond Lattimore di *Odissea* XIII 158 // *Tradurre classici greci in lingue moderne* / Ed. by M. Taufer. Freiburg: Rombach, 2017. P. 13–22.
- Page 1955 — *Page D.* The Homeric *Odyssey*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Rautenbach 1984 — *Rautenbach S.* Cyclopes (I). // *Acta Classica*. Vol. 27. 1984. P. 41–55.
- Rinon 2007 — *Rinon Y.* The pivotal scene: Narration, colonial focalization, and transition in *Odyssey* 9 // *American Journal of Philology*. Vol. 128. No. 3. 2007. P. 301–334.
- Segal 1992 — *Segal C.* Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios // *American Journal of Philology*. Vol. 113. No. 4. 1992. P. 489–518.
- Shaw 1982/1983 — *Shaw B. D.* “Eaters of flesh, drinkers of milk”: The Ancient Mediterranean ideology of the pastoral world // *Ancient Society*. Vol. 13/14. 1982/1983. P. 5–31.
- West 2005/2006 — *West E. B.* An Indic reflex of the Homeric *Cyclopeia* // *Classical Journal*. Vol. 101. No. 2. 2005/2006. P. 125–160.
- West 1978 — *Hesiod. Works & Days* / Ed. by M. L. West // Oxford: Clarendon Press, 1978.

References

- Brown, C. G. (1996). In the Cyclops' cave: Revenge and justice in *Odyssey* 9. *Mnemosyne*, 49(1), 1–29.
- Byre, C. S. (1994). The rhetoric of description in *Odyssey* 9.116–41: Odysseus and Goat Island. *Classical Journal*, 88(4), 357–367.
- Clay, J. S. (1980). Goat Island: *Od.* 9.116–141. *Classical Quarterly NS*, 30(2), 261–264.
- Dougherty, C. (2001). *The raft of Odysseus. The ethnographic imagination of Homer's Odyssey*. New York: Oxford Univ. Press.
- Edwards, A. T. (1993). Homer's ethical geography: Country and city in the *Odyssey*. *Transactions of the American Philological Association*, 123, 27–78.
- Gera, D. L. (2003). *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*. Oxford; New York: Oxford Univ. Press.
- Glenn, J. G. (1971). The Polyphemus folktale and Homer's *Kyklôpeia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 102, 133–181.
- Heubeck, A. (Ed.) (1983). *Omero. Odissea Volume III (Libri IX–XII)*. Milan: Fondazione Lorenzo Valla/ A. Mondadori. (In Italian).
- Hopman, M. (2012). Narrative and rhetoric in Odysseus' tales to the Phaeacians. *American Journal of Philology*, 133(1), 1–30.
- King, B. (1999). The rhetoric of the victim: Odysseus in the swineherd's hut. *Classical Antiquity*, 18(1), 74–93.
- Louden, B. (1997). Eumaios and Alkinoos: The audience and the *Odyssey*. *Phoenix*, 51(2), 95–114.
- Mondi, R. (1983). The Homeric Cyclopes: Folktale, tradition, and theme. *Transactions of the American Philological Association*, 113, 17–38.

- Most, G. W. (1989). The structure and function of Odysseus' *Apologoi*. *Transactions of the American Philological Association*, 119, 15–30.
- Newton, R. M. (1983). Poor Polyphemus: Emotional ambivalence in *Odyssey* 9 and 17. *Classical World*, 76, 137–142.
- Newton, R. M. (2008). Assembly and hospitality in the *Cyclôpeia*. *College Literature*, 35(4), 1–44.
- Nieto Hernández, P. (2000). Back in the cave of the Cyclops. *American Journal of Philology*, 121(3), 345–366.
- Olson, S. D. (2017). Il destino dei Feaci: testo e traduzione di Richmond Lattimore di *Odissea* XIII 158. In M. Tauffer (Ed.). *Tradurre classici greci in lingue moderne*, 13–22. Rombach: Freiburg. (In Italian).
- Page, D. (1955). *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- Rautenbach, S. (1984). Cyclopes (I). *Acta Classica*, 27, 41–55.
- Rinon, Y. (2007). The pivotal scene: Narration, colonial focalization, and transition in *Odyssey* 9. *American Journal of Philology*, 128(3), 301–334.
- Segal, C. (1992). Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios. *American Journal of Philology*, 113(4), 489–518.
- Shaw, B. D. (1982/1983). “Eaters of flesh, drinkers of milk”: The Ancient Mediterranean ideology of the pastoral world. *Ancient Society*, 13/14, 5–31.
- West, E. B. (2005/2006). An Indic Reflex of the Homeric *Cyclopeia*. *Classical Journal*, 101(2), 125–160.
- West, M. L. (Ed.) (1978). *Hesiod. Works & Days*. Oxford: Clarendon Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

С. Дуглас Олсон

PhD

*Distinguished McKnight University
Professor,*

Университет Миннесоты

*215 Johnson Hall, 101 Pleasant St SE,
Minneapolis, MN 55455, USA*

Тел.: 621-625-0513

✉ *sdolson@umn.edu*

S. Douglas Olson

PhD

*Distinguished McKnight University
Professor,*

University of Minnesota

*215 Johnson Hall, 101 Pleasant St SE,
Minneapolis, MN 55455, USA*

Тел.: 621-625-0513

✉ *sdolson@umn.edu*