



УДК 572 + 321.1

## СМЕРТЬ В ТЕРМИНАХ ПРЕСТИЖНОЙ ТРАТЫ: ВЗАИМНАЯ КОНВЕРТАЦИЯ ХЮБРИСА И ХАРИЗМЫ\*

© М. А. Корешкая

Корешкая  
Марина Александровна  
кандидат философских наук,  
доцент  
заведующая  
кафедрой философии  
Самарская  
гуманитарная академия

*В статье предпринимается попытка на материале античной мифологии и гомеровского эпоса эксплицировать взаимосвязь концептов «хюбрис» и «харизма» в контексте вопроса о цене властной харизмы и, шире, в контексте проблемы власти как таковой. Поскольку миф формирует различные культурные сценарии обретения и утраты харизмы, их анализ позволяет более подробно проговорить проблему амбивалентности власти в контексте практик сакрализации, расположив ее в горизонте вопроса об антропологическом смысле актов трансгрессии и опыта суверенности, где мерой престижных трат оказывается смерть.*

**Ключевые слова:** хюбрис, харизма, престижная трата, власть, смерть, символический обмен, амбивалентность сакрального.

Разговор о взаимосвязи концептов «хюбрис» и «харизма», имеющих прямое отношение к героической этике в древнегреческом ключе, отталкивается явным образом от материала античного эпоса и мифа. Но он может увести нас далеко за рамки мифологических и даже антропологических исследований, если рассмотреть «хюбристические» деяния, с завидным постоянством обрывающие блестящие карьеры эпических царей и героев в контексте вопроса о цене властной харизмы и, шире, в контексте проблемы власти как таковой. Греческий миф, несмотря на свою изрядную затертость разнообразными гуманитарными штудиями, все же дает пре-

\* Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14-03-00218).

красный материал для обсуждения того, что можно было бы назвать культурным сценарием обретения и утраты властной харизмы. Соответственно, этот материал может позволить, как минимум, более подробно проговорить проблему амбивалентности власти в контексте практик сакрализации<sup>1</sup>, расположив ее в горизонте вопроса об антропологическом смысле актов трансгрессии и опыта суверенности, где мерой престижных трат оказывается смерть.

Следует сделать небольшое терминологическое уточнение. Притом что как хюбрис, так и харизма известны гомеровскому эпосу, присутствуют они в нем в гораздо более узком и специфическом смысле, чем тот, в котором они будут пониматься в рамках данной статьи. Эта филологическая вольность может быть оправдана (по крайней мере отчасти) тем обстоятельством, что наша задача — реконструировать хюбрис и харизму как структурные элементы античного мифа, элементы, позволяющие эксплицировать не только основную логику, направляющую судьбу героев к ее завершению, но и логику различения достойных и недостойных моделей поведения в античном обществе и, более того, логику распределения сакральной энергии власти. Понятно, что в языке не только эпоса и мифа, но даже и в значительно более позднем языке античной драмы концептов нет по определению, и потому то, что называется «харизмой», у того же Гомера присутствует в виде констелляции самых разных слов и выражений (таких как ἀρετή — доблесть, κλέος — слава, τιμή — честь и даже πυρ — огонь) в зависимости от ситуации и контекста. Но это не значит, что нет самого феномена и не о чем говорить. Говорим же мы о телесности в гомеровском эпосе, хотя ни в «Илиаде», ни в «Одиссее» нет слова «тело» в собственном смысле (а есть только σόμα — труп, χρῶς — кожа-поверхность, δῆμας — «члены»). В этом смысле и хюбрис, и харизма — это что-то вроде концептуальных амальгам, или действительно констелляций, которые собираются в смысловое единство, конечно, в перспективе современного словоупотребления.

Классический словарь Вейсмана предлагает понимать ὑβρις<sup>(2)</sup> как «надменность», «наглость», «нахальство», «дерзость»; «необузданность», «невоздержанность», «своеволие», «бесчинство», «оскорбление». Этимологически ὑβρις восходит к известному предлогу (иногда фигурирующему в виде приставки) ὑπέρ — «выше», «над», «по ту сторону», «за» и имеет ряд производных. Таких как ὑβρίζω — «надменно, нагло, дерзко поступать»; «оскорблять, наносить обиду»; «вести себя необузданно». А также ὑβρισμα — «наглый, дерзкий поступок»; «предмет оскорбления» и, наконец, ὑβριστής — «наглец, обидчик, оскорбитель»<sup>3</sup>. Очевидно, во многом благодаря античной драме или, точнее, ее трактовке в психо-

<sup>1</sup> См. подробнее о проблеме в целом: Корецкая М. А. Амбивалентность сакрально-го и амбивалентность власти: от антропологической концепции к философской проблеме // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 1.

<sup>2</sup> Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 1276.

<sup>3</sup> Там же. С. 1266.

логическом ключе, хюбрис часто истолковывают как аффект<sup>4</sup>, состояние сознания, что-то вроде ярости, которую переживает герой и которая его захлестывает так, что он норовит потерять остатки здравого смысла. Такая трактовка не лишена оснований, но она не единственно возможная. Учитывая этимологию этого слова (нечто, что сверх, за пределами), роднящую его с понятием трансгрессии, и его мифологический контекст, представляется, что хюбрис в большей степени характеризует все-таки акт, жест, действие или готовность к нему, а не переживаемую эмоцию. В мифах боги, наказывая за хюбрис, наказывали за действия, а не за состояния души.

Более того, хюбрис — не просто «дерзость», «бесчинство», но «нарушение границ», «преступление меры», «преступление пределов, положенных человеку». Иными словами, речь идет о нарушении табу, то есть запретов, имеющих сакральный характер, а не просто о наглом поведении в рамках повседневных, профанных действий. К тому же хюбрис предполагает осознанное и целенаправленное нарушение табу, а не случайное, совершенное по неведению или ошибке (в этом смысле женитьба Эдипа на собственной матери — это тягчайшее преступление, но не хюбристический поступок). Таким образом, греки в качестве хюбрис квалифицировали деяния, целенаправленно ориентированные на оспаривание различия между богами и смертными, как следствие могущие поставить под угрозу не только социальную иерархию, но и космический порядок как таковой. Классические случаи хюбристических деяний представляли собой попытки людей выкрасть, заполучить бессмертие, а также акты нечестия в отношении богов (посягательство на их бессмертную и блаженную природу). А потому не вызывает сомнений, что, во-первых, *хюбрист* (ὑβριστής — тот, кто совершает хюбристический поступок) должен быть наказан во имя восстановления пошатнувшегося равновесия, и, как правило, наказан смертью. Во-вторых, герой как нормативный образец не должен быть хюбристом. И, наконец, мифологические сюжеты о разжалованных за свои выходки любимцах богов востребованы в контексте *пайдеи*, поскольку показывают многочисленные ситуации соблазна трансгрессии, раскрывают смысл табу и наглядно демонстрируют, что бывает за те или иные способы нарушения тех или иных запретов. Это понятно, но интересно другое: герой *не должен* быть хюбристом, но в определенной мере он *не может им не быть* в силу целого ряда обстоятельств.

Герой, как правило, является не только полубогом в силу своего происхождения<sup>5</sup>, но также и священным предком аристократического рода, обосновывая претензии аристократов на реальную или символическую власть их родовой причастностью к бессмертным. Сам будучи смертным, герой, тем не

<sup>4</sup> Такой подход присутствует, например, у Н. М. Савченковой, которая методологически исходит из психоанализа и феноменологии и ставит перед собой задачу анализа аффектов (см.: Савченкова Н. М. Производство аффекта в греческой культуре. URL: [http://anthropology.ru/ru/texts/savchenk/affect\\_0.html](http://anthropology.ru/ru/texts/savchenk/affect_0.html) (дата обращения: 10.10.2014)).

<sup>5</sup> Причем происхождения в прямом и переносном смысле: миф наделял героев в качестве одного из родителей (или родителей родителей) божеством; к тому же, как считается, целый ряд персонажей, которых классическая мифология числила героями, исходно были богами, связанными с местными культурами и понизившимися в сакральном статусе.

менее, оказывается кандидатом на получение бессмертия если не в прямом, то в переносном смысле. Геракл, например, а по некоторым версиям и Диомед удостоились апофеоза, то есть были взяты на Олимп практически «живьем», будучи приравнены по статусу к богам. Деятели вроде Миноса и Радаманта сподобились неплохой загробной карьеры, а все прочие обрели бессмертную славу и эксклюзивные формы посмертного культа (вроде храмов, игр и т. п.). Герой устанавливает правила, обычаи и законы, но чтобы быть законодателем, надо быть выше уже установленных правил: точка начала закона сама находится вне закона. Не случайно цари-законодатели были практически обязаны нарушать табу рядовых членов общества (например, табу на инцест), и такое нарушение рассматривалось как источник сакральной силы. Герой обладает способностью время от времени видеть и слышать богов, они покровительствуют ему, посещают его «*θυμός*<sup>6</sup>» и тем самым подвигают на те или иные действия, почему он и оказывается способен на великие деяния. Иными словами, по самому своему смыслу существование героя есть преступление меры, положенной смертным, так что некая предрасположенность к хюбрис «вшита» в героическую судьбу (аналогичным образом проклятие «вшито» в историю каждого мало-мальски уважаемого рода). А потому закономерно, что в любой героической биографии имеется пара-тройка экстравагантных поступков, более того, «трагическая гибель» часто оказывается следствием того, что хюбрис толкает героя в силки судьбы и тем самым дает ей свершиться, а самому персонажу состояться в качестве священной жертвы и окончательно утвердиться в героическом статусе.

Так что невозможно оценить хюбрис как однозначно негативный феномен. Полное отсутствие хюбристичности — не лучшая характеристика для героя. Или даже это характеристика не героя вообще. Впрочем, романтическое утверждение со ссылкой на пресловутого Прометея, что всякое трансгрессивное деяние можно считать героическим, тоже вряд ли оправдано: не всякий, кто нарушает нормы, уже тем самым харизматик. Очевидно, что избыток хюбрис чреват, так сказать, утратой харизмы. Но что в данном случае значит *избыток*? Какова *мера* допустимого? Почему, например, тот же Диомед без тяжких для себя последствий может себе позволить «подраться» с богами, а Аякс Оирид за неподобающее поведение в храме (вроде бы на войне как на войне — извинительный фактор) удостоивается смерти при весьма сомнительных обстоятельствах. Притом что чуть ли не каждый из героических персонажей вечно балансирует на грани фола (особенно показателен в данном отношении Одиссей), есть герои явно благие (Ахилл, Геракл), есть явно проклятые (Тантал, Сизиф), есть те, чья жизнь и смерть могут быть прочитаны по-разному в зависимости от предпосылок интерпретации (Эдип, Аякс Теламонид). И это весьма грубая типология, ведь совокупность сюжетов в целом дает более чем разветвленную систему различий, так что построение устойчивой классификации сразу выглядит как задача неблагоприятная. Если допустить, что

<sup>6</sup> *Θυμός* — дух, душа, дыхание жизни. Центр сознания, расположенный согласно греческой антропологии в районе сердца и легких. У Гомера боги вкладывают, вдыхают героям те или иные интенции в *тумос*.

боги воплощают собой некие социально значимые функции и потому нельзя говорить о произвольности их решений, то возникает вопрос о том, есть ли некий общий принцип или правило, исходя из которого боги дают харизму тем или иным персонажам и, поскольку харизматичность тянет за собой и склонность к хюбрис, определяют порог допустимости хюбриса и, соответственно, меру воздаяния. Если такой принцип есть, то можно ли приписать ему, так сказать, универсальный характер (подходящий для всех культур, а не только для древнегреческой)? Если такого принципа нет, то означает ли это, что древняя аудитория, для которой все эти вопросы имели практический смысл, просто получала в свое распоряжение каталог различных ситуаций с вариантами исхода и не нуждалась ни в каких категорических императивах? В любом случае, проблема меры — очень греческая проблема, если судить по тому, что она с маниакальной навязчивостью возобновляется в философии, начиная с легендарных «семи мудрецов» и заканчивая киниками, стоиками и эпикурейцами. Забегая несколько вперед, можно обозначить гипотезу, согласно которой мерой харизмы и различения степени допустимости хюбриса как раз и будет смерть, понятая в терминах престижной траты.

Теперь рассмотрим вторую часть формулы героической биографии. Речь о харизме. Как известно, само слово *χάρισμα* в древнегреческом языке буквально означает «оказанная милость, дар». Оно производно от *χαρίζομαι* — «делать приятное, угодное», «дарить», а то в свою очередь восходит к *χάρις* — «прелесть», «красота», «радость», «удовольствие». Вейсман дает целый ряд однокоренных слов, значение которых показательны. Так, *χαριστήρια* — «благодарственная жертва», *χαρμονή* — «радость, наслаждение» (отсюда и позднее «гормон»). Несколько неожиданно в этом ряду, но зато очень закономерно в гомеровской логике *χάρμη* — «битва», «сражение», «страсть к битвам». И, наконец, *χαρόλος* — «со сверкающим взором»<sup>7</sup>. Для пояснения мифологического смысла всей этой семантики принято поминать трех Харит, которые были у греков богинями красоты, радости и удовольствия. Однако эти по сути пустые абстрактные персонажи вряд ли что всерьез поясняют. В гомеровском эпосе харизмой называется прежде всего (и почти исключительно) золотистое сияние, которым боги облачают в тот или иной момент угодных им персонажей, делая их таким образом в буквальном и переносном смысле неотразимыми. Харизмой сияет Елена, когда предстает перед троянскими старцами, которые приходят в итоге к парадоксальному выводу, что да, невозможно винить мужей за то, что они сражаются насмерть за обладание таким призом. Харизмой же наделен пояс Афродиты, который помогает Гере возбудить эротическую страсть Зевса. Периодически Афина обволакивает этим же сиянием потасканного в скитаниях Одиссея. Соответственно, харизма есть некая сакральная энергия, принадлежащая богам и время от времени достающаяся смертным. Красота в данном случае — не просто миловидность, но и некая сила, которая удерживает космос (*κόσμος* — украшение, наряд, порядок, в том числе и мировой порядок) в качестве такового. Потому это энергия, которую можно

<sup>7</sup> Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 1339.

было бы назвать в том числе и энергией жизни, ведь по крайней мере в древнегреческой логике дыхание или сияние жизни — это то, что удерживает живое тело в его целостности, и, соответственно, смерть начинается с того, что тело, покинутое этой энергией, начинает буквально распадаться на элементы. Понимание харизмы в означенном выше ключе мы можем обнаружить в философии Плотина. Несмотря на то, что оно гораздо более позднее по времени, чем гомеровские тексты, оно как раз раскрывает некоторые существенные моменты, связанные с неотразимой притягательностью харизмы. «Надо сказать, что даже на земле красоту составляют не столько симметрия, сколько освещающее ее сияние, — именно это сияние нам приятно. Действительно, почему красота живого лица ослепительна, а на мертвом лице остается лишь след ее?»<sup>8</sup> Как пишет Р. Светлов, «для Плотина “харизма” — одновременно и благодать, и грация, и прелесть, которую могут увидеть лишь великие философы и великие подвижники»<sup>9</sup>. В этом контексте, конечно же, можно вспомнить и про вечно живой огонь Гераклита, который также есть и «правящая молния», и про огненную пневму стойков. Поэтому огненное сияние, которое окружает гомеровских героев во время битвы, когда они поглощены внушенным богами энтузиазмом и мечутся в состоянии боевой ярости со сверкающим взором, совершая подвиги и покрывая себя немеркнувшей славой, — это явление из того же ряда, что и неотразимая красота Елены. Позже, в период формирования христианского богословия, не без влияния платиновского неоплатонизма «харизма» становится концептом, означающим Божественную Благодать. Привычные нам по христианской иконографии нимбы святых (также имеющие свои прототипы на позднеантичных фресках, изображающих богов с сиянием вокруг головы) и золотой фон, особенно впечатляюще передаваемый смальтой, как раз символически и изображают энергию Благодати. Однако у христианских теологов и отчасти у Плотина харизма (а в латинском варианте *gratia*) как сакральная энергия понимается в трансцендентном, спиритуалистическом и монотеистическом ключе. И она в таком качестве будет иметь прямое отношение к сакрализации власти христианских императоров и королей, которая имеет несколько другую мифологию (корректнее даже говорить о теологии) и другое ритуальное оформление и потому остается за рамками данной статьи.

Политеистическая же мифология должна трактовать сакральное не столь однозначно позитивно-благостным образом. Р. Кайуа настаивает на том, что политеистическое сакральное принципиально амбивалентно: оно чрезвычайно действительно, но потому и чрезвычайно опасно. Сакральная энергия неустойчива, может ситуативно менять полюсы от святости к скверне. В пределе «сакральное —

<sup>8</sup> «Если мы любим, то потому, что с красотой соединяется нечто неизъяснимое: движение, жизнь, блеск, которые делают объект желанным и без которых красота остается холодной и инертной», — поясняет П. Адо (см.: Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 51).

<sup>9</sup> Светлов Р. В. Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада) // Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004, С. 31.

то, к чему нельзя прикоснуться, не осквернившись или не осквернив»<sup>10</sup>. Соответственно, потому оно и табуируется. В применении к харизме, пожалуй, наиболее хрестоматийный пример — это миф о Семеле, которая, будучи любовницей Зевса, потребовала от него, чтобы он продемонстрировал ей всю полноту своего величия. Греческие боги обычно являлись смертным в облики смертных именно потому, что их бессмертная харизма в немодерированном виде для тленного существа онтологически непереносима. Соответственно, закономерным результатом хюбрстической просьбы Семелы было то, что Зевс блеском своей эпифании просто-напросто ее испепелил. В принципе, в греческой мифологии имеется масса мифов по поводу того, что происходит с теми, кто решил подсмотреть за богами<sup>11</sup>.

Харизма — не просто сакральная энергия, это также и в более узком смысле сакральная энергия власти. Отсюда и современный разговор о харизматическом лидерстве, начатый социологами (Э. Трельчем и М. Вебером). Именно данная богами харизма в качестве «энергетической добавки» позволяет героям совершать великие деяния, она же выражается в блеске славы и величии авторитета. При этом магическая тайна власти связана не только с могуществом господства, но и с энтузиазмом подчинения. Более или менее понятно, почему сильный присваивает себе право на суверенное решение по поводу чужих жизней, гораздо в большей степени интригует, почему подчиняющиеся не только подчиняются силе, но и испытывают перед ней пиетет, тем самым воспринимая власть не как насилие, а как справедливость. Как пишет на этот счет Р. Кайуа, рассматривая проблему сакрализации власти, «какого бы рода ни была власть — светской, военной или религиозной, — она существует лишь как следствие согласия с нею. Дисциплина в армии образуется не могуществом генералов, а послушанием солдат. На каждой иерархической ступени встает одна и та же проблема: как маршал, так и капрал бессильны, если их подчиненные, более многочисленные и лучше вооруженные, откажутся исполнять их приказы. Как хорошо показал Ла Бюсси, рабство бывает только добровольным: у тирана для надзора за людьми есть только их же глаза и уши, а для их угнетения — только их же руки, которые они отдают ему на службу»<sup>12</sup>. В этом смысле сияющая божественной благодатью харизма и есть ключевой элемент соблазнительности власти, делающей ее «милой сердцу» и «страстно желанной», — причем явным образом желанной как для господина, так и для раба.

В качестве сакральной энергии харизма сближается с другими концептами, извлеченными антропологами из материалов архаических культур. Так,

<sup>10</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 164.

<sup>11</sup> Например, Тиресий согласно одному из вариантов мифа ослеп, поскольку увидел Афину обнаженной, но при этом получил дар прорицания, то есть энергия божественной харизмы трансформировала один тип видения в другой. Можно упомянуть и дочерей Кекропа, которые вопреки запрету Афины открыли ларец (корзину), где был спрятан змееногий младенец Эрехтоний, будущий первый царь Афин, миксантропное и сакральное существо. Зрелище заставило не в меру любопытных девиц в ужасе броситься со стен Акрополя и разбиться насмерть.

<sup>12</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 211–212.

просматриваются некоторые параллели с полинезийской *маной*<sup>13</sup> и монгольским *сульде*<sup>14</sup>. Но в большей степени, конечно, в силу общности индоевропейских корней напрашиваются параллели с иранским *фарном*. Со значительной долей вероятности можно предположить, что у самих слов «фарн» и «харизма» буквально есть общий индоевропейский источник<sup>15</sup>, так что и то, и другое исходно обозначает крайне важную для индоевропейцев мифологему золотого сияющего благодатного солнечного огня. Фарн в качестве божественного огня типичным для солнце- и огнепоклонников (каковыми и были иранцы) образом понимался как сила, приносящая богатство, власть и могущество, то есть как державная сила<sup>16</sup>. Кроме того, это также счастье, хорошая доля, удача («фарт») и, более конкретно, богатство. Поэтому он воплощается в членах рода, доме, еде, золоте, баранах и овечьих шкурах и шерсти. Золото и бараны понимались как магический субститут фарна по причине понятных аналогий — солнечный не-

<sup>13</sup> Мана в верованиях народов Меланезии и Полинезии — существующая в природе сакральная сила, носителями которой могут быть отдельные люди, животные, различные предметы, а также «духи». Манипулирование маной применялось для достижения ближайших целей: хорошей погоды, обильного урожая, излечения от болезни, успеха в любви или победы в сражении. Человек, обладающий «маной», — это тот, кто умеет и может принуждать других к повиновению. Правда, мана считается свойственной в разной степени всему существующему, харизма же характеризует только богов и людей.

<sup>14</sup> «Сульде («дух», «жизненная сила»), в мифах монгольских народов одна из душ человека, с которой связана его жизненная и духовная сила. Сульде правителя является духом-хранителем народа; его материальное воплощение — знамя правителя, которое само по себе становится объектом культа, оберегается подданными. Во время войн для поднятия ратного духа армии сульде-знаменам приносились кровавые, иногда человеческие жертвы» (см.: Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 672; Дмитриев С. В. Политическая культура тюрко-монгольских кочевников в историко-этнографической перспективе // Антропология власти. Т. 2: Политическая культура и политические процессы. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 45–56).

<sup>15</sup> Как сообщает Топоров, «фарн» восходит к древнеиран. \*hvarnah-, обычно трактуемому как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации (ср. вед. svag, «свет», «сияние», «блеск», «солнце»), возрастающей, прибывающей, расширяющейся силы (ср. индоевроп. \*sueg ð/-nes'), нечто желанное, достигнутое, откуда — «хорошая (благая) вещь», «желанная вещь», «благо», «имущество». Авест. xšadnah, «слава», «величие», «блеск», «сияние», «харизма» и т. п., согд. rgn, «слава», «знамение» и т. п., осет. fagn, «обилие», «счастье», «мир», др.-перс. farna, ср.-перс. xvaṛrañ, «царская слава», «царское величество», перс. farg, «блеск», «великолепие», «пышность» и т. п., согд. rgn, fgn, сакск. rñāra , «положение», «ранг», «достоинство», «звание» и т. д. (см.: Мифы народов мира: энциклопедия. Т. 2. М.: Большая российская энциклопедия. С. 557).

<sup>16</sup> «Фарн — объект восхвалений («Яшт» XIX), он непобедим и могуществен: он спутник победы, являющийся в виде сияющего огня («Перед Митрой летит пылающий огонь, могущественный фарн кави», «Яшт» X 127). Образ сияющего фарна, высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе. Более поздняя традиция усвоила образ фарна как символ незыблемости шахской власти в Иране» (там же).



меркнущий блеск золота и спиральные рога баранов, также читающиеся как солярный символ. Наиболее подробная концептуализация фарна принадлежит В. Ю. Михайлину, который не только показывает связь различных аспектов этой мифологемы, но также эксплицирует ее социальный смысл. Фарн в значительной степени является понятием, относящимся к престижу рода в целом<sup>17</sup>, каждый представитель которого наделяется своей долей фарна и несет перед родом ответственность за то, как он ею распорядится. Долг каждого члена группы — преумножение родового фарна, но эта цель может достигаться разными способами в зависимости от того, каков статус того или иного индивида и, соответственно, каковы его возможности, а потому возможны разные модели поведения и разные сценарии судьбы.

Можно сказать, что за харизмой и фарном стоит одна и та же культурно-антропологическая реалья, поэтому данные концепты можно считать в значительной степени совпадающими. И их различие связано с теми нюансами, которые важны в зависимости от цели исследования. В данной статье в качестве ключевого концепта используется именно «харизма», поскольку она, как представляется, в несколько большей степени характеризует индивида в его персональных действиях и взаимоотношениях с богами, в то время как фарн ориентирует прежде всего на анализ отношений индивида с его семейным кланом. Хотя, конечно, это различие нельзя считать радикальным, поскольку и в персидской, и в греческой культуре достойные или недостойные действия персонажа всегда сказываются на судьбе его рода в целом и наоборот: индивидуальные амбиции оказываются в значительной степени производными от амбиций рода. Кроме того, поскольку задача заключается в том, чтобы проблематизировать взаимосвязь актов трансгрессии и сакрализации власти, удобнее концептуальная пара «хюбрис» и «харизма» (концептуальная связка «хюбриса» и «фарна» была бы не слишком благозвучной). К тому же представляется важным удержать в перспективе тот шлейф коннотаций, которым харизма уже «обросла» в гуманитарных исследованиях и даже просто в повседневном словоупотреблении.

Параллель харизмы и фарна подводит нас к постановке проблемы престижа в терминах, как выразился бы Ж. Бодрийяр, «символического обмена и смерти». Харизма, будучи не субстанцией, а энергией, неустойчива и подвижна: ее можно ситуативным образом получить в дар от богов, но ее необычайно

<sup>17</sup> «В контексте архаических индоевропейских культур одной из базисных категорий, приобретающих принципиально разный смысл в зависимости от территориальной означенности, является категория коллективного (и, в первую очередь, семейно-родового) “блага”, “счастья” или “удачи”, для которой в дальнейшем будет использоваться иранский по происхождению термин “фарн” — расширительно и условно, как термин функционально-типологический и применимый отнюдь не только к иранским, и даже не только к индоевропейским культурным реалиям. Фарн является достоянием всей совокупности людей, принадлежащих к данной группе, — как живых, так и мертвых. И одним из условий его “правильного” распространения и распределения является налаживание “подобающих” отношений между всеми составляющими группы» (см.: Михайлин В. Ю. Неопределенность мужского статуса как основа эпического конфликта: дилемма Ахилла. URL: [http://www.sociology.vuzlib.ru/book\\_o046\\_page\\_47.html](http://www.sociology.vuzlib.ru/book_o046_page_47.html) (дата обращения: 21.19.2014)).

легко утратить. Поскольку речь идет о даре, а в случае с фарном также буквально и о богатстве, соответственно, имеет смысл вслед за М. Моссом и Ж. Батаем поговорить об экономике престижных трат. Подлежат ли престиж и слава присвоению, накоплению, запасанию, складированию впрок? Стратегии обращения с этими символическими богатствами далеко не однозначны. Задача рода — увеличивать фарн, накапливать его. И вроде бы золото (как субститут фарна) неплохо складировается и хранится, так же как подлежат увеличению стада. В то же время совершенно непонятно, каким образом можно запастись суггестивный заряд харизмы. Если количество присвоенных богатств просто и напрямую свидетельствует о величине удачи и, соответственно, харизматичности, это на первый взгляд означает элементарную и прямую стратегию присвоения и накопления. Однако харизма — дар богов, а дар следует возмещать, соответственно, вопрос в том, каким образом можно отдариться за харизму?

Если верить М. Моссу, анализирующему систему обменов в архаических обществах (он, конечно, делает это на материале практик, описанных в обществах полинезийцев и североамериканских индейцев, а не греков, но формулирует выводы общепсихологического характера), богатства нужны, прежде всего, для того, чтобы осуществлять обмен. Этот обмен каждый коллектив одновременно ведет, во-первых, с другими индивидами, во-вторых, с другими фратриями (и, шире, кланами, племенами), в-третьих, с собственными предками и, в-четвертых, с богами. Грамматика обменов, которая предполагает, что каждый обязан давать дары, принимать дары и возмещать их, и будет удерживать общества в их целостном, упорядоченном и одновременно подвижном состоянии. В процессе обменов движущим мотивом оказывается отнюдь не выживание и экономическое благополучие, а борьба за престиж. И престижем будет обладать не тот, у кого больше состояние, а тот, кто способен сделать наиболее щедрый дар — в пределе дар, который не подлежит возмещению. Поэтому потлач как практика возгонки престижных трат и упирается в прямое уничтожение богатств, производимое публичным образом. Причем уничтожались не излишки, а самое что ни на есть необходимое, так что племя могло целый год после этого буквально голодать. Экономический смысл этого мероприятия был не в том, чтобы по непонятным причинам уничтожить экономику на корню, а в том, чтобы таким экстремальным способом заклинать удачу. Уничтожая богатства, фактически их приносили в дар предкам и богам, а не отправляли просто в небытие<sup>18</sup> (как это показалось Ж. Батаю). И, соответ-

<sup>18</sup> «Точный смысл и цель жертвенного уничтожения — служить даром, который обязательно будет возмещен. Все формы потлача северо-запада Америки и северо-востока Азии знакомы с этой темой уничтожения. Предают смерти рабов, жгут драгоценный жир, выбрасывают в море медные изделия и даже сжигают дома вождей не только для того, чтобы продемонстрировать власть, богатство, бескорыстие, но и для того, чтобы принести в жертву духам и богам, в действительности смешиваемым с их живыми воплощениями, носителями их титулов, их признанных союзников» (Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс ; пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана ; Рос. акад. наук ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М. : Восточная литература, 1996. С. 107). «Потребление и разрушение при

ственно, поскольку ключевая характеристика обмена дарами — реципрокальность, предки и боги были обязаны возместить затраты (так же как одаренные соседи считали делом чести отдариться с повышением ставок). Соответственно, для взращивания удачи, богатства, престижа, власти следовало постоянно повышать ставки в игре, не затормаживая процессов обмена сакральной энергией. При этом, поскольку речь идет об эскалации щедрости, наиболее щедрым даром будет все-таки не имущество, а жизнь. А циркуляция маны оказывается не чем иным, как буквальной и символической циркуляцией смерти: она предполагает обмен между живыми и мертвыми или обратимость жизни и смерти как характеристик социальных статусов. Логика обратимости и циркуляции такова: предки — это те поколения, которые жили и умерли, живые живут сейчас, чтобы после присоединиться к мертвым. В праздничной атмосфере живые и мертвые встречаются, чтобы произвести обмен и поддержать отношения. Предметом обмена может быть юноша, проходящий инициацию: он попадает в руки предков, чтобы потом вернуться к живым, чтобы потом когда-нибудь самому стать предком. Уничтожая богатства в ритуале, живые отдают их мертвым, чтобы те, в свою очередь, самым щедрым образом помогли увеличивать богатства живых<sup>19</sup>.

В гораздо более радикальном виде эту мысль мы обнаруживаем у Ж. Батай<sup>20</sup>, утверждавшего, что жертвоприношение и война — вот самые эффективные способы поднятия престижа. В его терминологии аристократическая суверенность начинается с готовности убивать и быть убитым — в этом пункте Батай продолжает знаменитый гегелевский сюжет о диалектике господина и раба.

В применении к харизме все эти идеи будут выглядеть следующим образом: харизмой располагают боги, поскольку они бессмертны, герои ее получают постольку, поскольку презирают собственную смерть. Причем избыточность как характеристика престижа здесь играет отнюдь не последнюю роль. Харизматичность светит воину прежде всего не тогда, когда он демонстрирует готовность умереть в ситуации неизбежности, а тогда, когда в этом даже нет очевидной необходимости. Поэтому Гектор, самоотверженно и безнадежно сражающийся за Родину и семью, почитаем и авторитетен, но Ахилл, добровольно выбирающий смерть и славу, а не долгую жизнь в благополучии, божеественен. Чрезмерность в повышении ставок уравнивает аскезу и шантаж, а самопожертвование без особой необходимости по своей природе оказывается трансгрессивным и потому потенциально хюбристичным деянием. Однако именно такой тип хюбриса героям часто сходит с рук и даже ведет к росту харизматичности. Хороший пример в данном случае мы обнаруживаем в пятой песне «Илиады», посвященной почти полностью подвигам Диомеда.

---

этом не знают границ. В некоторых видах потлача от человека требуют истратить все, что у него есть, и ничего не оставить себе. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Принцип антагонизма и соперничества составляет основу всего» (там же. С. 140).

<sup>19</sup> См. главу «Обмен смерти при первобытном строе» (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 242–259).

Краткая последовательность событий выглядит следующим образом. Афина перед битвой одевает Диомеда золотым сияющим пламенем<sup>21</sup>. Он совершает многочисленные подвиги, но Пандар его ранит стрелой в плечо, похваляясь, что отправил могучего противника на тот свет. Диомед вытаскивает стрелу и просит Афину позволить ему убить Пандара, чтобы впредь не хвастался раньше времени. Та в него вдыхает дополнительную силу и ярость его отца Тидея и дает еще один эксклюзивный дар — способность видеть богов:

Μρακ у тебя от очей отвела, окружавший их прежде;  
Ныне ты ясно познаешь и бога и смертного мужа (V, 127-128).

Но он не должен трогать никого из бессмертных, кроме Афродиты, которую Афина позволяет при случае «разить острой медью». Поскольку Диомед разбушевался в боевом энтузиазме больше прежнего, Эней уговаривает Пандара совершить еще одну попытку его убийства, но Диомед пробивает Пандару голову копьем и тяжело ранит Энея, разбив ему бедро бульжником. На поле боя приходит Афродита, чтобы спасти Энея, который является ее сыном. Диомед, возмущенный тем, что у него из-под носа уведут законную добычу, ранит Афродиту в руку, и та удаляется жаловаться Аресу и своей матери на беспрецедентную дерзость Тидеева сына<sup>22</sup>. Энея из сражения уносит Аполлон, безуспешно атакуемый Диомедом. Аполлон несколько укорачивает пыл героя, указав ему его онтологическое место:

<sup>20</sup> Батай Ж. Суверенность // «Проклятая часть»: Сакральная социология : пер. с фр. / Ж. Батай ; сост. С. Н. Зенкин. М. : Ладомир, 2006.

<sup>21</sup> В оное время Афина Тидея великого сыну

Крепость и смелость дала, да отличнейшим он между всеми

Аргоса воями будет и громкую славу (κλέος) стяжает.

Пламень (πῦρ) ему от щита и шелома зажгла неугасный,

Блеском подобный звезде той осенней, которая в небе

Всех светозарнее блещет, омывшись в волнах Океана, —

Пламень подобный зажгла вкруг главы и рамен Диомеда

И устремила в средину, в ужасное брани волнение (V, 1-9).

ἐνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη

δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἴν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν

Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο:

δαίε οἱ ἐκ κόρυθος τε καὶ ἀσπίδος ἀκάματον πῦρ

ἀστέρ' ὀπωρινῷ ἐναλίγκιον, ὃς τε μάλιστα

λαμπρὸν παμφαίνῃσι λελουμένος ὤκεανοῖο:

τοῖόν οἱ πῦρ δαίεν ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων,

ᾧρσε δέ μιν κατὰ μέσσον ὅθι πλείστοι κλονέοντο.

Полный текст «Илиады» на греческом и перевод Н. Гнедича см.: URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1344000005> (дата обращения: 10.10.2014).

<sup>22</sup> Ранил меня Диомед, предводитель аргосцев надменный (ὑπέρθυμος),

Ранил за то, что Энея хотела я вынести из боя,

Милого сына, который всего мне любезнее в мире.

Ныне уже не троян и ахеян свирепствует битва;

Ныне с богами сражаются гордые мужи данаи! (V, 376-380)

Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,  
Гордый Тидид! Никогда меж собою не будет подобно  
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных! (V, 440-443)

«φράζεο Τυδείδῃ καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν  
Ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φίλον ὁμοῖον  
ἄθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.»

Диомед, опасаясь божественного гнева, отступает. Далее он видит на поле боя Ареса, который в облики человека помогает троянцам, поскольку его об этом попросили Афродита и Аполлон, разозленные наглостью Диомеда. Диомед, узнав Ареса, несмотря на его смертный облик, не только выходит из битвы сам, но и призывает к этому ахейцев. Афина, испросив разрешения у Зевса окоротить пыл Ареса, который наносит рядам греков серьезный урон, сама в качестве возницы ведет Диомеда в бой и помогает ему поразить Ареса ни больше ни меньше копьем в пах. Арес падает, взметая тучи пыли и с воплями уносится на Олимп, где жалуется Зевсу на Афины с Диомедом, однако сам получает отповедь от отца богов. Боги покидают поле боя, а Диомед остается, продолжая, как ни в чем не бывало, ратные подвиги<sup>23</sup>.

Почему Диомед не только не наказан за прямое покушение на олимпийскую нетленность, но и один из немногих, кто получает свой славный «ностос» — возвращение домой? Более того, он благодаря протекции Афины то ли после смерти присоединяется на островах блаженных к Ахиллу, то ли подобно Гераклу был вознесен богами на Олимп (эту версию мы встречаем у Пиндара в десятой Немейской оде).

Оснований для столь странного снисхождения со стороны не слишком-то стремящихся делиться своим бессмертием олимпийцев может быть несколько. Во-первых, боевая ярость Диомеда вовсе не слепа, он действует строго по инструкциям Афины: видит знаки божественной воли и чутко реагирует на них: нападает только на тех, на кого дозволяет напасть Паллада, и только тогда, когда она это дозволяет. Однако это не означает, конечно, что он не переходит пределов, положенных смертным. Впрочем (и это во-вторых), он переходит их будучи «как бы уже мертвым». Вспомним, что он уже долгое время как ранен и в этом смысле полу-мертв, а дарованная ему в этой битве способность видеть богов напрямую также характеризует его как «уже не от мира сего». Конечно, в некотором смысле все воины во время военного похода символически считаются «мертвыми», однако, так сказать, хотя все воины мертвы, некоторые более мертвы, чем другие. Здесь уместно вспомнить послание к

<sup>23</sup> В следующей песне, столкнувшись с воюющим на стороне троянцев Главком, Диомед выясняет, что их семьи связаны отношениями гостеприимства. Главк и Диомед, мирно поболтав, решают не вступать в поединки друг с другом и разойтись, обменявшись доспехами. Диомед получает золотой доспех и отдает свой медный, который, однако, покрыт немеркнувшей славой его сегодняшних подвигов. Также Диомед вместе с Одиссеем участвует в целой череде сомнительных операций: ночной хулиганской вылазке («Долония»), а также (уже за пределами «Илиады») в похищении Палладия из троянского храма Афины, поездке на Лемнос за Филоктетом.



спартанскому царю Леониду, как его упоминает в своем письме брату Синезий Киренский: «Сражайтесь так, как будто вы уже погибли, и вы не погибнете!»<sup>24</sup> Разумеется, по крайней мере в случае Леонида, «не погибнете» тоже символически. Более того, на протяжении всей пятой песни Диомед ведет с Афиной символический обмен с демонстративным повышением ставок: Афина дарует харизму, Диомед предлагает Афине то, на что она не может ответить тем же самым, — свою готовность к смерти, свою смерть. В ответ Афина дает Диомеду исключительный дар видеть богов с возможностью оспорить их неуязвимость. За это он выполняет то, что она от него требует: ранит двух бессмертных в ситуации лицом к лицу, прекрасно понимая, что убить он их, конечно же, не убьет (и вообще-то он не пытается это сделать), а вот оскорбит наверняка. Поэтому, соглашаясь выполнить задание Афины, которая руками своего любимца просто пытается досадить своим олимпийским родственникам, он не только становится ближайшим кандидатом в покойники<sup>25</sup>, но и — что еще хуже — рискует быть проклятым обиженными богами как нечестивец и тем самым лишиться перспективы перейти в разряд благих предков. Однако Зевс, конечно же, видит, что в поединке Диомеда и Ареса основательно рискует только Диомед. И, что немаловажно, в отличие от трусоватого и глуповатого Пандара, дважды хвостую хваставшего, что он отправил сына Тидея к праотцам, Диомед, даже победив самого Ареса в поединке, не спешит заявлять о своей сверхчеловеческой удачливости во всеуслышанье. Что, конечно же, с точки зрения Зевса характеризует его положительно. Для сравнения: поединки, соперничества с богами обычно заканчивались одинаково, а именно наказанным хвостовством. Не потому, что боги завистливы, а потому, что хвостовство неуместно: Арахна не может быть более искусной ткачихой, чем Афина, просто потому, что свою искусность она получает от Афины. Равно как и Ниоба, гордящаяся своими детьми, своей небывалой фертильностью, была обязана богиням вроде Лато. В итоге Диомед безусловно является хюбристом, но его вариант трансгрессии, разыгранной честно и открыто под воздействием посетившего его свыше энтузиазма, приводит лишь к увеличению его харизматичности, поскольку сам протагонист согласен в качестве оплаты за подвиг и славу предоставить собственную жизнь.

<sup>24</sup> Синезий Киренский. Избранные письма. // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2012. Вып. 4 (30). (Письмо 113. К Евоптию.) С. 112.

<sup>25</sup> Как говорит Афродите Диона:

На тебя Диомеда воздвигла Паллада Афина.

Муж безрассудный! Не ведает сын дерзновенный Тидеев:

Кто на богов ополчается, тот не живет долголетен;

Дети отцом его, на колени садясь, не кличут

В дом свой пришедшего с подвигов мужеубийственной брани. (V, 405-410)

σοὶ δ' ἐπὶ τοῦτον ἀνῆκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη:

νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱὸς

ὅττι μάλ' οὐ δηναῖος ὃς ἀθανάτοισι μάχηται,

οὐδέ τί μιν παῖδες ποτὶ γούνασι παππάζουσιν

ἐλθόντ' ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτήτος.

Рассмотрим для сравнения другой эпизод троянского цикла, далеко не столь блестящий с точки зрения деяния и закончившийся не столь удачным образом. Поскольку нам известно об этих событиях не из эпоса, а из кратких сообщений мифографов, подробными деталями мы не располагаем, однако даже общей канвы мифологического рассказа вполне достаточно, чтобы сделать определенные выводы. Речь об Аяксе Оилиде, известном своим буйным нравом предводителе локров, который, согласно Аполлодору и Вергилию, во время взятия Трои отличился не самым лучшим образом, изнасиловав вещую Кассандру, искавшую защиты в храме Афины. Кассандра так уцепилась за статую богини, что либо Аякс совершил свое черное дело непосредственно в храме, либо выволок девицу из святилища прямо вместе со статуей (трудно сказать, какой вариант с точки зрения Афины мог бы считаться более оскорбительным). За такое святотатство Одиссей предложил закидать Аякса камнями (типичный вид казни за нечестие), но пронырливый Аякс укрылся все в том же троянском храме Афины, и греки оставили его в покое. Однако во время пути домой разгневанная Паллада подняла бурю, разбив у Киклад ахейский флот, и метнула перун в корабль Аякса. Аякс было спасся, уцепившись за скалу, но не придумал ничего лучше, чем похвалиться, что жив даже вопреки воле богов. Тогда Посейдон расколол трезубцем скалу и отправил нечестивца на дно<sup>26</sup>. Впрочем, ему в каком-то смысле повезло, поскольку его тело все-таки было «выловлено» и удостоено погребения Фетидой (возможно, в память о том, что Аякс самоотверженно защищал от троянцев тело Ахилла). Однако жители Локриды по решению оракула вынуждены были в течение целой тысячи лет каждый год посылать в Трою двух девушек в качестве жриц в храм Афины, чтобы искупить аяксово святотатство.

Разумеется, эта история никак не тянет на подвиг, однако преизрядные зверства на войне, особенно во время взятия города после изнуряющей осады, — это печальная классика жанра, которая имела место всегда и везде, а потому на такие скверные вещи во многих культурах смотрели сквозь пальцы, и греки в данном случае не были исключением. К примеру, глядя на то, как Ахилл тащит по пыли за своей колесницей тело благородного Гектора, методично наматывая круги вокруг Трои, все — и ахейцы, и троянцы, и боги — морщатся, глядя на это зрелище, но никто не пытается Ахилла даже упрекнуть, не то что наказать. Мародерство, сексуальное насилие, бессмысленное убийство младенцев, разного рода надругательства над трупами<sup>27</sup> — все это безобразие проще всего было бы проинтерпретировать в терминах садизма, но садизм ничего не объясняет. Эти действия воспроизводятся столь устойчиво (увы, до сих пор, несмотря ни на какие гуманистические и рациональные установки) в силу того, что имеют знаковый, ритуальный смысл, а стало быть, они проходят по части сакрального. Разумеется, здесь идет речь об оскверняющем сакральном,

<sup>26</sup> О чем и сообщается в «Одиссее» (IV, 499-510).

<sup>27</sup> Греки были в этом отношении еще не самыми радикальными. Ацтеки снимали с убитых воинов кожу и одевали ее на себя. Кельты снимали головы и расставляли их в домах и храмах, египтяне отрубали кисти рук. И очень многие, включая кельтов и египтян, оскпляли и даже насиловали трупы.

но сила скверны в своей области действительна не меньше, чем сила святости. Нарушение на вражеской территории всех табу, старательно соблюдающихся дома, является одним из способов приращения магической эффективности воинов, которые, поскольку заняты пролитием крови, и так уже ритуально нечисты. При политеизме все эти практики происходят под прямым надзором богов войны, которые тоже милосердием не отличаются. Соответственно, при возвращении домой воины проходят обряд очищения, переходят из-под опеки маргинальных божеств под опеку родных пенатов и ничтоже сумняшеся радуют домашних принесенными трофеями, почитают старцев, умиляются младенцам и девам и предаются изысканному мифопоэзису на тему своих боевых достижений. Но чтобы этот благой сценарий работал, важно уметь переключаться, поэтому та часть воинов, которая планировала вернуться к нормальной жизни дома, даже на территории войны не слишком злоупотребляла боевым аморалом и сопутствующими эксцессами. Аякс Оилид как раз демонстрирует неспособность вовремя остановиться, поскольку он учинил нечестие над вещью девой, практически жрицей, не где-нибудь, но в храме Афины, одной из главных покровительниц ахейцев, то есть фактически в пространстве почти домашнем. Не от всякой скверны можно с легкостью очиститься, соответственно, трансгрессия по-крупному остается уделом чрезвычайно эффективных с точки зрения военного террора, но вечно маргинальных персонажей вроде скандинавских берсеркоров, которые уже не боятся ни людей, ни богов, но не располагают и честью, поскольку являются отверженными. Их ставки в битве за престиж не могут быть учтены просто потому, что им уже толком нечего поставить на кон: даже их смерть была по сути уже давно заранее обменена на делающее их до поры до времени неуязвимыми боевое бешенство.

Если бегло пройти по списку однозначно проклятых хюбристов греческой мифологии и взглянуть на их деяния сквозь призму экономики престижных трат, то мы увидим совершенно прозрачную закономерность. Деятели вроде Тантала и Сизифа исходно в той или иной мере были богами дарована харизма, но вместо того, чтобы отдариваться с повышением ставок, они не только закупорили реципрокальность символического обмена в свою пользу, но и попытались присвоить то, что не принадлежит им по праву: богинь, бессмертие, власть. Тантал, например, будучи сыном Зевса, был одарен невероятным богатством, допускался на пиры богов, где разделял с ними нектар и амброзию и, соответственно, приобщался к бессмертию. Его же собственные деяния заключались в том, что он раз за разом испытывал богов на прочность: кормил крадеными нектаром и амброзией не то своих близких, не то и вовсе своих коней. А богов попытался потчевать блюдом, приготовленным из своего собственного сына, чтобы проверить, достаточно ли боги всеведущи, чтобы невзначай не оскверниться поеданием мертвечины. Чем закончилась эта попытка поменять местами смертных и бессмертных, ритуально чистое и нечистое, в античном мире знал, пожалуй, каждый. Выходка Тидея, отца Диомеда, тоже весьма выразительна. По причине своей отчаянной смелости он так же, как позже и его сын, был под особым покровительством Афины, которая планировала наделить его бессмертием, но передумала, когда застала своего любимца высасывающим мозг из расколотого черепа только что убитого противника.



Понятное дело, мерзость, но это не отменяет необходимости пояснений. В конце концов, где-нибудь в Папуа-Новой Гвинее к поступку Тидея отнеслись бы с большим пониманием. Но для греков запрет на каннибализм, судя по всему, был одним из самых серьезных. Более того, учитывая, что мозг греки считали, как ни странно, средоточием жизненной субстанции в теле<sup>28</sup>, а Тидей на момент питья своего жуткого коктейля был смертельно ранен бывшим, так сказать, владельцем этой мертвой головы, получается, что таким способом Тидей пытался отменить собственную смерть. Так что богиню впечатлила не только жестокость и омерзительность, но и нечестивость происходящего.

Есть отдельная категория героев, которым за их заслуги боги дозволили просить что-либо в дар, и эти нахалы явным образом свои заслуги переоценили, запросив нечто за пределами компетенции смертных и таким образом, опять же нарушив правила обмена. К таковым персонажам относится пресловутый Мидас, заполучивший способность превращать все в золото, а также Кеней, возлюбленная Посейдона, затребовавшая превратить ее в неуязвимого мужчину и обнаглевшая(ий) до того, что, отменив поклонение другим богам учредил(а) культ имени неуязвимой(ого) себя. Однако смерть пришла к Кенею в облике кентавров, которые, утомившись бесплодными попытками традиционных способов убийства, заколотили палицами бедолагу в землю, так что он/она умер(ла) от удущья<sup>29</sup>.

Таким образом, принцип престижных трат как ключевой момент символических обменов между богами и смертными предполагает, что ценой харизматичности для человека так или иначе оказывается смерть, а худший способ распоряжения дарованной свыше харизмой для героя заключается в том, чтобы пойти на поводу соблазна и просто присвоить харизму себе (это и есть наказуемый хюбрис). Так что хвастливая наглость, жадность, трусость и претензия на неуязвимость оказываются частными случаями бесчестных попыток присвоения божественной по природе харизматической благодати. Это условное правило выглядит столь элементарно, что становится непонятно, почему столь значительное количество персонажей с завидным постоянством выбирают в качестве жизненной стратегии нечестие, особенно если учесть, что в виде наказания за свой хюбрис, как ни крути, они получают смерть. Если уж выбирать между смертью престижной и смертью нечестивой, гораздо логичнее выбрать добровольное самопожертвование за престиж. Конечно, нет смысла кивать на прискорбную склонность к жадности человеческой природы как таковой, она здесь не многое может объяснить. Скорее, можно заподозрить некоторый системный сбой в правилах обмена, объясняющийся либо изменениями социального порядка, либо соседством двух логик в одном социальном пространстве.

<sup>28</sup> Р. Онианс пишет о том, что в гомеровский период мозговую жидкость называли αἶον и считали буквально веществом жизни. Этот «айон» позже превратился в эон, век, тот самый, который фигурирует у Гераклита и Эмпедокла (см.: *Онианс Р. На коленях богов. М. : Прогресс-Традиция, 1999. С. 208–209*).

<sup>29</sup> Интерпретацию мифа о Кенею см.: *Михайлин В. Ю. Копье само находит цель: χρός и κάρος в ряде греческих сюжетов // Агрессия. Интерпретация культурных кодов: 2010 / сост., общ. ред. В. Ю. Михайлина и Е. С. Решетниковой. Саратов ; СПб. : ЛИСКА, 2010. С. 62.*

В. Ю. Михайлин, например, предлагает, говоря о системе распределения статусов, различать «долю старшего» и «долю младшего» сына<sup>30</sup>, связывая с ними разные поведенческие стратегии. Майорат как принцип распределения наследования оказывается также и принципом распределения родового фарна: старший сын получает землю, и дом, и большую часть фарна вместе с ответственностью за процветание рода в целом. Младший вместе с малой долей наследства (вроде kota в сапогах) отправляется искать боевой удачи. И поэтому в собственном смысле слова безоглядная борьба за престиж методом смертельного повышения ставок, героики и обретения славы — это удел младших, которые живут интересно, умирают рано и приносят в семью в качестве основного вклада добытые трофеи и героическую харизму-фарн. Старшие живут долго, пекутся о своем реноме, продолжении рода и рачительном накоплении богатства. А потому рискованные ставки и спонтанные прыжки на амбразуру не по их части. Положение осложняется также и тем, что почтенные главы родов и тем более цари время от времени вынуждены также и воевать, а на маргинальных территориях им приходится ситуативно переключаться со «старшей» стратегии на «младшую», из-за чего они нередко испытывают своеобразный кризис власти: их авторитет оспаривают герои-воины. Конфликт Агамемнона и Ахилла в этом отношении хрестоматиен.

С другой стороны, Ж. Бодрийяр подмечает, что экономика славных трат может иметь место в обществе, в котором отсутствует жесткая стабильная иерархия, поскольку ее смысл — в периодическом перераспределении статусов и благ, в их обратимости, что не дает односторонне накапливать и сосредотачивать богатства в одних и тех же руках. Иными словами, символический обмен — это средство от «закупоривания» власти, но в качестве такового он будет удачным регулятивным принципом только в довольно компактных и сравнительно просто устроенных социальных организациях. Когда царь в силу превращения конгломерата племен в тело «народа» перестает быть просто вождем и жрецом и становится собственно правителем, дающим законы, собирающим налоги и стоящим во главе не только войска, но и бюрократии, «закупорка» власти оказывается неминуемой и престижность трат как принцип начинает соседствовать с престижностью накопления. Впрочем, реципрокальность, взаимность обмена в каком-то отношении сохраняется и при наличии жесткой стабильной иерархии, просто теперь субъектами обмена оказываются правитель и народ как целое, то есть сохранение между ними равновесия обязательств, подкрепляемого циркуляцией благ, гарантирует правильную циркуляцию социальной маны. Теперь царь снисходительно принимает дары от подданных и благосклонно этих подданных время от времени одаривает, всегда следя за тем, чтобы дворцовые кладовые и сокровищницы были полны. Однако эксклюзивное право царя считаться сакральным репрезентантом тела народа дается, разумеется, не просто так. И здесь вновь на горизонте появляется смерть как предельная цена престижа. Тело царя мало того что посредством разнообразных табу как бы полностью изымается из профанного оборота, но

<sup>30</sup> См.: Михайлин В. Ю. Выбор Ахилла // Тропа звериных слов. Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / В. Ю. Михайлин. М. : Новое литературное обозрение, 2005. С. 179–220.

также часто начинает восприниматься как своего рода отсроченная жертва. То есть право на царскую харизму дается как бы авансом в обмен на будущую жертвенную смерть правителя. В некоторых обществах действительно имели место ритуалы буквального жертвенного умерщвления царей через определенный промежуток времени от 3 до 12 лет (наиболее типичны в этом отношении африканские монархии<sup>31</sup>). В других жертвоприношению подвергается замещающая царя фигура (у ацтеков юноша, воплощавший одновременно царя и бога Тескатлипока). Возможен и еще один сценарий, который имел место в Ирландии, и не исключено, что применялся и в других кельтских странах. Речь о так называемой «правде короля» (*fir flathemon*)<sup>32</sup>. Король при вступлении в должность сочетался священным браком с землей<sup>33</sup>, которой он должен управлять, и эта процедура делала его власть легитимной. И правил он до тех пор, пока не нарушал «правды»: соблюдал возложенные на него гейсы<sup>34</sup>, не преступал справедливости, оставался физически и сексуально полноценным и ничем не пятнал своей чести. Однако стоило ему получить увечье (даже функционально не слишком серьезное), или произвести несправедливый суд, или лишиться удачи в бою, или сподобиться бранной песни филида, и в лучшем случае

<sup>31</sup> Дозон Ж.-П. Африканские пути смерти и потусторонья. Смерть в сердцевине отношений власти и господства // Антропология власти. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. С. 239–249. Массу материала на этот счет приводит Р. Жирар (см.: Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010).

<sup>32</sup> См.: Шкунаев С. В. Примечания // «Похищение быка из Куальнге» и предания об ирландских героях. М.: Наука, 1985. С. 452 (см. также: Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. СПб.: Евразия, 2004).

<sup>33</sup> Майлз Диллон и Нора Кершоу Чедвик цитируют фрагмент из «Старины мест», поясняющим этот брак. Конн, Лугайд Лайгде или Ниал Девяти Заложников (короли и вожди Ирландии) оказываются в сиде и видят девушку на троне, которая наливает чашу эля каждому названному королю и говорит:

Я скажу тебе, благородный юноша,  
Со мной спят верховные короли;  
Я прекрасная стройная девушка,  
Власть над Шотландией и Ирландией.

Диллон М., Чедвик Н. К. Кельтские королевства / пер. с англ. С. В. Иванов. СПб.: Евразия, 2002. Глава 5. Общественный строй: раннеирландское общество. С. 120.

<sup>34</sup> У ирландцев гейсами назывались индивидуальные запреты-табу, которые назначались в качестве противовеса при вручении определенных даров или же в случае прегрешения как вид наказания. Даром, среди прочего, считалось дарование имени человеку, изменение социального статуса (женитьба, вступление на царство) и др. Таким образом, гейсы тоже могут быть объяснены в контексте символического обмена. Чем выше у человека был статус, тем большее количество гейсов на него было наложено. Часто гейсы нарушались непреднамеренно, тем самым показывая, что время героя или короля истекло. На Кухулина в числе прочих были наложены гейсы не есть собачье мясо и не отказываться от угощения будучи гостем. Разумеется, в итоге злокозненная сида, пригласив его в гости, угостила его собачьим мясом. Считалось, что нарушивший гейс человек умирал на Самайн (см.: «Похищение быка из Куальнге» и предания об ирландских героях. М.: Наука, 1985. С. 452; Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. СПб.: Евразия, 2004).

он отстранялся<sup>35</sup>, в худшем — подлежал ритуальному убийству. То есть будучи в ходе священного брака посвящен земле, он в нее отправлялся буквально, компенсируя своей смертью причиненный вольно или невольно ущерб процветанию страны. В принципе, первый вариант (жертвоприношение монарха на регулярной основе) почти полностью исключал магически-сакральное злоупотребление властной харизмой, а сама харизма при этом не носила индивидуального характера. В случае с замещающей жертвой регулярно накапливавшаяся скверна власти подвергалась очищению, но когда за хюбрис одних всегда расплачиваются другие, это создает двусмысленную ситуацию. Третий вариант оказывается, пожалуй, самым любопытным, поскольку именно он позволяет говорить об индивидуальной харизме того или иного правителя и дает основания различать их судьбы.

Что в этом контексте нам сообщает о царском уделе античная мифология? Вряд ли можно найти однозначные свидетельства того, что в греческом мире имел место обряд буквального жертвоприношения царя в конце какого-либо четко установленного временного цикла. Мифы нам сообщают о самых разных жертвоприношениях, кроме собственно царских. Может быть, единственное подозрение на сей счет вызывает сообщение о том, что критский царь Минос каждые девять лет проводил какое-то время в священной идейской пещере, беседуя с Зевсом, и благодаря сим консультациям он считался самым справедливым судьей и самым лучшим законодателем. Однако нет никакой уверенности в том, что это намек на регулярное умерщвление царей, в результате которого один Минос сменял на посту другого. Впрочем, мифы сообщают о принесении царями в жертву собственных детей, чаще всего в экстраординарных случаях, и это может быть расценено как замещающая жертва в контексте престижной траты. Агамемнон подтверждает свое право вести ахейцев под Троию, когда приносит в жертву свою дочь Ифигению, чтобы Артемиде дала попутный ветер. Менекей, сын царя Фив Креонта, во время осады приносит себя в жертву Аресу, то ли заколовшись кинжалом у городских ворот, то ли бросившись вниз со стены. Возможно, таков же смысл многочисленных примеров случайного или намеренного убийства царями своих сыновей<sup>36</sup>. В любом случае, царь проливает в магическом смысле «свою» кровь, возможно, потому, что положение его обязывает к таким кровопусканиям.

Если посмотреть на то, как миф показывает судьбы тех царей, которые не сподобились короткой героической карьеры, быстро умерев на поле боя, то впечатление такое, что большинство из них, начав с разного рода подобающих деяний, «проморгали» свое акме, погрязнув в хюбристических порывах, злоупотреблениях, ошибках, чтобы в итоге, дав ход родовому проклятию, скон-

<sup>35</sup> По этой причине перестал быть королем лишившийся руки Нуаду, а также бесчестный Брес. Во время правления захватившего власть силой Кайбре Катхенна на колосьях было лишь по одному зерну, а на дубах — лишь по одному жёлудю, не было рыбы в реках и молока у скота (см.: Широкова Н. Мифы кельтских народов. М.: Астрель : Аст : Транзиткнига, 2005. С. 251–255).

<sup>36</sup> Геракл убивает своих детей в припадке сакрального безумия; Тантал кормит богов телом своего сына; Тесей проклинает своего сына Ипполита, и того убивают кони (бык) Посейдона, по одной из версий Одиссей убивает Телемаха, не узнав его.

чаться каким-нибудь экзотическим способом. Пелия сварили в котле, Акрисия зашибли метательным диском, Эдип провалился под землю, Тесея сбросили в море со скалы, Агамемнона жена зарезала в ванной, Миноса дочери царя Кокала облили в бане кипятком. Одиссей умер, когда чайка уронила на его голову жало морской горлицы, либо был убит своим сыном от Кирки Телегоном, оживлен и превращен Киркой в коня<sup>37</sup>. Разве что Нестору и Менелая удалось благообразно скончаться в домашних тапках. Либо все эти нелепые смерти были изобретены мифографами, чтобы дискредитировать сам институт царской власти, либо кажущаяся нелепость по сути представляет собой указание на ритуальное убийство, и в таком случае это рассказ о практике, типологически близкой к «тройной смерти» ирландских королей<sup>38</sup>, следовавшей за нарушением гейсов. Таким образом, эта смерть компенсирует одновременно и задолженность по харизме, и хюбристические злоупотребления.

Пожалуй, наиболее показательна история Тесея, в которой харизма и хюбрис циклически конвертируются посредством ритуальной смерти<sup>39</sup>. В пер-

<sup>37</sup> Эти варианты мифа сообщает Секст Эмпирик. В книге «Против учёных» I 267. СМ.: Секст Эмпирик. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М. 1976. С. 389.

<sup>38</sup> Т. А. Михайлова дает подробный анализ ритуальных смертей королей Муирхертах, сына Эрк и Диармайда, сына Кербала. Оба являются историческими личностями. Оба по разным причинам нарушают свои гейсы. Согласно «Старине мест» Муирхертах «получил рану, сожжение, полное утопление». Диармайд получил проклятье надеть рубаху из одного семечка льна, плащ из шерсти одной овцы, пить пиво, сваренное из семечка одного ячменя и есть мясо нерожденных поросят. После того, как все эти проклятья исполнились, Диармайд принял смерть в доме своего друга. Ему на голову упала потолочная балка, враг пронзил его копьем, поджег дом, и умирающий Диармайд окончательно испустил дух в бочке с пивом. Т. А. Михайлова считает, что посредством тройной смерти тело короля дарится трем стихиям и таким образом восстанавливается мировой порядок (см.: Михайлова Т. А. Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 267–279).

<sup>39</sup> Тесея его мать Эфра (дочь трезенского царя Питфея) родила сразу от двух отцов: Эгея и Посейдона. Когда Тесей вырос, он из Трезены отправился в Афины к Эгею и по пути через Коринфский перешеек перебил множество так называемых разбойников, полухтонических существ, половина которых считалась, так же как и сам Тесей, сыновьями Посейдона. Разбойники практиковали изощренные убийства прохожих, и соответственно Тесей предал их всех смерти тем же способом. Среди них был Скирон, сбрасывавший путников в море со скалы и отправленный Тесеем следом за его жертвами. Эгей, не узнав Тесея, попытался его отравить, но увидел свой меч и сандали и вовремя остановился. Далее Тесей победил марафонского быка, который приплыл с Крита и опустошал окрестности. А позже сам вызвался в качестве жертвы Минотавр уехать на Крит в числе выбранных жребием юношей и девушек. Доказывая Миносу, что он сын Посейдона, достал со дна моря брошенное царем кольцо. Далее, как известно, убил минотавра, всех афинян спас, увез Ариадну и затем бросил ее на Наксосу по требованию Диониса. Занял место Эгея, бросившегося в море со скалы при виде черного паруса корабля, возвращавшегося с Крита. Украл царицу амазонок Антиопу (Ипполиту), которая родила ему сына и была убита в битве своими бывшими соплеменницами. Далее последовала женитьба на сестре Ариадны Федре и последую-

вой части истории Тесей, сын Посейдона, то и дело вступает в ритуальное противоборство с разнообразными другими воплощениями Посейдона, показывая себя не только как самоотверженный герой, но и как своего рода жрец, заодно походя, невзначай демонстрируя потенциальную обратимость жреца и жертвы. В его истории хороводы водят не только разнообразные быки, но и странные дамы с маргинальных территорий. Причем если воровство жриц и цариц еще сходит ему с рук (хотя, конечно, афиняне классического периода не одобрили бы таких браков с иноземками), то попытка выкрасть сначала смертную дочь Зевса, потом его бессмертную дочь однозначно проходила по категории злостного хищника и карьера Тесея резко пошла на спад, зато в этот период его харизма прекрасно реализовалась по части метких проклятий: он проклял сына Ипполита, а позже афинян, причем и сына, и соотечественников — за измену. Финальный полет со скалы повторяет смерть убитых Скироном жертв, смерть самого Скирона и, наконец, самоубийство Эгея. Назвать это простой чередой совпадений невозможно даже при полном недостатке фантазии, это, конечно же, смерть ритуальная. Правда, точный смысл этой практики реконструировать довольно сложно, но можно предположить, что прежде всего таким способом производилось очищение от скверны. Вспомним, со скалы прыгает Сфинкса, дочери Кекропа (те самые, которые вопреки прямому запрету решили посмотреть, как выглядит хтонический основатель Афин Эрехтоний). В исторический период сбрасывание со скалы применялось в качестве казни по отношению к свободным преступникам и, что особенно интересно, было одним из вариантов ритуального убийства фармака<sup>40</sup> (другой вариант — забрасывание камнями). Как считают некоторые исследователи, фармак изначально представлял собой фигуру, ритуально замещающую царя и таким образом принимающую на себя, прежде всего, скверну власти (даже когда «должность» царя была отменена в пользу народного самоуправления, скверна власти никуда не делась). Соответственно, Тесей, прыгая со скалы, очистился сам от

щая история с Ипполитом, которого Тесей, считая виновным в изнасиловании Федры, проклял именем Посейдона. Тесей прославился как объединитель Аттики, законодатель, реформатор, введший демократическую форму правления и оставивший за собой лишь судебные и военные функции. За все это он был почитаем народом. Однако в компании с царем лапифов Пирифоем Тезей начал влипать в разные сомнительные предприятия. Первым из них было похищение Елены (той самой), которую Тесей был намерен взять в жены. Затем Пирифой потребовал, чтобы Тесей помог ему похитить Персефону. Проникнув в Аид живыми, оба там и остались, прилипнув к скале. Тесея спас Геракл, и он вернулся в Афины, но обнаружил трон занятым, а афиняне от него отвернулись. Прокляв афинян, он бежал на Скирос, где у его отца были земли. Но царь Скироса Ликомед, не желая делиться землей, сбросил Тесея со скалы в море. (Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2. М.: Большая российская энциклопедия, 1996. С. 450).

<sup>40</sup> Фармак был своеобразным «козлом отпущения» — человеком из самых низших слоев, которого город полностью брал на содержание, но в случае бедствий в ходе сложного ритуала, смысл которого заключался в том, что фармак вбирал в себя всю скверну, его проводили по всему городу и затем убивали, после чего город считался очищенным (см. подробнее: *Жирап Р.* Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010).

последствий своего нечестия и, возможно, очистил Афины от своего проклятия. Во всяком случае, он превратился для афинян в благого отца-основателя, и мало кому из древних героев довелось быть настолько втянутым в политику в качестве идеологического фундамента. Афиняне утверждали, что в битве при Марафоне они видели Тесея в полном вооружении и его харизма, таким образом, принесла победу. После чего по рекомендации пифии Кимон привез некие останки со Скироса и царственный отец-основатель демократии (хорошо оксюморон!) упокоился в Афинах, благословляя собой все и вся.

В заключение рассмотрим один показательный пример того, как мифологический сценарий обретения харизмы был применен на практике неким историческим лицом. Речь о легендарном Леониде Спартанском, который на своем примере показал, что символически «уже мертвые» символически «не погибнут», а реальная смерть тем самым будет обменена на вполне реальную славу. Несколько показательных деталей, о которых мы знаем от Геродота<sup>41</sup>. Во-первых, Леониду необычайно посчастливилось уже в том смысле, что, будучи аж третьим (!) сыном царя Анаксандрида, он таки сподобился царства, поскольку двое старших сыновей умерли бездетными (!), открыв Леониду путь к власти. До своего нетленного подвига Леонид исполнял царские обязанности целых десять лет, вообще ничем особым не выделяясь. И вот этот «сэр младший брат» слышит дельфийский оракул и принимает его на свой счет. Оракул гласил в своей извечно неоднозначной манере следующее:

Ныне же вам изреку, о жители Спарты обширной:  
Либо великий и славный ваш град чрез мужей-персеидов  
Будет повергнут во прах, а не то — из Гераклова рода  
Слезы о смерти царя пролиет Лакедемона область.

Леонид — царь, и он из рода Гераклидов, а стало быть, он попадает в ситуацию выбора, похожую на выбор Ахилла. Правда, с одним немаловажным уточнением: оракул не называет прямо его, он не единственный живой потомок Геракла из царского рода (как сообщает Геродот, было еще как минимум два вероятных кандидата-родственника, один из которых на тот момент находился в персидском плену и в этом смысле стоял гораздо раньше в очереди на оплакивание). Однако, как говорится, кто первый встал, того и тапки, тем более что не каждый день спартанские цари получали возможность столь громким образом обменять свою смерть на процветание Спарты. Дальше Леонид целенаправленно идет умирать и всем демонстрирует это намерение. Поэтому и отряд он берет из 300 человек (не считая илотов — но кто их считает?), причем только тех, у кого уже есть дети (чтобы род не пресекся). Эфоры уговаривали взять тысячу человек, но он отказался, заявив, что «чтобы победить — и тысячи мало, чтобы умереть — довольно и трехсот». Дальше происходит известная всем оборона Фермопил, предательство, роспуск основного войска по причине бессмысленности дальнейшей обороны (остаются только спартанцы, феспийцы и фиванцы) и героическая смерть — тем более возвы-

<sup>41</sup> См.: *Геродот. История* (в девяти книгах). Книга VII / пер. и примеч. Г. А. Стратановского, под общ. ред. С. Л. Утченко; ред. перевода Н. А. Мещерский. Л.: Наука, 1972.

шенная, чем менее в ней было стратегического и тактического смысла. Персы прошли Фермопилы и двинулись дальше, потеряв, конечно, людей, но на фоне общей численности армии Ксеркса эти потери вряд ли были существенны. Ну, единственное, вероятно, они были морально фрустрированы произошедшим. Однако для Леонида и его отряда это был *καιρός* — стопроцентное попадание в героический *τέλος* по-спартански, причем при неослабевающем внимании со стороны всех соседей, так что символический капитал Спарты многократно возрос. В этом смысле хюбрис Леонида явно представлял собой позитивный пример в отличие от хюбриса его оппонента по Фермопилам. Итоговую неудачу Ксеркса в этой кампании сами греки объясняли не в последнюю очередь его хюбристичностью. Во-первых, потому что априори все персидские цари есть варварские «сатрапы», ну и, во-вторых, конечно, благодаря столь выдающемуся жесту, как пресловутая порка моря<sup>42</sup>.

Итак, харизматик уверен, что именно он есть священная добровольная и героическая жертва, и всеми своими действиями он подтверждает этот тезис. Однако неотразимо-смертельное обаяние принципа престижных трат в его радикальном варианте подводит нас к вопросу о манипулятивном потенциале героического энтузиазма. В конце концов именно эта мифологическая схема извлечения престижа из избыточности позволяла «запасным» сыновьям бодро и весело умирать с чувством выполненного долга и собственного достоинства. Более того, она делает возможным случайные и бессмысленные смерти постфактум подвести под статус священной жертвы и даже жертвы добровольной, сделав произошедшее не просто социально приемлемым, но и извлекая из него потенциал сакральной легитимации власти.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адо П.* Плотин, или простота взгляда. — Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
2. *Батай Ж.* Суверенность // Проклятая часть: Сакральная социология / Ж. Батай ; пер. с фр. ; сост. С. Н. Зенкин. — Москва : Ладомир, 2006.
3. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. Москва : Добросвет, 2000.
4. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
5. *Геродот.* История (в девяти книгах). Книга VII / пер. и прим. Г. А. Стратановского ; под общ. ред. С. Л. Утченко ; ред. перевода Н. А. Мещерский. — Ленинград : Наука, 1972.
6. *Гомер.* Илиады. Полный текст на греческом языке : перевод на русский Н. Гнедича. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1344000005> (дата обращения: 10.10.2014).
7. *Диллон М., Чедвик Н. К.* Кельтские королевства / пер. с англ. С. В. Иванов. — Санкт-Петербург : Евразия, 2002.

---

<sup>42</sup> Вообще говоря, Ксеркс, будучи зороастрийцем, и не должен был как-то особо почитать Посейдона. Но, очевидно, греки полагали, что для Посейдона это не аргумент. В любом случае, Ксеркс, согласно этой легенде, должен был считать, что ему покоряются стихии. А это уже явное превышение человеческих компетенций.



8. *Дмитриев С. В.* Политическая культура тюрко-монгольских кочевников в историко-этнографической перспективе // Антропология власти. Т. 2: Политическая культура и политические процессы. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. — С. 45–56.
9. *Дозон Ж.-П.* Африканские пути смерти и потусторонья. Смерть в сердцевине отношений власти и господства // Антропология власти. Т. 1. — Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. — С. 239–249.
10. *Жирав Р.* Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. — Москва : Новое литературное обозрение, 2010.
11. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — Москва : ОГИ, 2003.
12. *Корецкая М. А.* Амбивалентность сакрального и амбивалентность власти: от антропологической концепции к философской проблеме // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2014. — № 1.
13. Мифологический словарь / гл.ред. Е. М. Мелетинский. — Москва : Советская энциклопедия, 1990.
14. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. — Москва : Большая российская энциклопедия, 1996.
15. *Михайлин В. Ю.* Выбор Ахилла // Тропа звериных слов. Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / В. Ю. Михайлин. — Москва : Новое литературное обозрение, 2005.
16. *Михайлин В. Ю.* Копье само находит цель:  $\chi\rho\acute{o}\varsigma$  и  $\kappa\alpha\rho\acute{o}\varsigma$  в ряде греческих сюжетов // Агрессия. Интерпретация культурных кодов: 2010 / сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина, Е. С. Решетниковой. — Саратов ; Санкт-Петербург : ЛИСКА, 2010.
17. *Михайлин В. Ю.* Неопределенность мужского статуса как основа эпического конфликта: дилемма Ахилла .URL: [http://www.sociology.vuzlib.ru/book\\_o046\\_page\\_47.html](http://www.sociology.vuzlib.ru/book_o046_page_47.html) (дата обращения: 21.19.2014).
18. *Михайлова Т. А.* Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т. А. Михайлова. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — С. 267–279.
19. *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс ; пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана ; Рос. акад. наук ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — Москва : Восточная литература, 1996.
20. *Онианс Р.* На коленях богов. — Москва : Прогресс-Традиция, 1999.
21. *Плотин.* Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2004.
22. «Похищение быка из Куальнге» и предания об ирландских героях. — Москва : Наука, 1985.
23. *Росс А.* Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. — Санкт-Петербург : Евразия, 2004.
24. *Савченкова Н. М.* Производство аффекта в греческой культуре. URL: [http://anthropology.ru/ru/texts/savchenk/affect\\_0.html](http://anthropology.ru/ru/texts/savchenk/affect_0.html) (дата обращения: 10.10.2014).
25. *Синезий Киренский.* Избранные письма // Вестник ПСТГУ III: Филология 2012. — Вып. 4 (30).
26. *Широкова Н.* Мифы кельтских народов. — Москва : Астрель : Аст : Транзит-книга, 2005.