

# ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК: 821.14'02.09:572.51

Гавриленко В. В.

## ТІЛО ТА ЛЮДИНА В ЕПОСІ ГОМЕРА

*У статті порушено проблему співвідношення людини і тіла в гомерівському епосі. Акцентується, зокрема, на видимості та відчутності «органів» епічного героя, на їхній своєрідній одновимірності, де не розрізняються «внутрішнє» та «зовнішнє». Людина Гомера, хоча й має тіло, не ідентична йому. Конкретикою тілесних образів (зорових, зовнішніх) в описах людини лише підкреслено їх нетотожність.*

Трансформації, що відбуваються з тілом у культурному уявному сучасної людини, а саме поступова елімінація шкіри як поверхні та, як наслідок, отримання «внутрішніми органами» статусу «лицевості», звертають увагу на майже ідентичні процеси за гомерівських часів. Досі класичні філологи та гомерознавці порушували проблеми людського тіла та людини в поемах Гомера здебільшого в межах психології та етики, (не)аутентичної анатомії тощо, часом звертаючись до «механістичних» метафор або персоналіфікацій у спробах зрозуміти, яким чином улаштоване, як діє гомерівське тіло. Загалом, простежується занепокоєність тим, що Гомер не проводить розрізнення між тим, що для нас є «ментальним», «психічним» і «тілесним». Замість того, щоб продовжувати пошук «душі» в тілі епічної людини або наново збирати це тіло, я намагатимусь показати, яким чином показано тіло та людина в Гомеровому епосі, й зокрема, звертатиму увагу на специфіку «зовнішнього» стосовно тіла/людини.

Порівняно з гомерівською епохою, здається, сучасні образи людського тіла складаються у напрямку, протилежному тому, який спостерігається у період формування епосу. В описах епічної людини, зокрема героїв «Іліади», важливою рисою є те, що із «зовнішнім виглядом» конкурує репрезентація так званих внутрішніх органів, умовно «внутрішнього» тіла, що є, можливо, навіть більш «явним». На першому плані фігурує те, що тепер у медицині називають органами і тканинами. Кров також майже винятково зоб-

ражається «ззовні», поза межами людського тіла. В обставинах війни вона стає одним із елементів зовнішнього світу: ми бачимо, як трупи загиблих лежать у крові, та й сама земля «стікає кров'ю». Уже цей факт говорить на користь гіпотези щодо особливої «відкритості» гомерівського тіла і змушує переосмислити цю «відкритість» дещо по-новому. Ми не бачимо, щоб кров текла в *судинах* героїв чи богів, хоча натяк на це можна знайти у V пісні «Іліади», 339-340, *ῥέε δ' ἀμβροτον αἶμα θεοῖο / Ἰχὼρ, οἶος πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν*. Рідина, яка нібито мусить бути всередині тіла, репрезентується найчастіше як така, що людській природі не належить або принаймні *вже* не належить і локалізується поза межами тіла людини.

Якщо в сучасних репрезентаціях тіла відчутний рух у напрямку «попід шкіру», то в контексті гомерівського епосу тіло представлено як *уже* «під шкірою», але в той же час як таке, що не досягло самого стану «шкіри», якщо розуміти цю останню як бар'єр між внутрішнім та зовнішнім. Гомер не знає захоплення перед загадковим «внутрішнім» тілом людини, прикритим шкірою, отже, й відкривати йому внутрішні тілесні світи не доводиться: ймовірно, ставлення як до нутрощів, їх демонстрування, так і до смерті загалом було відчутно іншим, аніж, скажімо, за класичної доби. У даному випадку епос може відбивати ставлення до тіла у неспокійні часи протогогеометричної епохи [1], коли поріг чуттєвості був високий, а бачити людські нутроші було, ймовірно, повсякденною реальністю [2].

Фрагментація тіла, тіло в окремих частинах є суттєвою складовою гомерівського образу тіла. Існує кілька пояснень такого «фрагментованого» тіла [3], однак гомерознавці не пов'язують свої інтерпретації «тіла в частинах» із одним важливим моментом: фрагментоване тіло виникає за наявності його *анатомічного* бачення. Про Гомера як анатома також написано достатньо, однак зараз не має значення ступінь відповідної досвідченості автора поем. Так чи інакше, привертають увагу описи поранень та смертей героїв «Іліади», навіть якщо з погляду сучасної анатомії вони часто хибні та неможливі. Анатомічна фрагментація тіла представляє тіло в частинах, яке існує в епосі як топічний, а звідси, як просторовий троп. «Іліада» і певною мірою «Одіссея» дають зразок культури розчленіння, яка продукує розчленоване тіло (для розчленіння Гомер використовує цілу низку дієслів). Фрагмент перебуває на позиції центрального значення, тоді як поняття тотального відсутнє.

Тіло у Гомера - насамперед «"органи" без тіла», окремі «органи» замість тіла, частини замість цілого. В такій ситуації важливо, що обличчя, яке для сучасної людини ще донедавна було медіумом психічного стану, «органом замість тіла», в епосі цим медіумом не є. Слово «обличчя» вживається рідко - і це при тому, що його герої «психічно невірноважені», украй підвладні афектам. Якщо про себе ми можемо сказати, що донедавна обличчя надозначувало інші частини тіла, то епічний герой ще не знає його як найважливішого означника людського вигляду: «під шкірою»; кожен орган має «обличчя», як і свою шкіру. Потенційно кожен орган може замінити все тіло.

Дослідники намагаються класифікувати, впорядкувати гомерівські «внутрішні органи» за функціями, закріпити, так би мовити, за кожним його обличчя. Втім, це вдається не завжди, оскільки Гомер не обтяжує себе завданням зберігати за кожним «органом» чи іншою фізичною субстанцією лише їй одній притаманні характеристики. Іноді сфери діяльності, скажімо, *тумос* та *етор*, перетинаються: емоція радості може відчуватися як першим, так і другим [4]. *Тумос* розтає, *етор* - «мліє», розслаблюється. На стані і *тумос*, і *френес* відбиваються страждання героя, - цей стан описується термінами зволоження та струшування, описується ідентично стосовно як першого, так і другого терміна, про що говорилося вже неодноразово.

Звісно, про цілковиту нерозрізнуваність говорити не доводиться. Вчені, здається, вже досягай певного консенсусу з приводу того, як на-

зивати ті чи інші «органи» гомерівської людини, а саме - підібрали для них сучасні терміни - анатомічні еквіваленти, запропонувавши більш або менш вичерпну і деталізовану картографію внутрішніх органів гомерівської людини виходячи з того, як цей «анатомічний матеріал» подається в самих поемах.

Те, що Гомеру притаманне так зване «анатомічне» бачення тіла людини, можна продемонструвати численними прикладами. Привертають увагу, наприклад, «кудлате серце», *λάσιον κῆρ* [5] і «густі», *πυκινὰς* [6] та «чорні», *σφινμέλαινα φρενες* [7]. У Гомера «внутрішні органи» героїв подаються тактильно та візуально, тобто їх можна побачити та помацати. У поединку Сокос відсікає з боків Одиссея всю шкіру, але Афіна не дає торкнутися середини чоловіка, *οὐδ' ἔΥ εασε / Παλλάς Αθηναίη μυχθήμεναι εγκασί φωτός* [8]. Кудлатість серця пояснюється тим, що на ньому проступає візерунок судин. У пісні XXIV, 205 та 521 мужність описується не інакше, як з апеляцією до фізичної характеристики серця-ήτορ: *σιδήρειόν νῦ τοι ήτορ*. Серце або залізне, або, як секира, міцне: *κραιδίη πέλεκυς ως ἔστιν ἄπειρος* [9]. Смуток відчувається як зменшення серця, *μινυθει δε τοι ήτορ* [10]. «Всередині у мене зменшилось серце», - говорить герой. «Духом занепав», - перекладає Б. Тен. *φθινύθεσκε φίλον κῆρ*, - висихає серце [11]. *δαίεται ήτορ* [12], розсікається серце, *δεδαϊγμένον ήτορ*, розрубане, розкраяне серце [13]. *ήτορ* тане, розкладається: *καταπήρομα ήτορ* [14].

Як мідь у битві - скальпель хірурга, що розсікає тіло, так і самі емоції уподібнюються міді. Емоції (біль або радість, страх і переляк) *проявляють* тілесні фрагменти, стан яких і стає «зовнішнім виглядом» героїв. При цьому *είδος* та *δέμας* (терміни для «зовнішності» людини) можуть забрати, знищити боги, як буде видно нижче у випадку з Пенелопею, - начебто фізично розкриваючи дію переживань, оголюючи охоплені ними органи. Попри те, що умовно психофізичні процеси локалізуються автором «Іліади» та «Одіссеї» всередині тіла героя - в грудях, в легенях, в серці, - тобто мають проходити мовби непомітно, насправді, хоч що б траплялось із героєм, він лишається завжди наскрізно відчутний і видимий як для самого себе, так і для слухача/читача. Таким само обличчям, як і внутрішні органи, є, здається, все живе тіло, плоть гомерівської людини, яким деякі гомерознавці називають *χρος* [15]: усі процеси у «внутрішніх органах» залучають і саме тіло - крізь нього пробігає біль, від страждань воно тане, а від переляку змінюється. Органам також, як було сказано

вище, притаманні танення, струшування, досвід болю, теплішання, пом'якшення. Текст поем не дає підстав бачити певний причинно-наслідковий зв'язок між деформаціями внутрішніх органів та, умовно кажучи, поверхні тіла. Якщо називати *χρως* поверхнею тіла, то із суттєвим зауваженням: це не та поверхня, яка просторово організована так, щоб вона покривала «глибокий зміст». Зміни як в останньому, так і на «поверхні» відбуваються симультанно, чим репрезентується своєрідна імплізія внутрішнього та зовнішнього. Тобто внутрішній тілесний простір поширюється і тяже назовні, таким чином утворюючи поверхню у вигляді шкіри.

Гомерові невідомий, очевидно, концепт шкіри живої людини як функціонально окремої частини. Втім, іноді вона мислиться як дещо цілісне та окреме, але за аналогією із відокремлюваністю шкіри тварини. У тих випадках, коли ми зустрічаємо в епічній людині шкіру як цілісну та відокремлювану частину тіла, йдеться здебільшого про чужу шкіру (так чи інакше використовувану людиною шкіру тварини). Тіла Гомерових воїнів є шизофренічні тіла без шкіри. Їх легко вивести із психосоматичної рівноваги: тиск зовнішніх сил надто інтенсивний, щоб йому можна було чинити опір. На тілі воїна майже немає місця, ураження якого не призводило б до миттєвої смерті, хоча це й стосується радше рядового воїна, аніж таких героїв, як Агамемнон, Одиссей або Аякс. Отже, бар'єру між «я» і «не-я», між внутрішнім та зовнішнім не існує. Шкіру, як відокремлювану частину тіла вжито стосовно людського тіла лише раз в «Іліаді» [16], коли воїну відсікають голову і та повисає на δέρμα. «Одіссея» також наводить випадок, коли вжито δέρμα так, що, здається, можна було б стверджувати наявність концепту людської шкіри у Гомера. Йдеться про те, як Афіна, маскуючи Одиссея під старого чоловіка для того, щоб його не впізнали, висушує плоть героя і кладе δέρμα «старезного старого» навколо всіх його членів [17]. Однак очевидно, що цього разу δέρμα чужа, не належить людині, є цілісною та вже відділеною. Більше того, вжита поряд із χροά вона протиставлена йому. Решта випадків являє δέρμα як здерту шкіру тварин, що слугує героям за постіль, за одяг або стає елементом озброєння (на щитах) [18]. Так само функціонує і ριων в «Іліаді» [19]. В «Одіссеї» відбувається суттєвий смисловий зсув: ριων вже може слугувати еквівалентом шкіри людини [20], хоча в декількох контекстах це поняття можна розуміти і як плоть, і як шкіру [21].

В умовах «анатомічної» репрезентації тіла та

відсутності в культурному уявному гомерівської людини «обличчя» та «шкіри», як і що можна говорити про людину щодо її тіла, про відносини людини зі своїм тілом? Я припускаю, що епічний герой - це не його тіло, при тому що він надзвичайно від тіла залежний. Герой, якого називають іще «полем енергії» [22], часто не відповідає за свої вчинки, ним володіють «зовнішні сили» [23]. З таким шизофренічним тілом людина Гомера має почуватися далеко не безпечно. Герой і тіло роздвоюються. Він ще не має «внутрішнього світу», і все, що пов'язано з його афективним та ментальним життям, локалізовано у фізичному світі. Герой та його тіло незалежні одне від одного, незважаючи на те, що тіло все ж таки часто «його» (на лексичному рівні). Афекти, що приходять або лишають гомерівську людину, її думки виникають не з волі героя. Тіло є їх медіумом, різні його частини, але не частини від цілого - фрагменти, які в ціле не збираються. Психічне та фізичне локалізовано в одній і тій самій площині. Або: з однієї площини, яку знає Гомер, згодом відділяться - відокремляться ці два рівні, утворивши глибину з одного боку та поверхню - з іншого.

Зараз же герой має тіло, про яке він найчастіше говорить, як про *своє*. У героя є його *любі, дороги* (φίλον) *етор, крадії, кер, френес, тюмос...* *Тюмос* та *френес* часто вступають у діалог із «я». Тут я підтримую ідею Кларка М., що «я» мусить бути чимось відмінним від того, що можна назвати чийось *власним*. У «дорогому серці», «дорогому тюмос» тощо полягає радше ідея володіння, належання їх герою, ніж ідея «невід'ємності» їх від «я», як стверджують деякі гомерознавці [24].

Барбара Кассен приблизно так перекладає *авінос* (αυτός), який перекласти неможливо: «з іншого боку, потім іще оцей, на противагу цьому іншому» [25]. «В архаїчній грецькій мові, - пише вона далі, - те, що стане артиклем, ho, hē, to, має очевидно усталений сенс - вказівний, звідки, зокрема, його роль відсилання та близького зв'язку з відносним займенником... після Гомера він стає артиклем...» [26].

Отже, *авшос* володіє, але не ототожнюється, не зливається з «тілом» та «органами». Органи діють незалежно від їх носія. Вони самі подібні до людини, тому що діють час від часу від імені героя, Πυλαϊμένηος λάσιον κήρ [27]. *Тюмос* хоче їсти та пити, *πείπειν* οτε θυμός άνώγοι [28]. Герой уявляє *френес* такими, що забувають думку чи емоцію, φαίην κε φρέν' άτέρπου οί'ύζος έκλελα θέσθα [29]. *Етор* сумнівається, вагається між двома рішеннями, έν δέ οι ήτρο Ι στήθεσσι

λασίοια διάνδιχα μερμήριξεν [30]. Воно прагне, μαίμησε δε ο φίλον ἦτορ [31]. Навіть у випадках, коли не окремо та автономно органи, а людина відчуває та думає, відчуває і думає вона так чи інакше у цих самих органах, у, через, вздовж (κατά) названих органів: χωόμενον κατά θυμον [32], δείδοικα κατά φρένα [33], μερμήριξε ... κατά φρένα καί κατά θυμον [34]. Герої і бачать (розуміють, знають) у *френес* чи *тюмос*: εγώ τόδε οἶδα κατά φρένα καί κατά θυμον [35], то οἶδε κατά φρένα [36].

Ці основні «агенти» Кларк витлумачує механістично як певний апарат, зосереджений всередині тіла. У спробах з'ясувати, в яких відносинах перебуває *автос* та цей апарат, британський дослідник слушно визнає, що «сутність, представлена іменниками родини *тюмос*, перебуває у нефіксованих відносинах з людською істотою, оскільки вона іноді джерело думки, іноді її... інструмент та час від часу - лише локус думки-процесу» [37]. Він також відмовляється бачити в *автос* тіло, а в *тюмос* розум і цілком справедливо стверджує, що не можна оцінювати відносини між ними як постійну дихотомію.

Я б сказала інакше: у гомерівському «я», ймовірно, можна бачити те, що було тілом *колиць*. «Людина, як і все, що існує, спочатку є для первісної свідомості найзвичайнішим фетишем. У ті віддалені часи, коли демон речі не відділявся і навіть нічим не відрізнявся від речі, душа людини для її свідомості теж нічим не відділялася та не відокремлювалася від людського тіла. Душа людини у свій час була і серцем, і печінкою, і нирками, і діафрагмою, і оком, і волоссям, і кров'ю, і слиною, і взагалі будь-якими органами та функціями людського тіла, рівно як і самим тілом» [38]. *Автос* у Гомера ще не став повноцінним суб'єктом, однак процес відокремлення «я» від «не-я» вже почався і водночас іще не досяг тієї точки, де артикль, згідно із Кассен, починає відділяти суб'єкт від предиката. Щоб описати героя, Гомер вдається до конкретних зорових образів. «Етос» і «арете» в епосі - міфологічні образи [39], які означають дещо конкретне, просторове, зовнішнє. У Гомера «арете» виражає зовнішню рису не тільки людини або бога, а й тварини, навіть неживого предмета. Собаки та коні, очі та вуха, місцевості, речі мають свою «арете». Виходячи з деяких гомерівських використань цього терміна, він є синонімом «зовнішнього вигляду», «зовнішності», «зовнішнього тілесного вигляду». Про свій вигляд Пенелопа, наприклад, говорить: ἐμην ἄρετήν εἶδος τε δέμας τε ὠλεσαν ἀθάνατοι [40]. Його, мовляв, знищили безсмертні через душевні

страждання жінки (важливо, що знищили саме боги - від людини міра її страждань не залежить). Неможливо не звернути увагу на те, що εἶδος та δέμας є синонімічними, тоді як ἄρετήν безпосередньо приєднується до них без будь-якого знаку смислового розрізнення. Таке не було б можливим у давніх мовах, якби три терміни відрізнялися б лише незначними відтінками [41].

Так, людина Гомера вся у «тілесному вигляді». Про тілесне «внутрішнє», слід повторити, говорити не доводиться після того, як було продемонстровано його «озовнішненість», його видимість і відчутність. Епічна людина добре уявляє собі, бачить, де саме (в якому органі) і як (як орган поводить себе) думається чи переживається. Це тілесне внутрішнє, значить, перебуває водночас на поверхні, є і поверхнею, і глибиною. У той же час людина хоча й має цей сплав внутрішнього та зовнішнього, але сказати, що вона є ним, було б помилково. Людина не тіло. Вона - як тіло: ὡς οἱ μὲν μάρναντο δέμας αἰθόμενοι, «ці билися тілом вогню палаючого» [42]. Тіло, *демас*, є водночас сполучником начебто, подібно до. *Демас* також часто вживається в контекстах перетворень, перевтілень. Боги часто прибирають вигляд когось із смертних, уподібнюються тілом (*демас*) до них [43]. У *демас* сконденсовано розрізнення людина/тіло. Людина ж тіло. Вона *тілом* описується, опосередковується ним, починає бути чимось відмінним від тіла. У випадках божественних перевтілень та в тому епізоді з «Одіссеї», де Одиссея перетворено на старця, вжито образи *демас* і *дерма*. Там, де уподібнюються *демас* (тілом, плоттю) і кладуть *дерма* на тіло, відбувається перетворення. Дехто може заперечувати близькість цих двох образів [44]. Дехто звертає увагу на традиційне ототожнення чиєїсь сутності, особистості зі «шкірою» [45]. Однак сцени перетворень у гомерівському епосі не дають можливості робити висновок про «сутнісне» ототожнення *демас* або *дерма* до того, кого під ними приховано. Відбувається лише *зовнішнє* ототожнення: сутність з'явиться в понятійному розумінні, коли зовнішня якість перетвориться на внутрішню, моральну. Людина (бог) виглядом, зовнішньою подібна до когось іншого, однак по суті лишається тим, ким була. Відзначають близькість δέμας до εἶδος, «зовнішнього образу», «виду» [46]. εἰσαίμενος δέμας: зустрічаються, накладаються один на одного обидва названі «зорові» образи. Про особистісне, сутнісне тут не може бути мови, оскільки таке накладання радше відтворює картини міражу, «подоб», примар та обманів. У Гомера боги зваблюють і прибирають удаваного вигляду. Афіна в «Одіссеї» на-

буває оманливого вигляду людей; в «Іліаді» вона «уподібнена» віснику. Також «схожий» на смертного Посейдон; Аполлон або сам «подібний» до юнака, або створює «примару» Енея, «подібну» до оригіналу. Уподібнюється юнакові Гермес, і Арес «подібний» герою, смертному. Те, що

О. Фрейденберг бачить у таких перевтіленнях, інкарнаціях уособлення космічних стихій, світла й темряви в до-поняттєвому сприйнятті [47], заважає шукати в тілі - в Гомерових образах тіла - «останній оплот людськості».

1. Фінлі М. перший звернув увагу на те, що більшість епічного матеріалу стосується X і навіть XI ст. до н. е. Див.: *Finley M. The World of Odysseus.* - London, 1977.- P. 47, f.
2. Свідомством про постійну військову загрозу в зазначений час вважається наявність зброї у більшості чоловічих поховань. *Тумане Х. Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII-V вв. до н.э.).* - СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002.- С. 34.
3. *Snell B. The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature.* - New York: Dover Publications, 1982.- P. 1-22; *Adkins A.W.H. From the Many to the One.* - London, 1970.- 311 p.; *Austin N. Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey.* - Berkeley: University of California Press, 1975.- P. 81-129; *Pelliccia H. Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar. Hypomnemata, Heft 107.* - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.- 389 p.; *Padel R. In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self.* - Princeton: Princeton University Press, 1994.- 230 p.
4. Дехто з класичних філологів стверджує взаємозамінюваність гомерівських термінів на позначення «органічної свідомості» (*тмос, френес, етор, кер, крадія, пранидес*), наприклад, *Jahn T. Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers. Zetemata, 83.* - Munich, 1987.- P. 182-246, на якого посилається Кларк М., *Clarke M. Flesh and Spirit in the Songs of Homer: a Study of Words and Myths.* - Oxford: Clarendon Press, 1999.-P. 63.
5. *Homerus Epic. Ilias II, 851.*
6. *Horn., II. XIV, 294.*
7. *Horn., II. I, 103; XVII, 83, 499, 573; Odyssea IV, 661.*
8. *Horn., II. XI, 437-438.*
9. *Horn., II. III, 60.*
10. *Horn., Od. IV, 374, 467 μνίθει δε μοι ενδοθεν ητορ.*
11. *Нот., II. I, 491.*
12. *Нот., Od. I, 48.*
13. *Нот., Od. XIII, 320.*
14. *Нот., Od. XIX, 136.*
15. *Snell B. Op. cit.- P. 6; Loraux N. Le corps vulnérable d'Ares // Le Temps de la reflection, «Corps des dieux» (sous la dir. de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant).* - 1986. - Vol. VII - P. 335-354.- P. 344; *Loraux N. The Experiences of Tiresias: the Feminine and the Greek Man.* - Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.- P. 9.
16. *Нот., II. XVI, 341.*
17. *Нот., Od. XIII, 430-432.*
18. *Нот., II. VI, 117; X, 23; X, 177; Od. IV, 436-437, 440; XIII, 436; XIV, 50.*
19. *Нот., II. IV, 447; VII, 474; VIII, 61; X, 155, 262; Od. V, 281; XII, 395.*
20. *Flom., Od. V, 435.*
21. *Нот., Od. V, 426; XII, 46; XIV, 134; XXII, 278.*
22. *Franke! H. Early Greek Poetry and Philosophy.* - Oxford, 1975.- P. 80.
23. Див. також так звану теорію «відкритого поля» Доддса Е.: *Доддс Э. П. Греки и иррациональное.* - СПб.: Алетея, 2000.- 507 с.
24. *Clarke M. Op. cit.- P. 66, f. 16.*
25. *Cassin B. Je, encadré 2 // Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles (sous la dir. de B. Cassin).* - Paris : Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.- P. 650.
26. *Ibid.*
27. *Horn., II. II, 851.*
28. *Horn., II. IV, 263.*
29. *Нот., II. VI, 285.*
30. *Нот., II. I, 188-189.*
31. *Нот., II. V, 670.*
32. *Нот., II. I, 429 про лють.*
33. *Нот., II. I, 555, переляк.*
34. *Нот., II. V, 671, роздуми.*
35. *Нот., II. IV, 163; VI, 447.*
36. *Нот., II. V, 406.*
37. *Clarke M. Op. cit.- P. 73.*
38. *Лосев А. Ф. Гомер.* - М.: Учпедгиз, 1960.- С. 282.
39. *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.* - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.-С. 291.
40. *Нот., Od. XIX, 124-125.*
41. *Фрейденберг О. М. Op. cit.- С. 292.*
42. *Нот., П. XI, 596; XIII, 673; XVII, 366.*
43. *Нот., П. XIII, 45; XVII, 555; XVII, 323; XXI, 285; XXII, 227.*
44. *Vowra C. M. Greek Lyric Poetry.* - Oxford, 1961.- P. 100.
45. *Надь Г. Греческая мифология и поэтика.* - М.: Прогресс-Традиция, 2002.- С. 344.
46. *Фрейденберг О. М. Op. cit.- С. 292.*
47. *Фрейденберг О. М. Op. cit.- С. 289.*

*Gavrylenko V.*

## BODY AND MAN IN HOMERIC EPIC

*The article deals with the problem of correspondence between human and his body in Homeric epic. Particular attention is paid to the visibility and palpability of the epic hero's so called organs, as well as to their special one-dimensionality where the «inner» and the «outer» are not distinguished. Although Homeric man has a body, he is not identical to it, which is only stressed with the concrete corporeal images (optical, outer) in depictions of man.*