

Чуйкова Е.В.

## ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ САМОСТЬ В АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается проблема самости в архаической культуре, с выкристаллизацией которой соотносится генезис философии. Странствие Одиссея метафорически эксплицирует этот процесс и в определенном смысле сопоставимо с духовным поиском-странствием прозревающего/познающего философа из легенды о пещере Платона.

*Цель* статьи, привлекая современные интерпретации, отследить технологию генерирования новых стратегий мироотношения в условиях архаической культуры, а также показать, что возникновению новой жизненной стратегии, как правило, предшествует формирование нового типа сознания.

*Актуальность* статьи обусловлена проблемой поиска самоидентификации в современном многообразии жизненных и мировоззренческих стратегий, которая проявляется в том числе в проблеме сходства современного, на поверхности техногенного, цивилизованного состояния сознания человека с такими архаическими реликтами сознания, как двойственность, амбивалентность и т.д.

В статье использованы работы Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения», Барбары Кассен «Эффект софистики», Ольги Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра», К.Г. Юнга, Юлии Кристевой «Силы ужаса», статья Миглены Николчиной и др.

В статье задействовано несколько методологических подходов и трактовок. На разных этапах исследования и в разных дискурсах тема архаического сознания, эксплицированного в фигуру героя, и тема странничества получали различные интерпретации. С помощью теории аффектированного «телесного» языка (в поэтике и литературоведении) Ольги Фрейденберг представляется возможным произвести метафорическую дешифровку архаических кодов текста, чтобы вскрыть его концептуальный подтекст.

В философском дискурсе «Одиссею» рассматривали, с одной стороны, как этап эпического повествования, предшествующего возникновению философии, с другой – Хоркхаймер и Адорно связывали с темой формирования субъекта.

Также в философском дискурсе тема странничества Одиссея эквивалентна духовному странничеству философа из легенды о пещере Платона; одновременно, Барбара Кассен пишет об Одиссее как эффекте эпического жанра «Одиссеи» и развивает теорию софистики как характерную для сущности и стратегий этого героя. Кроме того, в скептической трактовке исследовательницы, странствие Одиссея и его спутников просто «блуждание», «удел смертных», наделенных «блуждающим умом», склонных в жизненных перипетиях впасть «в заблуждение», «в растерянность». «И дискурс, который им соответствует, не есть истинная и правдоподобная речь истины <...>, но «смертные мнения», которые раздваиваются и погрязают в противоречиях» [2; с. 29].

Софистическая двойственность жестов привлекает характеристику архаического сознания как амбивалентного и дискретного у Юнга. У Юнга также тема странничества акцентирована в контексте инициации личности. Параллельно происходит усиление личностной трактовки Одиссея как буржуа, как субъекта, который у Миглены Николчиной (вслед за Кристевой) называется динамическим субъектом, субъектом-в-процессе [3; с. 8].

В архаической культуре самость репрезентирована в фигуре героя. Однако это

тип героя с двойным модусом конструирования, в котором божественная/природная и человеческая составляющие равноценны, которому необходимо пройти ряд трансформирующих испытаний для выявления своей самости, который использует человеческие стратегии выживания, а главное, может служить идеальной моделью для демонстрации динамического состояния сознания в архаическую эпоху. Перипетии архаического героя по сути есть образная иллюстрация инициативного состояния психики в процессе выкристаллизации своей самости: происходит движение от состояния архетипа Плуто, выражающееся в использовании софистических хитростей и уловок для достижения своих целей, до ответственного осознания своей субъективности, в частности, последнее выражается в эпизоде с сиренами, когда Одиссей отказывается от места в эпосе, в истории. Жест отказа от нарративного существования в истории можно прокомментировать высказыванием Юлии Кристевой: «Язык – это бездомье бытия» [3; с. 7]. Самость в этой репрезентативной фигуре героя означает смену жизненной стратегии.

В процессе странствия происходит отсекание архаических реликтов для формирования неприродной, более культурной и цивилизованной психики – своего рода инициация для формирования самости, а затем формирование субъективности современного буржуа, свободного от традиций, мифов, устаревшей системы жертвоприношений. Одиссей претерпевает ряд идентификаций и отказа от них. Отказывается от героического имени – Никто (оказалось самым продуктивным и спасительным состоянием).

У Хоркхаймера и Адорно вся «Одиссея» представлена как поединок с судьбой, как противостояние року, природе, мифу и т.д., как смена ритуалов и как выкристаллизация самостождественной самости.

В главе «Одиссей или миф и просвещение» интерпретационная концепция приводится в полном объеме. «В противостоянии выживающего Я многоликому року находит свое выражение и противостояние просвещения и мифа....Странствия от Трои до Итаки являются путем телесно беспредельно слабой по сравнению с природным насилием и *только еще формирующей себя в самосознании самости сквозь мифы* [курсив мой – Е.Ч.]. <...>Он предается соблазнам снова и снова, подобно ничему не научившемуся ученику. Но «там, где опасность зреет, спасущее тоже» (Гельдерлин): знание, в котором заключается его идентичность и которое дает ему возможность выжить, имеет своей субстанцией опыт многообразного и владеющим знанием оказывается тот, кто самым отважно-дерзким образом подвергает себя угрозе смерти, благодаря которой он утверждает и упрочивает себя в жизни. Именно это является зазором и тайной, имеющей место между эпосом и мифом тяжбы: самость не образует собой непреклонной противоположности по отношению к приключению, но *в своей непреклонности только формирует себя через это противостояние*, будучи лишь *единством* во множественности того, чем это единство отрицается, <...>то для сформированной самости она является одновременно и заблуждением: *самостью* является как раз тот человек, который *считается уже более не обладающим магической властью замещать себя*. Конституцией самости перерезается та флуктуирующая связь с природой, на установление которой претендует жертвоприношение самостью. ...В тот момент, когда человек в качестве сознания самого себя отсекает себя от природы, ничтожными становятся и все те цели, ради которых он сохраняет себя живым... Трансформация жертвы в субъективность проходит под знаком лукавства, присущего жертвоприношению: связь духа и силы физической – носитель и повелитель духа всегда хитроумно-лукавый Одиссей» [6].

Предлагая свою трактовку, Кассен не игнорирует и комментирует другие интерпретации «Одиссеи»: «В контексте мотива возвращения она может быть и уже бывала прочитана как поэма о поиске самоидентификации, и с этой точки зрения эпизод с Сиренами представляется решающим. ...неоплатоническая интерпретация, которая видит в Одиссее, привязанном к мачте, аллегория души: ее не удерживает чувственно-плотская музыка Сирен... душа может вновь обрести свое небесное отечество... в совершенном согласии сама с собой. Другой пример – ...гегельянско-марксистская... интерпретация Хоркхаймера и Адорно. Их толкование превращает Одиссея в прототип «буржуазного индивидуума»... Его приключение символизирует все опасные соблазны, которые норовят сбить Я с его логической траектории...» [2; с. 26].

«Хитроумие» Одиссея – это свойство солнечных богов: «Хитрость солнечных богов метафорически выливается в «изобретательность», «мастерство», «искусность», «находчивость»: это свойство того же хитроумного Одиссея, Афины, Гефеста и др. Но в другом аспекте она переходит в метафору козней и злоумышления, как у того же Одиссея...» [7; с. 233]. Не в этом ли содержится его «божественность»? Одиссей – солярный герой, о чем свидетельствует постоянство метафор, акцентирующих его лучезарность, солнцеподобие и т.д. Солярная принадлежность символизирует порядок Аполлона (а не стихийность Диониса), хитроумие (а не эмотивность), рациональность (а не темное иррациональное начало), логическую игру, в общем, все качества субъекта и даже буржуазного субъекта, и даже субъекта софистического типа («Человек мера всех вещей» Парменида).

Эпизод с Сиренами с привязыванием к мачте оказывается решающим и смыслообразующим и в буквальном толковании архаической поэтики О. Фрейденберг: «Песня сирен как посмертное, погребальное пение-плач... Ворота, двери, в пределах плоскостного мышления, которое преодолевается, в статическом понимании «граница», «предел» между двумя мирами света и мрака. Плетение, ткань, веревка, которой привязывают Одиссея, отождествляется со всякой «межой», чертой, разделяющей «этот» свет и страну смерти» [7; с. 183].

У Барбары Кассен об узах пишется как о насильственном, связанном с конкретным ограничением, пути появления субъект-объектной оппозиции: «...в эпизоде с Сиренами именно Одиссей и никто другой привязан к мачте, в узах предела удерживается уже не «знающий муж», но «то, что есть». ... От эпоса к философии – мы получаем таким образом раздвоение субъекта, напряжение между субъектом, который познает, и субъектом, который есть, известными отныне под именами субъекта и объекта, духа и природы, воли и представления» [2; с. 26]. Таким образом, по мнению Барбары Кассен, именно в этом эпизоде происходит рождение новой субъект-объектной методологии, новый инициационный виток взросления западного мышления. «В «Одиссее» речь также идет о насилии, осуществляемом извне; то, что заключено в узы предела, удерживается властью необходимости. Необходимость занимает место спутников ... спутники – ипостась самого Одиссея? ... очевидно, что сам термин уже предвозвещает *сферическую* (курсив мой – Е.Ч.) репрезентацию сущего...» [2; с. 27]. Т.е. налицо усиление субстанциальных характеристик и одновременно в который раз всплывает архаическое представление о самости как некой целостной сфере, о Солнце. По мнению Кассен, совпадающем с расшифровкой архаических кодов Ольги Фрейденберг, «смертное очарование» песни Сирен воплощает «искушение потерять себя во всем, что может родиться, в событиях, в становлении, будь то прошлое или будущее: во времени... именно становление есть то, что... составляет саму материю эпического повествования... Называя Одиссея его героическим именем, Сирены

убеждают его слушать «Илиаду», его прошлое... Песнь Сирен, таким образом, служит выражением одновременно бессмертия славы и физической реальности смерти... чтобы увидеть день своего возвращения, Одиссею фактически необходимо убежать не только от смерти, но и от своей славы и от самой эпопеи...» [2; с. 27-28].

Таким образом, производя метафорическую дешифровку архаических кодов, О.М. Фрейденберг приводит следующую архаическую трактовку метафоры уз, пут как *предела, пограничного* состояния между жизнью/смертью (и эта трактовка коррелирует с понятием *предела* у Хайдеггера): «Где же пределы жизни и смерти? Их нет, а есть только череда, и то понимаемая плоско... (таково свойство архаического мышления) А что такое умерший? – Это светило... обитатель страны мрака, который поднимается и «восходит» на небо по солнечному сиянию-лестнице. Здесь, в преисподней, он царь, а сама преисподняя – царство смерти. *Царь-покойник находится в рабстве и узах, потому что «оковы», «сеть», «узы» – это метафоры смерти, представляемой в виде умершего солнца (кольцо, круг, обруч); как смерть, «сети» и «узы» являются метафорой и воспроизведения.* В этом аспекте *царь связан с судьбой всех узников...* [курсив мой – Е.Ч.] Как «узник», как «связанный» царь является «рабом»; смерть метафоризируется в «смерда», «раба», в «преисподнюю»-землю. Раб представлялся не существующим в жизни; он не имел сущности, а потому и имени; был *никто* (один из этапов личностного роста Одиссея)... Однако этот же раб, победив в поединке, становится царем...» [7; 85].

Ольга Фрейденберг делает еще одну существенную для всего строя «Одиссеи» архаическую расшифровку: приводит метафору корабля как гроба, чрева, их семантическое тождество, а главное, в греческом языке «корабль» и «храм» передаются общим термином. Т.е. речь идет как о возрождении, регенерации смерти, так и о духовной регенерации – то, к чему стремится философ с целью обретения знания. Даже, можно сказать, о тотальной регенерации, духовно-телесной – о перерождении. В этой трактовке выражено космическое осмысление метафоры корабля.

Странствие Одиссея, философа из легенды о пещере на самом деле является процессом познания в ходе испытаний, наджизненных перипетий, которые неизбежны для познающего – будь то познание себя самого или Алетей. Что интересно, в «Одиссее» о многочисленных «горестях», «бедах» героя говорится не с сожалением, а с неким пиететом, как если бы их наличие свидетельствовало об особом положении героя среди остальных, как-будто он выполняет только ему одному подвластную задачу. Какую именно, можно понять, отслеживая и интерпретируя все происходящее с ним. Во всяком случае, результат этого странствия состоит в обнаружении новой субъект-объектной познавательной стратегии, в горизонтально-трансцендентной плоскости которой непременно присутствует воплощенная трансценденция Елена. (Можно вспомнить триаду Шеллинга). Главное сходство Одиссея и философа из легенды о пещере – это процесс распознавания иллюзорности сущего, процесс прозревания и неизбежная трансформация. После их завершения близкие и вообще окружающие какой-то отрезок времени не узнают Одиссея; и философа тоже либо считают безумным, либо преследуют – происходит полная перемена себя, своего онтологического статуса.

На протяжении странствия Одиссей многократно испытывается на знание онтологического статуса и каждый раз ему приходится как-то изменяться: отказ от имени, за которым закреплена личность, что означает фактически полную пустотность Я, от места в истории, в эпосе и т.д. Как правило, эти изменения происходят на грани: или смена Я, или гибель. Нередко присутствует мотив уз, которыми он связан, привязан (к мачте, под овцами), ограничения подвижности, насилия над собой... У О. Фрейденберг



узы, пути тракуются как метафора смерти, загробного, что свидетельствует о стоянии на пороге бытия/небытия, и те метаморфозы, которые осуществляются с Одиссеем, все больше онтологизируют его самость. Каждый раз под вопросом не просто жить, но быть (принадлежать ли Бытию?) ли ему, Одиссею?

В конечном итоге Одиссей отказывается от ряда нарративных идентификаций, которые означают гибель его как самодостаточного субъекта, самости, чтобы не потерять свой онтологический статус. В эпизоде с сиренами Одиссей отказывается от места в истории, чтобы – как субъект, зарождающийся как новая методология, – войти в онтологию в своем подлинном качестве самости и архетипа странника, возвращающегося на родину (реальную или метафизическую – не важно). О том, что он субъект, а не субъективность, как пишут Адорно с Хоркхаймером, говорит его отказ от вчувствования, Одиссей не вглядывается в бездну (реминисценция из Ницше), а борется с ней (Сцилла и Харибда) и даже с оружием в руках. В конце концов, мы знаем Одиссея в первую очередь как странника, затем уже благодаря его хитроумию (Троянский конь, когда возникает его противостояние с Еленой, голосами родных жен выманивавшей воинов из коня), но не как воина, не как героя-победителя Трои.

Архаическое представление о смерти как о странствии выстраивает параллель с «путешествием», странствием философа из пещеры к солнцу, кстати, солнце есть тоже символ смерти, но смерти-регенерации, смерти-возрождения, как ни амбивалентно это звучит. И то нагромождение деталей в мифе о пещере свидетельствует о том, что все эти микро-образы переводят некий смысл в сознание, делая его доступным осмыслению в рамках зарождающегося субъект-объектного метода. «Архаический человек, по Фрейдю, переключал свои ощущения в сознание путем образов; последующий ход культуры частью изменил форму образности, а частью загнал или вытеснил психические пережитки в глубь сознания. Эти рудименты психики всплывают во всех бессознательных или слабо контролируемых актах сознания...» [7; с. 28].

Таков тотемический период мышления. «Смерть в представлении первобытного общества является рождающим началом...» [7; с. 63]. Образ рождающей смерти вызывает образ круговорота, в котором то, что погибает, вновь рождается; рождение, да и смерть, служат формами вечной жизни, бессмертия, возврата из нового состояния в старое и из старого в новое. Орфический «круг рождения» и «круг возраста», а также «колесо неизбежности» заложены именно на таком представлении.

Тождество субъекта и объекта, мира одушевленного и неодушевленного, слова и дела приводят к тому, что первобытное сознание орудует одними повторениями, а Одиссей разотождествляет их.

Одиссей, следуя правилу пифагорейцев жить, руководствуясь божественными советами, с момента общения с богинями становится «знающим мужем», которого слушаются спутники. Именно обладание божественным знанием делает его положение особым. И необходимость воевать пропадает. Божественное знание перевоплощает бунтующую субъективность в философа.

Таким образом, смена жанра эпического повествования с его очарованностью героизмом и укорененностью в пространстве истории на субъект-объектную познавательную парадигму, в которой человек станет мерой всех вещей, по сути есть смена жизненной и философской стратегии. Также можно сделать вывод, что Одиссей является знаковой и продуктивной для интерпретаций фигурой, в конечном итоге – выкристаллизовывающейся самостью, связанной с генезисом философии.

*Литература:*

1. Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: «Художественная литература», 1967 – 768 с.
2. Кассен Барбара. Эффект софистики. – М., СПб: «Университетская книга», «Культурная инициатива», 2000 – 240 с.
3. Николчина Миглена. Власть и ее ужасы: полилог Юлии Кристевой // Кристева Юлия. Силы ужаса: эссе об отвращении. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.
4. Платон. Государство. – М.: Мысль, 1999. – 557 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
6. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., СПб: «Медиум», «Ювента», 1997.
7. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра – М.: «Лабиринт», 1997. – 448 с.
8. Юнг К.Г. Человек и его символы – М.: «Серебряные нити», 1997.