

# ОНТОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ, ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

## ONTOLOGY, COGNITIVE THEORY, LOGIC, PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

DOI: 10.12731/2077-1770-2017-2-7-28

УДК 111.1

### ПАМЯТЬ VS ЗАБВЕНИЕ: СТАНОВЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ ВОПРОШАНИЯ О БЫТИИ

*Батухтин А.С., Наумов О.Д.*

*Цель* статьи сводится к реконструкции и концептуальному анализу специфики мифоархаической стратегии понимания бытия. Основная задача заключается в репрезентации феномена забвения в качестве одной из главных стратегий вопрошания о бытии в рамках архаической эпохи. Феномен забвения концептуализируется и рассматривается в следующих аспектах: метафилософском, онтологическом, гносеологическом, антропологическом. В результате, феномен забвения анализируется в качестве одного из механизмов, актуализирующих процесс трансформации архаического Мифа в античный Логос.

*Исследование* основано на применении следующих методов: метод концептуального анализа, герменевтический метод, метод деконструкции, компаративистский анализ, а также психоаналитическая традиция исследования вытесненных феноменов сознания.

*В ходе исследования* было установлено, что архаическая мифо-онтология представляет собой своего рода предконцептуальный

*пролог к философии, история которой осуществляется как процесс взаимодействия субъекта и бытия, традиционно концептуализируемый классической традицией в таких формах, как открытие, явленность, говорение, обусловленных ситуацией забвения предъизначального начала и самоистиранием им самого себя. Смысловым центром архаической мифоонтологии является фигура героя, основная функция которого сводится к выявлению и поддержанию существующего миропорядка с помощью сохранения и восстановления различий, осуществляемых благодаря ритуальным практикам. Мифоонтология – это досимволическая онтология жеста, строящаяся на следующих принципах: а) онтогносеологической интерпретации ощущения в качестве онтической процедуры, предшествующей и обуславливающей всякую попытку оформления и выражения мира в качестве единого целого; б) преимущественно топографическом восприятии мира, впоследствии дополненном историческим измерением, необходимым для включения субъекта в сакральное измерение динамичного бытия, представленного схемой: космос-боги-люди.*

*Настоящая статья адресована специалистам по истории философии, философии, истории и теории культуры; аспирантам, магистрантам, студентам гуманитарных направлений, широкому кругу читателей, интересующихся актуальными проблемами социально-гуманитарных наук.*

**Ключевые слова:** *архаика; миф; бытие; метафизика; онтология; субъект; различие; тождество; взгляд; забвение.*

## **MEMORY VS OBVLION: THE FORMATION OF A CLASSICAL STRATEGY FOR THE QUESTION OF THE BEING**

***Batuhtin A.S., Naumov O.D.***

*The **purpose** of this article is to reconstruct and conceptualize the specifics of the mythoarchic strategy of understanding being. The main task is to represent the phenomenon of oblivion as one of the main strat-*

*egies for inquiring about being within the archaic epoch. The phenomenon of oblivion is conceptualized and is considered in the following aspects: metaphysical, ontological, epistemological, anthropological. As a result, the phenomenon of oblivion is analyzed as one of the mechanisms that actualize the process of transformation of the archaic Myth into the ancient Logos. The study is based on the application of the following methods: the method of conceptual analysis, the hermeneutic method, the method of deconstruction, comparative analysis, and the psychoanalytic tradition of research on repressed consciousness phenomena. The study found that archaic mythology is a kind of pre-conceptual prologue to philosophy, the history of which is realized as a process of interaction between the subject and being, traditionally conceptualized by the classical tradition in such forms as discovery, appearance, speaking, conditioned The situation of forgetting the preinitial principle and self-eroding oneself. The semantic center of the archaic mythology is the figure of a hero whose main function is to identify and maintain the existing world order by preserving and restoring the differences realized through ritual practices. Mythoontology is the pre-symbolical ontology of the gesture, based on the following principles: a) the ontognosiological interpretation of sensation as an ontic procedure that precedes and causes every attempt to formulate and express the world as a whole; B) predominantly the topographical perception of the world, subsequently supplemented by the historical dimension necessary to include the subject in the sacral dimension of the dynamic being represented by the scheme: the space-god-people.*

*This article is addressed to specialists in the history of philosophy, philosophy, history and theory of culture; Graduate students, undergraduates, students of humanitarian directions, a wide range of readers interested in pressing issues of social and human sciences.*

**Keywords:** *archaic; myth; being; metaphysics; ontology; subject; difference; identity; sight; oblivion.*

Отличительная черта интеллектуальной культуры второй половины XX – начала XXI века – обращение к архаической культуре.

Прежде всего это обусловлено тем, что современность усматривает в этом периоде развития человеческой культуры своеобразную метафизическую точку отсчета, совпадающую, помимо прочего, с хронологической: процессом трансформации архаического Мифа в античный Логос.

Обращение к архаическому периоду развития культуры в качестве исходной точки вопрошания о бытии вызвано рядом обстоятельств. На наш взгляд, с культурологической точки зрения справедливым будет предположение о том, что архаический миф содержит в себе «основные сюжеты путей европейской цивилизации» [12, с. 7], конституирующей свои умозрительные картины мира вокруг человека, представляющего собой, по словам В.Л. Круглова, апологический топос культуры [12, с. 8]. Однако важно иметь в виду, что в пространстве архаического мифа еще не сформированы и не артикулированы привычные для современного философского дискурса концепты. Такие понятия, например как «субъект» и «различие» еще остаются сокрытыми за продуцируемыми ими онтологическими построениями, (при)открывающими себя исключительно под знаком Тождества.

Для объяснения этой ситуации обратимся к делезианской концепции ощущения, в рамках которой последнее рассматривается в качестве фундаментальной онтической процедуры, связывающей субъекта с воспринимаемым им объектом. В результате, с феноменологической точки зрения, процесс вопрошания о бытии как процесс его ощущения представляет собой неразстворимую смесь субъекта и объекта – то есть бытие-в-мире, в котором одновременно «я становлюсь в ощущении, и нечто случается через ощущение, одно через другое, одно в другом» [8, с. 49]. Такого рода ощущение не обременено в своей структуре тождеством и представляет собой чистое различие. В результате, субъект способен не только воспринимать и тем самым артикулировать мир бытия, но и подмечать его динамику, открывающую себя в неустрашимых предъизначальных и потому дорефлексивных различениях мира.

Иными словами, речь идет о принципиальной имплицитности, присущей архаическому мифу, выступающего в отношении истины

всякого последующего культурного образования (религии, философии, искусства) своеобразной идиосинক্রазией.

Таким образом, архаический миф в своем отношении к последующим символическим формам может быть рассмотрен в качестве непостижимого мистического Логоса, открывающего свою тотальность посредством различения, превращающего его изначальную целостность во фрагменты. Это означает, что: 1) всякий раз «весомость истины» оказывается «утрачена» [1, с. 128], поскольку истина всегда связана с некоторой тайной, а ее откровение – с авторитетом. Таким образом, в истории западноевропейской культуры истина архаического мифа преобразуется в мудрость, представляющую собой лишь «весомость передаваемой традиции» [1, с. 130], призванную направить познающего субъекта к специфическому познанию, в основе которого лежит идея неутилитарного «познания сущности в себе как универсального» [19, с. 21]. Отличительной чертой такого рода познания является амбивалентная природа истины: она одновременно оказывается как сокрытой, так и доступной. Говоря иначе, истина, представляя собой «свет, оказывающийся тенью» или результат «умышленного сокрытия или благоразумной осторожности вроде того, как это бывает с оракулом» [19, с. 49]; 2) исследователь, претендующий на доступ к такого рода истине, обязан совершить своеобразный методологический поворот: от глобального к локальному, чтобы «добраться до сути в виде цитат» [1, с. 150] – своеобразных следов истины, которые оживают лишь благодаря его «ритуальным заклинаниям» [1, с. 151] и убеждению в том, что истина – это, прежде всего, «слуховой феномен», а традиция – «форма, в которой это имясловие передавалось» [1, с. 151].

Таким образом, изначальное предшествование архаического мифа, делающее возможным неизначальное откровение бытия вопрошающему субъекту осуществляется с помощью парадоксального откровения-дара, сущностные особенности которого заключается в том, чтобы: 1) указать посредством сокрытия; 2) говорить посредством молчания; 3) называть посредством указания; 4) обнаруживать посредством забвения. Все это становится возможным

лишь при выполнении следующего условия: жест предъизначального дара должен быть невозможен [21, с. 27]. Таким образом, для того, чтобы состояться, открывающее себя в качестве дара бытие должно быть принесено в жертву забвению. При этом забвение, о котором идет речь, представляет собой принципиальную онтологическую операцию, несводимую ни к стиранию в памяти, ни к вытеснению. Речь идет об «абсолютном забвении», означающем, по мнению М. Хайдеггера, не только условие, но и истину бытия, всякий раз являющегося субъекту под видом сущего, но не являющегося таковым. Другими словами, бытие, оказавшееся преданным забвению, будто бы и не существует вовсе. Однако все дело в том, что забвение, о котором идет речь, представляет собой вовсе не потерю памяти, а напротив – другое имя бытия [21, с. 32]. Таким образом, в архаическом мифе речь идет не о бытии как таковом, а о его именовании. При этом особенность такого именования заключается в том, что оно парадоксальным образом звучит лишь там, где нет места абсолютно никакому имени – в сфере антисоциального, античеловеческого одиночества, где существует «только тьма и безумие», а также копошащиеся в этой тьме и безумии – «темные и безумные, глухонемые чудовища» [16, с. 14]. Таким принципиально досимволическим «местом» и представляется архаическая культура, судьба которой в горизонте развития западноевропейской цивилизации стремится к (само)утрате и последующему забвению.

Однако это забвение не фатально. В истории западноевропейской культуры имеют место такие периоды, когда актуализация описываемого забвения означает вовсе не радикальный отказ от прошлого, а ситуацию «маяты современности», находясь в которой, философия особенно остро начинает переживать свою несвоевременность и беспочвенность. По мнению Ж. Делёза, эта ситуация должна расцениваться в качестве вызова, который современность всякий раз бросает философии для того, чтобы та стремилась обрести окончательное прибежище вне привычных для нее сфер: коммуникации, беседы, созерцания и рефлексии. Говоря другими словами, такого рода вызовы являются прямым доказательством того, что

философия все еще пребывает в поиске собственных оснований, которые в конечном итоге, оказываются продуктом ее творчества. В результате, современный этап развития философской мысли характеризуется тем, что философия «еще только должна обрести вкус» [9, с. 13] к творчеству, выражающемуся, по словам Делёза, «в создании внутри языка особого языка философии: особого не только по лексике, но и по синтаксису, отличающегося возвышенностью или великой красотой, выводящего философию за рамки не только географии, но и времени» [9, с. 13]. Таким образом, философия истории западноевропейской философии может быть помыслена в качестве линейного кумулятивного процесса, конечная цель которого – не только выход за рамки наличного времени и пространства, но и трансгрессивный прорыв за собственные пределы. Такого рода развитие представляет собой непрекращающийся поиск новых путей, всякий раз возвращающих философию к покинутой и потому недостижимой родине – своеобразной интеллектуальной Итаке, побуждающей неутолимое желание возвращения.

Может показаться, что подобной Итакой в отношении западноевропейской философии является архаический миф. Однако это не совсем так, поскольку архаика, как отмечалось, представляет собой сферу досимволического. Говоря иначе, архаическая культура – это, прежде всего, культура жеста, события. В этом смысле, отношение между архаической эпохой и периодом зарождения философской мысли могут быть представлены как попытка объяснения того, что когда-то уже произошло. Посредником между уже свершившимся жестом и попыткой его прояснения выступает миф. Именно в нем впервые архаический жест обретает способность к сказу. Таким образом, архаический жест в отношении зарождающихся концептов западноевропейской философии, равно как и культуры вообще, выступает питательной средой, или, пространством имагитарного, то есть видимой, но рационально невоспроизводимой основой, побуждающей общество к мыслям и действиям, вытекающим из его ментальности, чувственности, культуры [13, с. 9]. Иными словами, архаический жест, осуществляемый в полном безмолвии, представ-

ляет собой историю сотворения, не только выходящую за пределы опыта, но и нуждающуюся в своем прояснении.

Можно предположить, что первое приближение к прояснению архаического жеста, выражающего суть первичных попыток «вопрошания» о бытии, представляет собой миф, а следующие за ним философские концепты – попытку его объяснения. Однако это утверждение не представляется истинным, поскольку: 1) философский Логос зарождается уже в недрах Мифа, а не следует за ним. Таким образом, движение, или, что более точно – трансформация Мифа в Логос является отражением естественного развития человека не только как мыслящего, но и говорящего существа. В результате, Логос сохраняет в себе «отброшенный» десакрализованный Миф для того, чтобы обращаться к нему всякий раз в ситуации сомнения в собственной правоте. Пример тому – не только философские построения досократиков, но и достаточная зрелая, с философской точки зрения, система Платона, продолжающая испытывать потребность в «благах безумия» [10, с. 64], присущих мифу и первобытным религиозным переживаниям. 2) Несмотря на то, что для архаической культуры миф – это не столько повествование об истоках и началах, сколько «единственная и полновесная реальность», «личностное бытие, образ бытия личности, личная форма, лик личности» [15, с. 459], он никогда не дан нам непосредственно. Иными словами, говоря сегодня об архаическом мифе, исследователь должен отдавать себе отчет в том, что он работает не с подлинным мифом безмолвной архаики, а его говорящей «тенью», нашедшей свое воплощение в эпической литературе.

Как известно, эпос – это уже далеко не миф, а его критика и преодоление. Вследствие этого гомеровские «Илиада» и «Одиссея», а также поэмы Гесиода «Теогония» и «Труды и дни» не просто являются репрезентациями противоположных друг другу классического и неклассического типов мировоззрений, но и представляют собой, согласно А.Ф. Лосеву, «еще один шаг от Мифа к Логосу навстречу философии» [14, с. 311]. Таким образом, феномен эпической литературы представляет собой попытку эстетической секуляризации

мифа с целью просвещения мифологического наследия в следующих направлениях: гносеологическом, этическом, естественно-натуралистическом, каждое из которых по своему не только способствует анализу постановки и решения вопроса о бытии, но и выявлению его связи с вопросом о человеке.

Таким образом, анализ эпической литературы (Гомер «Илиада», «Одиссея», Гесиод «Теогония», «Труды и дни») является ключом к реконструкции архаического перфомифа, представляющего собой не только повествование о некоем первоучредительном жесте, но и исторически первую стратегию понимания бытия. При этом, говоря о творчестве таких эпических поэтов как Гомер и Гесиод, мы вопреки сложившему в исследовательской литературе подходу, противопоставляющему творчество указанных древнегреческих поэтов, находим в нем некоторое сходство. Более того, нам представляется, что поэзия Гесиода и Гомера может быть соотнесена между собой как космогония и антропогония посредством теогонии. Следовательно, выход из теогонии к космогонии, равно как и антропогонии закономерен и оправдан. Таким образом, подмеченная отечественным антиковедом И.В. Шталь триада космос-боги-люди является: 1) квинтэссенцией всей мифоархаической культуры [17, с. 5]; 2) исторически первой ритмической моделью открывающегося себя посредством жеста бытия. На основе приведенной триады концептов мы и планируем осуществить реконструкцию и аналитику специфики мифоархаической стратегии вопрошания о бытии, попутно выявив в ней роль таких концептов, как «субъект» и «различие».

Говоря о том, что архаика представляет собой досимволическое пространство, лишенное языка, а ее тактики исследования бытия – это не «вопрошание», а «жестикуляция», мы полагаем, что в основе «онтологии» архаического мифа лежит ряд фундаментальных учредительных жестов-событий. В частности, речь идет о событии «священного брака» и следующей за ним «войны потомков», спровоцированной, как сообщает Гесиод, своеобразной семейной драмой [4, с. 197]. Таким образом, сакральная история, представляющая собой еще не столько самостоятельную онтологию, сколько мифо-

логию бытия, тем не менее, ставит перед собой следующие задачи: 1) структурное упорядочивание мира, указывающее на начало процесса оформления стихийного ощущения бытия в некоторое единое упорядоченное целое [См.: 6, с. 28, 125, 239] посредством (пред)проторационализации, или, точнее – мифологизации, способом которой выступает наиболее примитивная поляризация мирообразующих начал, позволяющая оформить мифологическую картину мира сугубо топологически. Такой способ (до)концептуального оформления мировосприятия может быть объяснен тем, что ориентация на местности выступает одним из первейших способов человеческого восприятия. В результате, полярными мирообразующими началами становятся такие топонимы как «верх» и «низ», трансформировавшиеся в процессе своего культурантропологического развития в «небо» и «землю» с последующим, ярко выраженным, гендерным характером восприятия: небо начинает мыслиться в качестве фигуры Отца, а земля – Матери (Великой Матери, Гекаты, Крито-Микенской Матери). Объяснением фиксируемой эволюции бинарной логики архаического мифа является развивающийся процесс экстраполяции социального порядка на природный, присущий архаическому обществу, а также постепенный переход древнего общества к патриархальному строю, повлекший за собой изменения не только в социально-экономическом укладе, но и в космогонических представлениях. В частности, может быть отмечено стремление архаического общества к объяснению механизма вселенского развития посредством ярко выраженных эротических метафор: например, в славянской мифологии фаллос (гоило), олицетворяет уже не только закон и власть, но и всепорождающую космическую силу, выступающую в качестве инстанции, призванной «оживлять, дарить жизнь» [2, с. 280].

2) Вскрытие оснований процесса мирового развития. Здесь следует оговориться: первоначальный архаический миф еще не задается вопросом о происхождении очевидных для него мирообразующих начал. Для раннего архаического общества они существуют вечно, являясь причинами самих себя. Таким образом, для мифоло-

гического дискурса категория времени играет второстепенную роль по отношению к категории пространства. Впервые вопрос о генезисе будет поставлен Гесиодом, отмечавшим, к слову, свое отличие от привычного «вневременного» понимания времени, присущее архаическому мифу за счет указания на историчность Кроноса [4, с. 197] – божества, традиционно персонифицируемого с временем. Таким образом, гесиодовская трансформация архаического мифа заключается: 1) в указании на изначальную – всепорождающую структуру мирового порядка [4, с. 196], связываемую поэтом с Хаосом; 2) во вскрытии механизма вселенского развития – «священного брака» и линейным пониманием времени, дополнившего пространственно-топографическое восприятие мира, присущее архаике, историческим, придав ему тем самым более «современный» вид.

Обращение Гесиода к категории времени было неслучайным. Введение этого параметра в мифологическую модель мира было вызвано: 1) необходимостью раскрытия космического закона развития; 2) объяснением причины наличного многообразия сущего. Одним словом, топографическое мышление ранней архаики оказалось пригодным лишь для указания на учредительный первожест (он всегда совершается «где-то»), однако отслеживание его развития и последствий («борьбы потомков»), вызванной «семейной перводрамой» – нуждается в новом параметре, отвечающем на вопрос «когда?». Такой медиальной структурой для архаического мифа является событие убийства. Этот жест призван объяснить не только причины сакрально-социальных изменений, но и ввести в пространство динамично развивающейся пары «космос»-«боги» новое действующее лицо – человека. Таким образом, в архаической культуре становятся возможными такие логико-концептуальные ряды, как: Низ-Земля-Мать-Женское и Верх-Небо-Отец-Мужское, призванные объяснить: 1) способы взаимодействия бинарных мирообразующих начал, которые изначально находятся в состоянии разделения и лишь в последствии – единства; 2) причину многообразия воспринимаемого сущего; 3) причины изменений наличного миропорядка, а также течения времени, обнаруживающегося в

действиях, актором которых становится, в том числе, человек, обретающий благодаря своей активности ответственность за судьбу открывающегося ему мира. В архаическом мифе положение субъекта открывается в качестве некоторой двойственности. С одной стороны, антропологическое измерение мифа впервые дает о себе знать в жертвенной фигуре героя [4, с. 170], выполняющей функцию миротворца, деятельность которого направлена на то, чтобы рассеять «инфернальную власть глубины и астральную власть высоты», взывая к «третьему царству – поверхности» [7, с. 263]. Это необходимо для того, чтобы: 1) устраняя размножающиеся различия, продуцируемые слепым производством хтонического начала, учредить рациональные границы мира, приведя его к состоянию Единства под знаком Тождества с помощью «различения двух родителей» [7, с. 263]. Таким образом, мифологический герой – это всегда расщепленный, децентрированный субъект, занимающий положение посредника между противостоящими друг другу бинарными началами миропорядка с целью их гармонизации и последующей защиты установленного порядка; 2) обретение власти над миром, позволяющей не столько его изменить, сколько объяснить при помощи процедуры именованя. Однако при этом ключевая роль отводится уже не субъекту, а языку, с помощью которого тот наделяет сущее именами. Другими словами, мир, находясь во власти именованя, становится таким, каким его описывает язык. Таким образом, причина сокрытия концепта «субъект» в архаическом мифе объясняется тем, что отношение героя к миру определяется установкой на пассивное восприятие, преследующей цель – «запечатления вещей в их статической определенности, в однозначности четких и визуально-пластических» [18, с. 65] форм. Говоря иначе, функция героя в архаическом мифе заключается в том, чтобы увидеть вещи в свете истины их явленности, благодаря чему мир начинает мыслиться в качестве высшей ценности, а личность героя воспринимается в качестве жертвы, приносимой во имя мира, являющегося, как замечает А.Ф. Лосев, «внешним изображением внутренних переживаний» [14, с. 145].

С другой стороны, механизмом, обеспечивающим не только включение, но и причастность субъекта к сакральному миропорядку в архаической культуре является ритуал, обуславливающий все сферы повседневного существования первобытного общества. В частности, гарантом обретения субъектом статуса жертвенного героя в культуре архаики является ритуал жертвоприношения. Усилиями современной культурной антропологии было доказано, что назначение данного ритуала заключается в сохранении существующего порядка и защиты мира от угрозы хаотично распространяющегося насилия. При этом, как отмечает французский антрополог Р. Жирар, насилие понимается архаическим обществом в качестве стирания существующих различий – скрытых оснований миропорядка. В этом смысле, насилие, осуществляемое в процессе ритуала, призвано восстановить нарушаемый миропорядок с помощью восстановления стирающихся различий, способствующих реанимации единства мира, погрузившегося в пучину Хаоса. Таким образом, жертва представляет собой: 1) восстановление утраченного различия; 2) запоздалое различие, замещающее собой забытый (утраченный) учредительный первожест. Другими словами, ритуал жертвоприношения может быть рассмотрен в качестве: 1) культурантропологического механизма производства (миро)человекообразующих форм; 2) способа производства онтологических различий, имеющих смысл лишь тогда, когда его актором является «носитель различия» [11, с. 83], то есть субъект – децентрированный мифологический герой. В итоге можно сказать, что субъект, функционирующий в пространстве архаического мифа еще не рефлексировал о бытии, оперируя понятиями, поскольку его основная задача сводится к тому, чтобы увидеть и показать объекты мира, лишенные ореола тайны становления. Именно поэтому главным источником знания архаического мифа о бытии является зрительное ощущение и тесно связанная с ним «метафизика» света, выступающая в мифологическом дискурсе не только онтологическим эквивалентом зрения, но и источником различия.

На основе предложенной интерпретации роли концептов «субъект» и «различие» проанализируем специфику архаической стратегии понимания бытия. Одна из особенностей этой стратегии заключается в том, что мирообразующие начала всегда мыслятся как амбивалентные и ассиметричные: к примеру, женское выступает в качества начала зачинающего (иногда – самозачинающего) и порождающего (самопорождающего), то есть силой имманентной по отношению к вещам, которых еще нет, но по внутренней логике материнского плодозачатия, долженствующих появиться. Таким образом, женское – это начало, таящее в себе ничем и никем не ограниченную возможность существования как такового, в то время как мужское начало, традиционно ассоциирующееся с мифологией Неба, ответственно за устройство и сохранение существующего миропорядка. По словам А.В. Сёмушкина, мужское начало представляет собой трансцендентное начало по отношению к уже готовым вещам, поскольку «Небо – это не просто пространственный верх, отмеченный знаком разумного положительного существования», но и «обитель света и разумного порядка, где пребывают боги – носители принципа свободы» [18, с. 54]. Благодаря этому «вещи здесь освещены дневным светом и избалованы в своей тайне – они обретают стационарную законченность и структурную определенность» [18, с. 54]. Иными словами, мужское как небесное – это пространство ставшего, сформировавшегося, застывшего бытия, а женское как земное – область зачатия и становления. Таким образом, мифоонтология архаического мифа представляет собой дуалистичное образование, включающее в себя: мифоонтологию хтонического динамического процесса, то есть мифологию первородных оснований и целевых назначений мирового развития, а также мифоонтологию готового ставшего результата. В результате, реконструируемая на материале эпической поэзии мифоархаическая картина мира представляет собой «бинарный монотеизм» [23, с. 404], конституирующийся посредством пространственного мышления, осуществляющегося на основе взаимодействия противоположностей и создающего в итоге пространственно-телесное

бытие осуществленной и застывшей возможности. Говоря иначе, архаический миф, выступающий своеобразной тактикой понимания бытия, представляет собой сложное соединение двух независимых друг от друга типов мировосприятия: мифологии становящихся вещей, охватывающих динамику и генезис бытия, а также мифологии пребывающих вещей, описывающей статику бытия и его структуру.

Исходя из этого, можно предположить, что зарождающаяся и развивающаяся в недрах мифа западноевропейская философия в процессе своего исторического развития поочередно обращается то к одной, то к другой моделям мировосприятия, выразителями которых в древнегреческой культуре явились Гесиод и Гомер. В этом смысле исходных основания у западноевропейской философской мысли может и должно быть два – бинарные противоположности, которые в рамках философии раннего модерна были обозначены, как эротическое желание и разум. Однако история западноевропейской философии, представляющая собой процесс вопрошания о бытии, в разные эпохи своего существования обращается то к одной, то к другой составляющей этой бинарной оппозиции: от Платона до Гегеля – к разуму, в то время как современность все чаще обращается к «экзотическому» эротическому желанию. Такого рода развитие философской мысли может быть объяснено при помощи анализа феномена забвения, рассмотренного в качестве механизма, способствующего продуцированию собственно философской стратегии вопрошания о бытии, обнаруживающегося при трансформации Мифа в Логос.

Поскольку в архаической культуре миф выступает своеобразным аналогом символической фиксации учредительного и потому до-символического первожеста, можно сказать, что мифологическое мышление является одним из видов письма, которое в отношении последующего развития западноевропейской цивилизации оказывается аналогом протописьма, присутствующего в мире до того, как субъект начинает использовать его для описания наличного миропорядка. Таким образом, в самой структуре мифа как некоторого следа присутствия, помимо механизма фиксации и объяснения за-

ложен также механизм самостириания, или, что более точно, пластической трансформации.

В истории современной философской мысли концепт «пластичности» для объяснения гносеологических аспектов феномена забвения одной из первых употребила ученица Ж. Деррида – английская исследовательница Катрин Малабу. В программной работе «Пластичность в сумерках письма» Малабу отмечает, что история западноевропейской культуры может быть прочитана не только в качестве истории письма, но и в качестве истории пластичности, понимая под последней новый способ начертания, не являющийся инскрипцией. Здесь важно отметить, что категориальная разработка данного концепта – заслуга эстетической теории XVIII-XIX веков, понимавшей под «пластичностью»: 1) то, что принимает форму (например, воск); 2) то, что дает форму (например, лепка). Далее, уже в XIX веке к разработке этого концепта обращается Г. Гегель, определяя его в качестве «способности субъекта определять самого себя» Таким образом, в работах Малабу отображается долгий путь трансформации концепта «пластичности» от эстетики через философию и современные нейронауки к моменту его «возвращения» в пространство философского дискурса, где он обретает метафизические коннотации. В результате, пластичность сегодня мыслится в качестве характеристики сознания субъекта, означающей способность сознания одновременно принимать и придавать форму всему окружающему, не проводя при этом никаких различий. Иными словами, сознание субъекта, по мнению Малабу, пластично, то есть, в нем нет «четко зафиксированных зон, установленных раз и навсегда» [22]. В результате, феномен забвения начинается мыслиться независимо от нейрофизиологической судьбы человека, отождествляемой когнитивными науками с деятельностью нейронов головного мозга. Более того, забвение как утрата памяти с целью защиты от травматического опыта прошлого, начинает рассматриваться в качестве эмансипации субъекта, проявляющейся в активности сознания, как способность к возможности изменения, развития, трансформации не только себя, но и окружающего мира.

Таким образом, метафизическое прочтение концепта пластичности может быть сведено к двум значениям – созидательному и деструктивному, проявляющих себя в процессе постоянной регенерации головного мозга. Иными словами, речь идет о таком процессе, в котором воспоминания постоянно воссоздаются и в тот же момент подвергаются вторичной переработке. Следовательно, пластичность сознания изменяет прошлое за счет его переинтерпретации, или, деконструкции, вскрывая: 1) такую особенность памяти (индивидуальной, коллективной, культурной), как текучесть; 2) возможность конституирования «нового» посредством забвения «старого». В результате, феномен забвения, присущий как полагалось ранее, памяти субъекта начинает мыслиться в качестве процесса пластичной трансформации существующего содержания сознания. В метафизическом плане такое понимание феномена забвения указывает не только на условие любой трансформации, но и саму возможность существования всякой символической формы, а также ее создателя, поскольку производство и трансформация всякой формы осуществляется лишь в процессе деятельности субъекта, представляющего собой пластичный ансамбль нейронов головного мозга. В этом смысле, пластичность и операция различания, предложенная Ж. Деррида, могут быть рассмотрены в качестве модальности, или, способа бытия друг друга.

Таким образом, история западноевропейской философии, вопрошающей о бытии, представляет собой историю забвения бытия в том смысле, что мысль, пытающаяся не только помыслить бытие, но и сказать о нем, всякий раз стремится быть вовсе не «изобретением чего-то небывалого», а возвращением «к тому, чем мысль с самого начала должна была быть, то есть к тому, чем мысль каким-то образом уже была» [3, с. 15] причем «была раньше, чем забыла» [3, с. 15], поскольку русское «мысль», замечает В.В. Бибихин, то же слово, что и греческое «миф». Таким образом, подлинная задача мысли, мыслящей бытие, заключается в том, чтобы найти себя там, «где она, сама плохо понимая зачем, снова и снова, непрестанно и все быстрее рисует, теперь уже только вчерне успевая

набросать, все более глобальные картины мира» [3, с. 16]. с помощью податливого и пластичного языка. Иными словами, задача, стоящая перед современной онтологией заключается в том, чтобы деконструировать постройки мысли, обнаруживая за ними язык, который «мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли» [20, с. 352–353], в то время как забвение оказывается способом «хранения бытия» [20, с. 354].

### *Список литературы*

1. Арендт Х. Вальтер Беньямин 1892–1940 / Пер. с англ. Б.Дубинина. М.: Grundrisse, 2014. 168 с.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов в 3 т. Т.1. М.: Современный писатель, 1995. 280 с.
3. Биbihин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Биbihина. СПб.: Наука, 2007. С. 5–23.
4. Гесиод О происхождении богов. Теогония // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В. Шталь. М.: Советская Россия, 1990. 320 с.
5. Гесиод Труды и дни (Земледельческая поэма) // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В. Шталь. М.: Советская Россия, 1990. 320 с.
6. Гомер Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича; Предисл. А. Нейхардт; Прим. и словарь С. Ошерова. М.: Правда, 1985. 432 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
8. Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с франц. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011. 176 с.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с франц. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2009. 261 с.
10. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
11. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.

12. Круглов В.Л. Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума: Монография / В.Л. Круглов; ФГОУ ВПО КГАМиТ. Красноярск, 2009. 240 с.
13. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с франц. Д.Савосина. М.: Текст, 2011. 224 с.
14. Лосев А.Ф. Гомер / Предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев Из ранних произведений / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. М.: Правда, Вопросы философии, 1990. С.393-600.
16. Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев / Из ранних произведений / Сост. И.И. Маханькова; Отв. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Правда, Вопросы философии, 1990. С. 11–195.
17. О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В. Шталь. М.: Советская Россия, 1990. 320 с.
18. Сёмушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996. 192 с.
19. Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970–1971 учебном году / Пер. с франц. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2016. 352 с.
20. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. с нем. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. С. 350–359.
21. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. И. Вдовина, Г. Вдовина, Л. Комиссарова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
22. Malabou С. Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr\\_1\\_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing](http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing)
23. Nilsson M. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. Lund. Biblio&Tannen Publishers, 1950.

### References

1. Arendt Kh. *Val'ter Ben'yamin 1892–1940* [Walter Benjamin 1892–1940]. M.: Grundrisse, 2014. 168 p.
2. Afanas'ev A.N. *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predaniy i verovaniy v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennykh narodov v 3 t.* [Poetic views of the Slavs on nature. Experience of comparative study of Slavic traditions and beliefs in connection with the mythical legends of other related peoples in 3 volumes] V.1. M.: Sovremennyy pisatel', 1995. 280 p.
3. Bibikhin V.V. *Khaydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. SPb.: Nauka, 2007, pp. 5–23.
4. Shtal' I.V. Gesiod O proiskhozhdenii bogov. Teogoniya [Hesiod On the origin of the gods. Theogony]. *O proiskhozhdenii bogov* [On the origin of the gods]. M.: Sovetskaya Rossiya, 1990. 320 p.
5. Shtal' I.V. Gesiod Trudy i dni (Zemledeľ' cheskaya poema) [Hesiod Trudy i dni (Agrarian poem)]. *O proiskhozhdenii bogov* [On the origin of the gods]. M.: Sovetskaya Rossiya, 1990. 320 p.
6. *Gomer Iliada* []. M.: Pravda, 1985. 432 p.
7. Delez Zh. *Logika smysla* [Homer the Iliad]. M.: Akademicheskij Proekt, 2011. 472 p.
8. Delez Zh. *Frensis Bekon: Logika oshchushcheniya* [Francis Bacon: The logic of sensation]. SPb.: Machina, 2011. 176 p.
9. Delez Zh., Gvattari F. *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. M.: Akademicheskij proekt, 2009. 261 p.
10. Dodds E.R. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the irrational]. SPb.: Aleteyya, 2000. 507 p.
11. Zhirar R. *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and the Holy]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. 448 p.
12. Kruglov V.L. *Chelovek epokhi «modern»: antropologiya kul'tury kak kritika detsentrirovannogo razuma* [Man of the era of “modern”: the anthropology of culture as a critic of the decentralized mind]; FGOU VPO KGAMiT. Krasnoyarsk, 2009. 240 p.
13. Le Goff Zh. *Geroi i chudesa Srednikh vekov* [Heroes and wonders of the Middle Ages]. M.: Tekst, 2011. 224 p.

14. Losev A.F. *Gomer* [Homer]. M.: Molodaya gvardiya, 2006. 400 p.
15. Losev A.F. *Dialektika mifa* [Dialectics of myth]. M.: Pravda, Voprosy filosofii, 1990, pp. 393–600.
16. Losev A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name]. M.: Pravda, Voprosy filosofii, 1990, pp. 11–195.
17. Shtal' I.V. *O proiskhozhdenii bogov* [On the origin of the gods]. M.: Sovetskaya Rossiya, 1990. 320 p.
18. Semushkin A.V. *U istokov evropeyskoy ratsional'nosti (Nachalo drevne-grecheskoy filosofii)* [At the origins of European rationality (the beginning of ancient Greek philosophy)]. M.: Interpraks, 1996. 192 p.
19. Fuko M. *Lektsii o Vole k znaniyu s prilozheniem «Znanie Edipa»: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1970–1971 uchebnom godu* [Lectures on the Will to knowledge with the application “Knowledge of Oedipus”: A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1970–1971 school year]. SPb.: Nauka, 2016. 352 p.
20. Khaydegger M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches]. SPb.: Nauka, 2007, pp. 350–359.
21. Enaff M. *Dar filosofov. Pereosmyslenie vzaimnosti* [Gift philosophers. Rethinking reciprocity]. M.: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 2015. 320 p.
22. Malabou C. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. [http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr\\_1\\_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing](http://www.amazon.co.uk/Plasticity-Dusk-Writing-Deconstruction-Insurrections/dp/0231145241/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=142600251&sr=8-1&keywords=plasticity+dusk+of+writing)
24. Nilsson M. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greak Religion*. Lund. Biblio&Tannen Publishers, 1950.

## ДАнные ОБ АВТОРАХ

**Батухтин Александр Сергеевич**, аспирант кафедры философии и социальных наук  
ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнева»  
просп. имени газеты Красноярский Рабочий, 31, г. Красноярск, Красноярский край, Российская Федерация  
[Sunnylnl@inbox.ru](mailto:Sunnylnl@inbox.ru)

---

**Наумов Олег Дмитриевич**, старший преподаватель кафедры философии  
*ФГБОУ ВО «Красноярский государственный аграрный университет»*  
*пр-кт Мира, 90, г. Красноярск, Красноярский край, Российская Федерация*  
*Naumoff-on@mail.ru*

#### **DATA ABOUT AUTHORS**

**Batukhtin Alexander Sergeevich**, Post-Graduate Student of the Philosophy and Social Sciences Department  
*Siberian State University of Science and Technology named after Academician M.F. Reshetnev*  
*31, Krasnoyarsk Worker, Krasnoyarsk, Krasnoyarsk Territory, Russian Federation*  
*Sunnynl@inbox.ru*

**Naumov Oleg Dmitrievich**, Senior Lecturer of the Philosophy Department  
*Krasnoyarsk State Agrarian University*  
*90, Mira, Krasnoyarsk, Krasnoyarsk Territory, Russian Federation*  
*Naumoff-on@mail.ru*