

КУЛТУРНОТО ПРОСТРАНСТВО В РЕЧИТЕ НА ИЗОКРАТ НА ФОНА НА „ОДИСЕЯ“

Виолета Герджикова

Дебатите за образованието, водени в гръцкия интелектуален елит от средата на V в. често преминават в размисли върху културологични проблеми на човешкото саморазвитие. За Исократ, например *logos* и *philosophia* са ключови феномени за изграждане на човешкото общество. Словото стои в основата на морала и добродетелта, тъй като те са свързани с мисленето и убеждаването. Затова степента на неговото развитие и владене е критерий, който прави възможно разграничението на повече и по-малко цивилизовани общности.

Друг път, по който рефлексията върху човешкото съществуване върви към проблема за определен културен контекст, е оразличаването между „ние“ и „те“, достигащо до конструиране на идея за „гръцкото“ и за варварската другост. Исторически тази идея се оформя в политически определен дискурс, в който Персия се натоварва с негативните характеристики на варварството. Основната гледна точка в този тип културна рефлексия е политическата идея за граждански права, но тя се съпровожда от нарастващото съзнание за гръцкото като комплекс от споделени ценности.

В елинската антропологична мисъл, имплицитно втъкана в митологични разкази или експлицитно артикулирана в теоретичен дискурс, тези фундаментални идеи отново и отново се изразяват чрез повече или по-малко стабилен набор от антитегични понятия, използвани буквално или метафорично, за да изразят представата за човешкото и за отликата между природа и култура.

Исократ често използва такива антитези, поставяйки Атина в центъра на елинската цивилизация. Един многозначителен пасаж от речта „За замяната на имуществото“ показва някои от основните антитегични разграничения, както и тяхната взаимовръзка в сложна идея за човешката цивилизация:

Antid. 293–294

καὶ γὰρ αὐτοὶ προέχετε καὶ διαφέρετε τῶν ἄλλων οὐ ταῖς περὶ τὸν πόλεμον ἐπιμελείαις, οὐδ' τι κάλλιστα πολιτεύεσθε καὶ μάλιστα φυλάττετε τοὺς νόμους οὓς ὑμῖν οἱ πρόγονοι κατέλιπον, ἀλλὰ τούτοις οἷς περ ἢ φύσις ἢ τῶν **ἀνθρώπων** τῶν ἄλλων **ζώων**, καὶ τὸ γένος τὸ τῶν ἑλλήνων τῶν **βαρβάρων**, τῷ καὶ πρὸς τὴν φρόνησιν καὶ πρὸς τοὺς λόγους ἄμεινον **πεπαιδεῦσθαι** τῶν ἄλλων.

*...вие самите се отличавате и превъзхождате другите не с грижите си за военното дело, нито с най-добро държавно устройство или с най-прилежно спазване на законите, завещани ни от предците, а с това, по което **човешката природа се отличава от другите живи същества и гръцкият род от варварите** – вие сте по-добре образовани в мисленето и говоренето от останалите!*

Пасажът внушава принципно различие между човек и животно, гърци и не-гърци, атиняни и не-атиняни, образовани и необразовани, и накрая – решаващата роля на логоса като културотворяща сила, обхващаща всички аспекти на човешкия живот и всъщност даваща възможност за самото разграничение между всички форми на природа и култура, варварство и цивилизация. Словото е посочено отново като *differentia specifica* в „Панегирик” 48: **τοῦτο μόνον ἐξ ἀπάντων τῶν ζώων ἴδιον ἔφυμεν ἔχοντες** (словото е единственото ни природно свойство, което ни отличава от всички живи същества) и в един известен пасаж от „Никокъл” 5–6, използван и в „За замяната” 253:

τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις οἷς ἔχομεν οὐδὲν τῶν ἄλλων ζώων **διαφέρομεν**, ἀλλὰ πολλῶν καὶ τῷ τάχει καὶ τῇ ῥώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις εὐπορίαις καταδεέστεροι τυγχάνομεν ὄντες: ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ **πειθεῖν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν** πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς περὶ ὧν ἂν βουληθῶμεν, οὐ μόνον **τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν**, ἀλλὰ καὶ **συνελθόντες πόλεις** ὠκίσσαμεν καὶ **νέμους** θίμεθα καὶ **τιχνας** εὔρομεν, **καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα** λόγος ἡμῶν **ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας**.

*... другите ни дарби не ни отличават по нищо от останалите живи същества, нещо повече – на много от тях отстъпваме и по бързина, и по сила, и по други способности. Но благодарение на вроденото ни умение **да си служим с убеждение и да съобщаваме помежду***

си, каквото пожелаем, не само сме се откъснали от животинския начин на живот, но и сме се събрали заедно и сме основали градове, и сме установили закони, и сме изнамерили изкуства, и почти във всичко, което сме изобретили и създали, словото ни е било помощник.

Антитезата човек – животно и човешки – животински начин на живот може да се проследи и в други пасажи. В „Панегирик“ 28 тя отново е подчертана със същия израз (**θηριωδῶς ζῆν**), но този път земеделието е открито като цивилизационна сила, което ни напомня за едно основно разграничение, твърде познато от пътешествията на Одисей (например 8, 89):

Paneg. 28:

... τοὺς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι

плодовете на земята, благодарение на които не живеем като дивите зверове

Odyss. 8. 89:

οἳ τινες ἀνέρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες
хора какви хлебоядни тази земя населяват

Антиномията гръцко / не-гръцко присъства в много пасажи в речите на Изократ, но едно място в „Панатенейска реч“ е твърде показателно – то представя, чрез съпоставянето на тази опозиция, войната срещу варварите не само като политическа кауза, но и като един вид културно действие:

Panath. 163

τῶν δὲ πολέμων ὑπελάμβανον ἀναγκαιότατον μὲν εἶναι καὶ δικαιοτάτον τὸν μετὰ πάντων ἀνθρώπων πρὸς τὴν ἀγριότητα τῶν θηρίων γιγνόμενον, δεύτερον δὲ τὸν μετὰ τῶν Ἑλλήνων πρὸς τοὺς βαρβάρους ...

... от войните те приемаха за най-необходима и най-справедлива войната, водена заедно с всички хора срещу дивите зверове, а на второ място водената с елините срещу варварите...

Прочутото място от „Панегирик“, толкова често цитирано и адмирирано, е свързано с тази идея, защото речта изтъква миналите заслуги и настоящата роля на Атина в артикулирането и стимулирането на характерните черти на елинската цивилизация, така че предложената политическа линия да изглежда исторически и етически оправдана и желана:

Paneg. 50

τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, σθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Атина е изпреварила останалия свят в мисълта и словото толкова много, че нейните ученици са станали учители на другите, и благодарение на нея името „гърци“ вече изглежда не име на народност, а на начин на мислене, и гърци се наричат по-скоро тези, които имат нещо общо с нашата култура, отколкото с общия ни произход.

В този пасаж Исократ имплицитно приравнява елинството на атинската интелектуална и образователна традиция, предпоставяйки нейната универсална ценност. Това е стъпка към идеята за универсална култура, която не е „анонимна“ по произход, но най-важният ѝ аспект е възможността за трансмисия и възприемане като начин за самоидентификация, или по-скоро добавяне на интегрална част към нечия идентичност. Една определена културна традиция тук се разбира като доминиращ и активен фактор и се представя като отворена, готова да приема другите и да ги разпознава като принадлежащи към същия набор от начини на осмисляне и организиране на човешкия живот.

Отзвук от тези възгледи може да се открие и в „Евагор“, където Исократ хвали царя на Саламин не само за неговите добродетели и мъдрост, но и за самото възстановяване на гръцкия облик на Кипър, след период на „варваризация“ под властта на финикийски узурпатор². В този случай Кипър представлява един вид контактна зона между елинството и другостта; въпрос на политическа воля и действие е да се насърчава гръцкият начин на живот и ценностите, които са представени в „Панегирик“ като нещо желано, привлекателно и същевременно мобилно и преносимо.

И наистина, в опита си да се адаптира към политическата реалност, Исократ започва да говори в полза на македонската водеща роля в обединението на гърците и предприемането на общ поход срещу Персия, особено в речите „Към Филип“ и „Панатенейска реч“. Той приема, че македонците не са варвари, доколкото са възприели гръцката култура и на

практика са осъществили идеите му, изложени в „Панегирик“. Така Исократ дава израз на една оригинална идея за културно развитие, прекриващо границите на етнически и културно структурирания свят и преодоляващо дистанцията между център и периферия.

Понятия като животинско съществуване, суровост (ὠμότης), дивост (ἄγριότης) и техните антоними като питомност (ἡμερότης), използвани в буквален или преносен смисъл, съставят набор от постоянни елементи в културната рефлексия у Исократ. Тук бяха цитирани някои примери, които лесно могат да бъдат умножени. Но подобни представи са характерни въобще за гръцкото мислене и литературна традиция. Нека се позволим например на едно ценно изследване на Чарлз Сийгъл, който привежда немалко свидетелства от различни текстове и заключава: „Като цяло разделението между човек и животно съответства на разделението между ред и безпорядък, цивилизовано и диво. Думи като животински (θηριῶδης), див (ἄγριος), суров (ὠμός) отрано са станали ценностни понятия със силно изразен негативен отгънък“ (Segal 1974).

Като потвърждение на това наблюдение лесно можем да си спомним една стандартна Омирова фраза – при своите пътешествия Одисей често иска да разбере дали хората, населяващи мястото, са ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι³. Нещо повече, пътуването откарва героя далеч от дома и от познатия му свят, за да го отведе в далечни земи, населявани от различни хора, чудовища, божества. „Одисея“ е най-ранният гръцки текст, който чертае мислената картина на човешката култура, описвайки странни места и чужди народи. В тези части на разказа се явяват повтарящи се теми, повече или по-малко открити: храна, жилища, религия, общностна организация, нрави и социалност. Тези теми оформят образите на реда и хаоса чрез подобие или контраст. Интересно е, че в повечето случаи изображението на другостта представлява смес от нормални и чудати или отблъскващи черти. Някои същества са истински чудовища, с тяхната типична смесена природа; някои са божества, изолирани от обичайното царство на боговете; някои са любезни към чужденците, но не упражняват земеделие; други имат богата материална култура, но практикуват инцест; или пък имат семейни и политически структури, но са склонни към канибализъм. Всички те представят един или друг вид смесеност. Самата тъкан на наратива, показвайки тези пръснати същества, конструира картина на смесено и неподредено пространство,

една пространствена метафора на хаоса. Някоя от Одисеевите срещи не навява представа за свързан населен свят, където цивилизацията би могла да се развива или разпространява.

Някои от епизодите изправят героя и другарите му пред опасността да бъдат нападнати, задържани, изкушени, преобразени или погълнати от различни повече или по-малко подобни на животни, на хора или на божества създания; други ги срещат с възможността да спечелят нещо – плячка, слава, знание; да поемат риска и да платят цената. Тези случки могат да бъдат вълнуващи, да включват изява на храброст, сила, любопитство, да носят облаги; но не и обмен. Одисей като митичен герой може само да преодолее нещо, да се измъкне от нещо, да придобие нещо, дори да разшири границите на познатия свят, но не и да наложи своите правила върху него.

И така, в „Одисея“ всички чужди народи и всички странни места са ситуирани в едно разпокъсано пространство. Те не влизат във взаимодействие помежду си, освен по отношение на ролята, които играят във физическото и ментално пътуване на героя. Те са уроци, заявяващи и препотвърждаващи кое е не-вкъщи, т.е. е не-човешко. Основната грижа на разказа тук е да дефинира човешкото поведение и да затвърди човешката идентичност. Дори феаките, живеещи в периферията на човешкия свят, са високо цивилизовани по обичайния начин, но и някак свръхцивилизовани и закриляни от боговете, така че остават разположени в нарративната рамка на приказната карта на света.

Винаги, когато текстът ни среща с другостта под формата на „нормални“ хора – като троянците или киконите, те са изобразени като напълно човешки същества, макар и враждебни, представящи повече подобие, отколкото различие. Културните разлики са принципно игнорирани, а това оставя настрана въпроса за влиянието. С този, който е човек точно като нас, можем да установим отношения на враждебност или на гостоприемно приятелство; онези, които са диви според нашите стандарти, всъщност не са същински човеци. Те не могат да бъдат нито приятели, на които гостуваме временно, нито врагове, които да надвием, а само различни степени на заплаха, от която трябва да се отскубнем, изпитание за човешкостта, което трябва да преодолеем, за да се върнем към нормалността.

Митологичният разказ е загрижен да описва, да дефинира, да нарежда пространства, поставяйки ги върху мислена ценностна скала, да

определя граници за вечни времена. Той е принципно неисторичен, съхраняващ традицията, докато съвещателното красноречие допуска идеята за време и промяна, не само заради вече съществуващия теоретичен дискурс върху исторически процеси, но и заради специфичната си природа и функция. Политиката изисква действие, а действието протича във времето. Следователно и епосът, и реториката могат да включват антропологична и културологична рефлексия, задавайки пространствени отношения, но единият описва, другият предписва.

Епическият разказ е насочен към запазването на собствения начин на живот, приемайки го за универсално човешки, докато реторическата аргументация разглежда универсалността като допускаща трансмисия и адаптация в един свят на непрекъснатата пространственост, маркирана от граници, но не и разпокъсана.

Докато пространството е разделено на зони, които не могат да бъдат преминавани без собствената идентичност да бъде поставена под въпрос, домът е концептуализиран като център, в който ние сме в безопасност и сме идентични на себе си. В историческата рамка на класическата епоха и нейния светоглед центърът вече не е само място на сигурност и безопасна откъснатост – той може да бъде начална точка, място на излъчване.

Колкото и широк да е светът, описан в „Одисея“, той се мери с културни стандарти и единствената свързваща нишка е относителното наличие или липса на човешкост. В този идеологически смисъл, а не само географски, той показва дисконтинуитет и не е чудно, че никой никога не е могъл да прокара маршрута на пътешествието на картата. Освен някои космологични представи (Havelock 1987, Marinatos 2001) разказът не поддържа последователен образ на физически, етнически и културно споделяна човешка среда. В целостта на пространството съществуват проломи, подчертани с движението от остров на остров, насочващи към самите феномени, не към техните отношения или взаимодействия. Рефлексията върху качествени различия в природните дадености и културни състояния придобива формата на локализиране на феномени и количествени индикации на разстояния. На публиката е оставено чрез тези слабо свързани епизоди, вградени в своите наративни контексти, да си създава общата картина на световния ред и човешката ситуация. Това е свят, насочен към центъра, където е концентриран редът.

Обратно, светът на Изократ, много по-ограничен и реален, се мери отново с културни стандарти, но той се вижда в своята свързаност във времето и пространството; той е свързан благодарение на идеята за възможна насоченост от центъра навън. И в двата случая пространството не е структурирано просто в географска и геополитическа картина, то е конституирано като космос на ценности и антропологически представи. В „Одисея“ обаче явленията са описани като изплуващи в пространството, чрез което стават разбираеми, докато у Изократ историческата перспектива добавя ново измерение на пространствеността, тъй като културата се схваща като протяжна във времето и пространството. Докато Омировият светоглед поставя културните стандарти „у дома“ и ги препотвърждава чрез сравнението и въображението, атинският интелектуалец мисли върху възможностите за обмен, трансмисия и влияние. Така неговите размисли предполагат идея за култура не само като масив от феномени, но също и като парадигма, която може да бъде следвана.

БЕЛЕЖКИ

¹ Всички преводи са на автора (ср. Изократ 2008).

² Euag. 47.

³ Например Od. 6, 120: „Варвари диви ли тук обитават, що правда не знаят“ (Омир 1971: 120).

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Изократ. Речи. Прев. В. Герджикова, Н. Шаранков. София, 2008.

Омир. Одисея. Прев. Г. Батаклиев. София, 1971.

Havelock, E. A. The Cosmic Myths of Homer and Hesiod. – Oral Tradition, 2, 1987, 3–53.

Marinatos, N. The Cosmic Journey of Odysseus. – Numen, 48, 2001, 381–416.

Segal, C. The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor. – Classical Journal, 69, 1974, 289–308.