

Виталий Даренский
**МИФ ОБ ЭДИПЕ В КОНТЕКСТЕ
«ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА»**

Миф об Эдипе в его классической художественной версии, развернутой в трагедиях Софокла, в XX веке стал одним из специфических предметов научной и философской рефлексии. Последняя инициирована появлением концепции Фрейда о так называемом «Эдиповом комплексе», однако, причины ее появления лежат глубже – в кризисе европейского культурного сознания, теряющего христианское понимание человеческой личности и законов ее становления и ищущего для него более примитивную замену. Сюжет об Эдипе в этом отношении оказался весьма удобен, поскольку легко может быть истолкован в качестве манифестации неких инвариантных закономерностей человеческой психики. Поскольку, с другой стороны, верификация подобной концепции не может не быть очень условной, то само это истолкование по существу является модернизированной версией того же самого мифа, лишь пересказываемого современным наукообразным языком. Попытки выйти за пределы неомифологического мышления в истолковании этого сюжета, как правило, основаны на связывании его с объективным историческим процессом становления моногамной семьи и т. п. (см.: [10]). Однако, в таком подходе присутствует содержательный редукционизм, делающий несущественным сам конкретный сюжет мифа, сводимого к выражению неких безличностных структур. Поэтому актуальным является анализ данного мифа именно как некой *экстремальной модели межличностных отношений*, выражающей негативный общечеловеческий опыт, – но не на уровне неких подсознательных мотивов, само существование которых не менее мифологично, чем исходное повествование, а на уровне *целостных*, разумно действующих личностей.

Эта актуальность усугубляется тем обстоятельством, что в современной украинской культурологии по сути отсутствуют оригинальные исследования мифа об Эдипе. О нем пишут только в рамках изложения учения Фрейда, причем в весьма некритическом ключе. Например, Л. Левчук в своем исследовании западноевропейской эстетики соглашается, что сюжет об Эдипе якобы выражает «трагедию подавленных детских желаний» [6, с. 58]. Культуролог М. Собуцкий относит концепцию «Эдипова комплекса» к числу особых «модальностей культурологического анализа», которые якобы «могут быть плодотворными, если избавить их от буквальности» [7, с. 128]. Таким образом, фрейдовский миф об «Эдиповом комплексе» всерьез принимается в качестве инструмента научного анализа уже не только в сфере психиатрии, но и в сфере культурологии и эстетики. *Целью*

настоящей статьи является обоснование принципиально альтернативного подхода к пониманию данного мифа как гипотетической экстремальной модели межличностных отношений, которая предполагается культурным сознанием в качестве «табу» – но не только в смысле социального запрета инцеста, а самое главное – как некоторый *предельный экзистенциальный символ*. Это предполагает решение таких задач: 1) реконструкцию экзистенциальной ситуации, определяющей судьбу Эдипа; 2) реконструкцию важного и неизменного метафизического закона человеческого бытия, «зашифрованного» в этом мифе; 3) реконструкцию модели межличностных отношений, заданную этим мифом и ее сопоставление с другими, имеющими место в иных культурах.

Понятие о мифе как *особом способе коммуникации*, интегрирующем индивидуальные сознания в единое смысловое пространство культуры с помощью создания особых имагинативных структур и навыков их понимания, достаточно тривиально. На нем основан анализ мифов как моделей, «шифров» коллективного поведения и мировосприятия, концептуализированный в функционализме Б. Малиновского и структурализме К. Леви-Стросса. Третьим из парадигмальных научных подходов к мифу остается теория архетипов К. Г. Юнга, в рамках которой любые элементы мифологического сознания могут быть редуцированы к нескольким символическим первообразам космо-социального целого, способным порождать потенциально бесконечные ряды ассоциативных вторичных образований в любых специализированных сферах культуры. Вместе с тем, для философии и культурологии остается весьма актуальным особый подход к мифу, который можно определить как *персоноцентрический*, т. е. обусловленный функцией мифа как смысловой структуры, определяющей феномен личностного сознания и пути становления экзистенциального опыта человека. Речь идет о такой конкретизации коммуникативной функции мифа, при которой имагинативные образования оказываются формами субъектных идентификаций и межсубъектных диалогических отношений. Речь идет о мифе как *модели диалогических отношений*, то есть той форме его коммуникативной функции, которая связана не столько с интеграцией коллективного сознания в рамках единого смыслового пространства (хотя эта функция несколько не отменяется), но, наоборот, с *предельной индивидуализацией* ментальных процессов и продуцированием индивидуальных смысловых «миров» средствами мифа. Вместе с первичной – интегративной – своей функцией, миф выполняет и роль индивидуализирующей диалогической структуры.

Анализ мифов с этой точки зрения может опираться на концептуальный аппарат традиции «философии диалога», суть которого состоит в следующем. Связывание мимолетных и случайных восприятий

в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» перцептивно нам никогда не дан). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вещающую форму» и потому «модель души» [3, с. 43]. Поэтому и сам феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако, в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской и иудейской. Возникновение «философии диалога» обусловлено кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты – но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако, этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной степени «выноситься за скобки», обращая философа к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции.

Миф об Эдипе, рассматриваемый в качестве экзистенциальной модели межличностных отношений, представляет ценный материал для анализа в рамках концепта «Я–Другой». Вполне возможно, что история, о которой повествует этот миф, полностью совпадает с эмпирической действительностью – хотя это и невозможно доказать, но невозможно и опровергнуть. Возьмем именно этот предельный и достаточно вероятный случай – допустим, что этот миф имеет «документальный» характер. В таком случае возникает вопрос, будет ли он уже в таком случае мифом? Будет только в том случае, если он не просто описывает случайную жизненную ситуацию как некую экзотику («анекдот» в старом смысле слова), но ситуацию, *сущностно повторяющуюся*, которая является моделью возможных личностных *идентификаций* для тех, кто о нем знает, и тем самым, если она несет в себе образно «зашифрованное» знание о природе человека и даже всего Универсума. Тогда, рассказывая эту реальную, «документальную» историю, мы все равно на самом деле рассказываем *именно миф*, для которого реальная история оказывается эмпирически случайным воплощением, формой и «шифром». Если бы это было не так, то эту реальную историю или вообще никто бы не заметил или вскоре просто забыли бы как устаревший анекдот и курьез. В свою очередь, содержащееся во всяком мифе зашифрованное знание о природе человека также весьма своеобразно и вовсе не поддается наивно-натуралистическим интерпретациям, примером которых является концепция Фрейда. Поскольку миф использует эмпирическую историю только как свою внешнюю форму, то его собственный предмет принципиально иной, он *метафизичен*. Поэтому, например, интерпретацию Фрейда нельзя воспринимать всерьез в первую очередь вовсе не потому, что она может не подтверждаться фактами (любая теория при желании найдет для себя факты), но потому, что она основана именно на игнорировании природы самого мифа как такового, ибо он в принципе не может быть лишь «знаком» каких-то психо-физиологических закономерностей, но повествует о «законах» совсем иного порядка, для своего понимания требующих иного, не сциентистского способа мышления.

В частности, С. Аверинцев, исходя из внутренних символических «кодов» самой античной традиции, предложил такую интерпретацию того, о чем на самом деле нам *говорит* этот миф. Во-первых, «сам Софокл называет фабулу мифа об Эдипе «парадигмой» некоего общего закона. Закон этот сформулирован в четвертом стасиме «Эдипа-царя» с обычной для хоровых партий сентенциозностью следующим образом: всякая удача есть всего лишь видимость, и для этой видимости, излучающей ложный блеск, неминуемо придет время «закатиться», как заходит светило. Такова судьба всякого человека» [1, с. 91]. Но, казалось бы, причем тут именно

инцест и отцеубийство? Дело в том, во-вторых, что как раз инцест и отцеубийство являются двумя *предельными* натуралистическими образами и *символическими* выражениями человеческого стремления подчинить себе мир, которое в этом предельном смысле оказывается «самообожествлением», неким «метафизическим самозванством» человека (термины Аверинцева). «Символ инцеста связан с двумя семантическими линиями: одна ведет к идее экстраординарной власти тирана, другая – к идее экстраординарного знания тайновидца... кто объявил себя богом, должен был отважиться и на инцест, ибо одно есть знак другого» [1, с. 98–99]. Но, с другой стороны, «то знание, с помощью которого Эдип разгадывает загадку Сфинги и не может разгадать загадку собственной судьбы, есть знание особого рода: знание-сила, знание-власть, знание-успех, а в возможности (причем, по логике мифа, в *неизбежной* возможности – В. Д.) – ослепление силой, ослепление властью, ослепление успехом» [1, с. 98]. Следующий *закон*, о котором повествует миф *в форме* судьбы Эдипа, состоит в том, что относительная бессознательность преступления преодолевается только «сознательно принятым наказанием», а «двусоставность» первого – «двуединством» второго: самоослеплением и странничеством. По мысли Аверинцева, эта фабульная символика, естественно, имеет под собой глубокую онтологию: «Оказалось, что мудрость-сила, мудрость-власть – это вина и слепота, мрак чернейшего неведения: теперь он [Эдип] во мраке физической слепоты ищет иную мудрость – мудрость-самопознание. Ему нужно очень зорко видеть как раз то, чего глаза не видят. Если аналог исторической легенды для Эдипа-кровосмесителя – Цезарь, то аналог философской легенды для Эдипа-слепца – Демокрит» [1, с. 102]. Тем самым, обобщая, можно сказать, что миф об Эдипе, даже при условии своей исторической «документальности», на самом деле, повествует о законе воздаяния за власть-как-самоутверждение и о возможности спасения лишь во власти-над-собой.

Для сравнения приведем размышления такого известного специалиста по древнегреческой трагедии, как В. Н. Ярхо. Он определяет глубинную тему всего творчества Софокла как «гипертрофированное самоопределение личности, ее стремление противопоставить себя существующим родственным связям, исконным нравственным нормам» [9, с. 14]. Тем самым, художественная интерпретация мифа об Эдипе стала уже итоговым, концентрированным и наиболее глубоким выражением этой исходной проблематики, вызревавшей и в других произведениях. «Не семейное начало сталкивается в «Антигоне» с государственным, а два типа отношения индивидуума к породившему его целому: стремление подчинить его себе и стремление служить ему до конца» [9, с. 14]. «Антигона» характерна тем, что здесь ярко выявлен момент *нравственного*

выбора из этих альтернатив. Поэтому следует уточнить понимание того, что в античности называлось «роком» – именно применительно к художественному миру Софокла и его интерпретации архаического мифа. В «Антигоне» рок – это, в первую очередь, *необходимость выбора*. Но выбора *в свободе*. В частности, по мнению Ярхо, «все неумолимые совпадения, в которых современный читатель привык видеть действия рока, в огромной степени являются нововведением в миф, принадлежащим самому Софоклу» [9, с. 16]. Однако, для чего понадобились эти нововведения, какой новый культурный опыт они выражают? Заметим еще одно точное замечание упомянутого автора: «если все действия Эдипа приводят его к совсем иному исходу, то не потому, что так предопределено роком, а потому, что ограниченное человеческое знание подчиняется другим законам, чем божественное всеведение... Его трагедия – трагедия знания, а не трагедия рока» [9, с. 17]. В трилогии об Эдипе сказанное обретает самые осязаемые черты. Действительно, самым простым было бы решить, что все произошедшее – «игра рока» и не более того. Но в таком случае нет трагедии как таковой: мало ли что бывает с людьми, но трагедия ведь бывает только тогда, когда не просто сознательные, но в полном смысле мудрые, т. е. опирающиеся на общечеловеческий, общеизвестный опыт действия, – вдруг оказываются совершенно неадекватными и ошибочными. Так именно происходит и с Эдипом. Он-то с его точки зрения – зрения самого мудрого из людей, разгадавшего даже загадку Сфинги (Сфинкса) – как раз знает все, что только возможно для смертных людей. Но, оказывается, этого недостаточно. Есть другое знание, о котором он изначально, т. е. еще не пройдя испытаний, не подозревает. Суть этого знания, в конце концов открывшегося Эдипу, достаточно четко сформулирована в приведенной интерпретации Аверинцева. Единственное что, на наш взгляд, следовало бы к ней добавить, состоит в следующем. Вяч. И. Иванов в свое время справедливо обратил внимание на глубинную смысловую связь: «Сфинкс возрождается под маской жены. Эдип узнает в жене мать; из Иокасты возникает Великая Матерь, женское зачатие» [5, с. 78]. Вот это вполне мистическое знание, которое на современном языке еще будет сформулировано в эпоху Романтизма и символизировано под именем «Вечно-Женственного» (Das Ewige Weibliche) в тварном бытии – это оказывается вполне известным и греческой классике, хотя она к этому знанию относится менее экзальтированно. То, что происходит с Эдипом – это, в самую первую очередь, преодоление мистических чар этой всепроникающей «женственности» вечно-рождающей Жизни, поглощающей и «растворяющей» в себе личность. Эдип, освобождаясь от мистического¹ тождества Матери и Жены, становится *свободным* от этих чар растворения в безличной стихии вечно-рождающей Жизни,

преодолеть которые, особенно для язычника, крайне сложно. Таким образом, глубинный смысл сюжета в том, что Эдип поставлен в ситуацию *прорыва к свободе*, образно «зашифрованную» в экстремальной фабуле родственных отношений. Параллелью именно к этому глубинному смыслу является, например, древнеиндийское повествование об Арджуне, хотя его общий сюжет совсем иной.

Именно моменты нравственного выбора, самоосуждения и личностной трансформации являются определяющими для художественного мира Софокла. Его главный принцип – «объективная ответственность при субъективной невинности»: «для софокловского Человека показательно, что он не снимает с себя вины [перед вечными нравственными устоями], а вершит наказание сам над собой» [9, с. 18]. В этом контексте требует переосмысления знаменитый 1-й стасим «Антигоны» («Много есть чудес на свете, / Человек – их всех чудесней... / Землю, древнюю богиню, / Что в веках неутомима, / Год за годом мучит он...»), обычно трактуемый как своего рода «гимн человеку». В действительности же здесь выражено иное, более глубокое по смыслу понимание человека. Как отмечает Ярхо, «прилагательное *deinos*, которое переведено как «чудеса», на самом деле обозначает нечто «вызывающее удивление, смешанное со страхом», и это значение раскрывается в заключении стасима: все зависит от того, подчиняет ли человек свое поведение вечным божественным законам; если нет, то его гордое самосознание может стать источником бед» [9, с. 24]. Тем самым, смысл стасима в целом и смысл ключевого определения человека в нем четко совпадают с рассмотренной здесь интерпретацией смысла мифа об Эдипе.

В рассмотренную интерпретацию четко вписывается и история смерти Эдипа, о которой повествуется в последней из трагедий трилогии – «Эдипе в Колоне». Эдип на пороге своей смерти проклинает Полиника, идущего по пути силового, хотя отчасти и справедливого самоутверждения, и пророчествует ему гибель. Царю Тесею же заповедует хранить «неизреченную тайну», которая ему откроется на месте смерти Эдипа и которую Тесей должен передавать своим наследникам. Прах Эдипа и хранение этой тайны, по его завещанию, защитит город Тесея «надежней щитов и многих копий». Исчезнув таинственным образом, который известен лишь Тесею, он заповедал царю, «Чтобы к этому месту никто подходить / Не дерзнул, чтобы вслух не молился никто / У могилы, где он упокоен» [8, с. 172]. Что все это значит? Если Эдип – это тот человек, который преступил сакральные законы человеческого бытия, то его исчезновение уже само по себе служит символом их восстановления и устойчивости. Поэтому место его ухода из этого мира может почитаться как место самоуничтожения греха – отсюда запрет посещения и молитвы. И тот особый способ ухода, известный лишь ужаснувшемуся Тесею, также

есть символ исчезновения какого-то особого нарушения в миропорядке. Таким образом, и судьба Полиника, и уход Эдипа, происходящие одновременно, являются глубоко логичными и последовательными сюжетными завершениями мифа, если его смысл понимать рассмотренным способом.

Исходя из такого общего смысла, миф об Эдипе может быть понят как экстремальный символ межличностных, в том числе диалогических отношений. В рефлексиях над диалогичностью человеческого бытия инвариантным принципом является тезис о насущности «Ты» для конституирования «Я» и сущностной незавершенности последнего. Фактически об этом же (с поправкой на недоформированность личностного сознания в античную эпоху) говорит и миф об Эдипе: он прямо указывает, что эго-центрическое самоутверждение во власти над миром (включая и людей, в нем живущих), это – в своем *смысловом пределе* – «самообожествление» по отношению к Ты есть инцест (если Ты женское) или отцеубийство (если Ты мужское). *Это «метафизическое самозванство» человека, ставшего на такой путь, есть не что иное, как поругание и уничтожение своих бытийных истоков, символически данных в образах Матери и Отца.* Поэтому катарсическое сопереживание мифа об Эдипе объективно как раз и является культивированием такой структуры души, которая смогла бы удерживаться от этого гибельного пути.

В связи с этим характерна «интерпретация» Фрейда: она основана на том, что Фрейд считает тот гибельный путь «самообожествления», против которого и предостерегает миф, как раз нормальным, «обязательным» для всех и вообще единственно возможным, для «обоснования» чего и приписывает его якобы «врожденной» психофизиологической конституции человека. Такое толкование является не только следствием непонимания природы мифа, но и следствием настоящей мировоззренческой катастрофы – утраты современным человеком понимания самых глубинных законов своего бытия. Кроме того, это толкование основано на отсутствии именно *эстетического* восприятия мифа (поскольку он дан в художественной форме), которое необходимо предполагает *внезаходимость* нашего сознания внутреннему сознанию Эдипа. Об этом в свое время писал Бахтин: «Слившись с Эдипом, потеряв свое место *вне* его, я перестаю обогащать событие его жизни новой творческой точкой зрения, недоступной ему самому с его единственного места... но этим самым уничтожается трагедия, которая как раз была результатом этого *принципиального обогащения*, вносимого автором-созерцателем в событие жизни Эдипа» [2, с. 144].

Таким образом, миф об Эдипе можно отнести к числу таких, которые *специально* культивируют диалогический потенциал сознания

(естественно, его смыслы к этому не сводятся). Но можно предложить и более общий тезис: любая мифологическая структура функционирует, помимо прочего, и как *модель личностных отождествлений* (чаще на бессознательном уровне), которая не только обеспечивает «ролевую» регуляцию жизнедеятельности, но и прямо задает парадигмы межличностных отношений в соответствии со своими прообразами, мифологическими «образцами». Это по-особому проявляется в тех случаях, когда персонажи мифа полностью имагинативны («фантастичны»), т. е. не имеют эмпирических соответствий в обыденном материальном мире. В таких случаях как раз чистая имагинативность и обеспечивает их *смысловую всеобщность* в отношении любых индивидуальных ситуаций. Онтологически имагинативные персонажи самым непосредственным образом соотносимы со структурой и динамикой «психэ» человека, в которой образуется доминанта того или иного имагинативного «двойника», становящегося ее собственной внутренней силой, тем, что Сократ называл своим «демоном». Это – область исследований, начатых поздним Шеллингом и концептуализированных у К. Г. Юнга. Как отмечал А. Доброхотов, в анализах мифа Шеллинга «его детальные и экспрессивные описания борьбы различных сил удивительно похожи на мир, открытый современной фундаментальной психологией» [4, с. 218]. На стадии «Абсолютного Мифа» (А. Лосев), т. е. в Христианстве действует в «снятом виде» тот же «механизм» – только вместо «демона», окончательно «прикреплявшегося» к душе в обряде инициации, теперь душа «сораспинается» Христу в таинстве Крещения, а потом стремится отобразить в себе образ Христов, «стяжать ум Христов», в пределе достигая обожения (феосиса). От того, *кто* будет «правлять» человеческой душой – образ Христов, архаический «демон» или атеистическая гордыня – зависит, *как* она будет вести диалог с миром и другими людьми, и будет ли вообще.

Проведенный анализ можно обобщить в следующих тезисах: 1) экзистенциальная ситуация, определяющая судьбу Эдипа, состоит в трагедии слепоты человеческого знания, конфликте личности и родовой жизни и свободе ответственности за непреднамеренный грех; 2) закон человеческого бытия, «зашифрованный» в мифе об Эдипе, состоит в неизбежной гибельности «самообожествления» и «метафизического самозванства» человека; 3) модель межличностных отношений, заданная этим мифом, предполагает неизбежность выбора между стремлением подчинить себе мир и стремлением служить его внутренней правде. Дальнейшая разработка предложенной интерпретации может способствовать более глубокому пониманию экзистенциальных характеристик античной культуры.

Примечания

¹ По логике мифа, мистическое должно быть явлено как эмпирический факт. Поэтому здесь фактичность ситуации служит символом мистического отождествления.

1. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского: Сб. статей.– М.: Наука, 1972.– С. 91–103.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов.– К.: Next, 1994.– С. 23–236.
3. Бубер М. Два образа веры.– М.: ООО АСТ, 1999.– 592 с.
4. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии.– М.: МГУ, 1986.– 232 с.
5. Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– 428 с.
6. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття.– К.: Либідь, 1997.– 224 с.
7. Собуцький М. А. Психоаналітичні методи культурології // Культурологія.– К.: «КМ Академія», 2003.– С. 116–141.
8. Софокл. Трагедии: Пер. с древнегреч. С. С. Шервинского.– М.: Худ. лит., 1988.– 495 с.
9. Ярхо В. Н. Софокл и его трагедии // Указ. изд.– С. 5–26.
10. Ярхо В. Н. «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы.– 1978.– № 10.– С. 189–213.