

Программа МФК: «Миф об Эдипе: философские интерпретации»

Тематический план:

Тема 1. Вина метафизическая и вина моральная (4 ч.)

В трагедии Эдипа отчетливо проступают черты фундаментальных коллизий, актуализированных в последующем становлении этических доктрин античного мира.

Это прежде всего различие *вины метафизической* и *вины моральной*. *Метафизическая вина* – детище изначально свойственной человеку «природы» (генетическая и физическая детерминанта его индивидуальности, круг его жизненных обстоятельств), над которой субъект моральной воли не властен. В нее входит и все то, что охватывается понятием «судьбы», ведь судьбой задается не только физический склад человека, но и линия его жизни (идея «виноватого» бытия имеет место также и в индийских и античных доктринах реинкарнации и христианской концепции первородного греха). Судьба – это сам человек в *фактичности* его частного бытия, в котором он себя застаёт. Он сам очерчивает абрис своей жизни, контуры которой, как в рисунках Эшера, можно с равным правом проводить как по границам замысловатых узоров, в которые складывается его окружение, так и по очертаниям его собственного зримого образа. В пространстве трагического повествования уже неважно, человек ли задает себе судьбу или судьба предопределяет человека. По сути, не он *пишет* эту картину, а сам *вписан* в нее изначально, он как бы раскрывает собой картину самого себя. В сценарии судьбы индивидуум и статист, и творец, т.е. просто стоящий в окружении, хотя и задающий себе это окружение *самим фактом* своего существования.

В отличие от него, *моральный субъект* должен иметь возможность своей волей отделить себя от своей природы, а тем самым – и от своего окружения. Его выделенность из мира может быть только выходящей за пределы любой фактичности и конечности его существования. Он должен стать свободным от природы – от своей судьбы, заданной ему самости и сущности. Ведь как давно уже было замечено, судьба задает только *внешний событийный рисунок* человеческого бытия. Она диктует свои законы лишь на поверхности, не проникая в глубину внутренней жизни. Ее власть утверждается в предметном действии, а не в сфере мотивов. Все мистерии судьбы сходятся в констатации изначально неразличимости качеств ее носителя, монолитности, «каменности» его существования в мире, выражаемой в понятии «природы». У судьбы индивидуума нет собственного аутентичного лица, а есть маска, скрадывающая некий феномен глубинной природы. Парадокс существования Эдипа как пасынка его «природы» состоит в том, что он как судьбоносный индивидуум несет свою судьбу в себе и сам же опирается на нее. Самому человеку еще неведом здесь смысл своей безопорности, беспочвенности его собственного бытия (он только непосредственно ощущает ее в ужасе перед содеянным им), в то же время открывшаяся перед ним глубина его морального лица не позволяет ему безмятежно отрешиться от себя в пользу универсума. Отсюда и ощущение «бремени» судьбы, и тягость существования Эдипа («Эдипе в Колоне» Софокла).

Метафизическая вина индивидуума заключается в том, что он всегда оказывается только отделившейся от целого частью, а эта часть исконно принадлежит целому. Он не выбирает свое бытие, а неожиданно открывает себя в своей частности. В такой ситуации индивидуум не может реализоваться субъективно, он только объективно осуществляется.

Поэтому применительно к Эдипу мы не можем говорить о проступке, моральном преступлении, грехе. Все трагическое, происходящее с ним, совершается не им самим, а *случается, сбывается с ним, выпадает* ему с неотвратимостью природного катаклизма и внезапностью стихийного происшествия. Это просто есть, было, сбылось. Его вина предшествует ему. *Он застаёт себя виноватым.* Его самости еще нет – она еще только *должна* стать. Возмутительность всего происходящего для морального сознания заключается еще и в том, что здесь нельзя даже говорить в полном смысле о поступках, потому что участие *самого Эдипа* в этих происшествиях минимальное – не он совершает, а с ним что-то происходит в заблуждении и ослеплении. Оглядываясь на Ницше, можно говорить о «невинности» покорного бытию Эдипа.

Тема 2. Орфическая концепция человека и его места в мире, ее этические коннотации (4 ч.)

Драматический образ Эдипа в античной культуре обнаруживает много общего с *орфической* религиозно-философской традицией, и прежде всего, в ее понимании природы человека и в оценке места человека в универсуме. Орфический образ человека трагичен, поскольку он выступает как *частное существо* в бесконечном пространстве универсума. Статус частного бытия в структуре античного универсума и его ценностный смысл в архаическом сознании выражается в словарных значениях латинских терминов с корнем *priv-* (*privus, privatus, privatio*). В них сопрягаются два основных смысла – 1. частный, отдельный, особенный, личный 2. лишенный, отрицательный. С каждым частным, особенным, личным связана некоторая отрицательность, негативность, лишенность. Что же отрицается в частном бытии? Как сказал бы Гегель, именно отрицательность очерчивает качественную границу индивидуума, она дает ему бытие и его же снимает. Частный субъект отрицает все иное себе и в этом негативном движении упраздняет сам себя. Его приватное существование есть спекулятивное самоубийство. Античная мифология впервые выразила тот же смысл совсем не логическими средствами. Судьба частного бытия в мифологической памяти связана с космическим преступлением, о котором повествует орфический миф о *Дионисе-Загрее*. Диониса-Загрея, сына Зевса и его дочери Персефоны, растерзали титаны. Его исходная божественная цельность (аполлоническое единство) была расчленена в титаническом множестве. Неоплатоник Олимпиадор так толкует этот мифологический сюжет: «Когда Дионис напечатлел свое отображение в зеркале, то последовал за ним, и таким образом раздробился во Вселенную, а Аполлон его собирает воедино и восстанавливает, поскольку он очищающий бог и воистину спаситель Диониса, почему его и воспевают как Дионисодателя». Сотерический (катартический) смысл обретает в этом контексте и палингенесия (реинкарнация) души – ведь у орфиков душа повторяет трагедию Диониса именно в своем телесном воплощении: принципом ее *эмпирической индивидуации* становится тело, обладающее качествами материальности, раздробленности и множественности. Телесное воплощение есть рассеяние идеальной цельности души и оценивается как состояние смерти. Дионис гибнет, разорванный на части и утративший свою божественную индивидуальность; душа погибает, воплотившись в тело и обретая раздробленное титаническое существование. Соответственно, спасение во всех случаях будет заключаться именно в восстановлении первичной (идеальной) целостности. Из этого мифа можно вывести значимые парадигмальные следствия, согласно которым всякая целостность и тотальность будет обладать абсолютными приоритетами над сингулярным и частным бытием. Отсюда

следует, что античная мысль воспринимала всякое разделение, множество, *всякую частность* как нарушение лучшего, исконного порядка бытия. Позже античная концепция человека в своих умозрительных проектах заимствует эту модель у мифа, вынося изначальный приговор всякой индивидуальности, делая его виновным за сам факт его существования. Моральное сознание также несет на себе черты такого рода тотальной идеологии.

Тема 3. Эдип и Дионисийский миф (4 ч.)

Как становится понятным из дионисийского мифа, вина Эдипа заключается *в самом факте его существования*, в его частном бытии, его индивидуальности, т.е. в его судьбе. Это архаическое понимание вины гораздо более драматично, чем все последующие трактовки человеческих проступков. Его мифологический образ, линия его судьбы неотделима от всего того, что с ним происходит во внешнем плане, но совершенно не касаются его уже проснувшегося внутреннего мира. Из Эдипа берет начало сама история греческой моральности – ее ткань составляет переплетение идеи *метафизической вины* и *вины моральной*. Их антагонизм и разрывает в конце концов блистательное полотно греческой трагедии, обнаруживая, в духе Ницше, обманчивость внешнего рисунка трагической судьбы Эдипа. Но это происходит только за счет открытия внутреннего плана его жизни, которая в моральном смысле несомненно превосходит внешнее ее измерение, может быть, уступая ей в смысле метафизическом. Здесь впервые самость обнаруживает себя, а свобода противопоставляется природе, хотя на «программу» мифа это никак не влияет. В конечном счете, нравственный порыв Эдипа оказывается совершенно безрезультатным – это обстоятельство не говорит против него, наоборот, тем самым смысл морального искания проявляется здесь в своем чистом виде — оно предстает как действие, ориентированное не на внешнюю эффективность и даже не на эстетическую выразительность, а на внутреннюю целесообразность, самоценность. Характерно, что на поверхности он находит свое отражение в некоторых отклонениях, повторах, ретардациях событийного ряда, который в ином случае выглядел бы, наверное, в сценическом смысле безукоризненным. Ведь зрители по человеческому замыслу Софокла должны были иметь возможность узнать о терзаниях, сомнениях героя не только по подсказке хора, но и увидеть их внешними очами. Так в «Царе Эдипе» и была прочерчена на будущее судьба любой морали в предметном мире – ее экстравагантность, потусторонность ее императивов, невозможность транскрибировать ее язык для выражения реальностей объектного мира. Как для религиозного человека, так и для морального, царство его – не от мира сего. И отличительными признаками морального начала в человеке (это в свойственной им форме наглядно продемонстрировали киники) оказываются неординарный стиль поведения, несуразности в самовыражении, экстремальные формы социальной жизни. Конечно, здесь следует оговориться, что: 1. не все эксцессы в мыслях и поступках можно отнести за счет исключительно моральной ориентированности их субъектов, но различение душевной патологии и моральности требует особых инструментариев, если это вообще возможно (опыт Дон Кихота) 2. стоическая и сходные с ней доктрины не настаивают на обязательности выделения специфических черт морально мотивированного поведения в картине обыденной человеческой жизни, рассматривая любое действие по его предметному наполнению как безразличное к моральным квалификациям. Для них не важно, как выглядит мораль.

Тема 4. Вина и невиновность Эдипа (4 ч)

Бремя вины как свидетельство божественного возмездия. Являются ли последствия божественного наказания за грех предков знаками греховности самого субъекта? Эдип невинен как моральный субъект, поскольку не ведал, что творил и, тем самым, не обладал нравственной вменяемостью, но он был виновен как носитель органической (естественной, природной) вины как божественного возмездия: его отец Лай совратил Пелопова сына Хрисиппа и был за это проклят. Выходит, что проклятие, лежащее на Эдипе (его трагическая судьба, или, что то же самое, его жизненная задача), не есть результат «слепого» броска кости, продукт игры случайных чисел (исходная *нейтральная* матрица его жизни), а представляет собой манифестацию морального закона – наказания, возмездия. Это элемент исконной *рациональности мирового порядка* в его нравственном выражении. Эдип – фармакос, искупительная жертва не своего греха, а искупитель проклятия, лежащего на его предке; проклятие Эдипа представляет собой форму божественной справедливости. Идея наследственной вины и возмездия за нее приобретает образ матричной ткани сущего, рационального каркаса бытия. Возникает вопрос: является ли в таком случае инцест и отцеубийство благом (поскольку определены судьбой и выражают волю богов) или в них надо видеть просто жестокий инструмент воздаяния (=искупления), осуществляемого по закону справедливости? Может быть, боги совершают его руками *праведное* деяние (Эдип как *левая рука* богов, сила зла, творящая благое), а он сам – лишь инструмент провидения, орудие судьбы?

В мифе об Эдипе два плана реальности совершенно отчетливо противопоставлены друг другу: событийная сфера *зримого порядка вещей*, изначально и неотвратимо заданного судьбой, и *сокрытая от внешнего взора* действительность душевной жизни субъекта, в которой формируется особый склад притязаний проснувшейся моральной жизни, отстаивающей свою самобытность. Нравственный смысл придает ей стремление утвердить человеческие ценности в противовес совершенно равнодушному к ним космологическому порядку.

Своеобразие сюжета с Эдипом заключается в том, что в нем можно увидеть набросок будущей великой темы этического сознания – противостояния *внутренней свободы* и *внешней принудительности*. Как оказалось, всемогущая судьба может начертать только внешний рисунок бытия и, если необходимо, силой или хитростью вписать в него контуры человеческого существования. Но не в ее силах встроить в него внутреннюю сферу душевной жизни. Престарелые Парки уже не могут все время удерживать в своих руках пряжу судьбы, она постоянно ускользает от них. Здесь и раскрывается пространство свободы. Существование становится переменчивым, прихотливым, субъективно мотивированным. Именно в этих «межмириях» и реализуется произвол морального сознания, который не может взломать судьбоносный порядок, но вносит в него моменты разнообразия, непредсказуемости, избыточности. Тем самым, Эдип совершает действия, которым можно приписать предикат *моральности*: в них выражается его частное, эмпирическое бытие, которое он пытается отстоять. Он не хочет терять свое человеческое лицо. Это и задает его истории величайший трагический смысл. Насколько хватит эдипова нравственного упрямства в противостоянии с судьбой? Моральность Эдипа в любой видимой ситуации всегда будет представлять собой этот *лишний ход*, острую субъективную «приправу» к простой пище архаического сказания. Начиная с него,

этические качества впервые и надолго станут *дополнительными* (привходящими) реквизитами бытия, его акциденциями, будучи в то же время отмеченными специфической печатью ведомства «внутренних дел» – глубинным статусом, самодостаточностью, автономностью и самооценностью своего смысла. Отныне взаимоотношения человеческой морали с принципом реальности станут проблематичными.

Если с позиций ставшего морального сознания бросить ретроспективный взор на проблему моральной квалификации двух смыслообразующих начал трагического мифа – объективного порядка бытия и человеческого своеволия, – то мы обнаружим определенную закономерность, имеющую значение для всей дальнейшей истории этического сознания в целом. Речь идет о постепенной этизации картины универсума, сопровождаемой возрастанием значимости позитивных моральных квалификаций господствующих в нем сил – мирового закона и божественных волей. Можно говорить о почти необратимой оптимизации образа мира в греческой натурфилософии, или о становлении развитой теодицеи (космодицеи). Философская мысль в своей критике мифа преодолела свойственную ему неморальность или даже откровенный имморализм и почти однозначно стала ориентироваться на идею *логоса* как принципа легитимизации космической жизни, соединяющего в себе черты онтологической опоры, теоретической модели и позитивной моральной парадигмы. Начала хаоса отступили на периферию мирового порядка. Сам порядок универсума стал основанием для оправдания добра. Поэтому подражание и служение ему стало рассматриваться в качестве основной цели нравственного сознания («жить в соответствии с природой»). Как мы увидим, при таком понимании вещей любая коллизия между человеком и космосом уже исходно решалась в пользу универсума, а все притязания частного субъекта были заранее дискредитированы. Человек не мог быть носителем более высокой нравственной силы, нежели боги, обитающие в нем и объявляющие человеку свою волю через оракулов: «не может быть злом то, что повелевают боги» (Софокл. *Thyestes* fr. 226, 3).

Тема 5. Проклятие Эдипа (2 ч.)

Миф об Эдипе представляет совсем иную этическую ситуацию. Протест Эдипа против генетического проклятия, довлеющего над ним (его метафизическая вина), а фактически его попытка «бегства от судьбы», несомненно выражают первый опыт человеческого морального сознания, восстающего против *аморализма* космических сил – ведь этическая нейтральность объективного закона в данном случае оборачивается злом в моральном, то есть, человеческом смысле (отцеубийством и кровосмешением). Эдип не хочет покоряться безнравственной судьбе и совершает свои безумные попытки уйти от нее – эти конвульсии морального субъекта и составляют фабулу трагедии. В протокольном смысле Эдип терпит полное поражение, даже его добровольное ослепление можно трактовать как приведение себя в предметное соответствие с открывшимся ему порядком вещей: слепость старца перед хитростью судьбы должна была найти себе адекватное выражение в его физическом ослеплении. Эдип, блуждавший в потемках лабиринта своей жизни, действительно стал слепцом, ведомым под руку злосчастной Антигоной. Но «победа» рока над Эдипом была не результатом открытой, честной борьбы, а скорее коварной акцией неправых небесных сил. Мы имеем перед собой отнюдь не слепую, а чрезвычайно изощренную судьбу, умышленно завлекающую Эдипа в порочный круг объективных обстоятельств, и только тем добивающуюся своей цели. Она не может

открыто заставить или убедить его совершить недопустимое. Безнравственная судьба использует безнравственные средства, потому что не находит других способов преодолеть ту «внутреннюю цитадель» морального самоутверждения человека, о которой позже стали говорить стоики. И только после этого сломленный Эдип признает свое бессилие, находя смысл во всем, что диктуется космическим порядком («Царь Эдип» Софокла).

Тема 6. Версии трагедии Эдипа в философской традиции (12 ч.)

А. Стоическая интерпретация казуса Эдипа (4ч.)

Стоики представляют в данном случае точку зрения, оскорбительную для драматического сознания и скандальную для здравого смысла: «А о почитании родителей тот же муж рассуждает на примере Иокасты и Эдипа, говоря, что нет ничего ужасного в том, чтобы сойтись с матерью. Ведь если бы он помог ей во время болезни, растирая руками ту или иную часть ее тела, в этом не было бы ничего постыдного. А если он доставил ей радость, прикоснувшись к другой части ее тела, избавил от страданий и породил от матери благородных детей, – это, якобы, позорно». (Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 246). Секст Эмпирик излагает мнение первого схолаха стоической школы Зенона. К Зенону присоединяется и Хрисипп – по нему, половое общение с матерями и сестрами входит в сферу безразличного, а потому не может считаться безнравственным в полном смысле слова, хотя и запрещается законом (Пирр. полож. I 160). Эту идею одобрили бы и киники – наставники стоических мудрецов в нормах добродетельной жизни. Таким образом, у нас есть достоверные свидетельства весьма неоднозначной оценки эдиповой драмы в античной морально-философской мысли. Кинически-стоический цинизм имеет под собой глубокие и прочные основания метафизического, физического и этического порядка, он нисколько не выпадает из живой картины моральной жизни античного мира и не только не искажает ее образа, а скорее придает ему убедительность, обнаруживая еще одну свою экстравагантную черту – быть ненадуманым. Стоики не обнаружили в столь постыдной для ординарной морали связи Эдипа со своей матерью ничего, что могло бы быть расценено как зло. *Во-первых*, все предметное содержание изложенного в мифе «эдипова комплекса» вовсе не являлось фантомом превратного сознания Эдипа и порождением его страсти, а было продиктовано верховным космическим законом, совершилось им в действительности и породило реальные следствия, в частности, в виде его потомства и всех дальнейших событий из «эдипова цикла» мифологических преданий. Далее, деяния Эдипа определялись не его злым умыслом и порочным расположением души, которые, с точки зрения стоиков, только и могли бы придать им характер неправедных действий. Хрисипп мог отнести эти предосудительные деяния Эдипа в разряд «безразличных» в моральном смысле, опираясь на следующие основания: (а) как мы знаем, все, на что был обречен Эдип, вписывалось в существующий порядок вещей, предписанный самой судьбой и было укоренено в фундаментальных метафизических основаниях бытия. Поскольку приговор такого рода изрекал оракул Аполлона, его можно считать также выражением воли богов (Пусть все врагами станут – был бы другом Бог. Эсхил. Хоэфоры 902). Кроме того, с физикалистской точки зрения, которой придерживались стоики в своей этической доктрине (высшим основанием нравственности они объявили «жизнь в соответствии с природой»), *Эдип не совершил ничего, что было бы физически невозможным*, другими словами, по своему

предметному содержанию все его неосознанные *проступки* были вплетены в разумную и одновременно органическую ткань космической жизни и укладывались в ту исходную, глубинную матрицу бытия, которую стоики называли судьбой. В то же время, по стоикам, Эдип не мог называться *добродетельным* (мудрым) потому что оказался слеп по отношению к определениям судьбы, то есть не обладал разумной (правильной) мотивацией собственной жизни как единого целого. В случае с Эдипом установления высших сил, которыми была задана *фабульная* составляющая его земной жизни, выражали лишь предметное содержание судьбы великого страдальца, но не способ ее понимания человеком. Ведь именно способность морального субъекта выносить субъективно мотивированное суждение о внешних обстоятельствах, сопровождающих его жизнь, а в соответствии с этим формировать ценностный образ мира и характеризует у стоиков своеобразие морального начала в человеке. Ценностное суждение (разумная оценка) составляет нравственную субстанцию человеческой жизни, поскольку «природа вещей» сама по себе безразлична к этическим квалификациям. Эдип судил о «роковом» устройении своего жизненного уклада только задним числом, поскольку в формировании этой реальности не было предваряющего, мотивирующего участия его разума: говоря современным языком, он *застал себя в фактичности своего бытия* и уже не мог ее изменить. Он еще не ощущает *особого* качества своей самости и, оставаясь частью целого, он не осознает своей *участи* (доли или мойры). Между тем, в качестве пролога к трагическому конфликту человека с миром выступает пробудившийся в человеке «трепет души» (*ptoia*), от которого предостерегал еще Зенон (Стобей. Эклоги II 7,1). Именно это сотрясение и обособляет материю человеческой души от массива природного универсума, очерчивая на картине космоса форму человеческой самости. Речь идет о «страхе и трепете», открывающим человеку исключительность его бытия. Правда, в отличие от Киркегора и Хайдеггера, стоические схоласты видели в этом уникальном качестве субъекта лишь порок (*pathos*) человеческой природы.

Со своей стороны, признавая *моральную* невинность Эдипа, стоики, тем не менее, высказались бы о нем более жестко и беспощадно – он негодный человек, профан, невежда, глупец (*phaulos*). Он не отмечен моральной чистотой, поскольку не обладает мудростью, ведь ему неведома тайна его предопределения. Со стоической позиции, нравственное падение Эдипа в полном смысле слова произошло в тот момент, когда он захотел узнать правду о своем происхождении и отправился в Дельфы, где пифия объявила, что ему предстоит убийство отца и женитьба на матери. Ужаснувшись тому, что ему предстояло совершить, Эдип решил изменить замысел судьбы. Как мы знаем, Хрисипп не увидел бы в таком будущем ничего ужасного, поскольку оно и в самом деле не выпадало из порядка «естественных» явлений. Истинная добродетель (*arete*) понималась в античном мире как мера соответствия всякой вещи присущей ей «природе». Каждый человек тоже несет в себе некоторый первоначальный «образ». Соответственно, добродетельный человек должен был не только мириться с фактом *естественной* определенности собственного бытия, но и с благодарностью принимать его от судьбы как свое высшее «предназначение». То, что объявил оракул, и было жизненным призванием, «долей» Эдипа в этом мире. В соответствии с этим стоики предъявили бы Эдипу двойной счет, поскольку он дважды отрекался от воли судьбы, тем самым становясь «отщепенцем» космического порядка. Впервые он проявил свою незаконную волю, когда попытался упразднить божественный план и изменить свою участь еще до реального осуществления своего предназначения (его бегство из Коринфа) – эту акцию следует рассматривать как

богоборчество и дерзость. Другим его вызовом космическому порядку был его отчаянный акт покаяния и попытка отречься от своей уже сложившегося образа (бегство из Фив).

История самого эдипова рода, в частности, его героической дочери Антигоны еще ярче выявляет драматический характер *естественно-противоестественной* природы человека. Знаменитый стасим (выступление хора) из «Антигоны» Софокла представляет собой целое программное заявление о сущности человека. В оригинальном тексте трагедии Софокла высказан предикат, обозначающий фундаментальное свойство человеческого существа – быть *deinoteron* (превосходная степень *deinos*, обладающего сложной и противоречивой семантикой). Из немецкой традиции перевода названного фрагмента можно вспомнить *das Ungeheure* (ужасающее, чудовищное) у Гёльдерлина, понимание которым названного греческого термина усваивается Хайдеггером в его известном толковании первого стасима из «Антигоны» («Введение в метафизику»). Хайдеггер находит созвучный ему по смыслу греческому термину *das Unheimlichste* – «неуютно-зловещее» (без-домное, бес-приютное, а также – открытое, откровенное, нескромное). Именно таким, по убеждению немецкого философа, ранняя греческая мысль представляла себе удел человеческий. Пример хайдеггеровской экзистенциальной аналитики интересен тем, что в ней, несмотря на категорическое неприятие ее автором любого рода традиционных концептов «утешительной» (*erbaulich*) философии морально-религиозного порядка, относимым им к онтическому инструментарию, сделана редкая в европейской философии попытка всестороннего, в первую очередь онтологического охвата практической жизни нравственного субъекта. Кроме того, если в «Бытии и времени» свойство быть «*unheimlich*» рассматривалось как отличительная черта более фундаментальной категории «страха», «ужаса» (*Angst*), то в анализе «Антигоны» тот же самый «ужас» (*deinos*) предстает как существенная, определяющая характеристика самого человеческого удела на Земле. Это именно то, что *выделяет* человека на фоне естественного порядка мира и *обособляет* от него (это качество человека, или отличительную черту способа его бытия стоики определяли как «отщепенство» человека (*apostema* у Марка Аврелия II 16, 1). Быть преступником по меркам человеческих законов – такова природа Эдипа. Стоики, возможно, увидели бы в этом свойстве природы призвание Эдипа, идеальный замысел судьбы о нем (Платон сказал бы – «идею Эдипа»), его исконное «предназначение» (*kataskheue*), которым и исчерпывается земная «добродетель» (*arethe*) смертного – *быть самим собой*. Законы жанра, на которых строилась сцена космической жизни, не позволяли участникам этой игры менять свои ампулы – маска прирастала к актеру, становясь его «естественным» лицом. Эдип поступал возмутительно не тогда, когда убивал отца и превращался в «брата собственных детей» (слова Тиресия в «Царе Эдипе» 420-430) – это его ампула как актера жизненной драмы, играющего преступника, нисколько не выпадало из природного строя и не нарушало *естественного* «порядка вещей». *Противоестественным* было желание Эдипа стать моральным в человеческом смысле – отвергнуть установления судьбы и покаяться в нарушении человеческих законов.

В. Гегель о трагедии Эдипа (4ч.) Жизненную драму Эдипа Гегель истолковал вполне в духе Анаксимандра как трагический конфликт внутри самой субстанциальности, антагонизм обособившихся от нее сил, обладающих тем особенным содержанием, которое составляет смысл всякого человеческого действия: «Изначальный трагизм состоит именно в том, что в такой коллизии обе стороны противоположности, взятые в отдельности,

оправданы, однако достигнуть истинного положительного смысла целей и характеров они могут, лишь отрицая другую столь же правомерную силу и *нарушая* ее целостность, а потому они в такой же мере оказываются *виновными* именно благодаря своей нравственности». Гегель признает оправданность, правомерность такого частного вызова, который бросает каждая сторона своему драматическому оппоненту и единству субстанции в целом. Характерно, однако, что *вину* каждого антагониста трагедии Гегель, как и стоики, находит в *нравственном* содержании его бытия, в его *особом интересе*, противоположном столь же правомерному, сколь и частному содержанию морального бытия другого. В то же время, выступая в противоположности друг другу, каждое частное сущее и все они совместно оказываются антагонистами всеобщей субстанции. Именно поэтому можно говорить об их метафизической обреченности и ущербности, а в спекулятивном аспекте – о призрачном, «идеальном» характере их природы. Как и в дионисийском мифе, моральная индивидуальность у Гегеля несет на себе вину своего частного метафизического статуса. «Вечная справедливость» всеобщей жизни восстанавливается посредством гибели борющейся моральной индивидуальности, которая «не может отступить от себя и своего намерения». При этом устраняется «ложная односторонность» ее частных устремлений, другими словами, став победительницей в неравном противоборстве, субстанция стирает все отличительные персональные черты личности отдельной моральной сущности, оставляя положительное содержание ее нравственных устремлений в своей стихии, правда, уже в снятом, опосредованном виде.

Гегелевская версия драмы Эдипа значительной мере нейтрализует значимость нравственного самоопределения индивидуальности в тотальности духа. Еще более противоречивым в этическом плане было отношение Гегеля к греческой трагедии, в которой он видел воплощение классического, идеального образа человеческого бытия. Его нечувствительность к истине частной воли морального индивидуума в античном космосе питалась общефилософскими предпосылками его собственного мировоззрения, которое само вовлечено в стихию языческого мудрствования. Даже если он и критикует варварскую бесчувственность некоторых греческих мифов, этот мотив почти не звучит в его оценке классической эллинской трагедии. Поэтому гибель носителя односторонней моральности он расценивает как акт проявления космической, а заодно и божественной справедливости, что вполне созвучно мотивам оправдания всего происходящего, звучащим в устах главного героя нашей драмы – Эдипа: даже если он сталкивается с событиями, потрясающими человеческий разум, то и это «имеет свой смысл» (*eschei logon*). Субстанциальная природа Духа наделяется позитивным нравственным смыслом именно в силу всеобщей природы воплощенного в нем понятия. Гегель присоединяет здесь свой голос к великому хору апологетов сущего. Однако это торжество универсального закона на самом деле связано с парадоксальными следствиями, разрушительными для морального начала в его собственной природе. С точки зрения Гегеля, *трагические герои античной драмы виновны и в то же время невиновны*. Признав свою вину в совершенном ими, они отказались бы от самих себя как наделенных особым, величественным призванием: «Пластические образы лишены таких колебаний из стороны в сторону; узы, связывающие субъективность и содержание воли, в них нерасторжимы. Их подвигает на деяние именно нравственно оправданный пафос... Но они отнюдь не настаивают на своей невиновности. Напротив, все реально содеянное ими составляет их славу. О таком герое нельзя сказать ничего более дурного, чем то, что он поступил безвинно. Для великих характеров быть виновными – это честь. Они не хотят вызывать

сострадание и трогать сердца. Ведь трогательна не субстанциальность, а субъективная углубленность личности, *субъективное* страдание. А их устойчивый и сильный характер слит воедино со своим существенным пафосом...».

С. Эдипов комплекс в психоанализе и его крушении (4ч.) В психоаналитической доктрине Фрейда Эдипов комплекс обозначает упорядоченную совокупность любовных и враждебных желаний ребенка, направленных на родителей. По Фрейду, комплекс — это основополагающая структура межличностных отношений и способ, которым индивид находит и присваивает себе то или иное место внутри этой структуры. В своей так называемой *позитивной* форме этот комплекс разворачивается так же, как история царя Эдипа, и предполагает желание смерти сопернику того же пола и сексуальное желание, направленное на родителя противоположного пола. Ребёнок пытается скрыть эти побуждения, поскольку ожидает наказания от своего отца в форме кастрации. Вследствие страха кастрации в психической жизни ребёнка формируется особая инстанция — Сверх-Я, под воздействием которой ребёнок подавляет инцестуозные побуждения по отношению к своей матери и начинает идентифицировать себя с отцом. К. Леви-Стосс видел в запрете инцеста всеобщий, необходимый и достаточный закон отделения «культуры» от «природы». В *негативной* форме, напротив, этот комплекс выражает любовь к родителю того же пола и ревнивую ненависть к родителю противоположного пола. Обе эти формы образуют Эдипов комплекс в его завершённом виде. Между тем, по словам Фрейда, более подробное исследование обнаруживает чаще всего *более полный эдипов комплекс*, который является двойным — позитивным и негативным, в зависимости от бисексуальности ребёнка, то есть у мальчика (соответственно, К.Г. Юнг дополнил психоанализ ещё одним элементом - «комплексом Электры»). Фрейд полагал, что Эдипов комплекс — основа структурирования личности и формирования человеческих желаний. Более того, в эдиповом комплексе совпадает начало религии, нравственности, социальности и искусства. Согласно данным психоанализа, этот комплекс составляет ядро всех неврозов. Для моральной теории важно то, что Эдипов комплекс является источником общечеловеческого сознания *вины* и лежит в основании религии, нравственности и искусства. Психоаналитическая антропология занята поисками Эдипова треугольника как универсальной структуры в самых различных культурах, а не только там, где преобладает семья, основанная на брачных узах. Весьма значимым оказывается высказывание Фрейда о том, что «человек должен не бороться со своими комплексами, пытаться устранить их, но приспособливаться к ним: ведь именно они призваны управлять его поведением в мире».

В известном сочинении лидеров постмодерна Делёза и Гваттари «Анти-Эдип» (1972) концепция бессознательного у Фрейда подвергается сокрушительной критике. Для них Эдипов комплекс Фрейда предстает олицетворением авторитарного духа буржуазных семейных отношений и символом репрессивной идеологии капитализма. Согласно их шизоанализу, концепция эдипова комплекса является препятствием на пути выздоровления невротика, а шире - всего общества, поскольку заведомо обрекает их на детерминационную зависимость от такой «псевдоструктуры», как семья. В этом контексте Делёз и Гваттари говорят об «эдипизации» бессознательного, сознания и всей культуры в целом. Концепция Эдипова комплекса противопоставляется свободной («шизофренической») форме бессознательного. Авторы «Анти-Эдипа» провозглашают: «Шизофреническое - вместо Эдипова», речь идет у них даже о «деэдипизации бессознательного». Шизоанализ постулирует необходимость конституирования

субъективности (бессознательного, «машины желания») в качестве свободного, что предполагало отказ от внешнего принуждения или причинения, которое в психоанализе Фрейда было связано с символом Отца. Отец в этом смысле выступает как носитель принципа централизованной власти, авторитарности и подавления. Французский постмодерн в лице Делёза и Гваттари поставил своей задачей преодоление психоанализа и, соответственно, упразднение самой идеи Эдипова комплекса как классического постулата психоаналитической традиции.