

«КОМПЛЕКС РОЖДЕНИЯ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА ОБ ЭДИПЕ

Татьяна Щитцова*

Abstract

The article proposes a new existential-phenomenological interpretation of the myth about Oedipus, which reveals its paradigmatic meaning for the comprehension of depression, melancholy and neurotic conditions connected with them. Pointing at the reductionism nature of the psychoanalytical (Freudian) interpretation of the myth about Oedipus, the author at the same time exceeds the limits of its aletheiological interpretation that is common for the existential-phenomenological tradition (M. Heidegger, R. May). In the article the thesis is justified that the existential drama of the Thebes king is constructed in the end not around the question about truth but around the problem of realization of oneself in one's facticity that is rooted in the fact of the birth. The author shows that «Oedipus Complex» is *birth complex* and outlines in this connection new ways for the therapeutic work.

Keywords: existentiality, facticity, contrfacticity, birth, aim-at-denaissance, depression, melancholy, birth complex, natal therapy.

Спрашивая о значении того или иного мифа, мы предполагаем, что сможем выделить в нём определённые смысловые взаимосвязи, которые являются парадигматическими для человеческого опыта. Всякий миф имеет в этом смысле фундаментальное практическое значение. Миф об Эдипе, изложенный Софоклом в двух трагедиях – *Царь Эдит* и *Эдит в Колоне*, отличается от архаических космогонических мифов тем, что истина, которую он призван преподавать, затрагивает не столько судьбу и жизнедеятельность определённого народа, сколько судьбу отдельного человека. Подобная «индивидуалистическая» оптика мифологического сказания располагает к тому, чтобы современные интерпретаторы выводили из него «формулы», имеющие парадигматическое значение для человека *нашего* времени. Одна из таких формул была предложена, как известно, Фрейдом, который обогатил психоаналитическую теорию представлением об *Эдиновом комплексе*. По мнению Фрейда, миф об Эдипе разоблачает тот первичный социально-

* Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор факультета философии и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); t_shchytsova@mail.ru.

антропологический факт, что всякий ребёнок в своём онтогенезе испытывает сексуальное желание по отношению к родителю противоположного пола и, соответственно — ненависть к другому родителю, выступающему в такой ситуации в качестве неизбежного соперника. Вовлечённость в этот роковой треугольник имеет решающее значение для формирования психики, обретающей свою индивидуальную определённую на почве конкретного пере- и проживания вины и страха, свойственных Эдипову комплексу. Таким образом, в рамках психоаналитического метода успех индивидуальной терапии прямо зависит от того, насколько аналитику удастся прояснить, реконструировать историю преодоления/вытеснения Эдипова комплекса в жизни пациента.

Здесь не место обсуждать психоаналитическое учение об Эдиповом комплексе, каким бы спорным или продуктивным оно ни было. В данной статье нас будет интересовать возможность *другой* актуализирующей интерпретации мифа об Эдипе, а именно — экзистенциально-феноменологической. Возобновляя, таким образом, вопрос о значении мифа об Эдипе, мы вместе с тем разделяем тот совершенно определённый аспект, в котором это древнее сказание было воспринято и истолковано Фрейдом. Иначе говоря, подобно австрийскому учёному мы будем исходить из того, что миф об Эдипе открывает нам глаза на истину, которая может лечь в основание соответствующей индивидуальной терапии.

I

В небольшой, но ставшей уже классической работе *Значение мифа об Эдипе* известный представитель экзистенциальной психиатрии Ролло Мэй критикует Фрейда за буквалистскую интерпретацию, упускающую подлинный трагический локус этой истории. Американский учёный справедливо замечает, что центральным вопросом всей драмы, её драматическим «нервом», является вопрос о том, осознает ли Эдип содеянное, откроется ли ему ужасная истина о нём самом. Таким образом, трагический локус мифа лежит не в разрушительном и каннибалистском желании «невинного» ребёнка, а в индивидуальном самосознании, само-познании героя. Мэй подчёркивает, что весь ход событий разворачивается как прогрессивное открытие Эдипом истины о самом себе, которое потрясает своим драматизмом, ибо, с одной стороны, происходит в силу страстного стремления Эдипа к выяснению истины, а с другой — осуществляется *наперекоп* его же собственному жесточайшему сопротивлению надвигающемуся открытию. Действительно, чем ближе Эдип к истине, тем более отчаянно он ей сопротивляется. Речь идёт при этом о сопротивлении травматическому претерпеванию радикального изменения собственной идентичности, само-понимания. Кульминацией *Царя Эдипа* становится, таким образом, выяснение героем истинной фактичности своей жизни и, одновременно, яростное возмущение против открывшегося действительного положения дел, *ergo* против собственной действительности.

Несмотря на то что Мэй не ссылается в своей работе на Хайдеггера, предложенная американским психологом трактовка мифа об Эдипе прямо коррелирует с той *онтологической* интерпретацией *Царя Эдипа*, которая даётся Хайдеггером в работе *Введение в метафизику*. Немецкий философ определяет трагедию Софокла как поэтическое запечатление борьбы между бытием (как несокрытостью) и видимостью (как сокрытостью и подменой). Оба мыслителя понимают *Царя Эдипа* как трагическую драму страстного отношения к истине.¹ Отличие лишь в том, что Мэй придаёт такому видению философско-антропологическую, соотв. — экзистенциально-практическую, направленность, сосредоточивая внимание на проблеме человеческой самости, личностной идентичности, точнее — на опыте само-понимания, который лежит в основании нашей (индивидуальной) практической самореализации в мире. Другими словами, истина понимается здесь как истина индивидуальной экзистенции — истина, которая открывается и которую индивидуум отторгает как невыносимую.

К сожалению, Мэй почти не прослеживает возможные терапевтические (методологические) импликации предложенной им трактовки. Он не показывает, может ли она (и в какой мере) стать основанием конкретного терапевтического подхода. Как нам представляется, этого не происходит потому, что заданная им интерпретация не достигает той степени конкретности, которая могла бы быть переведена на язык диагноза, т. е. могла бы стать парадигмой для диагностики определённых форм патологического поведения. В этом отношении он ограничивается самыми общими замечаниями. Например, обращает внимание на игру сознательных и бессознательных факторов в переживаемом Эдипом чувстве вины. Состояние, которое мы на повседневном языке лаконично определяем «без вины виноватый», предполагает невозможность (неприемлемость, несправедливость) прямых, однозначных порицаний. Поскольку же подобные обвинения неизбежно имеют место быть (как это и обнаруживается со всей остротой в случае с Эдипом), то Мэй подчёркивает в этой связи, что одной из определяющих позиций экзистенциальной психологии является признание участия каждого в негуманном отношении человека к человеку. В этом смысле, переводя на современный язык один из главных уроков Софокловой трагедии, мы можем сказать: человек «всегда уже» виновен перед другими постольку, поскольку никогда всецело не распоряжается фактическим планом своего существования. Такая формулировка в одинаковой степени относится как к Эдипу, так и к его обвинителям, которые *не могут не обвинять*, ибо у них есть для этого все фактические основания, и всё же, обвиняя, они повинны в несправедливом отношении к Эдипу, ибо в его провинности за ним нет сознательной вины.²

Мэй не рассматривает другой возможности позитивного исхода из экзистенциального кризиса Эдипа, кроме той, что была изложена во второй части мифа, соотв. в трагедии Софокла *Эдип в Колоне*. Апеллируя к этой работе, Мэй подчёркивает целостную, интегративную сторону мифа, справедливо обращая внимание на тот факт,

что абсолютное игнорирование завершающей части всей истории об Эдипе в классическом психоанализе является убедительным доказательством редуционистского характера фрейдовской интерпретации. Эдип после всех скитаний, сопровождавшихся глубочайшим страданием и раскаянием по поводу содеянного, к концу жизни примиряется со своей виной. Причём это примирение, т. е. возможность нового отношения к своей трагической судьбе, оказывается сущностно связано, во-первых, с возвещанной оракулом сакральной способностью Эдипа быть гарантом благополучия («залогом счастья») для того народа, на земле которого он находится – живой или мёртвый, – и, во-вторых – с таинственной смертью фиванского царя. Мэй не выходит за рамки имманентного толкования и не ставит вопроса о возможном терапевтически значимом осмыслении того целительного исхода, о котором повествуется в мифе. Американский учёный лишь выделяет несколько моментов, наиболее значимых для жизни Эдипа после того, как ужасная истина открылась. Это – изгнание, примирение с виной, которое связывается со способностью к само-трансцендированию, и любовь между отцом и дочерью (Антигоной), которая постоянно сопровождала Эдипа в его странствиях. Однако все замечания Мэя в этой связи остаются отдельными разрозненными комментариями, не позволяющими опознать в трагической истории Эдипа поэтическое запечатление определённого *патологического* случая. Как таковые, они могли бы оказаться полезными для определения возможного в данном случае терапевтического пути только после того, как стало бы ясно, какой, собственно, «комплекс» следует лечить.

II

Итак, речь идёт, в сущности, о том, может ли экзистенциальная интерпретация сформулировать какое-то *своё* понятие «Эдипова комплекса», которое одновременно поставило бы перед задачей разработки соответствующего терапевтического метода. Очевидно, что, описывая случившееся с Эдипом на языке психологии и психиатрии, мы – независимо от того, какой подход разделяем: психоаналитический или экзистенциально-феноменологический, – уверенно можем говорить об основополагающем значении чувства *вины* в опыте Эдипа. Именно оно заставило фиванского царя самому обречь себя на жизнь в изгнании, но прежде – самому ослепить себя. *Патологическая невозможность оставаться среди людей*³ – вот та аномалия, через которую заявляет о себе вина Эдипа и которая делает его интересным для психотерапевта. Другими словами, делает его потенциальным пациентом. Необходимо разобраться, является ли случай Эдипа парадигматическим в каком-либо отношении и, соответственно, требующим особой терапии, или же избавление такого пациента от патогенного чувства вины (как смысл психотерапевтической помощи) основывается на неких общих положениях и принципах, имеющих силу для *всякого* переживания чувства вины и служащих, таким образом, исходной концептуальной базой для излечения любых частных

случаев страдания от этого чувства, *включая* случай Эдипа. Размышления М. Босса (одного из основателей *Dasein*-анализа в психиатрии) о возможностях и основаниях психотерапевтического освобождения от чувства вины⁴ очевидно подводят к тому, чтобы сделать выбор в пользу второго предположения. Однако ниже мы постараемся показать, что, руководствуясь предложенными Боссом принципами, было бы совершенно невозможно оказать терапевтическую помощь царю Эдипу. Более того, случай Эдипа является *опровержением* универсального значения того терапевтического пути, который был намечен швейцарским учёным.

Следуя за Хайдеггером, Босс исходит из того, что в основе всякого феномена вины (вины в онтическом смысле) лежит человеческая способность-чувствовать-себя-виновным, или способность-быть-виновным, как первичная черта человеческой природы⁵, на языке Хайдеггера – онтологическая характеристика *Dasein*. Наследуя понятие («экзистенциал») бытия-виновным (*Schuldigsein*) из фундаментальной онтологии Хайдеггера⁶, Босс, однако же, интерпретирует эту конститутивную для человеческого бытия черту, ориентируясь в большей степени на «послеповоротное» мышление немецкого философа, которое преследовало цель радикального преодоления субъективизма в понимании бытия, истины и самого (человеческого) *Dasein*. Природа изначальной (онтологической) вины как бытия-в-долгу осмысливается Боссом не на основе структуры «заботы» (*Sorge*), а на основе понимания человека как хранителя и попечителя бытия. В таком *служебном* статусе человек выступает в том смысле, что в свете («просвете») его экзистенции могут являться и раскрываться самые разнообразные феномены. Другими словами, человек является онтологически востребованным существом и только в осуществлении указанной службы он может переживать полноту (исполненность) собственной экзистенции. В соответствии со сказанным Босс полагает, что природа вины может быть понята только с точки зрения отмеченной (возможности) исполненности экзистенции. Это означает, что бытие-виновным лишь в первом приближении выступает как бытие-в-долгу у самого себя (у собственной экзистенции)⁷, тогда как действительного *кредитора*⁸ следует искать в сфере, превосходящей индивидуальную способность быть, – сфере, откуда (следуя введённым метафорам) и приходит «вызов на службу». Точнее говоря, именно постольку, поскольку индивидуальная человеческая экзистенция находится в долгу у этого кредитора, она находится в долгу и у самой себя.

Таким образом, согласно Боссу, все чувства вины укоренены в том, что человек *должен* давать миру (вещам мира) быть, являться как феноменам, приходиться к явленности в свете его экзистенции.⁹ У человека есть возможность или отвечать на это требование, или уклоняться от него, т. е., фигурально выражаясь, закрывать глаза на то, с чем сталкивается человек, отворачиваться, не давать открыться. Фундаментальная характеристика свободы оказывается, таким образом, связана с решением в пользу раскрытия или сокрытия,¹⁰ которое определяет, соответственно, само онтологическое качество экзистен-

ции: её радостное исполнение (как исполнение «служебного долга») или тягостную подавленность (подавленность виной от неисполненного долга). Придавая, как уже отмечалось, новый, антисубъективистский, поворот основным понятиям хайдеггеровской экзистенциальной аналитики *Dasein*, Босс резюмирует: если человек «свободно принимает своё бытие-виновным, бытие-в-долгу, по отношению к данным ему экзистенциальным возможностям, если он решает в этом смысле в пользу имения-совести¹¹ и, соответственно, *желания-дать-себе-быть-использованным* и вовлечённым как проясняющая миро-открытость, тогда он больше не ощущает сущностное бытие-в-долгу и бытие-виновной человеческой экзистенции как *время* вины и *подавленность* задолженностью. Время и подавленность преодолеваются радостной готовностью отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как свет и просвет, в котором они могут явиться и раскрыться, и как их хранитель. Одновременно человеку открывается неисчерпаемая преисполненность значения его экзистенции, проистекающая из того, что он востребован всем, что стремится явиться и быть в свете его экзистенции»¹².

Из сказанного следует, что никакая терапия не может освободить человека от чувства вины в фундаментальном смысле.¹³ Смысл терапевтической помощи заключается в том, чтобы придать бытию-виновным *продуктивный* поворот, единственно избавляющий человека от экзистенциальной подавленности, которая составляет онтологический смысл различных психических нарушений (отдельных неврозов, депрессии, меланхолии). Терапевт, в интерпретации Босса, выступает *агентом* того самого «кредитора», на службе у которого — к собственной полноте и радости — несёт пожизненную «повинность» человеческая экзистенция. Задача, или даже миссия терапевта — насколько о ней можно говорить в онтологических терминах — заключается в том, чтобы оптимизировать *раскрывающую* способность индивидуальной экзистенции.

Поскольку же указанная способность находит выражение в конкретном осуществлении отдельной самости, которая конституируется посредством отношения к миру, к другим и к самой себе, терапевт сосредоточивается на выявлении и анализе биографически (психоисторически) фундированных симптомов патогенного стремления самости к само-сокрытию и само-забвению. Правильная диагностика путей уклонения от открытости¹⁴ необходима для разработки позитивной части терапии, нацеленной на противодействие разнообразным «силам» сокрытости и выведение пациента к экзистенциальной установке, в которой бытие его самости как «бытие-к» руководствуется идеалом наиболее полного само-раскрытия и само-понимания. В указанной работе Босс приводит случай из собственной практики¹⁵, когда благодаря психотерапевтической помощи молодая женщина, страдающая невротической скрытностью, замкнутостью и, как следствие — крайне бедными отношениями с другими людьми, пришла к пониманию своей прежней формы существования как «пра-преступления» против собственной судьбы, совершив таким образом решающий поворот к

тому, чтобы быть достойной даденных ей *как* человеку «возможностей смыслораскрывающих отношений в мире и жить в соответствии с требованиями, адресуемыми ей теми феноменами, с которыми она сталкивается»¹⁶.

III

Нетрудно увидеть, что случай Эдипа является прямо противоположным приведённому. Если можно было бы вообразить себе некую экзистенциальную систему координат *Царя Эдипа*, то траектория движения софокловского героя запечатлела бы постоянную интенсификацию стремления к раскрытию – вплоть до решающего коллапса, когда полное прояснение всех обстоятельств жизни привело Эдипа к зафиксированной выше патологической невозможности оставаться среди людей. Говоря о коллапсе, мы имеем в виду, в том числе, и коллапс предложенного Боссом понимания психотерапевтического освобождения от бремени вины (и в онтическом, и в онтологическом смысле). Все поступки Эдипа основаны на страстной решимости добиться «несокрытости» – решимости, которая, согласно Боссу, как раз преодолевает ощущение *бремени* онтологической вины и позволяет избегать невротического/психопатического развития переживаний и рефлексий по поводу тех или иных онтических провинностей, т. е. реальных проступков, о которых приходится сожалеть. Позиция Босса предполагает, что переживание собственных провинностей принимает критический (деструктивный) оборот тогда, когда становится препятствием для того, чтобы человеческая экзистенция реализовала свой сущностный (онтологический) долг. Иначе говоря, онтологический смысл – или, как говорит Хайдеггер в *Бытии и времени*, онтологическое «включение» (Einschluss)¹⁷ – невротических и психопатических состояний, характеризующихся разнообразными формами самообвинения, заключается в том, что самость не может больше *плодотворно* осуществляться как способность-к-раскрытию, застопориваясь в каком-то одном состоянии, закликаясь на нём и таким образом оказываясь в ловушке сплетающих его душевных движений. Я не случайно подчеркнула слово «плодотворно», потому что в определённом смысле самость и в случае нарушенного (или даже патологического) состояния психической жизни человека (напр., депрессии или меланхолии) остаётся способностью-к-раскрытию, однако эта способность оказывается угнетена и имеет тенденцию к систематическому сокращению поля имеющихся у человека смыслораскрывающих возможностей. Просвет превращается в затор, преодолеть который, по мнению Босса, можно лишь подвигнув пациента на актуализацию «радостной готовности» раскрываться как самость, ergo – «отдать себя без остатка в распоряжение всех феноменов как просвет, в котором они могут явиться и раскрыться».

Очевидно, что Эдип не нуждается в подобной актуализации: стремление к несокрытости является принципом его жизни в такой степени, что, уже ослепив себя, он требует открыть двери, чтобы

явиться перед своим народом таким, каков он есть. Именно это стремление, как мы помним, определяет *парадигматическое* место фиванского царя в хайдеггеровской метафизике:

«Город обложен тайной. ... Со страстью того, кто стоит в явственности блеска и является греком, Эдип приступает к разоблачению этой сокрытости. Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в не-сокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь...»¹⁸.

Со всей решимостью Эдип не даёт возникнуть патогенному бремени «онтологической задолженности» по части раскрытия, и всё же сама по себе эта целительная, по убеждению Босса, установка оказывается бессильна в отношении собственного душевного состояния Эдипа, поступки которого неожиданно – роковым образом – легли на него таким тяжким бременем, такой виной, что он *не мог больше оставаться среди людей*. Как уже отмечалось, Эдип в изгнании может рассматриваться как потенциальный пациент именно потому, что таковое проходит под знаком патологической невозможности включаться в какие-либо отношения с окружающими людьми, т. е. является по сути категорическим *самоизгнанием*¹⁹. Известно, что во второй части мифа, изложенной Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*, время самоизгнания проходит и вступает в силу «запоздалое решение» самого народа, теперь уже насильственно подвергающего своего бывшего царя остракизму. Однако к этому заключительному периоду жизни Эдипа мы вернёмся позднее. Пока же необходимо прояснить экзистенциальный смысл душевного кризиса и «патологической составляющей» поведения Эдипа в период, определённый следующими тремя вехами: раскрытие истины – самоослепление – самоизгнание. Напомним, что наше исходное допущение состояло в том, что экзистенциальная аналитика может выявить парадигматическое значение случая Эдипа для психотерапии, отличное от того, которое утвердилось в классическом психоанализе.

Для начала следует указать на то, что история Эдипа сложилась бы принципиально иначе, если бы Иокаста – жена и мать несчастного царя – не покончила с собой, узнав *всю* правду. Именно обнаружение мёртвой Иокасты, а не решимость ставить себя в не-сокрытость, как пишет Хайдеггер, является тем драматическим эксцессом, который сделал невозможным собственное самоубийство Эдипа, подвигнув его на самоослепление. О том, что Эдип собирался первоначально совершить самоубийство, совершенно недвусмысленно свидетельствует повествование: выслушав разоблачающий рассказ пастуха, он произносит:

«Свершилось всё, раскрылось до конца!
О свет! В последний раз тебя я вижу:
Нечестием моё рождение было,
Нечестием – подвиг и нечестием – брак!»

После чего устремляется в дом и требует дать ему меч. «Но нет; никто той просьбы не исполнил!» — рассказывает позднее²⁰ Эдип, признаваясь, что жаждал мгновенной смерти. Однако в итоге Эдип совершает не самоубийство, а самоослепление и идёт на самоизгнание, отвергая смерть как *недостаточное* наказание за свои деяния. На замечание Корифея, что «лучше смерть, чем жизнь влачить слепцом», Эдип отвечает:

Скажи, какими б я дерзнул очами
Взглянуть на Лаия среди теней,
Взглянуть на мать несчастную... пред ними
Я так виновен, что вины своей
И тысячью смертей не искупил бы.²¹

Таким образом, не смерть, а полный мрак и бездомность оказываются «высшей мерой», к которой приговаривает себя Эдип. Его страдание — это страдание человека, для которого нет места ни на земле, ни в царстве мёртвых. Патологическая невозможность быть среди людей приобретает у него абсолютный характер, распространяясь на оба измерения, которые определяли «жизненный мир» древнего грека, включая общение как с живыми, так и с мёртвыми. Ни в этом, ни в потустороннем мире Эдип не может оставаться на тех условиях, которые открылись в ходе расследования обстоятельств его жизни. Формируя неустранимое поле фактичности, эти условия приводят к экзистенциальному кризису, переживаемому человеком как неспособность к дальнейшему конкретно-историческому самоосуществлению, ибо последнее предполагает как раз *взятие* на себя своей фактичности. В основании критического состояния и «кризисных» поступков Эдипа (самоослепления и самоизгнания) лежит, таким образом, существенная взаимосвязь экзистенциальности («наброска») и фактичности («брошенности») в человеческом бытии. Однако для объяснения состояния Эдипа (равно как и других психических нарушений — депрессии, меланхолии и т. п.) недостаточно просто указать на существенную определённую экзистенциальности фактичностью в бытии *Dasein*.²² «*Dasein* экзистирует фактично» — как *формальное* описание (основное положение), этот тезис равно применим и в тех случаях, когда речь идёт о психически «нормальном» человеке, и в тех, когда мы имеем дело с человеком, поведение которого свидетельствует об определённых психических нарушениях. Чтобы вскрыть экзистенциальную причину нарушений, в понятии фактичности необходимо различить *формальный* и *содержательный* аспекты. Как формальная характеристика фактичность означает, что в своём экзистировании *Dasein* «всегда уже» определено конкретными (фактически) содержаниями. Различение моментов экзистенциальности и фактичности при этом предполагает, что *Dasein* может по-разному относиться к собственной фактичности, т. е. по-разному *быть* фактично, по-разному проводить фактичность в проекции нового наброска. «По-разному» в рамках хайдеггеровской аналитики означает: или в модусе неподлинности, или в модусе подлинности. Первый модус характеризуется как раз

тем, что взаимосвязь экзистенциальности и фактичности не проблематизируется в бытии *Dasein*, а проживается как есть. Хайдеггеровский анализ феномена историчности показывает, что конкретное исполнение взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* носит *проблемный* характер — т. е. выявляется *как* проблема — именно в модусе подлинности. Другими словами, раскрытие проблемного характера указанной взаимосвязи в бытии *Dasein* является отличительной чертой подлинной историчности. Единство формального и содержательного аспектов фактичности отчётливо удерживается при этом в хайдеггеровском описании «возобновляющего преемства» как *ответного* отношения, связывающего актуальное *Dasein* с избранным им в прошлом «героем». ²³

Центральный тезис данной статьи заключается в том, что отмеченный проблемный характер взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии *Dasein* может заявлять о себе также через определённые психические сдвиги/нарушения, в основании которых лежит не что иное, как онтически фундированный *конфликт* между указанными структурными моментами человеческого бытия — конфликт, раскрытие и терапевтическая проработка которого были бы невозможны при абстрагировании от конкретного содержательного аспекта фактичности.

Одним из наиболее известных в психотерапевтической практике примеров такого конфликта является *депрессия*. А. Холцхей-Кунц, директор швейцарского общества *Dasein*-анализа, описывая депрессивное страдание, определяет его как страдание на почве собственной мирооткрытости и свободы, т. е. на почве онтологической (экзистенциальной) необходимости — «повинности» — брать на себя тяжесть бытия, ²⁴ набрасывать своё бытие в его фактичности. Поскольку фактичность наброска предполагает, что в нём (через него) устанавливается определённое отношение экзистирующей самости к собственным фактическим содержаниям, последние могут стать поводом к такому само-отношению, которое характеризуется специфическим отказом самости набрасывать себя далее в своей фактичности. Конечно, сам этот отказ (формально) есть не что иное, как фактичный набросок, однако свойственное ему *конфликтное* отношение экзистенциальности и фактичности является именно тем «конкретным априори», которое обуславливает депрессивную форму существования человека. Депрессивное страдание и есть обнаружение (манifestация) этого конфликта, смысл которого ясно вычитывается уже из самого слова «депрессия», «подавленность», указывающего на то, что собственное «*dass*» («так оно есть») ²⁵ переживается человеческой экзистенцией как *неподъёмное*. Как пишет Холцхей-Кунц, депрессивное состояние следует рассматривать как ответ, как «нет» (адресованное) активной жизни, коль скоро её нужно вести при условиях, воспринимаемых как невыносимые. Депрессия является, таким образом, онтической формой упомянутого выше «пассивного» отказа быть, осуществляться в своей фактичности. Это форма экзистенциальной стагнации, «неспособности дальше быть» в смысле решительного проведения своей

фактичности в проекции само-набрасывания, на хайдеггеровском языке — форма неподлинности, описание которой требует задействования психиатрического дискурса. Критерием неподлинности здесь, как и в любом другом случае, является уклонение от требования брать на себя бремя собственного бытия, «брошенного в без-основную ситуацию мирооткрытого экзистирования»²⁶. Депрессия (а в крайних случаях — сумасшествие) как форма такого уклонения проходит по ведомству «нарушений», или «ненормальности», поскольку предполагает ярко выраженное угнетение (редуцирование) возможностей самореализации человеческой экзистенции, вызванное характерным замыканием (ступором) перед отмеченным выше экзистенциальным требованием. Депрессия — это драматический способ сказать «пас», не будучи в состоянии отменить начавшуюся игру. Устоявшееся выражение «впал в депрессию» весьма содержательно по своим импликациям. С одной стороны, оно вполне прозрачно отсылает к исходному смыслу «отклонения», заключённого в депрессивном состоянии, ибо впасть в таковое означает выпасть из нормального разворачивания жизненных связей. С другой — косвенно указывает на причину, по которой восстановление заинтересованной интегрированности в жизненный мир оказывается патологически затруднённым, ибо «впасть» во что-либо означает оказаться всецело во власти соответствующего состояния, в нашем случае — оказаться скованным в своих возможностях под тяжестью собственной фактичности.

Случай Эдипа основывается, в сущности, на том же конфликте между экзистенциальностью и фактичностью, что и описанное выше депрессивное состояние. Как и там, речь идёт о патологической неспособности («немоготе») индивида продолжать быть — осуществляться как бытие-в-мире и как со-бытие — на тех фактических условиях, которые придают конкретно-исторический характер его самости. Для Эдипа — на условиях неумышленного отцеубийства и невольного инцеста, сделавших его преступником и осквернителем в собственной стране и в собственном доме. Здесь, однако, важно подчеркнуть: история Эдипа — не семейная трагедия (ещё один аргумент против известной трактовки Фрейда). Случившееся разворачивается не в порядке ойкоса, а затрагивает жизнь героя в его политическом осуществлении, т. е. в той сфере, где согласно представлениям древних греков человек только и мог явить свою человеческую сущность.²⁷ С разоблачением ужасных фактов Эдип оказывается, таким образом, поражён в глубочайших основах своего человеческого бытия. Не та или другая сфера его жизненного опыта становится источником страданий, но само его фактичное бытие как свободного (политического) существа. Это не значит, что мы игнорируем приватное измерение этой трагедии. Эдип сокрушается о своём отце и о женщине, которая была ему одновременно женой и матерью. Однако в мифе трагическое стечение обстоятельств, постигшее эту семью, рассматривается через призму вопроса о судьбе человека как свободного разумного («смыслораскрывающего») существа и, соответственно — в масштабе, позволяющем в полной мере обнаружиться человеческой сущности.

Такой масштаб задаётся, как уже отмечалось, участием человека в политической жизни, что зафиксировано уже в самом названии трагедии, повествующей о *царе* Эдипе. В сущности (и в этом гениальность Софокловой трагедии и глубина мифа), речь не идёт ни о частном, ни о публичном, а о роке, который постигает человеческую жизнь в момент её наибольшего величия и славы. Страдание Эдипа не распределить ни по каким «разделам»: оно ни частно, ни публично. Оно *тотально* в своём восстании против неумолимой фактичности.

Несмотря на общность экзистенциальных оснований, состояние и поведение Эдипа не являются, однако же, примером депрессивного расстройства. Выявленный выше структурный конфликт в актуальном исполнении фактичного экзистирования в случае Эдипа заявляет о себе принципиально иначе, нежели *пассивное* проседание и оцепенение под невыносимым гнѐтом собственной обусловленности, свойственные депрессии. Отторжение собственной фактичности принимает у Эдипа *активную* форму, которую можно было бы даже определить как *эксцентрическую*, имея при этом в виду, конечно же, не повторяющуюся невротическую неуравновешенность поведения и самовыражения (почему я и не говорю «эксцентричную»), а *направление разрешения* зафиксированного выше фундаментального конфликта. Под разрешением мы понимаем в данном случае тот способ, каким человеческая экзистенция может переживать — *проходить через* — указанный конфликт. Впадение в депрессию означает, что названное разрешение осуществляется «инцентрическим» образом: индивид застрекает, увязает в данности, определяющей его «место в бытии»; не принимая её (не будучи в состоянии её «поднять», взять на себя), он одновременно даёт ей сковать («сдавить») свою способность самоосуществления как бытия-в-мире и со-бытия. Депрессия («подавленность») выступает, таким образом, конкретным онтическим исполнением того, что Хайдеггер называет расположенностью (Befindlichkeit) *Dasein*. Возвращаясь к трактовке фундаментальной вины у Босса, можно сказать, что сущностной характеристикой депрессивной расположенности является угнетение смыслораскрывающих способностей человеческой экзистенции, которое коренится в её специфической отягощенности (придавленности) фактичностью.

Ранее уже говорилось, что поведение Эдипа подчиняется установке, прямо противоположной всякому сдерживанию раскрывающей способности человеческого бытия. Необходимо, таким образом, выявить сущностную взаимосвязь между этой (акцентированной Хайдеггером) установкой-на-раскрытие и отмеченной выше эксцентрической формой, в которой проживается (претерпевается) фундаментальное рассогласование с собственной фактичностью, определяющее трагическую судьбу Эдипа. С одной стороны, сам факт, что герой в сложившихся обстоятельствах не впадает в депрессию (что было бы, с психиатрической точки зрения, вполне естественным «выходом» из невыносимого положения), говорит об удержании указанной установки. Центральный вопрос Софокловой трагедии заключается, таким образом, в том, *каким образом человек может — и может ли*

в принципе!? — пройти через (прожить) неустранимое раскогласование с собственной фактичностью, не переставая при этом быть верным «регулятивной идее» несокрытости. Как можно осуществляться в своей фактичности, если ты не можешь ни принять таковую, ни допустить самообмана на её счёт; не можешь ни «поднять» её, ни сокрыть? Подобно депрессивному состоянию, самоизгнание Эдипа, его неспособность оставаться среди людей, является симптомом описанного выше фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности в индивидуальном бытии. Отличие в том, что Эдипов способ проживания этого конфликта не предполагает редуцирования раскрывающих способностей человеческой экзистенции. *Нечеловеческая* антиномия этой трагической истории заключается в том, что осуществление установки-на-раскрытие как принципа (подлинного) экзистирования возможно не иначе как через самоосуществление индивидуума в бытии-друг-с-другом, в конкретном человеческом сообществе, т. е. в *фактических* связях своего жизненного мира. Словами Хайдеггера — не иначе чем через *фактичное* экзистирование. Вместе с тем именно фактичность (в её содержательном аспекте) становится здесь неустранимым препятствием для такого самоосуществления. Дальнейшее фактичное экзистирование Эдипа мыслимо только в негативной проекции: как тотальное отторжение конкретной фактической определённости своего бытия, ergo — как *самоискоренение*, как лишение себя своего мира, своей исторической связи с другими (будь то в этом или в потустороннем (подземном) мире). Отказываясь от своего места и среди живых, и среди мёртвых, Эдип посредством самоизгнания словно переходит в некое третье (сверхчеловеческое?) измерение, где установка-на-раскрытие остаётся в силе, а фактичность (в её содержательном аспекте) как будто бы выключается, отвергается. *Эдип лишает себя своего мира, не лишая себя при этом жизни и не лишаясь установки-на-раскрытие.*²⁸ Безвоздушное (внемирное) пространство, в котором он таким образом оказывается со своей способностью к раскрытию (соучастию в раскрытии), является, безусловно, своего рода *утопическим* допущением, не совместимым с реальной человеческой жизнью, и всё же именно оно выступает нозматическим коррелятом акта самоизгнания, тем, «куда» устремлена последняя в *этом* мире трансценденция Эдипа.

Нечеловеческая антиномия, о которой идёт речь, ясно вычитывается уже из приведённого выше комментария Хайдеггера к тому, что происходит с Эдипом: «Шаг за шагом вынужден он ставить... себя в несокрытость, которую в конце концов может принять, лишь выкалывая себе глаза, т. е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь...». *Принять несокрытость лишь при условии самоослепления* — здесь соединились воедино верность установке-на-раскрытие и отвергание фактичности, символическим выражением которого, действительно, служит акт самоослепления.²⁹ При этом хайдеггеровский акцент на свете скорее уводит нас в другую сторону, возвращая к метафизической проблематике истины как явленности или «данности в свете», ясности. В трагедии же Софокла

самоослепление Эдипа осмысляется совершенно в другом ключе, выступая, как уже было сказано, символическим выражением отторжения конкретной фактической определённости экзистенции и тем самым — симптомом интересующего нас фундаментального структурного конфликта в человеческом бытии. Как таковое, самоослепление оказывается в одном ряду не только с самоизгнанием, но и, например, с самооглушением, т. е. всем тем, что пресекает каналы, по которым человек как телесное существо оказывается вплетён в фактичность своего бытия-в-мире. Отвечая на недоумение Корифея по поводу самоослепления Эдипа, фиванский царь говорит:

И я, бесчестьем сам себя обрекший,
Дерзнул бы взор на Фивы свой поднять?
Нет, нет! Мне жаль, что не могу и слуха
В ушах своих родник засыпать я;
Тогда бы тело жалкое своё
Я отовсюду оградил; я был бы
И слеп, и глух, и уж ничто б о горе
Напоминать мне не могло моём.³⁰

Отсюда очень хорошо видно, насколько близоруко и предвзято традиционное психоаналитическое истолкование самоослепления Эдипа как символической кастрации. Ролло Мэй справедливо говорит в этой связи о прокрустовом ложе сексуальной парадигмы.³¹ Однако же и сам, подобно Хайдеггеру, не замечает фрагмента о слухе, делая акцент на том, что после открытия истины Эдип совершает не самоослепление, а самоослепление, уничтожая не что другое, а именно орган видения. Но этого противопоставления, на наш взгляд, принципиально недостаточно, чтобы разоблачить и преодолеть фатальный редуционизм психоаналитического подхода, потому что пока остаётся в силе противопоставление, одно всегда может быть истолковано как символ другого. Суть же вопроса не в том, чтобы кастрации противопоставить выкалывание глаз, т. е. развести «низкое» и «высокое» — сексуальное желание и созерцание истины. Тупиковость подобного разведения заключается в том, что каждый из обособленных моментов в итоге претендует на подчинение противоположного. Экзистенциальный смысл самоослепления — подчеркнём это ещё раз — касается не способности раскрытия-истины как таковой (незадолго до смерти Эдип скажет, что видит — т. е. усматривает истину — не хуже, чем зрячие), а онтически фундированного конфликта между экзистенциальностью и фактичностью, подвигающего индивидуума на тотальный отказ от конкретной фактической определённости собственного бытия. Самоослепление, наряду с другими действиями и устремлениями Эдипа, является символическим выражением этой фундаментальной нацеленности на *тотальное искоренение* собственной фактической определённости — нацеленности, которая сочетает в себе патологическую одержимость и ясное самопонимание (сохранение установки-на-раскрытие). «Не могу иначе» — такова простая формула этого драматического сочетания.

О том, что и Хайдеггер, и Мэй отклоняются от сути вопроса, свидетельствует двойное упущение, связанное с тем, как трактуется акт самоослепления Эдипа. Об одном упущении мы уже говорили – это игнорирование равнозначной по своему экзистенциальному смыслу устремлённости Эдипа к лишению себя слуха, чувствительности как таковой(!). Внимание к этой характерной устремлённости позволило бы избежать вводящей в заблуждение акцентировки зрения (способности видения) и выйти к тотальному характеру аннигилирующей установки Эдипа. Если бы это произошло, не было бы причин и для второго упущения, а в сущности, искажения в самом изложении кульминационной части трагедии, с которым мы сталкиваемся у обоих мыслителей. Оба – вопреки действительному ходу событий – прямо связывают причину самоослепления Эдипа с разоблачением фактической истины его жизни. Однако, как уже отмечалось, Эдип лишает себя зрения не после того, как всё открылось, а после самоубийства Иокасты. Последнее самым радикальным образом интенсифицировало переживание чувства вины, вызвав у Эдипа пронзительное переживание *категорической* несовместимости собственной фактичности с возможностью дальнейшего самоосуществления в своём жизненном мире. Выступая таким «интенсификатором», самоубийство фиванской царицы подчёркивает тотальный характер *контрфактической* установки Эдипа, т. е. патологической одержимости необходимостью *тотальной* аннигиляции фактической определённости своей экзистенции. Самоослепление, самооглушение, самоизгнание суть способы, какими индивид может выразить, привести в исполнение эту свою установку – установку на самоискоренение. Все они так или иначе нацелены на тело: первые два – на тело как основание чувствительности, обеспечивающей вплетённость в фактические (смысловые) взаимосвязи жизненного мира, последнее – на тело как субстанциальное обеспечение индивидуального *места* в бытии (в мире). Самоизгнание – это лишение себя такого места, исторжение себя из своего мира. Нетрудно увидеть, что эта контрфактическая установка, которая может быть понята также как установка на тотальное *развоплощение*, включает и возможность самооскопления, которое – исполни его Эдип – имело бы *тот же символический смысл*, что и любые другие разновидности *пресечения* функционирования органов чувств, свойственных телесной конституции человека и связывающих его с другими.

IV

Мы подошли к решающему моменту в постижении экзистенциального смысла мифа об Эдипе. Тотальный характер выявленной выше контрфактической установки Эдипа находит окончательное закрепление не в чем ином, как в обращённости аннигилирующего порыва на сам *факт рождения*, предопределяющий всю последующую историю жизни царя в целом. Тотальность самоискоренения, которой одержим Эдип, нельзя «заполнить» (сформировать) простым перечислением

фактических определённости его бытия, будь то отдельные события или телесно обусловленные возможности чувственного восприятия. Наоборот, все эти определённости мыслятся в свете тотальности индивидуального бытия, которая фундируется, согласно трагедии Софокла, в факте рождения. «Моральной» кульминацией трагедии становится следующий вердикт Эдипа относительно собственного существования:

Нечестием моё рождение было,
Нечестьем — подвиг и нечестьем — брак!

Вердикт, в котором ключевые факты (поступки) его жизни возводятся к первичному факту рождения, дающему начало всему последующему роковому стечению обстоятельств. Рождение — понимаемое как исторически значимое воплощение — это узел, в котором сходятся все фактические и материальные нити, вплетающие человека в общий жизненный мир, это первопричина — не в естественно-научном смысле линейной каузальности, а в трансцендентальном смысле априорной обусловленности существования размыкаемой — по факту рождения — воронкой фактичности. Контрфактическая установка Эдипа есть, таким образом, установка на *денессанс* — страстная одержимость отменой (аннигиляцией) самого факта рождения как корня роковой фактичности. Порыв самоослепления, самооглушения, самоизгнания etc. устремлён таким образом в *Ничто нерождённости*. В основе Эдиповой неспособности оставаться среди людей лежит фундаментальный конфликт экзистенциальности и фактичности, который на психоаналитическом языке мог бы быть диагностирован как *комплекс рождения*.

Здесь необходимо вернуться к *нечеловеческой антиномии* экзистенциального опыта Эдипа, поскольку именно она, на наш взгляд, позволяет объяснить вторую часть мифа, изложенную Софоклом в трагедии *Эдип в Колоне*. Кульминацией всей истории становится своеобразная *сакрализация* Эдипа: согласно откровению оракула, он возвышается над всеми людьми своей *сверхчеловеческой* способностью быть талисманом, оберегающим и гарантирующим благополучие для людей той страны, в которой он находится и в земле которой он будет похоронен. Загадочная и удивительная кончина фиванского царя является абсолютным свидетельством его принятости в сверхчеловеческое измерение, которая предполагает соответствующее преобразование всего человеческого естества. Вместе две части мифа образуют структурное единство, обнаруживающее уникальную встречу человеческих и сверхчеловеческих сил, — встречу, которая оказалась возможной исключительно благодаря описанному выше эксцентрическому способу проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности, т. е. благодаря антиномическому сочетанию установки-на-раскрытие и установки-на-денессанс. Самоубийство было бы в этом случае как раз «человеческим, слишком человеческим» выходом из сложившейся ситуации. Остаться же быть в этой антиномии, ни на секунду не поступаясь ни идеалом раскрытия (ясного самопони-

мания), ни категоричностью тотального неприятия собственной фактичности, — это уже требует нечеловеческих сил, ибо намекает (нацелено?!) на возможность, потустороннюю человеческому существу: быть чистой способностью раскрытия помимо (до, вне) всякого рождения. Эту позитивную точку зрения — точку зрения вечности — озвучивает, как и полагается, «объективный» всезнающий хор. В ответ на Эдипов приговор в адрес собственного рождения, прозвучавший в первой трагедии, во второй, словно с небес, раздаётся:

Высший дар — нерождённым быть;
Если ж свет ты увидел дня —
О, обратной стезёй скорей
В лоно вернись небытия родное!³²

Таким образом, миф об Эдипе повествует не только о том, что человек не властен над своей судьбой, но и о том, что нечеловеческие страдания, испытания ведут к преобразению человеческого существа. Из предложенной интерпретации значения этого мифа можно сделать два основных вывода: один теоретического, другой практического характера. Прежде всего, можно говорить о том, что описанный в *Царь Эдипе* опыт экзистенции выступает примечательной альтернативой хайдеггеровскому описанию подлинного экзистирования. Экцентричность (в зафиксированном нами смысле), с одной стороны, и «заступающая решимость», с другой, принципиально аналогичны в плане обеспечения и удержания таких характеристик, как контрфактичность³³ и установка на ясное самопонимание (себя в своей экзистенции). Отличие в том, что в греческой трагедии в основе напряжённого сочетания этих характеристик лежит не акт, который индивид совершает сам от себя, а нередуцируемая и неупредимая страдательность — патос. Для Хайдеггера «заступающая решимость» — это основание (условие возможности) *ренессанса* — возобновляющего повторения (*Wiederholung*) в новом фактичном самонабрасывании. Но для Эдипа ренессанс — фактичное возобновление — невозможен. Контрфактичность для него не промежуточная методическая установка, а непреодолимый принцип. Эдип — это возведённый в принцип денесанс; «возведённый» — значит претерпевший это возведение.

Миф об Эдипе позволяет, таким образом, оттенить рецидивы субъективизма в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике. Он показывает, что при помещении в контекст конкретного исторического свершения (т. е. при полноценном воплощении) индивид имеет (или может иметь) онтологический опыт, *ведущим* для которого является не идея экзистенциальности (самонабрасывания на основе «заступающей решимости»), а идея фактичности (обусловленности трансцендентным). Мы видели также, что на этом пути осуществляется необходимая расформализация самого понятия фактичности. Всё вместе это означает, что запечатлённый Софоклом опыт экзистенции (фундаментальный конфликт экзистенциальности и фактичности) не вписывается в хайдеггеровскую схему онтико-онтологического различия, иначе говоря: он её опровергает.

Второй вывод касается собственно терапевтического значения выявленных нами структур и содержаний. Мы вышли за рамки алетейлогической трактовки мифа об Эдипе, принятой в экзистенциально-феноменологической традиции, показав, что экзистенциальная драма фиванского царя выстраивается, в конечном счете, не вокруг вопроса об истине, а вокруг проблемы осуществления себя в своей фактичности. Изменив таким образом концептуальный ракурс интерпретации, мы обнаруживаем, что случай Эдипа не просто является исключением из предложенного Боссом онтологического обоснования депрессии, меланхолии и ряда невротических состояний, а сам задаёт новую парадигму для понимания всех этих нарушений в психической жизни человека. И, следовательно – новую парадигму для терапевтической работы с ними. Мы уже отмечали, что, в отличие от депрессивного состояния, Эдипов способ проживания фундаментального конфликта экзистенциальности и фактичности характеризуется эксцентричностью, превышающей человеческие силы. Именно благодаря этому сверхчеловеческому трансцензусу был выявлен экзистенциальный смысл патологической неспособности Эдипа оставаться среди людей, равно как и оставаться зрячим, слышащим, вообще – чувствующим, воплощённым. «Случай Эдипа» был диагностирован как «комплекс рождения», и именно этот диагноз представляется нам основополагающим для анализа и терапии «человеческих, слишком человеческих» депрессивных, меланхолических и связанных с ними невротических состояний. Мы приходим, таким образом, к идее *натальной терапии*, которая должна предваряться прояснением самой концепции (философской концептуализации) рождения, призванной определять в дальнейшем и конкретные методы терапевтической работы. Этот круг задач выходит за рамки данной статьи.³⁴ Вместе с тем в завершение хотелось бы указать на тот путь концептуализации рождения, который предначертан в *Царе Эдипе* и может стать путеводной нитью для разработки конкретных терапевтических методов.

Установка-на-самоискоренение, или тотальное развоплощение, манифестируемая в высказываниях и поступках Эдипа, нацелена, как мы видели, на пресечение его *причастности* конкретному сообществу (жизненному миру), на *неучастие* в таковом на тех фактических условиях, которые составляют историческую конкретность данной экзистенции. Депрессия и меланхолия добиваются, в сущности, аналогичной *невключённости*, только «инцентрическим» (что означает: человеческим, неутопическим, нефантастическим) образом. Обе представляют собой разные модификации *внутреннего* остракизма, который, подобно самоизгнанию Эдипа, обусловлен фундаментальной травмированностью (сражённостью) индивида неумолимой фактичностью. Задача натальной терапии (задача избавления от «комплекса рождения») должна заключаться, таким образом, в том, чтобы *реабилитировать* собственное рождение человека ввиду *неизбежной возможности* его участия в определённом жизненном мире. У этой проблематики, связывающей депрессию и установку-на-денессанс, т. е. лишение себя своего исторического места («участности»), есть весьма

актуальный социально-политический разрез, включающий в поле нашего интереса разного рода социальных изгоев, и прежде всего политических беженцев. Здесь невыносимой, отторгаемой фактичностью оказывается сам факт вынужденного изгнания, разворачивающегося не под знаком сверхчеловеческой утопии (как у Эдипа), а под скорбным флагом (как правило, жестоким в своей космополитичности флагом Красного креста) брутальной, *нечеловеческой* – в смысле: недо-человеческой – атопии.³⁵

Примечания

- ¹ См.: May R. *The Meaning of the Oedipus Myth*. In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*. Seattle, 1990. P. 170; Хайдеггер М. *Введение в метафизику* / Пер. Н. О. Гучинской. СПб., 1998. С. 186.
- ² Ср. слова Эдипа: Свои ж деянья, если молвить правду, // Я претерпел скорее, чем свершил. – *Эдип в Колоне*, 260. Здесь и далее цитаты из Софокла приводятся по изданию: Софокл. *Драмы* / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990.
- ³ Ср. слова Эдипа, обращённые к Креону: Из этих мест отправь меня в изгнание, // Где не видать и не слышать людей. – *Царь Эдип*, 1430.
- ⁴ См.: Boss M. *Anxiety, Guilt and Psychotherapeutic Liberation*. In: K. Hoeller (ed.) *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*. Seattle, 1990. P. 71–92.
- ⁵ *Ibid*, p. 80.
- ⁶ См.: Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. § 58.
- ⁷ Ср.: там же, особенно с. 287.
- ⁸ Boss, op. cit., p. 84.
- ⁹ *Ibid*, p. 86 ff.
- ¹⁰ *Ibid*, p. 87.
- ¹¹ Ср. с исходной трактовкой этого феномена в *Бытии и времени* (§§ 55–59).
- ¹² Boss, op. cit., p. 87.
- ¹³ *Ibid*, p. 80.
- ¹⁴ Понимание самости как способности к раскрытию, как становления-открытой было предложено С. Киркегором. Подробнее об этом см.: Ясперс К. *Реферат по Киркегору* // *Топос*. 2(7), 2002. С. 41–57.
- ¹⁵ Boss, op. cit., p. 82, 86.
- ¹⁶ *Ibid*, p. 86.
- ¹⁷ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. S. 312.
- ¹⁸ Хайдеггер М. *Введение в метафизику...* С. 186.
- ¹⁹ Ср. слова Эдипа: Куда глядеть стал бы я, // С кем любовно речь вести, // Чьему привету отвечать, друзья? Ах, отправьте вдаль поскорей меня! – *Царь Эдип*, 1330–40.
- ²⁰ *Эдип в Колоне*, 436.
- ²¹ *Царь Эдип*, 1371–75.
- ²² См.: Хайдеггер М. *Бытие и время...* С. 192.
- ²³ См.: там же, с. 385.
- ²⁴ Holzhey-Kunz A. *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phaenomene*. Wien: Passagen-Verlag, 1994. S. 189, 197.
- ²⁵ См.: Хайдеггер М. *Бытие и время...* С. 135. Ср. также: Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.
- ²⁶ Holzhey-Kunz, op. cit., S. 190.

- 27 Масштаб вопроса недвусмысленно задаётся самим Эдипом в последней речи перед своим народом: «Ах, пред вами // Фиванец истый, гражданин меж граждан – // И я всего, всего себя лишил!! Я сам сказал, чтоб все меня вы гнали, // Меня, безбожника и нечестивца, // Меня, что род свой осквернил грехом...». – *Царь Эдип*, 1380.
- 28 Это чистое, ангелоподобное, стояние в «просвете» истины было, видимо, тем, к чему стремились средневековые монахи. Однако им не сравниться с Эдипом по патетической интенсивности этого опыта, поскольку они всё-таки меняли «большой мир» на «маленький», тогда как Эдип менял мир на тотальное безмирие.
- 29 Так, объясняя Корифею свой поступок (самоослепление), Эдип говорит: «Иль скажешь ты, что вид детей отраден // Был для меня – в таком рождённых браке? // Нет, нет, навеки взор для них закрыт.// Иль город наш, иль кремль, иль божьи храмы, // иль светлые кумиры...». – *Царь Эдип*, 1370–80.
- 30 *Царь Эдип*, 1380–90.
- 31 Мау, *op. cit.*, p. 173.
- 32 *Эдип в Колоне*, 1220.
- 33 О контрфактическом характере «заступающей решимости» подробнее см.: Щитцова Т. В. *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии*. Вильнюс, 2006. С. 106–121.
- 34 Об экзистенциально-феноменологической концептуализации рождения см. мою, уже упоминавшуюся, работу: *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт*.
- 35 Это повод отдать должное интуиции Ролло Мэя, позволившего себе в уже цитированной ранее статье следующую маргиналию: «Изгнание – потрясающий символический акт с современной психоаналитической точки зрения, поскольку есть много данных для того, чтобы сделать заключение, что величайшая угроза и причина страха для западного человека в середине XX века – это не кастрация, но *остракизм*, ужасная ситуация быть выброшенным из своей группы». После чего Мэй, развивая свою критику редукционизма сексуальной парадигмы, подчёркивает, что многие предпочли бы остракизму кастрацию, если бы последнее было условием не подвергнуться первому; см.: Мау, *op. cit.*, p. 173.