

Към тълкуването на символиката на мита за Едип

Сергей Сергеевич Аверинцев

Добре известно е колко често и решително са били преразглеждани през хилядолетията сравнителните оценки на различните части от античното литературно наследство. На този фон отношението към трагедията на Софокъл „Едип цар“ изглежда необикновено устойчиво. Ако още за Аристотел и Псевдолонгин, за реторите от късната античност и за хуманистите на зрелия Ренесанс, а с още по-голяма определеност и за Расин и Шилер тя е трагедия образец (κατ' ἐξοχήν), сякаш абсолютно възплъщение на самата идея на жанра, от епоха в епоха тази оценка не се оспорва, само става все по-самоочевидна. При това консенсусът на филолози, философи и поети като по правило е виждал и в вижда в нея не просто необикновена литературна сполука, а – което е особено важно – поетическа реализация на смисловото съдържание на цяла епоха.

Ако това е така, то очевидно е, че изборът на самата митологична сюжетна схема на едно толкова цялостно и органично произведение не може да бъде случаен и неутрален спрямо неговия смисъл. Нека си спомним, че според Аристотел основата на гръцката трагедия не са характеристиките (ἦθος), а фабулата (μῦθος; De art. poet., 6, p. 1450a). Затова можем да допуснем, че вече в самата структура на мита за Едип присъстват изключително концентрирани смислови възможности, които са били осезаеми за античното възприятие. Изследователите отново и отново ще поставят въпроса – какво е направил Софокъл с митологичната фабула? Темата на тази статия е друга – какво е намерил той в тази фабула като даденост? Задачата е в това – да се изяснят поне донякъде смисловите сцепления, с които Софокъл е трябвало да работи като с налична за символната структура на трагедията предпоставка. Съответно на това от статията е последователно отстранена цялата проблематика, която се отнася до художествения облик на трагедията.

И още едно самоограничение – за да се съхрани необходимото равнище на конкретност, ние съзнателно не поставяме въпроса за „общочовешкия“ смисъл на разглежданите символи; става дума преди всичко за тяхното значение вътре в семантиката на античната култура. От тук и отказът да се привличат данни от сравнителната митология. По тази причина не можем нито да се съобразяваме, нито да полемизираме с философски или психоаналитични догадки, колкото и оригинални и сериозни да са те. Всички паралели, които привеждаме, за да доизясним въпроса, се отнасят към света на класическата античност. От друга страна

обаче в пределите на този свят ние си позволяваме съвсем свободно придвижване, позовавайки се на автори от най-различни епохи – от Омир до Прокъл; тази свобода е оправдана и дори нещо повече – тя е допустима поради самата постановка на въпроса. Би било твърде странно, ако смятахме, че конкретното изпълване на разглежданите символни схеми остава едно и също в архаичния мит и в класическата трагедия, в гръцката философия и в римския живот. Разбира се, че не – тези схеми се преосмислят. Но за да е възможно преосмислянето, трябва да има какво да се преосмисля – стабилна смислова основа, смислова матрица, зададена от езика и от най-простите символни системи на самия живот. Именно контурите на една такава матрица се опитваме да напишаме, без да смесваме тази скромна и предварителна задача с други – напр. с изясняването на „истинния“ или „дълбинен“ смисъл на трагедията на Софокъл. Задачата на историята на културата е да изследва преосмислянията, но все пак в един момент е необходимо да се погледне какво всъщност се е преосмисляло.

Софокъл сам нарича фабулата на мита за Едип „парадигма“ (παράδειγμα) на някакъв общ закон (Oed. r., 1193). Този закон е формулиран по следния начин в четвъртия стазим на „Едип цар“ с характеристиката за хоровите партии сентенциозност: всяка сполука (εὐδαίμονία) е само видимо (δοκεῖν) и за тази видимост, излъчваща лъжовен блясък (коренът ΔΟΚ – като двуединство на слава и видимост), неминуемо ще настъпи часът, в който тя „ще залезе“, както залазва светилото (ἀποκλῖναι). Такава е съдбата на всеки човек или по-точно на всеки мъж (ἀνήρ), тъй като само за мъжете в света на Софокъл съществуват неща като слава, блясък, власт: „парадигма“ на тази общомъжка съдба е съдбата на Едип и ние се задължаваме да я разглеждаме в тази ѝ парадигматична функция¹.

Какво представлява съдбата на Едип? Съставят я два момента – несъзнателно извършено престъпление и съзнателно прието наказание. Защото Едип е несъзнателен престъпник – по-разумно е да предпочетем този израз пред по-разпространените формули: „престъпник без вина“, „престъпник против волята си“, „престъпник по силата на случая“. Разбира се, Едип не знае какво върши, но неговото незнание в никакъв случай не е абсолютно и не би могло да се характеризира с термините на казуистиката като ignorantia invincibilis (безусловно извиняващо „непобедимо незнание“). Той е предупреден от неприятен инцидент, че Полиб и Мeroпа може да не са негови истински родители, което и го подтиква да тръгне за Делфи; той е предупреден от самия делфийски оракул, че го заплашва участта на отцеубиец и кръвосмесител. След подобни предупреждения човек би могъл да се отнесе с по-голяма предпазливост

¹ За тази нейна парадигматична функция говори и Марк Аврелий (XI, 6).

вост, когато встъпва в брак с жена, която на години може да му бъде майка. Но същността е в това, че Йокаста не е обикновена годеница – тя е наградата за безстрашния и мъдър подвиг, тя е славата, тя е и властта над Тива. Всичко това съвсем не отменя несъзнателния характер на Едиповата вина, но тази вина престава да е празна, безсмислена случайност. Едип, както е известно, често забравя², той действа като че ли насън, тъй като е опиянен от своята мъдрост, от своята слава, от своята власт. Докато той е герой и се възползва от привилегията на героя – да извършва „подвизи“, подвизите му всъщност са сяпко и пасивно понасяне; едва когато се превръща от герой в мъченик, страданието е първото му съзнателно извършено действие. За да прогледне, той трябва да ослепи себе си. Такава е в най-общи линии ироничната перспектива на престъплението и наказанието на Едип.

Да започнем с престъплението. То е двусъставно, двучленно – отцеубийство и кръвосмешение. В своята двучленност обаче то все пак е едно и също, а не две различни престъпления, които играта на случая е събрала в съдбата на един и същ човек. В перспективата на Едиповата съдба отцеубийството е само предпоставка за инцеста; Лай е съперникът, чието отстраняване е необходимо, за да се извърши кръвосмесителната сватба. За античното възприемане именно инцестът е смисловият център, както се вижда от следните обстоятелства:

1. Когато в четвъртия стазим на „Едип цар“ Хорът оплаква съдбата на героя, за отцеубийството дори не се споменава, предмет на жалбите на Хора преди всичко е „злочастният брак“ (ἄγαμος γάμος ; Oed. r., 1208–1222). Което е толкова по-знаменателно, защото чумата, която измъчва тиванците е предизвикана не от нещо друго, а от убийството на Лай; тъй като поради това мисълта за престъплението би трябвало да е особено актуална, но нищо подобно – мислите на Хора са отправени в друга посока.

2. Още Омир, когато е трябвало да определи в четири думи с пределна изразителност същността на Едиповата вина, е обозначил отцеубийството с аористно причастие, като предпоставка и условие, а кръвосмешението – като главно събитие с глагол-сказуемо – ὄν πατέρι' ἔξεναρίξας γῆμεν („своя баща убил, се ожени“. Odys., XI, 273–274).

² Старата филология предпочиташе да вижда в „съвсем неправдоподобните забравяне и невнимателност на Едип“ (W. Schmid, O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, 1. Teil, B. 2; München, 1934, S. 362) лишена от съдържание психологическа неточност. Обаче да се натрапват на старогръцката трагедия подобни правила за правдоподобие, които са характерни за XIX в., е неисторично, да не говорим за факта, че психология, която нищо не знае за феномена на „изтласването“, не внушава особено доверие.

(Пълните данни на цитирания от автора компендиум са: W. Schmid, O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, Handbuch der Altertumswissenschaft VII. Abt., 1. Teil (Die klassische Periode der griechischen Literatur), Bde.1–5, 1929–1934. Известни са ми три издания през XX в. (б. пр.)

3. В късните наукообразни парадоксографски версии на мита – у Сократ Аргоски (Schol. Eurip. Phoen., 45), Палефат (De incredib., 4), Малалас (Malalas. Chron., 49 ff. Bonn), отцеубийството напълно отпада, остава само инцестът. Разбира се, парадоксографите не притежават особена чувствителност за логиката на същинския мит. Представлява интерес все пак, че те могат да мислят Едип без отцеубийството, но не без кръвосмешението.

И така, вината на Едип е бракът с майка му, подготвен и утежнен от убийството на бащата. Но бракът със собствената майка на знаковия език на античната онирокритика (сънотълкуване) – най-популярната измежду всички символни системи – има точно определен смисъл. Нека се обърнем към прочутия сънотълковник на Артемидор Далдиански. Анализирайки така нареченото Едипово съновидение, този Мартин Задека на класическата древност, отбелязва: „това е добър син за всеки народен вожд и политически деец (παντί δημαγωγῶ καὶ πολιτεύτῃ) – та нали майката означава родината. Когато човек влиза в сношение с жена, която се отдава послушно и доброволно, той властва над тялото ѝ съгласно закона на Афродита; така и сънуващият завладява целия корпус от държавни дела“ (Oniросг., I, 79, 91–92 Ракс) Ясно е какво се крие тук – тиранът в своето отношение към родината-майка преминава от ролята на гражданин-син в ролята на господар-съпруг, той „завладява“ и „обладава“ родната земя като „отдала се“ жена. Но нали Едип е именно тиран (τύραννος)³, а Йокаста води произхода си от един измежду родените от земята „спарти“, което я прави съвсем явна заместителка на тиванската земя.⁴ Може да се възрази, че сънотълковникът на Артемидор, създаден през царстването на император Адриан, е твърде отдалечен във времето от епохата на Софокъл; онирокритиката обаче е консервативна дисциплина и не са нужни много усилия, за да се убедим, че Артемидор само е фиксирал традицията, идваща от най-ранните времена на гръцката култура. Гърците са сънували „едиповски“ сънища и далеч преди Софокъл да се е появил на бял свят; в „Едип цар“ Йокаста има пълното право да твърди:

πολλοὶ γὰρ ἤδη κὰν ὀνειράσιν βροτῶν
μητρὶ ξυνηυνάσθησαν. (Oed., г., 982–983)

Насън мнозина виждат как със майка си делят легло.

³ Би могло да се възрази, че в трагедията на Софокъл думата „τύραννος“ (тиран) е употребена в първоначалното значение на „κοίρανος“ (властелин) и е равнозначна на термина „βασιλεύς“ (цар), както това е отбелязано в бележката, поставена в ръкописите пред „Едип цар“, която гласи: διὰ τί τύραννος ἐπιγέγραπται (защо е озаглавена [трагедията] „τύραννος“)?

Достатъчно е обаче да си спомним ст. 873 „ὑβρις φυτεύει τύραννον – „горделивостта създава тирана“, за да се проявят в думата „тиран“ съвсем различни възможности.

⁴ Carl Robert, Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum. В. I. Berlin, 1915, S. 44–45.

Сред мнозината, сънували подобен сън, е и тиранът Хипий (през 490 пр.н.е.), син на Пизистрат, който, намирайки се в обоза на персийската войска, прави опит да се върне в Атина. По свидетелството на Херодот (VI, 107), Хипий тълкува знамението точно така, сякаш е имал възможност да се запознае с препоръките на Артемидор; представил си, че сега той непременно ще се завърне в родината и ще я завладее. Известно е, че тълкуването не се сбъдва. Много по-успешно познатият ни от Артемидор метод е бил приложен в живота от друг античен честолюбец, макар в случая той да не е грък – Юлий Цезар. „Привидяло му се, разказва Светоний, че изнасилва майка си; но тълкувателите го окуражили извънредно много, като разкрили, че сънят му предвещава власт..., защото майката, която видял под себе си, не била нищо друго освен земята, всеобщата прародителка.“ (Caes., 7, 2) На Светоний или на неговия източник се е струвало, че именно такъв сън е трябвало да се яви на тридесет и три годишния честолюбец в нощта, която последвала жадните размисли за славата на Александър Велики. В друга версия се говори за не по-малко знаменателната нощ в навечерието преди преминаването на Рубикон. За съновидението на Цезар се споменава у Плутарх, Дион Касий (Dio Cass., 37, 52, 2, 4), Зонарас (Erit., 10, 7) и у други антични и византийски автори⁵; способността им да се ужасяват от инферналността на съня е в пряка зависимост от тяхното отношение към това, което Цезар върши в действителност. Моралистът Плутарх, който за разлика от прагматика Светоний живо усеща нравствената осъдителност на държавния преврат, е чувствителен и към ужаса на инцестното съновидение: „Казват, че в нощта преди преминаването [на Рубикон] видял нечестив сън (ὄναρ ἔκθεσμον): присънило му се, че влиза в срамна връзка с майка си ...“ (Vit. Caes., 32, 9). Ако узурпирането на властта е престъпление (дори да е „благородно“ престъпление, както е при Цезар на Плутарх), то и образът на инцеста е „нечестив“ и „срамен“. Ако узурпирането на властта е постъпка, която не тежи на ничия съвест, то и образът на инцеста е просто добър знак. Едното се изравнява символно с другото.

Подобно открито изравняване е недвусмислено засвидетелствано, разбира се, не само в античната онирокритика. Можем да го срещнем и у такъв чувствителен и дълбок интерпретатор на символите на гръцката културна традиция като Платон. Става дума за онази част от „Държавата“, чиято тема е типът на тирана-узурпатор (ἀνὴρ τυραννικός). Тиранът, според взелия думата Сократ, живее като че ли насън. Веднъж освободил се от силата, която свързва всички с общ закон, той попада в ситуация на пълна безотговорност и всепозволеност, неговото своеволие се изтръгва от властта на забраните и заветите, както това се случва в сънно безпамятство. И ето в такъв контекст Платон си спомня за съно-

⁵ Cedren. Hist. Compend. (J. P. Migne, Patrologia Graeca, t. 121, col. 336 (C)).

видението, което повтаря тъкмо греха на Едип! Става ясно, че животът на „тираничния човек“ е аналог не на някакъв друг, а именно на съня, в който „нищо не пречи на съединяването с майката“. (Resp., IX, 571 d) Невъзможно е да се изрази по-ясно символното съответствие между вината и властта на Едип. Битието на Едип-кръвосмесителя „означава“ битието на Едип-тирана. След всичко казано до тук, ние, разбира се, няма да се учудим, припомняйки си, че трагедията, която Цезар написва на младини, е озаглавена „Едип“⁶.

И така мотивът за инцеста със собствената майка е символично съчетан с идеята за завладяването и притежаването на узурпиралата власт. Същият мотив обаче разкрива връзката не само със символиката на властта, но и със символиката на знанието – при това знание, което е изключително, съкровено, забранено. Още в съчинението „Μαγικά“ („За магията“) на Ксант, автор от IV в. пр.Хр., се твърди, че персийските жреци (магове) имали обичай, който ги задължавал да обладават собствените си майки и дъщери. (Clem. Alex., Strom., 3, 515) Но нали тук става дума за същите онези магове, наречени от Цицерон „род на мъдrecи и наставници“ (De div., I, 23), а те са „магове“ и в нашия смисъл на тази дума.

В едно от своите стихотворения, бичуващи омразния му поет Гелий за предполагаем грях със собствената майка (или мащеха), Катул разгръща крайно живописна картина на това как посредством едиповското съвокупление на света трябва да се появят окултното тайно знание и магическото свещенодействие. (Carm., XC) За да успее магът да проникне във великите тайни на посветените, „след като е изучил персийската наука за гадаене“ (Persicum haruspicium), за да успее той да се хареса на нетукашните сили като приет с благодарност (gratus) извършител на ритуални славословия и действия, необходимо е, казва Катул, този маг да се роди от брак между майка и син. В този контекст кръвосмешението добива характер на сакрален обред, наистина това е нечестив обред (impia religio), нечестивият обред, обаче, може да притежава определен вид „истинност“ (да е vera), щом като чрез него човек успешно прониква в божествените тайни. Кръвосмешението е забранено и страшно, но нали тайните на боговете също са забранени и страшни. Такава е символната връзка между инцеста и знанието. Наистина у Катул тайното знание се пада не на самия грешник, а на неговия син; в света на мита и на символа обаче синът лесно заменя бащата, дори и тогава, когато синът не е роден, както е в случая, от същата майчина утроба. Всъщност ще видим, че грехът на Едип би могъл да означава успех в познаването на тайните и за самия кръвосмесител, без да е нужно той да бъде заменен от подставената фигура на сина.

Да се обърнем още веднъж към същия раздел от трактата на Артемидор (I, 79). Става ясно, че инцестният сън е благоприятен не само за

⁶ Изключително благоразумният и предвидлив Август строго забранява тази трагедия да се направи обществено достояние. Ср. Suet. Div. Iul., 56, 7.

претендентите за лична власт: „той е добър и за всеки майстор и занаятчия, защото прието е занаятът да се нарича майка“ (τέχνη е от ж.р!). На пръв поглед това място няма каквото и да е отношение към току-що анализираното стихотворение на Катул: там – гротескно-гържествена екзотика, тук – прозаично-битова делничност, там- сакрално, тук- светско, там – тайните на боговете, тук – тънкостите на занаята. За архаичното съзнание обаче всеки занаят е магьосничество, а майсторът е скромен, но легитимен събрат на жреца; и двамата са посветени, и двамата са проникнали в особените, непознати на профаните тайни, и двамата знаят как се общува с демоничните сили (от приписваната на Омир „Песен на грънчаря“ знаем с какви чудновати демони се е случвало да имат работа гръцките грънчари; в същото положение са се намирали и занаятчиите от останалите професии. (Ном., Epigr. XIV) Самата дума „τέχνη“, с която си служи Артемидор, е еднакво приложима и към занаята, и към магията. Дори новата европейска епоха, която отнема от ръчната работа магическия ореол, ни предлага интересна успоредача – достатъчно е да си припомним, че терминът „масон“ означава „зидар“, за да видим колко устойчив е навикът да се съотнасят занаятът и окултната посветеност. След всичко това е очевидно, че текстовете на Катул и Артемидор наистина стоят в един и същ смислов ред и затова могат да се поясняват взаимно, а така също да поясняват и мита за Едип.

Ето още две свидетелства, осветляващи връзката между мотивите на инцеста и на знанието. Първото свидетелство е езиково. Общозвестна е библейската употреба на глагола „познавам“ (jd') в смисъла на проникване в плътската „тайна“ на жената. „И Адам позна Ева, жена си, и тя зачена ...“ (Битие 4, 1). Същата словоупотреба е съвсем обикновена и за гръцкия език. Така например у Менандър девицата осъзнава, че съблазнителят я е „познал“ (ἔγνων; Frgm. 382 Koert.)⁷; Плутарх постоянно употребява глагола „познавам“ (γινώσκω) в еротичен смисъл (Alex., 21, Galba, 9). Подобни употреби се срещат и у Хераклид Понтийски (Polit. frgm., 64), у Калимах (Epig., LVIII, 3) и у други автори. Но ако гръцкият език вече във всяко еротично обладаване разкрива смисловия обертон на „знанието“, на проникването в съкровено, толкова по-силно, а potiori, този обертон се чува в Едиповия инцест, явяващ проникването в най-съкровената и най-забранената от всички тайни на живота. Второто свидетелство е на самия мит и на неговите по-късни прераждания. В действителност извънредното знание на Едип, с което той постига за себе си извънредна власт, се доказва пред лицето на митичното същество, което сме свикнали да наричаме „Сфинкс“. Но в гръцки „Сфинкс“ (ἡ Σφίγξ) е дума от женски род и обозначава същество от женски пол, с „лице на девица“, както отбелязва схолиастът (Schol. Eurip. Phoen., 45). Без изключение парадоксографите представят това същество като жена – ту като Кадъм, както Палефат

⁷ Ср. Hermog. De invent., IV, 11, където на тази словоупотреба е обърнато особено внимание.

(Palaeph. IV, 11 Festa), ту като дъщеря на Лай, както Лизимах (Schol. Eurip. Phoen., 26); дори тогава, когато запазва полуживотинския си облик, оказва се, че съществото е превърната в чудовище менада, както е в същите тези схолии към „Финикийките“. Едип се среща не с мъжки „Сфинкс“, а с женствена „Сфинга“. Затова не е учудващо, че късните, повлияни от парадоксографията версии на мита, предполагат еротични отношения между Едип и задаващата гатанките⁸. Важно обаче е друго. Съгласно логиката на митологичния символ да се познае (γινώσκειν) гатанката и да се вземе (γινώσκειν) самата загадателка, е едно и също⁹.

На същата логика се основава, между другото, разпространеният приказен мотив за царската дъщеря, която задава гатанки на претендентите за ръката ѝ; отгатването е условието за брачната нощ, то е неин аналог. В перспективата на Едиповия мит обаче отгатването на гатанката, зададена от Сфингата, изобщо не е условие за сватбата с нея, а с Йокаста. Това ни кара да мислим, което е странно, за известна изравненост между Сфингата и Йокаста. Наистина щяхме да сме принудени да отхвърлим тази мисъл като субективно хрумване, да не беше следното обстоятелство – съществува новогръцка фолклорна версия на разказа за Едип, в която Йокаста и Сфингата действително се сливат в едно лице¹⁰. Разбира се, тази версия е само късно изкривяване на древния мит, но изкривяване, което е възникнало на елинска почва; то очевидно ни връща към твърде отдавнашни времена и което е най-важното – то е станало вътре във фолклорната сфера, в която иманентните закони на митотворчеството пазят своята сила.

Що се отнася до самия мит в неговата класическа форма, то и там образите на Йокаста и Сфингата са очевидно съотнесени; ролята и на двете е в това – всяка на свой ред да се появи пред Едип като загадка, да се бои от отгатването, а после, когато то е произнесено, мълчаливо да си отиде, като се самоубие. Срещата със Сфингата е необходима, за да стане възможна срещата с Йокаста, проникването в интелектуалната тайна на гатанката е необходимо, за да стане възможно проникването в забранената плътска тайна и чрез това да се зададе нова гатанка. Еврипид изразително свързва „разгадаването на гатанката“ и „докосването до ложето“, принуждавайки (в пролога към „Финикийките“) Йокаста да си спомни какво е заповядал Креон:

ὅστις σοφῆς αἰνίγμα παρθένου μάθοι,
τούτῳι ξυνάψειν λέκτρα.

Който узнае гатанката на мъдрата девойка (Сфинга),/
с него (Йокаста) ще свърже леглото си¹¹.

⁸ Carl Robert, Oidipus... S. 502.

⁹ Аверинцев успоредява „понякъ“ и „попък“ – познавам и взимам за жена.

¹⁰ H. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, Leipzig, 1877, S. 143.

¹¹ Йокаста разказва какво е обявил на всеослушание Креон за нея; Еврипид, Финикийките, ст. 48–49.

В така наречената Пизандрова схолия към стих 1760 на същата драма („Финикийките“) съдбата на Едип е „събрана“ в кратката формула:

„ожени се за майка си, решавайки гатанката“ (ἔγημε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἰνίγμα).

Едиповото знание вече осъществява себе си на смисловия фон на Едиповото кръвосмешение като негово условие и аналог. Така символът на инцеста е свързан с две семантични линии – едната води към идеята за извънредната власт на тирана, а другата към идеята за извънредното знание на посветения. В съдбата на Едип, който прониква в тайната на Сфингата и се превръща от пришелец в тиран – не в βασιλεύς, а в τύραννος (Dio Cass., 37, 52, 2, 4), се събират и едното, и другото; та нали той е, който гатанките чутни разгада и беше най-властният мъж. („ὄς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ἦδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνὴρ. Oed. r., 1525)

Двете линии са здраво сплетени помежду си. Символната перспектива, приравнявайки – в мотива за инцеста – идеята за властта и идеята за знанието, ги приравнява и взаимно една спрямо друга. Знанието, с помощта на което Едип отгатва гатанките на Сфингата, но не може да разгадае загадката на собствената си съдба, е от особен вид – то е знание-сила, знание-власт, знание-успех, а като възможност – то е заслепление от силата, заслепление от властта, заслепление от успеха. Нека си припомним свидетелствата на Катул и на Артемидор – нали и двамата допускат, че образът на инцеста е близо не изобщо до идеята за знанието, а до напълно определен модус на тази идея – това е или модусът на магическото, или модусът на занаятчийското умение. И в двата случая то не е самопознание, не е съвместно изясняване на собствената забравена тайна, а е проникване в тайните на външния свят, заради неговото овладяване и използване. Както магията, така и занаятът са търсене на ключа към материалния успех, те са насочено навън прагматично знание. Такова е и знанието на Едип; то може да срази заплашващото отвън чудовище, но не е предпазено от това самият победител да се превърне в чудовище. Противоестественото забравяне на Едип, което неведнъж е отбелязвано от изследователите – това е обратната страна на неговата победна мисъл (γνώμη), на неговата съкровено елинска способност „да изобретява“ и „да разкрива“, с което той толкова се хвали у Софокъл (Oed. r. 398, 441).

Едип, както е известно, убива баща си при пресичането на три пътя. Линията, която води към инцеста, линията, която води към властта, разбира се еротично овладяване и обладаване, линията, която води към знанието, разбира се също така като нескромно проникване в съкровеното и с това отново като овладяване и обладаване – такова е съдбовното пресичане на трите пътя, където горделивостта (ὕβρις) на Едип осъществява себе си. Когато в края на античността Августин от името на новата вяра ще осъди „блестящите пороци“ на езическите времена, той ще нарече тези три пътя със знаменателните имена – libido carnalis, libido dominandi (сладострастие, властолюбие; заетото от Салустий словосъ-

четание носи взаимния преход на смисли между тираничен „произвол“ и еротична „похот“) и curiositas (любопитство) – това е знание, което не носи спасение. И трите пътя обаче отвеждат Едип до едно и също – до неговото самообожествяване. Асоциативната връзка между извънредната власт, извънредното знание и преминаването на човека към божественото равнище на битието се разбира от само себе си. Такава извънредна любовна връзка, каквато е инцестът, в качеството си на престъпване на общочовешките табута, е също така нарушаване на границите между божествено и човешко, с други думи – тя е акт на самообожествяване, на метафизично узурпаторство. Античният човек е чувствал това много живо.

Когато четем животописите на цезарите у Светоний, струва ни се, че в дома на Юлиите и Клавдиите е върлувала истинска епидемия на инцестен произвол; при това колкото по-сериозно император като Калигула или като Нерон е утвърждавал своята пожизнена божественост, толкова повече той е бил обзет от мания за величие с всички клинични белези на недъга и толкова повече му е било нужно „да даде израз на произвола в най-пълната му степен“, както би казал Достоевски¹². Няма никакво значение дали предаваните от Светоний столични сплетни отговарят на истината или пък, ако са верни, то доколко; много по-съществено е, че този, който се обявява за бог, трябва да се реши и на инцест, тъй като едното е знак за другото.

С ненадмината вещина Софокъл е съумял да изобрази как и трите посоки на Едиповия трипът непреодолимо водят героя към горделивостта (ὕβρις) на едно лъже-божество; при това толкова по-неотвратимо, колкото по-добросъвестно Едип – като добър гражданин и човек с добри намерения – се съпротивлява. Коя е първата дума, която чуваме от устата на Едип? Тази дума е обръщението „О, деца“ (ὦ τέκνα), произнасяйки я, той се поставя на мястото на общия за всички граждани баща, място, което подобава или на божество, или на обожествения праотец на народа. Не можем да не си помислим, че Едип-тиранът наистина е общият баща или общият пастрок, тъй като, съгласно Артемидор, е кръвосмесителният съпруг на всеобщата майка-родина. Обръщението обаче незабавно е мотивирано и неутрализирано: първо, Едип действително се обръща към юноши (но също така и към дошлите начело на младежта жреци!), второ – той веднага поставя децата в синовни отношения не към себе си, а към „древния Кадъм“, праотеца на тиванците.

¹² Аверинцев препраща към романа „Бесове“, ч. 3, гл. VI, § II, където Кирилов неколкото варира значението на „своеволие“. Благодаря на Йордан Люцканов за консултацията и превода на цитата от Достоевски. (Българско издание – Достоевски, Бесове. Превод Венцел Райчев. София: Захари Стоянов, 1997 с. 600)

ὦ τέκνα, Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή¹³
(Деца, на древний Кадъм нови кълнове... (ст.1)

Следва монологът на жреца, който, отнасяйки към Едип божествения епитет „σωτήρ“ (спасител, Oed. r., 48), прави специална уговорка, че царят не е равен на безсмъртните¹⁴. Уговорките обаче са безполезни. В самото навечерие на последната катастрофа Едип избухва в монолог, в който нарича себе си „син на Съдбата“ и „брат на Месеците“ (Oed. r., 1080–1084), а Хорът допуска, че Едип принадлежи към божествения род (Oed. r., 1098–1109). За последен път непринадлежността към човешкия свят е разбрана като принадлежност към свръхчовешкия.

Знанието на Едип обаче, с което той толкова се хвали, разголва себе си като най-тежко незнание. Властта му се превръща в изгнаничество, славата му – в срам. Бракът му с Йокаста – наградата за знанието и условието за властта – е кръвосмешение. Сега неговата мъжка воля за разголване на тайните, за нескромно проникване в съкровено (на която така изразително се противопоставя женската воля на Йокаста да премълчава и да укрива, едновременно мъдра и страхливо-двулична) трябва да бъде изкупена, като се обърне против самата себе си – Едип си налага наказание.

Подобно на престъплението, наказанието на Софокловия герой също е двучастно – самоослепяване и странствуване. Второто е лесно разбираемо¹⁵ и не е нужно да се обяснява: градът трябва да се избави от нечистотата, същият този Едип, който в акт на героично самоутвърждаване спасява Тива от Сфингата, сега трябва да я спаси от чумата в акт на изстрадано самоотречение. Обратно, избождането на очите е характеризирано от Хора в комоса на „Едип дар“ като акт, който е съвсем неразбираем (Oed. r., 1327–1328, 1367–1368). За този акт е необходимо да се потърси обяснителен символен фон.

Суровото наказание на Едип над неговите очи – това е самосъд над своето знание, което е прониквало в забраненото, а не е разкривало необходимото.

οὐς μὲν οὐκ ἔδει
ὀψοίᾳθ', οὐς δ' ἔχρηζεν οὐ γνωσοίᾳτο.
(Oed. r., 1273–1274)

¹³ За поетическата техника на Софокъл и то тъкмо в „Едип цар“ е характерен стремеж към игра с колебанията на смисъла. Веднъж появил се, многозначителният смисъл отново потъва в по-нататъшни думи и така бива неутрализиран от тях. Поразителен пример за това е ст. 928, в който хорът нарича Йокаста „γυνὴ δὲ μητέρα ἦδε (А жената – майка е тя) Страшното вече е изказано, но – τῶν κείνου τέκνων (на неговите деца.) Същото е и в цитирания тук стих.

¹⁴ Oed. r., 31. Отговаряйки на този монолог, Едип още веднъж започва своята реч с Ὁ παῖδες (О, чеда, ст. 58).

¹⁵ Ср. обаче: А. Ф. Лосев, Диалектика мифа. Москва, 1930, с. 102–04.

(Ново издание – Москва: Правда, 1990. Бълг. Превод: А. Ф. Лосев, Диалектика на мита, София: Славика, 2003. б. пр.)

Гледайте сред вечен мрак
ония, що не биваше да виждате
и моите любими не познавайте!

Очите, които гледат навън, са носители на знание, което също е обърнато навън, към повърхността на нещата. Гръцкият език и гръцката мисъл особено интимно и проникновено свързват знанието с очите, а „умозрението“ – с телесното зрение; достатъчно е да си припомним, че нашите „теория“ и „идея“ са се получили от гръцките „гледане“ и „облик“ и че цялата платоническа „метафизика на светлината“ е немислима, ако не се почувства дълбоко връзката между око и ума¹⁶. Плутарх от Херонея в своя малък антиепикуров трактат „Добре ли е казано: живееш ли незабележимо?“ патетично възпява светлината на очите като символ на всяко знание. „Мисля, че древните тъкмо затова са наричали човека ΦΩΣ¹⁷, защото във всеки от нас е вложено от природата страстно желание да познава другите и сам да е познаван.“ (De lat. viv., 6)

В противоположност на това в гръцката култура рано се появява едно свръхостро преживяване на видимото като празно „изглеждане“ – δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, както казва Ксенофан (Frqm. В 34, 4 Diels)¹⁸. По тази логика мъдрецът – този, който разголя видимостта и съзерцава същността, трябва да е слеп. Слепци – още в мита и в легендата са прорицателят Тирезий, певецът Омир, певецът Демодок; при това за Тирезий се знае, че слепотата и дарът да вижда в бъдното са му дадени едновременно. За Демодок Омир казва, че го е ослепил не друг, а Музата, за Омир охотно са предполагали същото. По-късно гръцката философия с голям интерес осмисля тази символика. Прокъл Диадок посвещава на философската прослава на митичните и легендарни слепци цял раздел от своите тълкувания на Платоновата държава. Разделът е озаглавен: „Какви оправдания могат да се приведат в отговор на казаното във „Федър“, от което би могло да се помисли сякаш Платон предпочита Стезихор като „мъж, повече дарен от музите“. Като полемизира с Платон, който представя слепотата на Омир като възмездие за греха пред Елена, последният велик неоплатоник отбелязва: „Омир... е проявил по-съвършен душевен строй, възвисявайки своята мисъл над всяка явна хармония, устремявайки ума на своята душа в неявната и истинно-съща хармония и овладявайки истинската красота, поради което е представен в мита като понесъл същото, което той принуждава да понесе феакийският певец Демодок:

¹⁶ Ср. А. Ф. Лосев, Античный космос и современная наука, Москва, 1927, с. 269–72.

¹⁷ φῶς, φωτός, ο – човек; φῶς, φωτός, τό – светлина. Омоним с разлика в ударението. (б. пр.)

¹⁸ Аверинцев цитира втория полустих. Целият стих в хекзаметър е:

(αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε) δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Сам все пак не знае: (само) представа за всичко е изработена. (б. пр.)

Зрака му тя затъмни, а му даде съзвучната песен...

Омир е представил – в образа на Демодок – парадигмата на своя боговдъхновен живот, затова и казва, че той [Демодок], обзет от Музата, бил лишен от всяка явена хармония и красота.“ (In rem publ., 398, 174, Kroll)

Особено колоритен е прочутият разказ за Демокрит, който, за да вижда по-ясно невидимото, си изгаря очите. Плутарх, без да вярва в легендата, я преразказва по следния начин: „Разправят, че Демокрит по своя воля угасил светлината на очите си, ... за да не смущавали очите неговата мисъл, викайки я постоянно навън, а за да я оставели да седи на спокойствие вкъщи и да се занимава с умопостижими вещи.“ (De curios., 12, p. 521 d) Авъл Гелий потвърждава това: „В книгите по гръцка история е записано, че философът Демокрит ... по своя воля се лишил от светлината на очите си, тъй като смятал, че мисловните и спомнящите си движения на неговия дух ... ще бъдат по-остри и по-точни, ако той ги освободи от съблазънта на зрението и от пречката на очите.“ (Noct. Att., X, 17) Версията, позната на Тертулиан, по-морализаторска и по-малко философска, поставя на мястото на превъзможното любопитство (curiositas) превъзможното сладострастие (libido carnalis): „Демокрит се ослепил – поради това, че не могъл да вижда жени, без да ги пожелава и страдал, ако не могъл да ги притежава – така се избавил от своята невъздържаност. (Apolog., 46, 10, 153 Woodham)

Нека още веднъж се обърнем към тълкуването на гръцката символика у Платон – и отново към „Държавата“. Във втората книга на това съчинение става дума за съотношението между истинската, но непризнаната добродетел и бляскавата, но лъжлива и видима добродетел. Платон се спира на участието на защитника на видимото и на участието на защитника на истината; става ясно, че на последния освен другите мъки¹⁹ му е съдено да бъде и ослепен (ἐκκαυθήσεται τῷφθαλμῷ. ще бъде изгорен в окоето. Resp., 361, с).

И тъкмо тук християнството, когато идва да съди езическата древност, още веднъж се улавя за думите ѝ. В едно раннохристиянско описание на спор между мъченик и съдии, мъченикът се позовава на споменатите думи на Платон, за да осъди езическата етика на видимостта. (Mart. S. Apollonii, с. 40)

Нека се върнем към Едип, така, както го е изобразил Софокъл. И трагичната ирония в беседата на зрящия слепец Едип със слепия прорицател Тирезий (Oed. r., 370–373), и заключителната жалба на Хора от властта на видимото (δοκέϊν, Oed. r., 1191 sq) принуждават самоослепя-

¹⁹Поразително е, че финалът на тези мъки е разпятието: тук върху атическите събеседници сякаш за миг пада сянката на Голгота! Cp. E. Benz, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche. Mainz, 1950.

ването на Едип да се види в същия смислов контекст на противопоставянето между видимост и същност; измамен от оче-видното и прозрял незримото, Едип избобжда очите, които са го предали. Знанието му се обръща към самия него, зрението му се обръща навътре. Станало е ясно, че мъдростта-сила и мъдростта-власт са вина и слепота, мрак на най-черно незнание; сега в мрака на физическата слепота той търси друга мъдрост – мъдростта-самопознание. Нужно му е особено остро да види това, което тъкмо очите не виждат. Ако аналогът на историческата легенда за Едип-кръвосмесителя е Цезар, то аналогът на философската легенда за Едип-слепеца е Демокрит.

От руски: Ангел Ангелов
От старогръцки: Мирена Славова

Бележка на преводача

Преводът е направен по: Сергей Сергеевич Аверинцев, К истолкованию символики мифа об Эдипе – сб. Античность и современность. К 80-летию Федора Александровича Петровского. Москва, 1972, с. 90–102.

За ст. 1, 982–83; 1273–74; 1525 от „Едип цар“ е използван преводът на Ал. Ничев.

Предложих на редакцията на сп. „Литературна мисъл“ статията на Сергей Аверинцев, защото забелязах, че продължава да се използва и цитира на руски в по-специализираната област на старогръцката литература и митологичния анализ.

Актуалността ѝ обаче смятам се дължи преди всичко на проблема за сомнителното изравняване между власт и знание, което в България днес е не само личен, но най-вече – структурен социален проблем.

А. А.