

7. Малахов В.А. Молчание в диалоге – диалог в молчании / В.А. Малахов // Мова і культура. – Вип. 1. – Т. 1: Философия языка и культуры. Київ, 2000. – С. 117-120.

8. Мандельштам О. Стихотворения. Проза. – Харьков: Фолио, 2001. – 736 с.

9. Михайлова М.В. Молчание как форма духовного опыта: автореф. дис. на соискание научной степени канд. филос. наук : спец. 09.00.04 / М.В. Михайлова. – Санкт-Петербург. – 12 с.

10. Разеев Д. От истинности вещи к истинности высказывания / Д. Разеев // Логос. – 2010. – № 5 (78). – С. 205-221.

11. Разлогов К.Э. Метаморфозы идентичности / К.Э. Разлогов // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 28-41.

12. Свасьян К.А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика / К.А. Свасьян. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1987. – 199 с.

13. Сухачев Н.Л. Концепция языка в европейской философии. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 318 с.

14. Хайдеггер М. Бытие и время; [пер. с нем. В.В. Бибихина] / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.

15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; [пер. с нем. В.В. Бибихина] / М. Хайдеггер. – Москва: Республика, 1993. – 477 с.

О.В.Громова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ОДИНОЧЕСТВА В КЛАССИЧЕСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТАХ

Ставится задача сравнить дискурс об одиночестве с позиций экзистенциализма и психоаналитических теорий. Для этого проанализированы три классических мифологических сюжета, связанные с темой одиночества, в их трактовке Юн-

III. Мовчання і самотність як проблеми

гом, Фрейдом, Камю. Каждый из этих мифов по-особому отражает одиночество, и феномен одиночества иначе может быть понят через миф. Данные сюжеты имеют сквозное развитие в истории философии. Дана развернутая ретроспектива позиций авторов.

Ключевые слова: миф, одиночество, экзистенциал, изоляция, архетип, деструктивность, психоанализ, экзистенциализм, экзистенциальный кризис.

Ставиться завдання порівняти дискурс про самотність з позиції екзистенціалізму та психоаналітичних теорій. Для цього проаналізовано три класичних міфологічних сюжету, пов'язаних з темою самотності, в їх трактуванні Юнгом, Фрейдом, Камю. Кожен з цих міфів особливим чином розкриває самотність, і феномен самотності інакше розуміється через міф. Ці сюжети мають наскрізний розвиток в історії філософії.

Ключові слова: міф, самотність, екзистенціал, ізоляція, архетип, деструктивність, психоаналіз, екзистенціалізм, екзистенційна криза.

The author has investigated the role of discourse about the loneliness from the position of existentialism and psychoanalytic theories. For this purpose the author has analyzed the three classical mythological story. They are related to the theme of the loneliness in their interpretation of Jung, Freud, Camus. Each of these myths in a special way reflects the loneliness, and the phenomenon of loneliness is understood differently by myth. That these subjects has permanent development in the history of philosophy. In the article was given detailed retrospective of the author's position.

Key words: myth, loneliness, existential, insulation, archetype, destructiveness, psychoanalysis, existentialism, existential crisis.

Постановка проблеми. Поиск архетипических оснований феномена одиночества находит свои истоки в античной мифологии. Появление антропологической проблематики началось еще до рождения религии и философии: ставились те же самые вопросы о человеке, о его жизни и смерти, отношении к ближнему, о сути бытия, об одиночестве и отчужденности, о счастье и горе, которые волнуют человека и сейчас. Мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней неделимы, истоки антропоцентризма проявляются в бессознательном очеловечивании космоса и божества. Раскрыть глубину и богатство мифа, показать своеобразие философско-антропологических интуиций представляется важным для рефлексии проявлений одиночества и осознания существования человека в пограничных ситуациях.

Актуальность данной темы связана и с тем, что сегодня изучение одиночества стало одной из важных философско-антропологических проблем и приобретает междисциплинарный характер. В данном контексте актуален анализ и осознание мыслей о человеке, накопленных на протяжении многих веков. Важно отметить, что в традиции западной философской мысли феномен одиночества выступал не как автономный, а как дополнительный объект исследования: ему придавалось важное значение в таких определяющих концептах как вера, власть, свобода. Одиночество обозначается как отдельно исследуемая философская категория в основном начиная с XVIII в., становится выраженной темой у мыслителей XIX в. и особенно в философских течениях XX в. Фактически, именно в XX в., благодаря развитию экзистенциальных направлений в европейской философии одиночество становится автономным концептом. Мы предприняли рассмотрение классических мифологических сюжетов об одиночестве с точки зрения экзистенциального и психоаналитического дискурса.

Целью статьи является углубленное исследование позиции экзистенциальных авторов и психоаналитиков по проблеме одиночества в классических мифологических сюжетах, переосмысление этого явления в разрезе философской антропологии XX в.

Анализ последних публикаций. Проблема одиночества в современной науке стала междисциплинарной. Ей уделяется особое внимание именно в силу ее актуальности. В социально и психологически ориентированной философской западной литературе феномен одиночества вызвал активные дискуссии с 50-х гг. XX в. Расширенное изучение психических проявлений феномена мы находим у таких авторов, как Л.Э. Пепло, Д. Рисмен, К. Мустакас, У. Садлер, Р. Вейс. В российской философской мысли последнего времени внимание одиночеству уделили такие авторы, как Ж. Пузанова, А. Гагарин, Р. Нуреева, Т. Рашидова, Е. Рогова, Г. Тихонов, О. Каштанова, А. Фаррахов и др. В отечественной философии переосмыслению феномена одиночества посвящено мало работ, исследованием этого феномена довольно долгий период времени зани-

мался Н. Хамитов. Важно отметить, что большинство проведенных исследований имеют социально-философскую направленность. Однако проводимые исследования явно недостаточны. Не встречается работ, в которых была бы предпринята попытка рассмотреть онтологическую сущность феномена одиночества.

Основной материал. Сформированная античным мышлением в качестве уровня, который находится над человеческим сознанием, мифология оказывала особое влияние на понимание и выполняла важнейшую роль в жизни человека. Говоря о жизни и смерти, добре и зле, о судьбе и справедливости, мифы транслировали для античного человека образ мира, представления о его создании, развитии, о будущем. Миф сфокусирован вокруг типичного для сознания, а в типичном всегда есть очень много мифического. Типичное, как и миф, выступает в качестве изначального образца, изначальной формы жизни, поэтому миф воспринимался как «вневременная схема, испокон веков заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, через миф смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» [7, с. 175]. В античной мифологии боги не выступают творцами мироздания, они лишь представители естественных процессов и явлений. Силой же, от которой зависят люди, герои и боги, выступает судьба. Осознаваемая как нечто сверхразумное, божественное, как структура бытия, «судьба – это и не разум, и не душа, и не космос, и не природа. Это – нераздельное торжество разумного и вне разумного начала» [5, с. 143]. Античные люди, «созерцавшие свой чувственно-материальный космос, прекрасно видели в нем как идеальный вечный порядок в движении небесного свода, так и беспорядок и необыкновенную случайность, которую нельзя было объяснить никаким разумом и которую называли судьбой. В дофилософский период, то есть во времена господства абсолютной и дорефлективной мифологии, судьба либо сливалась с общим представлением о космосе, либо тоже трактовалась как одна из мифологических подробностей» [5, с. 139].

Специфика героя и бога в античном космосе создает особое проживание состояния одиночества, которое героем ощущается тя-

жело – в виде негативного, деструктивного чувства изоляции. Одиночество проявляется не как волевой акт самой личности, но как заданность, предначертанность судьбы или кара богов: человек в контексте особых событий переходит в область одиночества и как бы становится иным, воплощает сочетание свободы воли, своих мыслей, чувств, поступков, предопределенности этих поступков и чувств под действием фатума. Эти чувства перекликаются с мироощущением современного субъекта экзистенциальной философии, и можно сказать, что именно античный *Homo Solus* выступает для нас как прототип современного одинокого человека. Переживающий одиночество как ущербность собственной самости, *Homo Solus* – либо маргинал, «дурной» человек, либо вошедшая в зону саморефлексии мужественная и трагическая личность. Обратим внимание, что одиночество возникает как следствие совершенного преступления или изначальной вины.

Как заметил Гегель, это ярко видно в античной трагедии, в сюжетах мифов и литературных произведений той эпохи, где герои отвечают за свои действия всей своей индивидуальностью, вне зависимости от осознания ими вины. Вина за поступок становится судьбой, переходит по наследству: «целый род страдает за первого преступника» [цит. по 3, с.401]. В мифе одиночеству одинаково подвержены и герои-люди, и герои-боги, которые наделены вполне человеческими качествами, близки людям, «вполне человечесны», отличаются от людей только данным им бессмертием и обладанием некими особыми сверхчеловеческими способностями. Персонаж античного мифа постоянно проходит через испытания, с помощью которых реализуется проверка, по-прежнему ли отпущена ему божественная милость. Повлиять на это он не может: все определено, свобода героя заключена в фатализм, и в этом смысле античный герой также близок герою экзистенциального произведения. В качестве иллюстрации приведем древнейшие письменные памятники греческой литературы. Являющиеся квинтэссенцией мудрости греческого народа, поэмы Гомера передают восприятие античным человеком одиночества как фатума. Мысли, чувства, деяния геро-

ев гомеровского эпоса ограничены силой фатума. В мире, описываемом Гомером, определены и заданы причинно-следственные связи событий, которые реализуются в виде предсказаний. К примеру, в самом начале «Иллиады» мы видим, что Ахилл знает события, которые определяют его судьбу, и никакой его поступок изменить это будущее не может. В эпосе о героях Троянской войны одиночество закономерно следует как наказание за преступления, совершенные героями против божественной воли. Но в то же время оно проживается и как раскрытие некой тайны, понимания, эзотерического знания. Герои «Иллиады» проявляют мудрость, которая недоступна простым смертным, становятся вершителями судеб.

Посредством этой мудрости они выступают особыми, недостижимыми, но также и совершенно одинокими, что одновременно вызывает в нас восхищение ими, но также и смутную тревогу. И, конечно, в истории Одиссея мы находим яркий пример множества разнообразных эмоций и состояний, которые продуцирует тема одиночества. Бедственность положения Одиссея возникает из ощущения его «бездомности», сложности переживания им болезненного отчуждения от друзей и семьи. Одиссей получает не только скитания и злоключения, но и одиночество в качестве наказания за преступления, которые он совершил против божественной воли. Мужественный и хитроумный, он действует самостоятельно и готов нести ответственность за свои поступки, но по сути он всегда один, и это явно дается ему нелегко, потому что мы наблюдаем, как с развитием сюжета он переживает ярчайшую гамму разнообразных чувств и разочарований [1]. Для понимания этого состояния уместно вспомнить, как Пиндар, «самый греческий из всех греческих поэтов», наиболее аутентично передающий архаическую систему античности, показывает, насколько высоко в греческом полисе чтили победителя и как милость богов распространялась не только на него, но и на то, что с ним связано: его семью, родных, сограждан. Победитель не одинок никогда: он в полисе, он с богами. Одинокий человек – это заведомо проигравший человек, и он несчастен тем, что его покинули все, даже боги. Герой античности

упирается в одиночество, как в конечное состояние отверженности и миром, и людьми, и богами. Вспомним также персонажей Гесиода: боги, титаны, герои, они подчинены судьбе, которая вершит скрыто события, связанные с их жизнью и их поступками. В моменты борьбы они, в силу определенных обстоятельств, вынуждены действовать автономно, единолично, но им одиночество неведомо, они не проявляют себя и не могут быть восприняты в качестве одиноких.

При этом люди выступают у Гесиода как побочный продукт теогонии: человек, наделенный рефлексией, изначально осознает суть высочайшего блага, знает, что такое по сути добро и что такое зло. Первое «золотое поколение» людей, которые «жили, как боги», противопоставлено Гесиодом пятому, «железному», современному поколению, обреченному богами на «заботы тяжкие», на «труд без передышки», горе, несчастья [2, с. 112]. Именно в этом поколении Гесиод показывает рождение *Homo Solus* – человека, передающего своим мироощущением рефлексивное постижение пространства бытия. Начиная с мифологических сюжетов мы наблюдаем, что *Homo Solus*, гордец или изгой, испытывает глубоко затрагивающие его экзистенциальные переживания. Состояние вынужденного одиночества, которое не по его воле стало его образом жизни, побуждает переосмыслить экзистенциальные основы бытия, признавая неизбежность одиночества как экзистенциала. Его самопостижение, сопровождаемое иным феноменологическим восприятием мира, представляет собой своего рода расщепление, двойственность, поскольку он так или иначе вынужден «удвоить» себя: искусственно «преодолеть» одиночество, создав иллюзорного другого. Таким образом, причины одиночества, выводящего человека за границы социума, могли быть только экстраординарными: чаще всего ими выступали либо преступление – как в мифе о Прометее или мифе о Сизифе – либо трагическая изначальная вина – как в сюжете про царя Эдипа.

Родоначальник европейской трагедии, Эсхилл, живший на рубеже VI-V вв. до н. э. в Афинах, оказал сильнейшее влияние на по-

следующую литературу и мировое искусство. В трагедиях Эсхила мифологические герои, величественные и монументальные, демонстрируют через конфликт проявление мощных страстей. Мы находим у Эсхила описание одиночества Прометея. В пустыне, в Скифии, куда приводят Прометея слуги Зевса, две аллегорические фигуры Власть и Сила, Гефест, терзаясь от отчаяния, что мучит друга, но не смея противостоять воле Зевса, прибывает Прометея к скале. Власть и Сила обозначают, за что Прометей подвергнут пыткам: «огонь похитил он для смертных. За вину свою пускай тепер с богами рассчитается, чтоб наконец признал главенство Зевсово и чтоб зарекся дерзостно людей любить» [5, с. 175]. Имеющий благородное сердце Прометей, «рассчитываясь с богами за свою вину», фактически обречен на вечное одиночество. Прометей выступает против богов, тирания Зевса, который вздумал «уничтожить весь род людской и новый посадить», остановлена Прометеем: «Никто, кроме меня, противиться не стал. А я посмел. Я племя смертное от гибели в Аиде самовольно спас. За это и плачусь такими муками». Через все произведение проходит противостояние Прометея и Зевса. Имя Зевса постоянно звучит, его воля определяет развитие конфликта, однако мы не видим его воочию. И это знаменательно, что антагонист Прометея так и не появляется на сцене: Эсхил словно апеллирует к воображению, к фантазии зрителей, предлагая каждому представить не столько облик верховного бога, сколько воплощение тиранического своеволия, сил фатума, приводящих героя к одиночеству. Обладая даром предвидения и заранее зная о тяжелых испытаниях, которые выпадут на его долю, Прометей однако не уклонился от них. Он мужественно хранит молчание, пока вершится казнь, и только после того, когда его мучители уходят, дает волю чувствам: «Мученью конца я не вижу. Напрасен ропот! Все, что предстоит снести, мне хорошо известно». Прометей органично являет нам мифологическое мироощущение таких понятий, как рок, судьба, высший долг, которые определяют и его выбор, и его поступки. Он отъединен от людей, ему сочувствует лишь природа. Эсхил поднимает экзистенциальный вопрос о внутренней сво-

боде личности, показывая Прометея как свободоборца, как богоборца: «всех, говоря по правде, ненавижу я богов, что за добро мне отплатили злом». Хотя Прометей мучим, наказан, является физически связанным, внутренне он свободен и противостоит решению жестокого и всемогущего Зевса о наказании. Напрасно Гермес просит Прометея склониться перед Отцом, отрешиться от своего выбора, «разумно, трезво на свою беду взглянуть». Ничто не колеблет несгибаемости Прометея. Последние его слова: «Без вины страдаю – гляди!». Прометей выступает как борец с абсолютной властью Отца, способного на любое преступление [см. 10, с. 173 – 178].

Одиночество Прометея, его по-настоящему героический образ человека, который, несмотря на страдания, отвечает за свои решения и поступки и не предает своей судьбы, вызывает пристальное внимание разных авторов. Так, в «Психологических типах» К. Г. Юнга мы находим обращение к одиночеству Прометея. Юнг говорит о мифе о Прометее в психоаналитических терминах как о доэдиповой стадии. В анализе мифа о Прометее Юнг, полемично по отношению к Фрейдю, показывает «доэдипову» стадию, выдвигая на первый план момент наличия двух матерей и воскрешение, новое рождение героя. Прометея и Эпиметея Юнг противопоставляет по линии самость/персона [6, с. 69]. По его мнению, Прометей представляет собой образ интровертного человека, верного своему внутреннему миру, своей душе, который «приносит свое индивидуальное эго в жертву душе, отношению к бессознательному, тому материнскому лону, в котором таятся вечные образы и символы; через это он лишается самости, ибо теряет то, что составляет противовес личности (persona), т.е. отношение ко внешнему объекту. Всецело предавшись своей душе, Прометей становится вне всякой связи с окружающим его миром и тем утрачивает необходимую корректуру, идущую от внешней реальности. Однако такая утрата плохо согласуется с сущностью этого мира» [9, с. 214]. Можно сказать, что по Юнгу, похищение Прометеем огня мыслится как шаг в сторону большего сознания, рефлексии. Лишая богов огня, Прометей получает свет, а свет символизирует ясность, осознанность, четкость –

тот более высокий уровень знания, которое Прометей вынужден теперь постигать в полном одиночестве. Одиночество становится расплатой за высокий уровень сознания, что карается богами.

Сама способность к рефлексии, постижению приобретена путем изоляции от социума, обреченности на полное одиночество. Прометей не имеет друзей, хотя он несет добро и пользу людям, ему не с кем разделить свои муки и страдания. При этом свое внутреннее состояние Прометей осознает, о чем прямо говорит явившемуся ангелу: «Не мне, однако, надлежит судить об облике моей души; смотри, она есть госпожа моя, она – мой бог и в радости, и в горе; и чем бы ни был я – я всем ей обязан дару. И вот хочу я мою славу с ней делить, а если нужно, то я согласен и совсем лишиться славы» [10, с. 188]. Принося огонь в дар людям, он одновременно и возвышается над ними, и отчуждает себя от человечества, с которым он так безудержно стремился объединиться. Титан Прометей не является ни жителем Олимпа, ни человеком, он отделен и от богов, и от людей. Вместе с кражей ритуального огня, он украл свет – символ знания и сознания. Его одиночество – это расплата за дополнительные знания, за результат знаний. Прометей, друг человека, который сам не имеет друга, ибо нет никого, с кем он мог бы разделить свои страдания. Ангел – представитель власти, или, в психоаналитических терминах, спроецированный образ бессознательного, направленный на приспособление к действительности, говорит Прометею: «Так и случится, если ты не будешь в силах освободиться от нечестивости твоей души: утратишь ты великую награду за много лет и счастье сердца твоего и все плоды многообразия духа твоего» – и дальше: «В день славы будешь ты отвержен из-за твоей души, не признающей Бога, не уважающей закона, – для ее гордыни нет ничего святого, ни на небе, ни на земле» [9, с. 215].

Таким образом, символически, миф о Прометее, с одной стороны, изображает универсальное состояние каждого человека как личности, независимо от временной эпохи, демонстрирует, как человек страдает, расплачиваясь за результат знаний, в напрасной попытке достичь единения с другими людьми. С другой стороны, по-

средством этого мифа одинокий человек предстает как герой. «Боль этого одиночества есть месть богов, ибо никогда снова не может он вернуться к человечеству. Он, как гласит миф, обречен быть прикованным к одиноким скалам Кавказа, оставленный богом и людьми» [9, с. 214]. Предопределенное чужой злой волей героическое одиночество делает миф о Прометее одной из повторяющихся тем, вдохновляющей самых разных авторов в разные эпохи.

Одиночество Сизифа, рассматривается А. Камю через призму абсурда. Абсурд как способ существования и состояние современного мира вызывает пристальный интерес Камю. По его мнению, человек переживает абсурд как следствие трех причин. Во-первых, мир абсурден сам по себе, в онтологическом смысле, поскольку иррационален, непонятно, каким образом появился в нем человек, куда направляется и откуда, каково его предназначение. Во-вторых, причиной абсурда выступает сам человек, это антропологическое изменение. Пытаясь осознать свою жизнь и мир, смысл которого скрыт от него, человек «сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира» [4, с. 306]. И, наконец, в-третьих, абсурд проявляется в том, что мир несправедлив к человеку. Тяжело переживая чувство бессмысленности утрат, бедности, болезней, зависимости от обстоятельств, отсутствия свободы, человек абсурда дистанцируется от мира, ощущая одиночество. Вечный труд Сизифа показывает, что одной борьбы за вершину недостаточно, чтобы наполнить жизнь человека смыслом. Одинокая задача Сизифа в бессознательной трактовке воплощает изоляцию человеческого существования. Валуны выступают как бездумное материальное существо, которое полностью поглощает жизнь одинокого героя. Но Сизиф поднимается над бессмысленностью своей судьбы, находит в том, что случилось с ним смысл и гордость. Камю рассуждает о том, что одиночество Сизифа, которое должно было стать его мукой, демонстрирует его победу: «он тверже своего камня». Обреченный на тяжелый путь страданий, которым нет конца, Сизиф, по мнению Камю, чувству-

ет «тихую радость», поскольку его судьба, какой бы бессмысленной она ни была, принадлежит ему, «создана ими самим и объединена в единое целое с его памятью». Сизифа следует представлять счастливым [4, с. 307].

Главный мифологический персонаж царь Эдип являет один самых сильных в истории образов обреченного на одиночество человека. Сюжет о царе Эдипе явлен как иллюстрация невозможности избежания одинокой судьбы, посланной человеку фатумом за его изначальную вину. Поразительно, что в этой «трагической вине» героя его личной, персональной вины нет: несчастья и трагедия предопределены Эдипу задолго до его рождения. Фактически судьба и одиночество настигают Эдипа бессознательно, исполняются неведомым для него путем, и он, как трагическое лицо, оказывается виновным без действительной вины. Цепь преступлений в роде Эдипа берет свое начало от Лая, совершившего попытку убийства сына. Это злодеяние и создает сценарий рода, порождает цепь преступлений, наказание за которые должен нести Эдип. Рожденный в проклятии, обреченный на убийство отца и инцест, Эдип пытается осознать, понять, найти истоки бед своего рода, стремится избежать предначертанной судьбы, но все равно неосознанно он вынужден совершить зло, и, тем самым, обрекает себя на трагическое наказание полным одиночеством, символизируемое слепотой, самоизгнанием и самозабвением. Осознавая, что попал в пограничную ситуацию, Эдип как *Homo Solus* делает попытку в подсознании разыскать причины своего несчастья. Размышляя о загадке сфинкса, он таким образом пытается вступить в единоборство с судьбой, однако мудрость и понимание не являются гарантом обретения спокойствия и умиротворения, потому что мудрость не помогает Эдипу изменить судьбу. Наказания за преступления проигрываются как сценарий рода: все, кто оказывается возле Эдипа, становятся вовлеченными в пучину несчастий – мы наблюдаем это в каждой части трилогии «Эдип-царь», «Эдип в Колоне», «Антигона».

И Эдип, и Прометей выступают как родоначальники своей традиции. Выступая в качестве основы для серии образов *Homo Solus*,

демонструю черты мужественного и пассивного героя, Эдип противостоит мужественному и деятельному герою Прометею. Если, говоря о Прометее, мы отметили, что он изначально выступает как интроверсивный персонаж, то Эдип, напротив, изначально экстраверсивен, один из участников трагедии даже говорит ему: «что ты все о других, а в себя не заглядываешь?». Только со временем, пытаясь постичь тайну своей судьбы, Эдип начинает поиски в себе и доходит до страшного осознания. Таким образом, зло, обращенное изначально на других, в итоге приводит Эдипа ко злу, обращенному на себя. Эдип постоянно выступает как парадоксальная фигура, которая в разные периоды своей жизни проявляет противоположные свойства: изначально будучи подкидышем, он становится царем, показывает себя как мудрец, а потом переходит в категорию преступника, вынужденного пребывать в неизбывном океане своей вины и обреченного на смерть в забвении. Вокруг него наэлектризовано экзистенциальное поле роковой неразрешимости ситуации, которую создает не он и которая от него не зависит. В этом смысле он также родственен экзистенциальным героям: мы видим во многих произведениях XX в., как сюжет об Эдипе становится своего рода генератором ассоциативно-смыслового импульса, вокруг которого создается дискурс современного экзистенциального романа. Образ Эдипа становится ключевым для развития теории о бессознательном З. Фрейда.

Эдипов комплекс, в основе которого лежат запретные, инцестуозные либидиозные желания, становится краеугольным камнем психоаналитической теории. Но важно осознать, что в Европе термин «инцест» был осмыслен как «кровосмешение» достаточно поздно, уже в христианскую эпоху. Греческое слово «эмомиксия», буквальным переводом которого является древнерусское и современное русское «кровосмешение», отсутствует у древнегреческих авторов. Таким образом, можно предположить, что наказание Эдипа в греческом понимании следует не за «кровосмешение», его вина более тотальна. Она отражает амбивалентность личности не столько в смысле инцеста в прямом понимании, то есть «кровосмеше-

ния», сексуальной связи между кровными родственниками, сколько в смысле фатальной «нечистоты», «порочности» личности в проявлении и сохранении недозволенных желаний. Эдипу достало мудрости отгадать загадки сфинкса о человеческой природе, но он не смог постичь тайну рока, который преследует его самого.

В заключение скажем, что в силу особой многоуровневости, сложности, многогранности феномена одиночество представляет собой трудное для изучения явление, нет единства мнений по поводу его определения и его возникновения. Актуальным, в частности, выступает вопрос об онтологической сущности одиночества. Перерастая в распространенное явление, которое не имеет возрастных или классовых границ, одиночество сегодня становится маркером современного мира, проявляется не только как социальная абстиненция, но и как смыслообразующая, духовная утрата. В связи с этим обращение к мифу дает нам возможность найти ключи к пониманию. Античный человек обращался к мифу в попытке взглянуть в божество, используя миф, по выражению Сократа, как прекраснейшее зеркало, стремясь определить добродетели души и познать себя. Современный человек обращается к мифу, надеясь найти ответы на фундаментальные экзистенциальные вопросы.

Ссылки

1. *Гомер*. Одиссея. / Пер. В. А. Жуковского; – М.: Сов. Россия, 1983. – 320 с., ил.
2. *Гесиод*. Полное собрание текстов. / Пер. В. В. Вересаева, О. П. Цыбенко. Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. Лабиринт, 2001. – 256 с.
3. *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. – М.: Издательство Прогресс, 1992. – 624 с.
4. *Камю А.* Миф о Сизифе // Сумерки богов / Сост. И общ. Ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
5. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. – М.: ЧеРо, 1998. – 192 с.
6. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

7. Манн Т. Собрание сочинений. – Т. 9 – М.: Художественная литература, 1960. – с. 175.

8. Рассел Б. История западной философии. // Серия: Философские технологии. – М.: Академический проект, 2009. – 1008 с.

9. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: Ювента, 1995. – 720 с.

10. Эсхил. Трагедии / пер. С. Апта (Серия «Библиотека античной литературы») – М.: Художественная литература, 1971 – 377 с.

References

1. Gomer. Odisseya / per. V. Zhukovskiy – М.: LENIZDAT, 2012. – 384 s.

2. Gesiod. Polnoe sobranie tekstov. / Per. V. V. Veresaeva, O. P. Tsyibenko. Vstupitelnaya statya V. N. Yarho. Kommentarii O. P. Tsyibenko i V. N. Yarho. Labirint, 2001. – 256 s.

3. Greyvs R. Mifyi drevney Gretsii. – М.: Izdatelstvo Progress, 1992. – 624 s.

4. Kamu A. Mith o Sizife // Sumerki bogov / sost., ob.red. A.A.Yakovlev: perevod. – М.: Politizdat, 1989. – 398 s.

5. Losev A.F. Istoriya antichnoy filosofii v konspektivnom izlozhenii. – М.: Chero, 1998. – 192 s.

6. Meletinskiy E.M. Poetika mifa. – М.: Nauka, 1976. – 407 s.

7. Mann T. Sobraanie sochineniy, – Т. 9 – М.: Hudozhestvennaya literatura, 1960. – s. 175.

8. Russel B. Istoria zapadnoy filosofii. // Seriya: Filosofskie tehnologii.- М.: Akademicheskii proekt, 2009. – 1008 s.

9. Yung K.G. Psihologicheskie tipyi. – М.: Yuventa, 1995. – 720 s.

10. Eshil. Tragedii / per. S. Aptа (Seriya «Biblioteka antichnoy literaturyi») – М.: Hudozhestvennaya literatura, 1971 – 377 s.