

ПСИХОАНАЛИЗАТА НА ФРОЙД, "ЕДИП ЦАР" НА СОФОКЪЛ И АТИЧЕСКАТА ТРАГЕДИЯ

Богдан Богданов

Атическата трагедия и психоанализата следват обща динамична постановка за човек.

Много автори са коментирали отношението на Фройдовата парадигма за съдбата на индивида, т.нар. Едипов комплекс към нейния образец "Едип цар" на Софокъл. Коментарите се делят основно на два типа - 1. в "Едип цар" и по-широко в атическата трагедия се намира потвърждаване на разбирането на Фройд за Едиповия комплекс, и 2. създателят на психоанализата е критикуван, че свежда сложната семантика на "Едип цар" до абстрактната схема на Едиповия комплекс. На пръв поглед второто твърдение е по-убедително. То се опира обаче на несигурен аргумент, тъй като критиците на Фройд представят семантиката на Софокловия "Едип цар" с разнообразни несинонимни формули. При възможността тази семантика да се разбира по много начини единственият по-безспорен пункт на различие между Едиповия комплекс и "Едип цар" е може би това, че във Фройдовия вариант на мита се визира универсалната съдба на индивида, а в античния "Едип" - съдбата на издигнатия индивид в отношението му с човешка група.

Тази формула ни заплита в нова трудност. Защото съдбата на издигнатия индивид интересува и Фройд след "Тотем и Табу" (1912 г.) и особено след 1921 г., когато той оформя своя динамичен модел за колективното психично, и то точно в отношението между вожд и човешка маса, разгръщано от атическата трагедия. Нещо повече. В заключителната глава на "Тотем и табу" Фройд формулира следното разбиране за същността на атическата трагедия. Според него тя се изразява в *отношението на трагедийния хор с героя, който поема върху себе си потенциалната вина на колектива, поражда на колизията му с отвъдните сили.*

Фройд осъзнава "светая светих" на сюжета на атическата трагедия, но не забелязва, че същото това отношение между човешка група и герой организира и външната ситуация на възприемане при представянето на една трагедия в античния амфитеатър. Не го забелязва, независимо че Аристотеловата идея за ефекта от театралното общуване т.нар. катарзис му служи за образец при оформянето на психоанализата като един вид комуникация на психоаналитик и пациент. (Всъщност Аристотеловата идея по-скоро ограничава, защото визира ставащото с отделния зрител, а не отношението на театралната публика като колектив към издигнатия герой на сцената.) Създателят на психоанализата не прави и още нещо - не пренася открития от него механизъм на отнасяне на група и издигнат персонаж в сюжета на трагедията върху по-рано формулираната идея за Едиповия комплекс.

Така, като осъзнава същността на сюжета на трагедията, но не и механизма на идентификациите в хода на театралното представяне и като не прилага тази същност за преформулиране на Едиповия комплекс, Фройд ни изправя пред парадоксалната ситуация да сме лишени от нужната основа за сравняване на едноименната Софоклова трагедия и Едиповия комплекс. Между причините за тази

липса е и несводимостта на затворените в себе си исторически култури, определящи несъзнатите антропологии на атическата трагедия и психоанализата. От друга страна обаче разполагаме с основа за сравняване на Фройдовата психоанализа и атическата трагедия като цяло. Тя се корени в недостатъчната затвореност на античната и съвременната култура, в това, че свързани в традиция, те се организират от обща несъзната постановка за човек, на чиято база именно стават сравними трагедията и психоанализата. Като се опирам на разработките на Фройдовите възгледи за субект, предложени от Лакан, смятам, че тази постановка се изразява в един вид *разбиране на човешкото с отнасяне към някаква другост, проявено и в опит за преобразуване*.

Убеждението ми е, че тази обща основа води до следните едри прилики между атическата трагедия и Фройдовата психоанализа. Преди всичко до това, че и двете конструират сюжет за преход от криза към траене с положителен статус, един вид промяна на някакъв субект от лоша към добра отнесеност спрямо някаква реалност. Трагедията развива динамична ситуация с издигнат индивид, в чиято примерна съдба се третират смесено проблеми на индивидуалното, социалното и природно-космическото битие. Фройдовото учение представя по-аналитично индивидуалната, микросоциалната и макро-социалната човешка проблематика. Същевременно статичното разбиране на индивида и групата като структура от елементи в него постоянно се допълва от динамичното им представяне като ставане в отношение към външен свят. Оттук и общата за психоанализата и трагедията идея за примордиално събитие, което предопределя по-късно ставащото, както и подобното колебание около преодолимостта му. Отговорът и на двете е уклончив или по-скоро отрицателен, което определя и подобната им песимистична нагласа.

От многото останали прилики в погледа се набива особено това, че и атическата трагедия, и Фройдовата психоанализа разчитат на текст, който се занимава с преобразуване, но същевременно служи на външния текст на друго преобразуване - между зрителите и ставащото на сцената при представянето на трагедия и между психоаналитика и пациента в хода на психоанализата.

Разликите между атическата трагедия и психоанализата. Един особен тип идентификация при трагедията.

Разглеждането на Фройдовата психоанализа на фона на атическата трагедия повдига следните въпроси - индивидът винаги и при всякакви условия ли има вътрешен психичен апарат с дълбинна структура и в каква степен именно този апарат предопределя вписването му в по-малката и по-широката социална среда. Не е ли обратно? Да не би другият, другите и другостта в широк смисъл на думата да "причиняват" пораждането на инстанциите на индивидуалния психически апарат?

Като следствие от отправяните му критики и задълбочаването на собствения опит Фройд достига до възгледа за вътрешното проявяване в структурата на психичното на другия най-напред в "Тотем и табу" (1912). По-късно той придава по-траен вид на тази парадигма в "Психологията на масите и анализа на Аза" (1921 г.). "Другият" винаги присъства в психичния живот на човека, психологията на личността е и социална психология - това са двете въвеждащи твърдения в този труд. Фройд развива в него своята теза за т.нар. първична маса,

съставена от "множество от равни, които се отъждествяват един с друг", и от "единствения, който превъзхожда всичките". И двете отношения произтичат от либидната организация на личността, от вътрешната структура на Аз и Идеален аз и вътрешната динамика на изтласкването и сублимацията. В "Психология на масите" Фройд набелязва и други прояви на социалността, между тях и други типове маса - например тази с по-диференцирани вътрешни отношения или небиещите на очи участия на човека в много "масови души".

Независимо от тази дискурсивност при разбирането на социалността, както при индивидуалната душа, Фройд схваща колективната като нещо константно, криещо една и съща първична парадигма. Парадоксът е, че идеите за тези константни структури на индивидуалното и колективното психично са във висока степен културно обосновани, което означава и исторически преходни. На което всъщност се дължи широката популярност на Фройдовото учение в 20 век. На гъвкав достатъчно "всекидневен" език то дискутира проблеми, засягащи извъннаучното съзнание на всеки човек. Или, ако кажем същото по друг начин, силата на Фройдовата психоанализа е в компромиса между специализирани научни визии и отвореност към широката културна среда.

По подобен начин и атическата трагедия е зависима от несъзнатата културна антропология на своето време. Именно тя я насочва към това да се занимава с отношението на човешка група и висок индивид. Разбира се, както психоанализата усложнява и надхвърля културния контекст, от който зависи, така и трагедията е коментар на несъзнатата антропология на времето си, който усилва определени нейни пунктове. С това че насочва вниманието към засягащата високия герой колизия между човешкия и извънчовешкия свят, атическата трагедия изработва липсваща на културната среда ефективна символична репрезентация на диалектиката на човешкото като групово, опряно в миналото на рода и същевременно проявено в индивидуалност.

В сравнение с тази постановка на атическата трагедия Фройдовото учение за психичното има определени предимства. То насочва вниманието към индивида в тесен план, към конфликтите с непосредствено близките хора, при това не към реалните, а към въобразените конфликти. Фройд пренася във вътрешния свят на индивида неясната област на извъниндивидуалното, като я очовечава и нарича несъзнато. По-късно той успоредява тази вътрешна динамика с външната колизия на индивида с обществото и културата или с попадането му в маса и отнесеността към вожд. Независимо от това обаче не престава да обръща повече внимание на вътрешния корелат на тази колизия в психичната структура на индивида. Затова и разглежда колективното или по историцистки начин като низ от реакции на една примордиално събитие, или по некомплицирани структурен начин като отношение на равни помежду им индивиди и на всички спрямо издигнатия над тях обществен герой, идентичен с един примордиален баша.

В плана на това сравнение, което отчита действието на възможни несъзнати културни контексти, проблемът на атическата трагедия е, че няма понятие за всеки индивид и за вътрешен и външен свят. Като се занимава само с това, което се случва на издигнатия човек във външния свят, тя структурира обаче две отношения, останали неразработени в по-аналитичното Фройдово учение - 1. идентифицирането на човешката група като цяло с издигнатия човек, и 2. многото

проявления на другостта, репрезентирани символично в социалната практика на празнуването с театрално представяне.

Именно защото избягва това смесване, при създаването на схемата на Едиповия комплекс Фройд не обръща внимание на конкретната ситуация на разбиране при представянето на атически трагедии. Как се е проявявала тя при Софокловата пиеса? Античният зрител е разбирал "Едип цар" не доколкото е имал в своето психично Едиповия комплекс и не като се е идентифицирал с героя на сцената. Той е правел това косвено, заедно с другите като група. Начинът на това идентифициране му е бил зададен от самия текст на Софокловия "Едип", от това, че и в тази пиеса, както във всички атически трагедии високият субект на героя е сдвоен с колективния субект на хора, засяган от случващото се на високия герой. Тази ситуация на разбиране определя по някакъв начин и силната отделеност на зрителя от страдащия герой на сцената. В Дионисовия театър в Атина не се представят страдания на обикновени хора. Страдащите са издигнати личности, водачи, принадлежат на митическото минало и по-често не са тукашни.

Подобно отделяне се провежда и вътре в текста на "Едип цар" - Едип не желае да убие баща си и да стане съпруг на майка си. Той има проблем не във вътрешния, а във външния си живот - убил е баща си и се е оженил за майка си поради стечение на обстоятелства, свързани с дела на предците му и на съдба, предопределена от боговете. На Едип се случва нещо царско. Той не е просто отцеубиец и кръвосмесител, а цареубиец и съпруг на майка царица. Затова, причинени от нещо извън и преди собствения му живот, събитията на този висок съдбовен ред засягат не само него. От една страна, "инфектират" човешката общност и страната заедно с нейната природа. От друга страна, осъзнати от Едип и наказани със самоослепяване и изгнание, те се оказват лечителни за засегнатата общност.

Или идентификацията в атическата трагедия е пряка, на всички като маса и е насочена към хора, и втори път е косвена - чрез него тя е насочена към страдащия висок герой. Зрителят преживява нещо двойно - успокоение, че случващото се на Едип не може да се случи на всеки и че, ако се случи на всички заедно, за това ще бъде виновен високият персонаж, който може да бъде прокуден и с това злото да бъде отстранено. Или, казано по друг начин, външният механизъм на разбирането на атическите трагедии разчита на "колективно" идентифициране, на един вид прислоняване на групата към героя. Зрителите се идентифицират с хора, който на свой ред е в прислонена зависимост от високия герой - търси го като защитник и се отделя от него скърбящ, когато той стане жертва на една или друга разразяваща се криза с колизионен характер.

И Софокловият "Едип цар", и другите достигнали до нас атически трагедии задават в себе си външното си разбиране със сюжети, занимаващи се с един вид криза, проявена и на други нива, но понякога представена и в отношението на издигнатия персонаж и групата на хора. Тази криза има косвено отношение към нещо социално - към властта и необходимостта човешката група да има добър водач. Но повече внимание се обръща на другата функция на водача, на посредническата му роля към извънчовешкото. Така в ситуацията на трагедията групата се конструира чрез идващо отвън насилие върху водача, което я засяга. Посредникът висок герой непременно страда. Разположен между Свръх-аз-а на

извънчовешкото и То на колектива, той много прилича на Фройдовия Аз от триделното индивидуално психично.

Автентичната ситуация на атическата трагедия в контекста на културните парадигми за живот в класическа Атина.

Според проведеното дотук разбиране автентичната ситуация на трагедията е парадигма за живот, свързана с по-едрата парадигма на празника в класическа Атина. На свой ред тази парадигма се допълва от други две - на обществения и частния живот. В този смисъл е по-точно да говорим не за общата концепция за човек и свят в класическа Атина, а за допълващи се парадигми в хипотетичното цяло на атинската културна среда. Разбира се, една от тях, парадигмата на празника има предимство. Представителна за цялата култура, тя е произвела най-много текстове.

Можем да я сведем до различни формули. В случая ме интересува динамичният аспект, това, че атинският празник в епохата на класиката е *символичен модел за пораждаване и разрешаване на кризи, в чиито ход се конструира отношение между висок герой и човешка група, коментиращо и реални властови отношения, но и трансцендентно отнасяне на човешкото към извънчовешкото*. Тази формула следва вдъхновена по всяка вероятност от "Тотем и табу" на Фройд теза на Рьоне Жирар. В унисон с нея смятам, че и принасянето на жертва, "светая светих" на повечето празнувания в класическа Атина, между тях и на празника на Дионис, и самата трагедия се развиват от подобна схема - първа фаза на предизвиквана чрез насилие криза, засягаща празнуващо множество, и втора фаза на разрешаване на тази криза с оглед на неговото укрепване.

Празникът премахва временно вътрешната разчлененост на човешките групи от частното и публичното съществуване, превръща ги в обща маса и ги конфронтира с висок индивид посредник към неясната зона на другостта. Празникът работи с високи индивиди, чиято история става история на масата, представяна от тези посредници. А самата история е един вид символична техника за прехвърляне на изпитванията от колектива кризи на недиференцираност към героя жертва и осъществяване на същественото за празника отнасяне на празнуващите към смесената реалност на природно-космическото, социалното и вътрешночовешкото извънчовешко. По този начин, като структурира символична партиципация на празнуващия колектив в извънчовешкото, празникът коригира занемарения интерес към него в частното всекидневно и публичното съществуване.

Тази временна ситуация на разбиране и живеене е проявена по прост и неразчленен начин на атическия празник Таргелии, когато след продължителни грижи за обикновен маргинален човек, избран много време преди празнуването, един така да се каже ритуален цар, празнуващите му устройват убиване според първоначалния модел или прогонване в класическото време. Избраният поема върху себе си вината за неясната опасност, заплашваща общността, става носител на празничната криза от недиференцираност. С пропъждането му празнуващите осъществяват прочистващо лечително действие. Така се маркират двете възможни фази на колективното - отрицателната на кризата и положителната на утвърдената общност. Празникът се занимава със социалността по този едър начин. Приликите

с парадигмите от "Тотем и табу" и "Психология на масите" на Фройд и на "Едип цар" на Софокъл се набиват в очи.

Разбира се, приликата между принасянето на жертва, протичането на всеки празник и ситуацията на трагедията не пречи да забележим разликата. Следвайки общата празнична парадигма, атическата трагедия ѝ придава по-дискурсивен вид. Чрез разгърнатите текстове на пиесите и добре разчленената ситуация на театралното представление се коментират актуални неща - проблеми на властта в полисната общност, отношения с миналото и други страни. Трагедията конструира по-разчленено определени зависимости - например на издигнатия човек от тези, които представя, на свой ред на този колектив от отвъдните сили и не по-малко опасните другости на социалното и природно-космическото. Трагедийните герои са подходящи за представянето им, защото са обърнати към колектив и отворени към сферата на извънчовешкото. Казано с Фройдовата терминология, поради тази двойна връзка те са тези, които имат работа с едно екстериоризирано То. Страдащият властник е временен празничен Аз, който, изправен пред общото То, се снабдява с трансцендентно Свръх-аз. Така в театъра се показва символично какво може да стане с тези Аз, които биха се нагърбили да имат свое Свръх-аз.

Празничната трагедийна схема е по-дискурсивен член на общата празнична парадигма за живот, позволяващ да се влезе в отношение на допълнителност с двете други вероятни парадигми, които организират атическата култура от епохата на класиката - на публичното и частното съществуване. Обществено-публичния живот в класическа Атина има редица подобия с празничността. В много случаи той се държи празнично - например в моментите на задължително принасяне на жертва при важни публични инициативи. Набиващо се в погледа подобие откриваме и между скупчването на гражданите в театъра и това в народното събрание. И в двата случая се конструира видимо множеството на полисната общност. Да не говорим, че и в театъра, и в народното събрание се изявяват високи герои, чиито биографии често следват каркаса на трагедийните сюжети.

Разбира се, празничната маса е неразчленена, докато демократическият строй на онова време води до наблюдаема разчлененост на човешката маса на йерархично разположени човешки групи с увеличаващи се, намаляващи и изобщо липсващи права. Грижата е да се маркира разликата между чисто човешки същества и други, които имат по-сложния статус на политически и културни субекти. Техните групи също развиват йерархия. На практика обаче те се членят и по-просто - на маса от равни индивиди в пасивно положение и на обществени герои, водещи и представящи масата. Тези герои са сменими и избираеми, което не пречи да клонят към изключителни пълномощия и да заплашват да превърнат колектива с вътрешна разчлененост в обикновена маса. Поради това са изложени на зложелателство и въобразени истории за нарушения и агресия.

Казано с езика на Фройд, отношението към тези герои на общественено-публичното действие е амбивалентно. От една страна, ги прославят и се прислониават към тях. От друга страна, се боят за демократично устроената груповост, за обществената си диференцираност. Така отношенията на атинския демос и водачите се организират от следването на ситуации на добра прислоненост и криза. Прислонеността, както и в театъра, се изразява във временно отказване на индивидите и по-малките групи от автономност и в колективно прехвърляне на

собствената активност към водача. Кризата е момент на разпадане на тази ситуация. Тя получава израз в действалата през 5 век пр.Хр. институция на остракизма - на пропъждането от Атина с гласуване в народното събрание на лидерите, които заплашват демократичния ред.

Така че, както отдавна е известно, "Едип цар" на Софокъл има паралел в празника Таргелии и обществената практика на остракизма. ТИ празникът, и квази-празничната обществена дейност коментират едно противоречие на човешкото колективно съществуване. Социалната група е жизнена, когато е диференцирана, когато освен свръхсубекта на общия водач, допуска и по-малки субекти. Същевременно тя не е постоянно диференцирана. Добрият водач, от който социалната група има нужда, заплашва вътрешната ѝ диференцираност. Колективността излъчва високи персонажи, които я представят, но и ги отстранява регулярно. Отстраняването става с кризи на хаос и недиференцираност. Атинската демокрация постоянно преживява този преход. Тя е демокрация, но е налице и възможността да се провали в сякаш по-доброто на изключителната власт, събрана в ръцете на едного. Символичен коментар на тази ситуация, трагедията има определени предимства. Тя структурира ефективно и това, което се занемарява в хода на общественото живеене - отношенията с извънчовешкото. Разбира се, двете сфери на живот - обществено-публичната и празничната не са строго отделени. Споменатата добавка на празничната трагедийна схема за организиране на живота прониква и в обществено-публичната сфера на живот, развива за управника всекидневни "суеверни" истории, които напомнят трагедийните сюжети.

Поради взаимодействието си с парадигмата на празника обществено-публичното ниво на живот в класическа Атина е по някакъв начин вътре в културата. Обръщайки се към парадигмата на частното съществуване, влизаме в неавтореферентно културно пространство. Класическа Атина не рефлектира над частното съществуване. То е така да се каже нейното несъзнато в триделната ѝ схема за свят. Затова твърдим, че ситуацията на частното съществуване в условията на голямото семейство в класическа Атина, т.нар. *oikonomia*, е именно средата, в която по по-съответен начин се проявява микросоциалната култура, интересувала Фройд. Именно в нея се развива интерперсоналното равнинно и йерархично взаимодействие на субекти индивиди.

Тази интерперсоналност би трябвало да бъде по-добре проявена в частното общуване на мъжете. В класическа Атина право на собствена подвижност и оттук на субектност имат предимно гражданите, представящи семейства, и подрастващите младежи, които излизат извън дома. Броят на свободните субекти, които развиват собствено Свръх-аз, необходимо, за да извършват самостоятелните си движения, не е особено голям. Точно те служат за външно Свръх-аз на другите, прислониращи се към тях. Един вид високи герои, те предизвикват скупчване около себе си, като вероятно развиват и своя история, представителна за опиращите се в нея други, освободени от бремето на лична съдба.

От друга страна, малкият брой субекти, които имат психическа структура, близка до тази, описвана от Фройд, поради важащата и за тях модулна социалност в класическа Атина, постоянната груповост в частното, празничното и общественото съществуване, са изложени не по-малко на изключване на индивидуалния психически апарат и на заменянето му от външно скупчване в

група. И те се прислоняват към едни или други "високи герои", като прехвърлят върху тях правото си на вътрешна разчлененост и история. Към това се добавя и следната особеност на тогавашното частно съществуване. Постоянното отсъствие на бащата от дома, липсата на брачна любов и високата откритост на сексуалните отношения, откърмването на децата от робини, ранното излизане на момчето извън дома и намирането на по-възрастен мъж, който го въвежда в социалния живот, са форми на дисоциираност от майката и бащата, които едва ли са способствали за развитието на Едиповия комплекс така, както го представя Фройд в класическите си аналитични текстове.

Атинската частна култура не е развила достатъчно свидетелства за тази ограничена интерперсоналност. Оттук хипотетичният характер на по-горните твърдения и предположението, че и тогава оформянето на детето не е минавало без обектни пълнежи и идентификации. По всяка вероятност обаче те са ставали с други лица, не с бащата и майката и не по модели, идващи от тях. Успоредно с активната интерперсонална отнесеност отрано е действала другата структура на отношение, т.нар. скупчване и прислоняване, правенето на колективен субект чрез връзката на група и висок герой. Прекарването дълго в реални групи, характерно за тогавашния традиционен живот, е действало лечително, екстериоризирало е вътрешните напрежения в отделните индивиди, един вид ги е "овъншнявало", като ги е трансферирало към историята на високия персонаж, представящ групата.

Така или иначе, сравняването на атическата трагедия и психоанализата и на културните ситуации, които действат в смисловия им фон, ни заплита в мрежа от разлики и прилики. Съвременното разбиране неизбежно се наклонява повече на страната на разликите. Затова в заключение обръщам внимание на евентуалната прилика. Античният живот, особено частният не би могъл да бъде коренно различен от съвременния. При цялата си традиционност той едва ли е минавал без ефектите на интерперсоналността. Но на свой ред и при съвременните условия Фройдовата Едипова ситуация едва ли е постоянна за индивида, дори за невротика. Античният материал ни кара да мислим, че тя може да се представи по-реалистично като нещо, което се измества, допълва и преодолява от включвания в групи, че индивидът се отървава временно от дълбинната си психика и съдбовната привързаност към примордиално събитие, като се прислонява към реална или виртуална група от хора и подменя своята история с историята на съответния висок герой на групата. Внушението на тази схема е, че животът е динамика на постоянно пораждање на дълбинност и вътрешен психически апарат и постоянно овъншняване и пренос към историята на високи персонажи и външни структури на отношения, напомнящи вътрешните. Струва ми се, че в такава посока се развиват и редица аналитични теории, тръгнали от психоанализата, но и определени заключения на анализиращия конкретни истории на пациенти Фройд.