

Антигона и создание права: по ту сторону психоанализа

А.В. Дрозденко, А.А. Шестаков

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

В статье проводится анализ психоаналитической теории происхождения права. В концепции З. Фрейда право возникает из первоначального преступления и установления запрета на непосредственное достижение удовольствия. Ж. Лакан, развивая теорию Фрейда, акцентирует внимание на символическом значении фигуры отца и определяющей роли языка в установлении закона. Рассмотрение трагедии Антигоны в психоанализе отличается от её гегелевского прочтения как борьбы человеческого и божественного законов. В противовес этому в теории Лакана Антигона предстаёт как фигура, не отступающая от своего желания и тем самым преодолевающая символические границы. В статье также рассматривается современное истолкование Антигоны, данное Алёнкой Зупанчич. Оно развивает психоаналитическое прочтение права, перенося преступление с фигуры Антигоны на Креона. В свою очередь в феминистских прочтениях Люси Иригарей и Джудит Батлер авторы обобщают пути выхода из психоаналитической теории. Согласно Иригарей Антигона сохраняет древний закон природы как условие космического баланса. Батлер же трактует Антигону как самостоятельного политического агента, который, используя язык власти, учреждает новые формы родства и сообщества. Все эти обстоятельства позволяют представить Антигону не как бунтарку, дезавуирующую установленные порядки, а как создательницу альтернативных форм порядка.

Ключевые слова: психоанализ, право, желание, символический закон, Люси Иригарей, Джудит Батлер Антигона.

В психоанализе З. Фрейда проблема закона раскрывается через известный сюжет: жестокий первобытный отец, отбирающий всех самок племени, убивается сыновьями: затем, руководствуясь чувством вины, отец возрождается в идоле как символическом законе. Такова краткая фабула одной из ключевых работ Фрейда «Тотем и табу», в которой психоаналитик выводит понятия, лежащие в основании человеческой личности. Эдипов комплекс в работах Фрейда раскрывается в двух аспектах: это, во-первых, запрет инцеста, и, во-вторых, вытеснение фантазии в бессознательное (инфантильная сексуальность). Однако тотемическая система не является сугубо природным феноменом, поскольку запрет на инцест распространяется не только на семью по крови, но также на всех членов рода, принадлежащих одному тотему. Само тотемное животное становится символом власти и закона, а в основе культуры парадоксальным образом ле-

жит преступление – убийство отца, приводящее к установлению закона и появлению чувства вины (см.: [9]).

В рассматриваемой работе Фрейд затрагивает вопросы антропологии, ссылаясь на специалистов в данной сфере, однако достаточно быстро получает критику как со стороны антропологов, так и со стороны психоаналитиков. Большинство ученых, критику которых приводит Ж.-М. Кинодо, отвергли филогенетические и антропологические положения, лежавшие в основе работы «Тотем и табу» [6, с. 190–192]. Хотя и теория Фрейда уже в то время подверглась критике, она всё же послужила основанием понимания закона в психоанализе: закон, во-первых, всегда основывается на первоначальном разломе, разрыве и преступлении; во-вторых, господство закона отвергает непосредственный доступ к удовольствию (запрет на инцест), замещая его эрзацами Верховного Блага.

Эту же идейную линию продолжает Ж. Лакан, сохраняя основной посыл Фрейда. Лакан обнаруживает два способа шифрования желания: сгущение, или метафора, и смещение, или метонимия (см. подр.: [7]). Поэтому желание невозможно удовлетворить не в силу простого запрета, а в силу того, что желаемое всегда предстаёт субъекту в виде чего-то другого, предстающего метафорой Вещи [4, с. 220]. Анализант (сам субъект) всегда оказывается разочарован, достигая этого определённого объекта, который по достижении оказывается вовсе не тем Благом, к которому он стремился. Лакан переосмысляет эдипов комплекс, фигура отца для него становится не столько природной, сколько символической, она утверждает себя в языке: «Без именований родства никакая власть не в силах установить табу» [7, с. 47]. Философ идет дальше, утверждая, что «мертвый отец – символ, в котором находится основание закона» [10, с. 56]. Мертвый отец (или Имя Отца – символический образ) является тем началом, которое дает авторитетность Закону, утверждает его.

Изложенный выше сюжет позволяет проследить разрыв, некий зазор, преодолевая который, мы входим во власть закона. Будет ли это акт убийства отца или символическое умерщвление действительности в языке – это как раз то начало, что лежит в основании закона. И этот первородный разрыв, рождённый словами (символом), меняет действительность, подчиняя себе: «...язык в лакановском универсуме привносит не только мастерство и спасение, но и подчинение. Его можно даже рассматривать как паразита, болезнь, вирулентность, Другого, в котором субъект, с того дня, как он назван, с того дня, как он стал субъектом, захвачен и определен» [12, р. 19]. Язык выстраивает мир и становится определяющим и для субъекта. Ярче всего генезис символического закона Лакан раскрывает в связи с Антигоной. Рассмотрение трагедии «Антигона» в VII семинаре противопоставляется гегельянскому анализу. На последнем стоит остановиться подробнее. Для немецкого классика Антигона предстает как фигура, выражающая кризис классического греческого полиса. В «Феноменологии духа» отмечается, что сущность этического сознания греческого полиса

поддерживалась единством двух противоположных позиций – божественной, или семейной, и светской, или гражданской. В этой связи задача Юноши состоит в заботе о сообществе в целом, чтобы ни одна семья не могла выйти из-под закона; в свою очередь роль женщины (в частности, сестры) в соблюдении хтонических законов – обязанность хоронить брата, погибшего в бою [1, с. 253]. Единство этих противоположных законов поддерживало существование полиса при условии, что ни государственный муж, ни хранительница божественных законов не отождествляли свою позицию со всей полнотой этического сознания. Фигура Антигоны обнажает как кризис и классического полиса, так и классического идеала искусства, заключающегося в гармонии божественного и человеческого закона: теперь выбор состоит либо в следовании хтоническим законам и отказе от государства, либо в господстве закона и соответственно в отказе божественным предписаниям [14, р. 37].

Посредством этой работы Гегель обосновывает разные позиции мужчины и женщины по отношению к становлению духа и развитию этического самосознания. Так, мужчина находит себя в государстве, науке и борьбе, поскольку обладает самосознанием постигающей мысли и понимает объективную конечную цель; женщина же остаётся на уровне единичности и чувства, находя своё субстанциальное предназначение в семье, в субъективной чувственности [2, с. 215]. Как отмечает Патриция Миллс, «женщина, по Гегелю, не может достичь даже самосознания рабыни, поскольку она ничего не делает» [15, р. 143]. Между женским и мужским самосознаниями не может быть процедуры снятия, поскольку между семейным и государственным законами существуют только отношения противоречия и взаимоисключения. Таким образом, трагический конфликт разворачивается между универсальным полисом и семьёй и он заканчивается разрушением языческого мира. В партикулярной семье уже заложены семена дальнейшего краха, а женщина, в свою очередь, агент этого разрушения. Миллс выдвигает ряд возражений Гегелю: во-первых, он игнорирует, что для Антигоны важно не столько различие мужчина-женщина, сколько отношения брат-сестра; во-вторых, Антигона действует сознательно, а не «исполняет свою роль в движении абсолютного духа» и не на основе интуитивных порывов; в-третьих, Антигона в определённом смысле разрывает рамки института семьи и отказывается от отведённого ей места в системе Гегеля; в-четвёртых, Гегель игнорирует самоубийство Антигоны, что показывает её как уникальную представительницу женщин [15, р. 146–147]. Для системы Гегеля идеальным женским персонажем была бы сестра Антигоны – Исмена, а сама трагедия Софокла, если в итоге должен был бы победить закон государства, должна была бы называться не «Антигона», а «Кreon».

Лакан подчеркивает, что Гегель полностью проигнорировал аспект желания, который в его прочтении оказывается ключевым [8, с. 323]. Он обращает внимание на термин *Ate*, упоминаемый в пьесе двадцать раз, последний означает «предел, за которым, преодолев его, человеческая жизнь

не способна остаться надолго» [8, с. 338]. Антигону влечёт к этой невозможной границе сама символическая невозможность исполнения желания. Жизнь Антигоны невыносима, она обязана подчиниться закону Креона и жить в его доме, однако она вырывается из-под власти этих обязательств и слепо следует своему желанию. Именно сам объект желания лежит по ту сторону Ате, достичь который можно только путём принятия «двойной смерти» – биологической и символической [8, с. 347–371]. Антигона важна для Лакана по двум причинам: во-первых, как фигура, которая артикулирует появление символических границ и невозможность достижения желания (здесь следует вспомнить известный пример с крысой в лабиринте, которая, не обладая речью, создает своеобразный символический язык посредством нажимания на кнопку, сигнал которой открывает перед ней еду). В этом смысле Антигону Лакан сравнивает с этой крысой, последняя, создав символическую систему, сама попадает в зависимость от неё – субъект становится субъектом только когда вписывается в систему знаков. Это обстоятельство позволяет нам установить вторую причину: Антигона является такой фигурой, которая прорывает символические границы в своём фанатичном следовании желанию (влечении к смерти).

Из относительно недавних интерпретаций Антигоны стоит выделить работу А. Зупанчич 2021 года. Последняя – известная представительница люблянской школы психоанализа, она продолжает и развивает подход Лакана. Автор делает акцент на трех основных проблемных моментах Антигоны: насилие и его связь с законом, погребальный ритуал и инцест. Понятно, что насилие Антигоны вовсе не «натуралистическое», а более острое – насилие слов, принципов, желания, насилие субъективности. Здесь происходит разграничение субъективного насилия и объективного, где последний феномен – это насилие нулевого уровня, присущее «нормальному» ходу вещей. Однако Зупанчич не следует традиционному ходу мысли, отождествляя «объективное» насилие с Креонтом и государственной властью, а «субъективное» с Антигоной как то, что противопоставляется власти. Во все не Антигона переступает черту закона и совершает акт субъективного (избыточного) насилия, это делает Креонт, совершая такой акт во имя государства и публичного права, когда запрещает Антигоне хоронить её брата. Тем самым осуществляется выход за рамки собственной публичной, государственной должности: «Запретив хоронить Полиника, Креонт не просто увековечил обычное незаметное объективное/системное насилие имеющегося правила, а совершил жест избыточного, субъективного насилия. Более того – что усугубляет его преступление – он совершил этот жест субъективного насилия *во имя* государства и публичного права» [5, с. 20].

Именно поэтому оппозиция частное/публичное в отношении Антигоны/Креонта (или божественных/государственных законов) ошибочна. Грубо говоря, здесь речь идет не о государственном насилии по отношению к частной жизни, а о таком насилии, которое создает разлом, разграничивает сферу частной жизни и закона. Здесь можно наблюдать зазор

между указанными сферами или, если говорить об этом словами Зупанчич, «невозможное преступление», которое всегда лежит в основе символического закона. «Учреждение закона (или символического порядка в целом) предполагает *разрыв*, зазор, нечто, что не может быть основано на чём-либо, помимо самого себя, или линейно выведено из предшествующего „естественного состояния“» [5, с. 22]. Автор работы приводит шутку «Мы не каннибалы; вчера мы съели последнего из них» [5, с. 21], обращая внимание, что само учреждение символического закона основывается на подобной непристойной изнанке. Креонт хочет «съесть последнего каннибала», учредить новое светлое «цивилизованное» правление закона, отличив тем самым эпоху своего правления от мрачных времён эдипова рода. Его решение о запрете хоронить Полиника инаугурационное, должное обозначить разрыв двух времён (к слову, в переложении Жана Ануя Креонт цинично отмечает, что он запрещает хоронить Полиника, а не Этеокла, произвольно, поскольку это необходимо для подтверждения его власти). Преступление же Антигоны состоит в том, что она предьявляет Креонту эту непристойную изнанку: господство Сверх-Я строится на определённой фигуре умолчания «и так всем понятно, но всё же...», Антигона, как видим, отказывается играть в данном символическом поле.

Еще один из важных акцентов в работе Зупанчич – это погребальные ритуалы, которые напрямую связаны с законом и насилием. Акт погребения является центральным действием сюжета, который и является олицетворением разлома. Как известно, кровные отношения между братом/сестрой имеют гораздо более сильную ценность для древнегреческого мышления, чем отношения между родителями и детьми. Это один из факторов, почему Антигона настаивает на захоронении своего брата, говоря при этом, что так она не поступила бы ради своего супруга или дитя. Но автор книги обращает наше внимание на то, что дело даже не в самом Полинике, являющимся братом для Антигоны, дело в семейной *ате*, поскольку, как мы помним, Эдип тоже является для Антигоны братом. Антигона укореняет семейную *ате*, своим актом захоронения брата, связывая себя с этим непогребенным телом, выступающего символом её абсолютного желания.

Нет сомнений в том, что психоаналитический подход усложняет наше мышление о праве, выворачивая и выдувая его как бутылку Клейна. Вместе с тем нельзя ли прочертить ещё одну аналитическую линию, которая бы двигалась по пути избытка, а вовсе не нехватки? Можно ли вычеркнуть Антигону из «семейного романа невротика» (Зупанчич и имя Антигоны) и вписать её в историю производства смыслов? Подвиг Антигоны с точки зрения психоанализа имеет место только на фоне преступлений Креонта, т. е. как некоторый разлом, фундаментальная нехватка. Для поиска альтернативных подходов попробуем обратимся к двум главным феминистским прочтениям трагедии «Антигона» – Люси Иригарей и Джудит Батлер.

Иригарей обращает внимание, что предыдущие прочтения «Антигоны» апеллировали к главной героине как к субъекту с его психологично-

стью и нарциссичностью, в то время как такой «субъект» возникает только в Новое время и неадекватен для греческой трагедии [13, р. 197]. Антигона предстает архаичной фигурой того мира природы, который наполнен смыслами и говорит с нами, она удерживает его и защищает. Иригарей обращает внимание, что Антигона защищает три главных закона мира, к которому она относится: уважение к порядку живой вселенной и живых существ, уважение к порядку поколений, а не только генеалогии, уважение к порядку полового различия [13, р. 198]. Антигона хоронит Полиника из религиозного чувства, но это чувство еще существенно отлично от нашего понимания: не подчинение единственному Богу, а поддержание равновесия космического порядка. Античная героиня хочет жить и делиться жизнью именно здесь и сейчас, она, в отличие от мира Властвующего и Единого Закона, знает, что убийство, насилие и подчинение не могут остаться незамеченными и требует своего восстановления [13, р. 204]. В этой связи Антигона не случайно становится поводом Эдипа, поскольку действительно видит половые различия (Эдип же, когда узнал о них, выколол себе глаза, чтобы и дальше оставаться слепым), которые говорят об уважении к порядку природы [13, р. 207]. Однако эта природа не универсализированного мужского взгляда, подчиняющего всё единому началу, а живая природа, позволяющая расцветать и проявляться многим различиям.

Несколько иную линию прочтения предлагает Джудит Батлер: Антигона предстаёт как фигура феминистского сопротивления, которая не ищет поддержки у власти государства [11, р. 1]. Автора не устраивают прочтения Гегеля и Лакана, которые вписывают Антигону либо в борьбу родового и государственного, либо в историю с появлением и борьбой против Символического закона. Батлер обращает внимание, что Антигона, во-первых, уже фактом своего рождения порвала с обычной родовой связью, будучи плодом кровосмесительной связи [11, р. 7] (Эдип ей и отец, и брат; Полиник ей и брат, и племянник и т. д.); во-вторых, Антигона не просто порывает с господством символического закона, а восстаёт против него, используя его же язык. «Антигона в своей преступности начинает говорить от имени политики и закона: она впитывает сам язык государства, против которого восстает, и ее политика становится политикой не оппозиционной чистоты, а скандально нечистой» [11, р. 5]. Как отмечают И. и С. Жеребкины, акт самодеструкции Антигоны – это «жест ресигнификации, посредством которого Антигона создаёт новое, в том числе, утверждает новые, отклоняющиеся от традиционных форм родства и новые формы сообщества» [3, с. 116]. Антигона, впитывающая язык Креонта, не просто подрывает его господство, а учреждает новые возможности для политической жизни: с точки зрения Батлер, главное преступлении Антигоны не в том, что она хоронила Полиника, а в том, что она «отказалась отказаться» от своего поступка, принимая и утверждая его в разговоре с Креоном [11, р. 10].

На наш взгляд, можно выделить некоторые недостатки приведённых выше феминистских прочтений: Люси Иригарей сохраняет бинарную оппозицию природа-культура, которой соответствует разделение женщина-мужчина (хотя она и существенно переоценивает эти противопоставления); в подходе Батлер поступок Антигоны по-прежнему имеет место только на фоне Креона, хотя она и начинает действовать «на его поле». Тем не менее эти подходы важны: Батлер, во-первых, артикулирует фигуру Антигоны как политическую, а не пред-политическую представительницу «семейных уз» или до-символического состояния (что можно наблюдать у Гегеля и Лакана); во-вторых, закон начинает мыслиться как позитивное производство образов жизни; в-третьих, сама Антигона предстаёт не только как фигура «бунтующая», но и как созидательница, отбирающая власть. Люси Иригарей показывает, как отстаиваемый Антигоной закон работает имманентно самой жизни и природе.

Обобщая изложенное выше, можно выделить два способа осмысления Антигоны и проблемы права: первое (психоаналитическое), построено на запрете удовольствия и принципиальной неправомерности установления этого запрета. Здесь Антигона является тем, кто прорывает эти символические запреты в неумном следовании своему желанию. Второе – своего рода активистское прочтение, где Антигона сама предстаёт как контрвласть, где она, используя язык этой власти, создает свой образ жизни и свою политику, независимо от взгляда власти. Данные способы осмысления Антигоны дают нам основание представить известный сюжет по-новому. Такая множественность прочтений открывает перед нами Антигону отнюдь не как архаичный текст, а как действенный образ, регулярно возникающий в дискуссиях о праве. Антигона показывает возможные пути генезиса права вне государственного, тотального и ограничивающего взгляда, открывая потенциал для формирования альтернативных оснований социального творчества.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015. 448 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. Жеребкина И.А., Жеребкин С.В. Война и мир Джудит Батлер. СПб.: Алетейя, 2018. 158 с.
4. Зайцев К.Л. Желание как критерий поступка в теории Ж. Лакана // Идеи и идеалы. 2022. №3-1. С. 215–229.
5. Зупанчич А. «Я бы оставила их гнить»: параллакс Антигоны. СПб.: Скифия-Принт, 2021. 200 с.
6. Кинодо Ж-М. Читая Фрейда: изучение трудов Фрейда в хронологической перспективе. М.: Когито-центр, 2012. 416 с.
7. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / пер. с фр. А.К. Черноглазова. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
8. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос. 2006. 416 с.

9. Фрейд З. Тотем и табу / пер. с нем. А.М. Боковой. М.: Академический Проект, 2007. 159 с.
10. Шукуров Д.Л. Имя отца в психоаналитическом дискурсе Жака Лакана // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2012. № 3. С. 51–59.
11. Butler J. *Antigone's Claim. Kinship Between Life & Death*. New York: Columbia University Press, 2000. 119 p.
12. Freeland C. *Antigone, in her unbeatable splendor*. Albany: SUNY press, 2013. 330 p.
13. Irigaray L. *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone* // *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*. Oxford: Oxford University Press. 2010. P. 197-212.
14. James D. *Art, Myth and Society in Hegel's Aesthetics*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2011. 160 p.
15. Mills P.J. *Hegel's Antigone* // *The owl of Minerva*. 1986. Volume 17, Issue 2. P. 131–152.

Antigone and the creation of law: beyond psychoanalysis

A.V. Drozdenko, A.A. Shestakov

Samara State Technical University, Samara

This article analyzes the psychoanalytic theory of the origin of law. In the concept of Z. Freud, law arises from the original crime and the establishment of the prohibition on the direct attainment of pleasure. J. Lacan, developing Freud's theory, focuses on the symbolic significance of the father's figure and the decisive role of language in establishing the law. The consideration of the tragedy of Antigone in psychoanalysis differs from its Hegelian reading as a struggle between human and divine laws. In contrast to this, in the theory of Lacan, Antigone appears as a figure who does not deviate from his desire and thereby overcomes symbolic boundaries. The article also examines the modern interpretation of Antigone given by Aljanka Zupancic. It develops a psychoanalytic reading of law, transferring the crime from the figure of Antigone to Creon. In turn, in the feminist readings of Lucy Irigaray and Judith Butler, the authors summarize the ways out of psychoanalytic theory. According to Irigaray Antigone preserves the ancient law of the rhodium as a condition of cosmic balance. Butler treats Antigone as an independent political agent who, using the language of power, establishes new forms of kinship and community. All these circumstances make it possible to present Antigone not as a rebel disavowing the established order, but as a creator of alternative forms of order.

Keywords: *psychoanalysis, right, desire, symbolic law, Lucy Irigaray, Judith Butler Antigone.*

Об авторах:

ДРОЗДЕНКО Арсений Владимирович – аспирант кафедры философия и социально-гуманитарные науки ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: arseniidrozdhenko@yandex.ru

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Authors information:

DROZDENKO Arseniy Vladimirovich – PhD student of the Department of Philosophy and Socio-Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: arseniidrozdenko@yandex.ru.

SHESTAKOV Alexander Alekseevich – PhD (Philosophy), Head of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.01.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.02.2025.