

Собуцький М. А.

ПСИХОАНАЛІТИЧНІ МОДЕЛІ ТА УМОВИ ЇХ ВЕРИФІКАЦІЇ (Ще раз про психоаналіз і античність)

У статті розглядаються проблеми психоаналітичної герменевтики культури, зокрема умов верифікування фрейдівського та лаканівського психоаналізу давньогрецькими текстами, з якими ці підходи генетично пов'язані.

Психоаналітичне витлумачення культури, семантики її текстів та рушійних сил її розвитку лишається одним з найпотужніших робочих знарядь культурології, ще не вповні засвоєним вітчизняною дослідницькою практикою. Вже не один десяток років видаються (і надалі видаватимуться) як окремі розвідки, так і узагальнювальні навчальні посібники та монографії, присвячені різноманітним відгалуженням тематики «психоаналіз і культура». З вітчизняних праць останнього часу варто згадати книги Л. Т. Левчук (2002 р.) [1] та Н. В. Зборовської (2003 р.) [2]; у зарубіжних авторів особливо популярним є заголовок або підзаголовок «Психоаналіз і кіно» (пор. за 1990-2001 рр. праці Е. Коуї [3], В. Лебо [4], а також збірки за ред. І. Енн Каплан [5] або Дж. Бергстром [6]). Тематика «психоаналіз і...» лишається, проте, актуальною перш за все через дуже ускладнені можливості верифікації та/або фальсифікації психоаналітичних методів і результатів, отриманих за їх допомогою, в умовах культурологічного дослідження, що значно відрізняються від умов психоаналітичного сеансу. Багатовимірна перспектива з'ясування меж застосовності психоаналітичного підходу до культурних форм змушує автора цих рядків розділити проблему на кілька підпунктів, кожному з яких з часом буде присвячено окрему працю.

Предмет культурології - цілокупність культури; точніше, те, що у кожній з галузей культури, її сфер та форм є неспецифічним для цієї галузі, сфери чи форми. Культурологія - це наука, що вивчає усе - з одного боку; але, з другого - виокремлює з усього тільки те, що не можна залишити у виключній компетенції відповідної галузевої наукової дисципліни. Скажімо, мистецтво розглядається культурологом у не-мистецтвознавчий спосіб - з точки зору мотивацій, функ-

ціонування, прихованих ідеологій тощо. Текст (будь-який, художній або не-художній) розглядається не тільки у не-естетичний (тобто не-літературознавчий), а і не-філологічний спосіб: як вмістилище слідів культурної семантики, значень, притаманних явищам культури і фіксованих завдяки структурам мови й мовлення. Строго кажучи, культурологію має ще цікавити не текст, а дискурс як сукупність умов продукування текстів. Проте культури, хоча б трохи старші за сучасну, не представлені у дискурсивному вимірі; їх для нас репрезентують лише тексти, збережені традицією (з усіма нашаруваннями інтерпретацій у рамках традиції). Звідси одним із завдань культурологічної герменевтики текстів є віднайдення у них слідів дискурсу зниклої культури, витлумачення у термінах культурної семантики, маючи на увазі як тогочасну, так і нинішню культуру.

Але культурологія - це не тільки описування культурних явищ у їхньому відношенні до цілого. Вона є інтерпретативною наукою ще й у сенсі пошуку моделей, які вмотивовують появу культурних значень, так би мовити, приписування речам сенсу. Звідси, за П. Рікером [7], впливає необхідність інтерпретування як у максимально широких межах («пригадування значення»), так і у межах певної редукції до тих неусвідомлених сил, дія яких зумовлює певний структурно-семантичний вигин тексту. Каузальна редукція не виключає ампліфікації, et vice versa.

Редукція до певних схем моделювання тим необхідніша, коли йдеться про культури, від яких наша власна культура не походить безпосередньо (так П. Рікер, за словами Ж. Женетта, визначає сферу компетенції структуралізму) [8]. Можливо, наступна теза буде дещо несподіваною: на мою думку, саме такою культурою є антична. Із середніми віками, наприклад, ми перебуваємо

(більш чи менш) у спільному герменевтичному горизонті (як мінімум - у неперервності традиції, попри всі її модифікації); з античністю ж, особливо грецькою, для нас Гадамеріва *Sache*, «(спільна) справа», давно втрачена, і смислова перервність призводить до того, що фактично кожен дослідник виробляє щось на кшталт своєї приватної античності. Досить лише порівняти образи античності М. Фуко, М. Гайдеггера, С. С. Аверінцева, М. Л. Гаспарова, О. Ф. Лосева, І. В. Шталь поміж собою та/або з античністю просвітників або романтиків. Античність - дзеркало, в якому кожен бачить насамперед себе; проте герменевтичну процедуру це не робить безнадійною - за умови зваження «свого» і перевірки того, що видається зрозумілим, на незрозумілість.

Була своя античність і у З. Фрейда, і у Ж. Лакана (останній добре знав про ілюзорність наївного розуміння давніх текстів, прочитуваних зі словником та граматикую, що безпосередньо засвідчив у 5-й книзі своїх «Семінарів» [9]). Фрейд і Лакан - два імені, з якими здебільшого пов'язується одна з поки що працездатних інтерпретативних парадигм культурології, заснованих на каузальній редукції. Класичний фрейдівський психоаналіз та його структурна лаканівська модифікація (плюс дещо з доробку «культуралізму» та школи об'єктних стосунків) плідно «працюють» у царині культури завдяки не стільки своїй терапевтичній генезі, скільки Софокловим, Еврипідовим, Аристофановим та Плавтовим інтертекстуальним зв'язкам своєї думки. «Античне» прочитання Фрейда є так само очевидним, як шекспірівське (здійснене Г. Блумом [10]); але саме античні, а не шекспірівські конотації роблять психоаналітичну герменевтику відколотих, витіснених культурою змістів і значень сумірною з герменевтикою давніх текстів, принаймні тих ділянок, які так само «відкололися». Ідеться, звісно ж, не лише про так звані едипальні сюжети (хоча пізніше йтиметься трохи про Едипа).

Психоаналіз у момент свого народження, як відомо, називався «катартичною методою». Зауважимо, що Аристотелів катарсис - одна з тих цеглин античної культурної семантики, які майже повністю відкололися від сенсового світу подальших часів, і довгий ланцюжок невдалих новочасних інтерпретацій цього терміна це засвідчує. Власне, не зовсім розумів катарсис - або зовсім не розумів його - вже у I ст. Марк Аврелій, для якого це лише «нагадування» (ὕπομνησις) про характерний перебіг подій у світі, що його необхідно терпіти людині («До самого себе», XI, 6) [11]. Психоаналіз на межі XIX-XX ст., зі свого боку, не тлумачив катарсис,

а спершу просто повторив його, дозволивши драматичним долям Едипа, Антигони чи Електри розіграватися в уявному реєстрі, у трансфері, і «очишувати через жаль і страх такі самі (τοιούτων) афекти», приблизно так, як це зазначено у 6-й главі Аристотелевої «Поетики» [12]. Власне, афекти у значенні «зазнавань» - παθημάτων свідомості, що їх спричиняє несвідоме. З'ясувалося, що це річ небезпечна, і від безпосередньо катартичної методи психоаналізу довелося невдовзі відмовитися (хоча популярні репрезентації психоаналізу ще довго зображали саме катарсис - пор. хоча б фільм «Заворожений» А. Гічкока, 1945 р.) [13]. «Вивільнення афекту, що відхилився від свого шляху, та його розрядку, або ж відреагування» - переживання суб'єктом витісненого як «справжньої драми» [14] - мало поступитися місцем більш зваженим процесам проробки опорів, трансферу й контртрансферу, а головне - вербалізації афекту, отже, хоча б мінімальному дистанціюванню від нього, без чого безпосередній ефект катарсису має сумнівну користь. (Досить вказати, що у предметних покажчиках до всіх трьох томів колективної «Енциклопедії глибинної психології», оригінал якої датується 1977 р., термін «катарсис» уже навіть не згадується, хоча як історичний факт згадано використання Фрейдом «катартичного методу Брейера» у 1889 р.) [15].

Щоб пересвідчитися у справедливості твердження щодо придатності психоаналітичної редукції до травматичних ядер несвідомого для витлумачення відколотих від світу сучасної свідомості фрагментів давньої культурної семантики, з'ясуємо: чи так само і в давнину катарсис був неоднозначним явищем, здатним породжувати свою протилежність? Як стверджував Ж. Лакан, необережно здійснений психоаналіз може спровокувати замість катарсису звичайнісінський психоз [16]; чи таким самим був і катарсис античної трагедії? Тобто, чи це - те саме явище, що й катарсис у кабінеті аналітика?

Згадаймо з цього приводу один відомий нам зі слів Геродота епізод ранньої історії грецької трагедії, найчастіше згадуваний, звичайно ж, без психоаналітичного коментарю. Фрініх, сучасник і суперник Есхіла (з яким, згідно з рядками 1299-1300 Аристофанових «Жаб», той «не хотів ступати на одну священну луку» [17]), невдовзі після взяття персами у 494 р. до Р. Х. Мілета - міста, вельми дружнього Афінам, в уяві афінян, так би мовити, спорідненого їм, - створив і поставив драму на цей сюжет. Постановкою «Взяття Мілета» він, як свідчить Геродот (VI, 21), змусив розплакатися (дослівно «впасти у сльози» -

ες δάχρυα τε έλεσε) [18] глядачів (в оригіналі - метонімія то θεήτρον). За це Фрініха було покарано чималим штрафом: він бо ж нагадав афінянам про «нещастя близьких людей», як іноді перекладають. Дослівно - про *οβαρία κακά*, тобто «домашні (або: свої власні) лиха» [19]. Катарсис, отже, обернувся страхом переслідування, проективною ідентифікацією, як висловився би сучасний аналітик, «...як результат проективного самоотождоження, «Я» втрачає позитивні компоненти самого себе, внаслідок чого такі інстанції, як «Ідеал Я», можуть опинитися назовні, поза суб'єктом» [20]. Наслідком може бути відчуття деперсоналізації. З іншого ж боку, проективна ідентифікація може спричинити відчуття щодо інтроєкції як «насильницького вторгнення у вигляді покарання за надто сильну проекцію» [21]. Остання цитата запозичена з праці Мелані Кляйн, присвяченої раннім інфантильним механізмам захисного фантазموутворення, сенс яких значною мірою втрачається після проходження людиною «стадії психотичного страху» [22] в ранньому дитинстві. В дорослому житті оживлення такого роду інфантильних механізмів спричиняє параноїдальне відчуття переслідування у власному домі - *οβαρία κακά*. (Можна згадати також фройдівську гру термінами heimlich - unheimlich у праці «Моторошне»: «домашнє» має набути рис «не-домашнього», а «приховане» - «не-прихованого», і саме тоді стає моторошним.) «...Heimlich - слово, що розгортає свої значення в амбівалентних напрямках, аж до співпадіння з власною протилежністю unheimlich» [23].

Отже, хоча наше порівняння крайнощів катарсису в афінському театрі з відповідними крайнощами проективної ідентифікації пацієнтів психоаналітика не можна вважати достатнім для наукової верифікації моделей інтерпретування семантики того итогу, вкоріненої у несвідомому, його усе ж можна вважати чимось на зразок окреслення умов фальсифікації, тих меж, поза якими модель спростовує сама себе. Психоаналіз працює на межі деперсоналізації і не працює, якщо цю межу перейдено, якщо «домашнє лихо» вдерлося у царину людського «Я» настільки, що всередині цього «Я» вже немає з ким комунікувати. Катарсис грецької трагедії, здається, працював теж тільки там, де зберігалася мінімальна дистанція між «домашніми» лихами суб'єкта й лихами «такими самими», але все ж таки не своїми. Тому самому Фрініхові катарсис глядачів цілком вдався у «Фінікіянках» 476 р. до Р. Х. (що з них чотирма роками пізніше Есхіл зробив своїх «Персів»). Внести «погані об'єкти» - страх і жаль - у свого постійного двійника-пере-

слідувача, що ним був перський цар для еллінів, - справа більш безпечна і, між іншим, психоаналітично виправдана. Проективна ідентифікація стає тоді лише проекцією: тобто заперечувані у собі психічні змісти (страх і жаль) виносяться назовні й залишаються там прив'язаними до репрезентації (у даному разі театральної), не повертаючися назад, усередину суб'єкта, у вигляді «домашніх лих».

Таким чином, текст Геродота разом з текстом Арістотеля виявляється непоганим інтертекстом для психоаналітичної моделі інтерпретування не надто прозорих шарів культурної семантики. В даному випадку ми намагались верифікувати цим інтертекстом З. Фрейда: перевірити його поступовий відхід від шойно винайденої катартичної методи історичним досвідом, не до кінця поясненим вже в античності (бо ж пояснення Геродота «бо змусив глядачів розплакатися», як і пояснення Марка Аврелія стосовно «нагадування» про необхідний перебіг подій, не інтерпретація, а раціоналізація, приписування правдоподібних причин «заднім числом»). Спробуймо у той самий спосіб верифікувати та/або фальсифікувати деякі контексти Ж. Лакана, відновивши давньогрецький інтертекст для них.

Вихідною точкою або ж місточком слугуватиме вже згадуване твердження Лакана про те, що «аналіз може від початку розв'язати психоз... через необережне використання об'єктного зв'язку» [24]. Психотичні феномени, на думку Ж. Лакана, «...показують нам суб'єкта повністю ідентифікованим з власним "Я"» [25] - тоді як у нормального суб'єкта ця ідентифікація завжди може бути скасована.

Опосередковано це співвідноситься зі шойно розіграним прикладом надмірної ідентифікації глядачів в афінському театрі з «домашнім лихом». Безпосередні наслідки у Лаканових текстах ще цікавіші.

За спостереженнями Лакана, в момент словесної галюцинації «...суб'єкт у буквальному сенсі говорить зі своїм «Я», як начебто третя особа говорила би й коментувала його дії» [26]. Це впливає з того, що у психотичного суб'єкта процес говоріння не проходить стадію звернення до так званого «великого Іншого» [27]. На жаль, тут немає можливості у деталях розкрити зміст ключових понять лаканівської терміносистеми; скажемо тільки, що «великий Інший», Інший з великої літери - це «...універсальне місце тої пам'яті, яку Фрейд, що відкрив її, назвав невідомим...» [28]; це «ланцюжок означників», точніше - «місце перебування означників», «місце закону» [29], місце, «де перебуває код»: це «Інший як супутник мови» [30] та як «місце мов-

лення» [31]. У Лакана «місце Іншого» [32] – майже синонім символічного порядку [33]; це місце, звідки промовляє фрейдівське «над-Я» [34]. Символічне, артикульоване завдяки «великому Іншому», у свою чергу – майже синонім культури [35], з її означниками та можливостями значень. Але символічний порядок мови й мовлення – а отже, і «великий Інший» – ще й місце фрейдівського «потягу до смерті», спрямованого «по той бік принципу насолоди» [36]. Точніше, Символічне, носієм якого є «великий Інший», спрямовує свій смисловий порядок по той бік окремого життя, яке саме по собі є «відхиленням від прямого шляху... позбавленим смислу» [37].

На тлі цих визначень яскраво проступають лаканівські алюзії до смислового фону грецької трагедії. Саме «фону», а не букви її тексту: пояснюючи сутність символічного порядку, Ж. Лакан неодноразово використовує псевдоцитати з «Едипа в Колоні» Софокла. У 2-й книзі «Семінарів» його, лаканівський (а не Софоклів) Едип виголошує: «Невже лише у той момент, коли я став нічим, я став нарешті людиною» [38]; у 5-й книзі (тобто на 3 роки пізніше, оскільки кожна книга «Семінарів» відповідає одному рокові викладання) Лакан, здається, вже знає, що таких слів Едип у Софокла не казав. Тепер уже мудрість Едипа звучить так: «...найкращим жеребом для всього, що постало у бутті, може здатися – врешті-решт – не народжуватися зовсім. Слово, яке під кінець вимовляє Едип, його $\mu\eta\ \phi\acute{o}\nu\alpha\iota$, смислова межа й найвища точка всієї трагічної авантюри, ...увічнює її, оскільки, якби Едипові не вдалося під кінець це слово вимовити, йому б не судилося стати тим героєм трагедії за визначенням, яким ми його знаємо» [39]. Проте, це – згідно з усім щойно сказаним стосовно «великого Іншого» – слово саме Іншого з великої літери, слово, проголошене з «місця закону», місця говоріння як такого. Це не могло б бути словом конкретного людського суб'єкта (тобто Едипа), якщо цей суб'єкт не переживає психотичні галюцинації. Якщо він як третя особа не коментує сенсу своїх дій...

Дивно, але софоклівський Едип не говорив і цього. І, відповідно, не коментував свої дії як психотик. За нього це говорив хор (рядки 1224-1227): «краще (людині) зовсім не народжуватися ($\mu\eta\ \phi\acute{o}\nu\alpha\iota$), а як вже народилася ($\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\phi\alpha\nu\eta$ – явилася у світ), то найскоріше вмерти ($\beta\acute{\eta}\nu\sigma\alpha\ \chi\epsilon\theta\epsilon\upsilon$) – піти звідси туди, звідки прийшла» [40]. Едип же навіть просив по смерті завжди пам'ятати його (рядки 1554-1555) [41], отже, не збирався «ставати нічим».

Ще більш дивно, що така аберація, стійко повторювана Ж. Лаканом рік у рік, скоріше підтверджує його власну теорію, аніж її спростовує. Бо саме хор трагедії як «місце говоріння» у чистому вигляді, «місце перебування означників», коментує дії персонажів з тієї самої позиції, з якої мав би пролунати коментар у вигляді галюцинації, якби позиція «великого Іншого» була виключена з процесу говоріння. Можна сказати й інакше: хор є місцем галюцинації Едипа. Або Едип є галюцинацією хору? Історія розвитку трагедії скоріше свідчить на користь останнього; проте, як би ми це не витлумачували з точки зору генези, функціонально хор трагедії є репрезентацією «великого Іншого» її персонажів; він є носієм їхнього несвідомого, доповненням їх дискурсу до зв'язності (принаймні у доеврипідівські часи, коли трагедії ще не можна було читати без хороших партій). Отже, Лакан систематично плутає репліку хору з фінальною мудрістю Едипа саме тому, що це мудрість Іншого з великої літери, сенс Символічного реєстру, й Едипові вона може належати лише як здобуток «по той бік» його емпіричного буття. Якби в історії трагедії існував лаканівський «герой трагедії за визначенням», він привласнив би собі репліку хору. Тобто він говорив би і від імені свого «Я», і від імені несвідомого Символічного. Проте абстрактного «героя трагедії за визначенням» не існує, існують тільки емпіричні герої конкретних трагедій; отже, лаканівський Едип – це модель «Едип плюс хор», той «ідеальний тип» [42], без якого не обходиться процедура редукції емпіричного розмаїття у культурологічному описі.

Знову ми опинилися у ситуації, коли фальсифікація теоретичної моделі шляхом виведення її за межі застосовності верифікує її в її власних межах. Едип Софокла як часткова, емпірична людська істота потребує хору для виголошення того, що увічнює його в очах Ж. Лакана в якості Едипа – репрезентації людини як цілого, суб'єкта разом з його «Іншим». Можна було б коментувати Ж. Лакана за допомогою античних текстів і далі. Наприклад, його твердження про неможливість розуміння давніх текстів «так, як їх розуміли сучасники» стосується «світу значень гомерівських героїв, який скоріше за все повністю вислизає від нас [43]. Воно добре ілюструється розвідками Е. Р. Додса в царині Гомерової, Есхілової та Софоклової психології його інтерпретацією $\acute{\alpha}\tau\eta$ як «психічної інтервенції» [44]; Еринії як «індивідуальної дієвої сили, що забезпечує здійснення планів Мойри» [45]; нарешті, і самої Мойри як агента наддетермінації у перипетіях гомерівських героїв [46]. Наддетер-

мінацію у психоаналітичному сенсі (як зумовленість «породжень несвідомого дією (одразу) багатьох причин, жодна з яких сама по собі не є достатньою») [47] зустрічаємо у Доддса і у застосуванні до тлумачення історії Геродотом та Есхілом. Скажімо, поразка персів при Саламіні подається в Есхілових «Персах» (рядки 353 та 362) як результат підступності еллінів плюс «зздрість богів» (φθόβος) [48]. Насправді у 354 рядку знаходимо ще й «аластора»... [49].

Наше коло асоціацій нарешті замкнулося. «Перси» Есхіла з їх сном Атосси й появою на сцені тіні царя Дарія як спільної галюцинації хору й тієї ж Атосси (рядки 681-851) [50] - вже згадувана нами вдала версія катарсису, проєкції об'єктів переслідувачів з несвідомого назовні, у задзеркалля сцени. «Великий Інший», згідно з Ж. Лаканом, має своїм панівним означником «Ім'я Батька» [51] - причому батька скоріше мертвого, ніж живого [52]. Саме такий мертвий батько царя Ксеркса об'єктивований у «Персах» перед його «великим Іншим» - хором, він, власне, викликаний на сцену цим хором (рядки 673-

680) [53], веде бесіду з ним, задає йому - і матері царя, і цареві-синові через мати - закон, знову-таки згідно з Ж. Лаканом [54]. Тінь Дарія у «Персах», як відомо, пояснює поразки свого сина Ксеркса порушенням (під дією *ἄτη* - рядок 822) встановленої здавна рівноваги, зухвалим порушенням міри (*ὑβρις* - рядок 821) [55]. Увесь цей парад означників несвідомого відбувається завдяки своєму дистанціюванню від психіки глядачів-афінян, але водночас і завдяки гомології структур марення персів тим структурам внутрішнього примусу, «очищенню» яких, збалансуванню їх, слугує катарсис. Як підсумок, отримуємо досить вивірене герменевтичне коло, рух якого від текстів психоаналітичної традиції до текстів традиції давньогрецької й назад непогано забезпечує уточнення «наївних» розуміння поясненнями (згідно з рекомендаціями П. Рікера [56], а пояснень - новим розумінням текстів. «Відколоті» фрагменти культурної семантики, вкорінені у несвідомому, попри свій опір витлумаченню поступово повертаються до обігу.

1. Левчук Л. Т. Психоаналіз: Історія, теорія, мистецька практика.- К.: Либідь, 2002.- 255 с
2. Зборовська Н. В. Психоаналіз і літературознавство.- К.: Академвидав, 2003.- 392 с.
3. Cowie E. Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis.- Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1997.- 397 p.
4. Lebeau V. Psychoanalysis and Cinema,- London; New York: Wallflower, 2001.- 137 p.
5. Psychoanalysis and Cinema / Ed. by E. A. Kaplan,- New York; London: Routledge, 1990.- 249 p.
6. Endless Night: Cinema and Psychoanalysis, Parallel Histories / Ed. by J. Bergstrom.- Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1999.- 305 p.
7. Після філософії: кінець чи трансформація / Пер. з англ.; Упоряд. К. Байнес та ін.- К.: Четверта хвиля, 2000.- С. 329.
8. Женети Ж. Фигуры: В 2-х т.- М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998.- Т. 1.- С. 171.
9. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- М.: Гнозис; Логос, 2002.- С. 63.
10. Блум Г. Фрейд; шекспірівське прочитання // Левчук Л. Західноєвропейська естетика ХХ століття.- К.: Либідь, 1997.- С. 198-210.
11. Marci Aurelli Antonini. Ad se ipsum libri XII / Ed. I. Dalfen.- Leipzig: Teubner, 1979.- P. 106.
12. Аристотель. Об искусстве поэзии. Греческий текст с переводом и объяснениями В. Аппельрота,- М., 1893.- С. 12.
13. Walker J. Couching Resistance. - Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1993.- P. XXI.
14. Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу.- М.: Высшая школа, 1996.- С. 191-192.
15. Энциклопедия глубинной психологии / Пер. с нем.- М.: Интерна, 1998.- С. 5.
16. Лакан Ж. Стадия зеркала и другие тексты.- М.; Paris: EOLIA, 1992.- С. 36.
17. Aristophanis Comoediae: In 2 vols. / Recogn. F. W. Hall, W. M. Geldart.- Oxford: Clarendon, 1907.- Т. 2.- P. 151-152.
18. Herodoti Historiarum libri IX: In 2 vols. / Ed. R. Dietsch.- Lipsiae: Teubner, 1901.- Vol. II.- P. 75.
19. Ibid.- P. 76.
20. Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу.- С. 437.
21. Там само.
22. Там само.- С. 547.
23. Фрейд З. Влечения и их судьба.- М.: ЭКСМО - ПРЕСС, 1999.- С. 189.
24. Лакан Ж. Стадия зеркала и другие тексты.- М.; Paris: EOLIA, 1992.- С. 36.
25. Там само.- С. 34.
26. Там само.- С. 35.
27. Там само.- С. 49.
28. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда.- М.: Логос, 1997.- С. 124.
29. Там само.- С. 131.
30. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- М.: Гнозис; Логос, 2002.- С. 18.
31. Там само.- С. 68.
32. Там само.- С. 256.
33. Лакан Ж. Семинары. Книга 2.- М.: Гнозис; Логос, 1999.- С. 454.
34. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- С. 386.
35. Там само.- С. 369.
36. Лакан Ж. Семинары. Книга 2.- С. 461.
37. Там само.- С. 331.
38. Там само.- С. 305; 329.
39. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- С. 284.
40. Sophoclis Fabulae / Recogn. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson.- Oxford: Clarendon, 1990.- P. 408.
41. Ibid.- P. 421.
42. Вебер М. Социология. Загальноісторичні нариси. Полі-

- тика/Пер. знім.-К.: Основи, 1998.-С 237-254.
43. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- С. 63.
44. Доддс Е. Р. Греки и иррациональное,- М.; СПб.: Университетская книга, 2000,- С. 13.
45. Там само.- С. 16.
46. Там само.- С. 15.
47. Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу- С. 440.
48. Доддс Е. Р. Вказ. праця.- С. 39.
49. Aeschylī Septem quae supersunt tragoedias / Ed. D. Page.- Oxford: Clarendon, 1972.- P. 15.
50. Ibid.- P. 27-33.
51. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда.- М: Логос, 1997.- С. 131.
52. Лакан Ж. Семинары. Книга 5,- С. 204; 360-361.
53. Aeschylī Septem quae supersunt tragoedias.- P. 27.
54. Лакан Ж. Семинары. Книга 5.- С. 230-236.
55. Aeschylī Septem quae supersunt tragoedias,- P. 32.
56. Після філософії: кінець чи трансформація,- С. 311.

M. Sobutsky

PSYCHOANALYTIC MODELS AND MODELS
OF VERIFYING THEM (ONCE MORE
ON THE PSYCHOANALYSIS AND ANTIQUITY PROBLEM)

The article deals with some hermeneutical problems of psychoanalytic approaches in cultural studies, namely, with the problem of verifying the Freudian and the Lacanian versions of psychoanalysis through their confrontation with some Greek texts related to their genesis.