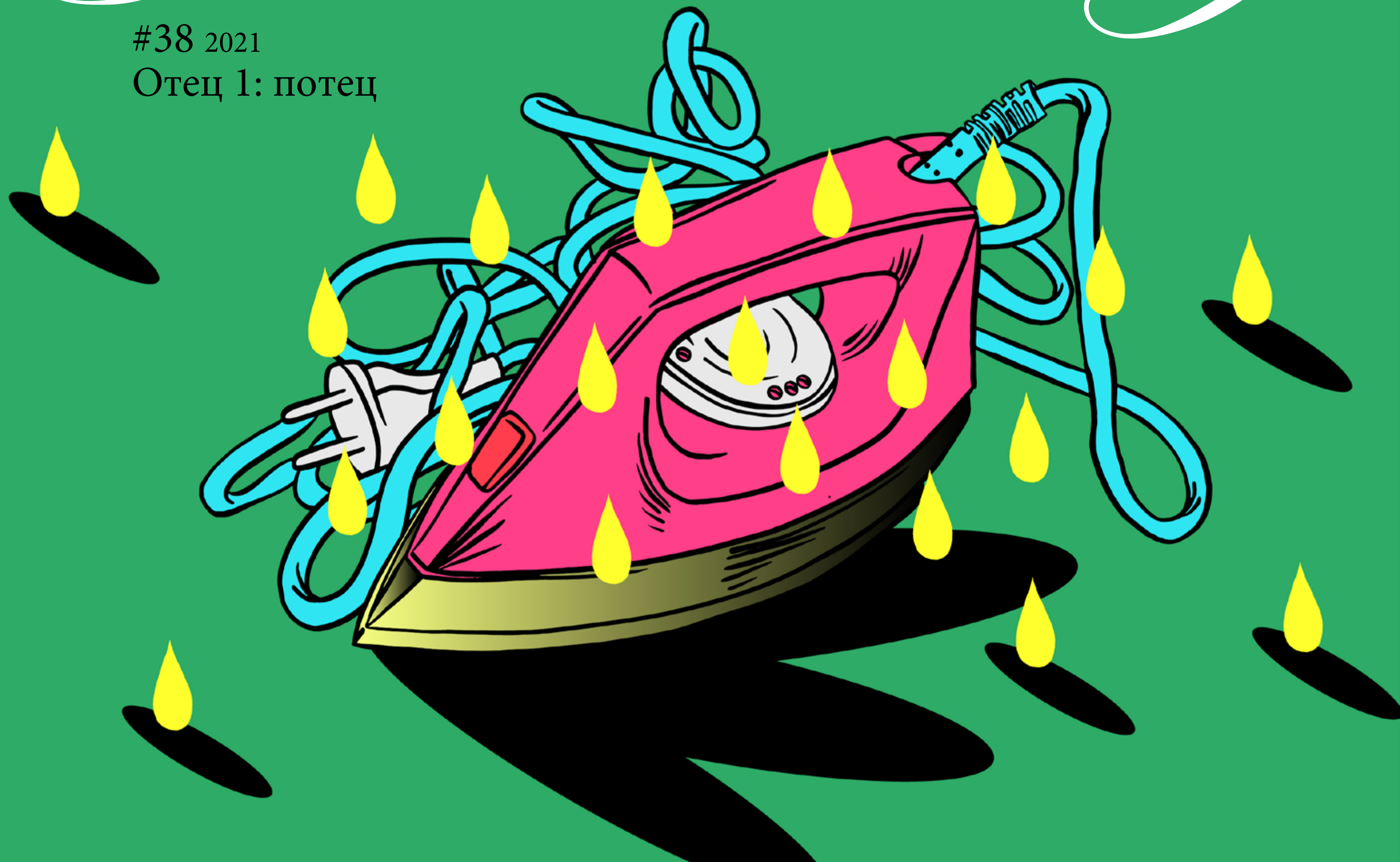


# Лаж налиця

#38 2021

Отец 1: потец



6 Гуляева Ольга. Про отца

### ПАДЕНИЕ ОТЦА

8 Виктор Мазин. Достаточно краткое представление Колетт Солер, предваряющее её выступление «Психоанализ и политика»

14 Колетт Солер. Психоанализ и политика  
(перевод с французского Виктора Мазина)

28 Жерар Помье. Является ли «падение отца» движущей силой истории?  
(перевод с французского Вероники Беркутовой)

38 Вероника Беркутова. Упадок отцовского образа, или Эдип против Клинта Иствуда

### КОНФЕРЕНЦИЯ «ЧТО СЛЕДУЕТ ИЗ ТОГО, ЧТО (НЕ) ЖЕНЩИНА УБИЛА ОТЦА»

62 Олелуш. Что следует из того, что женщина убила отца

87 Вероника Беркутова. «Власть матерей»: к вопросу о матриархате с позиций психоанализа

104 Мария Ким. Психоаналитические зарисовки женских образов в раннехристианских учениях

130 Алина Чуприкова. Особенности женской эдипализации и генезис женской сексуальности в психоаналитической оптике Лу Саломе

### ОТЦЫ ОРГОНА

138 Богдан Гром. Удивительные приключения Вильгельма Райха среди психоаналитиков и коммунистов. Часть 2

### П/ОТЕЦ ДОКТОРА МАБУЗЕ

154 Виктор Мазин. Отец некрореализма и ученые мужчины

### ОТЕЦ В ДЕТСКОЙ

170 Марсель Гоше. Дитя желания (часть 2)  
(перевод с французского Ксении Павлюк)

192 Франсуаза Дольто. Слова и фантазии  
(перевод с французского Ольги Колчановой с предисловием Айтен Юран)

200 Эстер Менакер. Анну Фрейд анализирует отец: нападение на самого себя  
(перевод с английского Олелуш)

### ОТЦЫ НАУКИ

210 Само Томшич. Три Заметки о Науке и Психоанализе  
(перевод с английского Ярослава Микитенко)

232 Джейсон Глинос. Психоанализ имеет дело с субъектом науки: Лакан между наукой и этикой (Часть 1)  
(перевод с английского Ольги Гуляевой)

252 Джейсон Глинос и Яннис Ставракакис. Позы и уловки: о лакановском стиле и использовании математической науки  
(перевод с английского Ольги Гуляевой)

### ОТЕЦ, РАЗВЕ ТЫ НЕ ВИДИШЬ?

276 Вадим Йович. Дразнить латуз

288 Айтен Юран. Δέν Демокрита и объект а Лакана

### P.S.

294 Виктор Мазин. Жан-Люк Нанси, еще одно прикосновение

### РЕДАКЦИЯ:

Редколлегия: Виктор Мазин, Олелуш, Ольга Гуляева

Обложка: Таня Ахметгалиева

Верстка: Татьяна Пророкова



Гуляева Ольга

# Про отца

Он прочитал мне все, что смог.  
Над креслом плавает дымок.  
Читал беззвучно, про себя,  
про мертвеца с заглавной я.

А я твердила лишь - «Ещё»!  
Ведя премудростям подсчёт.  
Пока не вышла в минуса.  
(А он все таял на глазах).

Он прочитал мне все, что смог.  
Пора заканчивать урок.  
(Листы зачитаны дотла).  
У мертвецов свои дела.

Ц

Е



Виктор Мазин

# Достаточно краткое представление Колетт Солер, предваряющее её выступление «Психоанализ и политика»

1.

Поскольку Колетт Солер впервые появляется на страницах «Лаканалии», то для начала, конечно, следует ее представить. Колетт Солер – практикующий психоаналитик, прошла анализ у Лакана, работает в психоаналитическом поле с середины 1970-х годов. В психоанализ Колетт Солер пришла из двух областей – философии и психопатологии. В 2001 году она основала Школу форумов лакановского поля.

Вот названия некоторых книг Колетт Солер, которые дают представление о той проблематике, которая её волнует: «Что Лакан говорил о женщинах» (2003), «Бессознательное, развернутое в небеса психоза» (2008), «Лакан – заново изобретенное бессознательное» (2009), «Лакановские аффекты» (2011), «Лакан читает Джойса» (2019), «Тексты о ковиде» (2021). Принципиальные вопросы – теории языка, аффектов, сексуального разделения, психозы... Акцент у Колетт Солер практически всегда на клинику. Что это значит? Конечно же, не то, что есть практика, а есть теория. Нет. То, «что мы называем клиническим уровнем, – это одновременно и логический уровень»<sup>1</sup>. Отчуждение и отделение проявляют эту логику, и не только они. Основной клинический феномен психоаналитического дискурса, как известно, – перенос. Перенос – время анализа, анализ – время переноса. И речь идет далеко не только о хронологическом времени. Когда Лакан говорит о времени переноса, он имеет в виду логическое время, время, которое предполагает Другого, время различных тактов.

Здесь стоит принять во внимание различие и даже, на взгляд Колетт Солер, полную противоположность картезианского субъекта и субъекта анализа. Причем среди множества линий различия между субъектами Декарта и Фрейда Солер подчеркивает клиническую позицию субъекта анализа: «Когито пациента есть “Страдаю, следовательно, существую”»<sup>2</sup>. Иначе говоря, в анализе мы имеем дело с *субъектом*



Louise Bourgeois, Redroom parents bed

1. Soler C. “The Subject and the Other” (II) // *Reading Seminar XI*. N.Y.: State University of New York Press, 1995. P. 45.

2. Soler C. “The Subject and the Other” (I) // *Reading Seminar XI*. N.Y.: State University of New York Press, 1995. P. 41.



*аффекта*. При этом страдающий субъект приносит с собой симптомы. Еще одно отличие анализанта от картезианского субъекта в том, что он – не субъект уверенности, а *субъект сомнения*. Поскольку аналитик – субъект якобы знающий, то и предписанная субъектом сомнения уверенность оказывается на его стороне.

Итак, субъект аффекта приносит в анализ не только свое страдание, но симптомы. В конечном счете, разве может быть субъект без симптома? Разумеется, нет. Достаточно вспомнить мысль Лакана о том, что собственное я – тоже симптом, причем привилегированный. Еще один принципиальный момент: симптом, как говорил Фрейд, – это компромиссное образование, результат столкновения различных душевных сил, иначе говоря, симптом – не только и не столько «проблема, сколько её решение»<sup>3</sup>.

У симптома по меньшей мере два лица. Грубо говоря, одно лицо символическое, другое – реальное. Понятно, что второе лицо остается в тени. Итак, симптом – это послание, и симптом – это наслаждение. Симптом – телеграмма, которая приходит по назначению, и в то же время симптом – это удовлетворение влечения. Наслаждение, кстати, как говорит Колетт Солер, – это «лакановский перевод фрейдовского либидо»<sup>4</sup>. Эта субстанция поддерживает аффективную привязанность субъекта к симптому.

Симптом и речь взаимопереводимы. В этом Фрейд убедился, находясь на стажировке у Шарко. Снятие симптома – обретение им значения. Симптом и речь принадлежат одному регистру, символическому, но не совсем. Именно наслаждение не позволяет им совпасть и задать условия легкого перевода. Основной вопрос психоанализа, по словам Колетт Солер, это вопрос, «как асубстанциональный субъект речи связан с единственной субстанцией»<sup>5</sup>, с таковой наслаждения. Так мы оказываемся на гетерогенной границе символического и реального. Там, где обнаруживается многогранная буква, далеко не только её инстанция в бессознательном.

Колетт Солер различает «наслаждение чистой буквой (символическое, трансформированное в реальное) и наслаждение значением (смещением символических и воображаемых элементов)»<sup>6</sup>. Наслаждение наслаждению – рознь. И далее Солер говорит о трех модусах, о трех режимах наслаждения: «наслаждение буквой как Единым, наслажде-

ние в цепи значений и наслаждение, о котором можно сказать как о реальном, поскольку оно существует как вычитание из двух первых»<sup>7</sup>. Синтом Джойса – пример наслаждения чистой буквой: «В “Поминках по Финнегану” буква не представляет субъект, она – вне значения, но не вне наслаждения»<sup>8</sup>.

И здесь мы вновь возвращаемся, что удивительно, конечно, к вопросу о времени. Казалось бы, наслаждение – разрыв во времени, то, что не символизируется и не темпорализуется. Однако не все так просто. Колетт Солер различает два времени субъекта – время означающего и время влечения. Время влечения – «это время встречи, структурированной как мгновение, которое действует как разрез в последовательности означающего времени»<sup>9</sup>. Аналитическая клиника – на уровне времени влечения. То, что время влечения имеет принципиальное значение в анализе, отнюдь не означает, что время означающего отходит на второй план. Достаточно вспомнить XVII Семинар Лакана с его акцентом на связи между стыдом, смертью и означающим. И Колетт Солер, разумеется, не забывает об измерении означающего и желания, ведь «желание аналитика – желание достичь абсолютного различия»<sup>10</sup>.

## 2.

Текст, который мы предлагаем вашему вниманию, представляет собой не столько текст, подготовленный для публикации, сколько речь, адресованную Зигмунду Фрейду на его 165-летие. Речь, произнесенную в Париже, предосланную словами из Санкт-Петербурга и транслировавшуюся на разные континенты из дома Фрейда в Вене.

Выступление Колетт Солер называется «Психоанализ и политика». Этот соединительный союз соединяет множество тем, он – бесконечно распутывающийся узел. Стоит напомнить, что само понятие симптом, по меньшей мере для Лакана, – это изобретение не Гиппократов, а Маркса. И частный симптом – всегда уже симптом общественный, симптом, который в первую очередь имеет отношение к способу наслаждения, в частности к тому прибавочному наслаждению, которое указывает в сторону прибавочного капитала. Капиталистический дискурс по-своему поляризует возможные формы эксплуатации либидо, и вполне можно говорить – особенно сегодня – о *политике наслаждения*.

7. Ibid. P. 94.

8. Ibid. P. 98

9. Soler C. “The Subject and the Other” (II). P. 52.

10. Soler C. “Hysteria and Obsession” // Reading Seminars I and II. N.Y.: State University of New York Press, 1996. P. 281.

3. Soler C. “The paradoxes of the symptom in psychoanalysis” // *The Cambridge Companion to Lacan*. Edited by J.-M. Rabate. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 90.

4. Soler C. “The Subject and the Other” (II). P. 52.

5. Soler C. “The Subject and the Other” (I). P. 44.

6. Soler C. “The paradoxes of the symptom in psychoanalysis”. P. 93.



Louise Bourgeois, cell VII

Принципиально важно то, что мы всегда уже занимаем определенное место в дискурсе. Иначе говоря, мы не можем быть нейтральными. Нейтральной позиции не существует, и в этом смысле внеполитической позиции нет.

Бессознательное политично, и на кушетке не только субъект, но и субъект культуры. Сексуальность тоже *всегда уже* связана с политикой. Секс политичен. Достаточно взглянуть на историю с точки зрения политики сексуальности XX и XXI веков, чтобы многократно и повсеместно в этом убедиться.

Отношение с Законом – это вопрос и этики, и желания, и этики желания, и этики реального, и наслаждения, которое, как известно, если и связано с какой-то психической инстанцией, то со *сверх-я*, с ненасытным категорическим императивом. Отношение с Законом – это вопрос бессознательного приведения в действие той или иной логики структурирования психики; структурирования, которое, в частности, предполагает поддержание закона сегодня логикой не невроза, а перверсии, и даже психоза<sup>11</sup>. Отношение с Законом – это вопрос политики. В частности, в сегодняшнем мире «правит не закон отца, а закон прибыли», и закон этот – не только закон капитализма, но это – «продукт, косвенный продукт науки», и в этой связи остается задаваться вопросом об атаке окончательно сциентизированного рынка с его единственным законом, законом прибыли: «переживет психоанализ эту атаку или нет, ведь психоанализ, похоже, плохо совместим с законом прибыли»<sup>12</sup>.

11. «Соответствие социальному порядку нередко совместимо с психозом, не всегда, но нередко» (Soler C. “The Symbolic Order” (II) // Reading Seminars I and II. N.Y.: State University of New York Press, 1996. P. 54).

12. Soler C. “Time and Interpretation” // Reading Seminars I and II. N.Y.: State University of New York Press, 1996. P. 61.



Колетт Солер

# Психоанализ и политика<sup>1</sup>

Перевод с французского Виктора Мазина

1. Текст онлайн-лекции, прочитанной Колетт Солер 8 мая 2021. Лекция была организована Музеем Фрейда в Вене. Редакция «Лаканалии» благодарит Колетт Солер и организаторов лекции за разрешение на публикацию этого текста.

Невозможно себе представить психоаналитика, которого не затрагивала бы политика; не та фактическая политика, с которой мы сталкиваемся изо дня в день, но политика, которая являет собой искусство целей и средств. Фрейд и Лакан, между прочим, внимательно следили за политикой и даже сконструировали, исходя из того, чему научил их психоанализ, теорию социальной организации, тех связей, которые работают в обществе, и теорию управления, диктующего законы на всех уровнях, на уровне работы, а также на уровне того, что раньше называлось нравами, от совокупности привычек и идеалов, устанавливающих правила гигиены тела, до отношений, самых интимных и гражданских. Из этого следует, что каждое травматическое событие, будь то война или пандемия, являет собой для психоанализа новую интерпелляцию.

Между так называемыми социальными науками и фрейдизмом развернулись дебаты чуть ли не на всё прошлое столетие по поводу общественного и индивидуального. Речь шла, в конце концов, о знании того, является ли пружина действий человека на коллективном уровне и на уровне индивидуальном одной и той же. Однако, от коллективного политики до индивидуального психоанализа, разве не является общей забота о социальных связях, иначе говоря, о том, что позволяет людям жить вместе, создавать общество или образовывать пары?

В общем, вопрос не такой простой, ибо, с одной стороны, есть то, что политика может сделать с психоанализом, поскольку он предполагает общественный договор, и, с другой стороны, проблема политического влияния психоанализа в обществе. Для начала несколько слов о политике психоанализа.



Louise Bourgeois

## ПОЛИТИКА ПСИХОАНАЛИЗА

Лакан первым использовал понятие «политика психоанализа» – он также называл её этикой, – чтобы обозначить цели, которые указывали бы направление каждому психоаналитику.

Это понятие здесь уместно, поскольку сам Фрейд по сути дела высказывал общую озабоченность социальными узами в области трех дисциплин, которые он назвал невозможными – управление, воспитание и психоанализ. И почему они должны существовать, если не по той причине, что человек включает в себя нечто неовладеваемое. Я говорю о психоанализе в единственном числе, потому что, вопреки догматическим конфликтам и Вавилонской башне языков, есть некое единство психоанализа. Он не идеологичен, но практичен, и он берет свое начало в учении Фрейда. Психоанализ – метод, изобретенный Фрейдом. Речь высвобождается из своих цензур, чтобы отправиться к своей истине и истине другого, сводящейся к интерпретации, к высказыванию, которое обозначает, но не говорит ничего о высказывающемся. Мощь этой процедуры превосходит тех, кто в нее входит: они не ждут ничего иного, кроме того, что эффекты языка и речи позволят – и это будет возможностью для них верифицировать часть *реального*, а именно невозможности и ограничения.

Политика, о которой мы говорим в связи с психоанализом, также принадлежит его полю, присуща его дискурсу. Она заключается в его специфических целях и, скажем, она может конкретно обещать каждому, кто делает выбор в ее пользу, разрешение тех неудобств, что несут симптомы. Следовательно, эта политика не унифицирована. Фрейдовская процедура, с которой начинается любой психоанализ, определяет свое поле, но в основании своем он не являет единство политических ориентаций. В частности, исторически он не идет в сторону унификации своих концепций на финальном балансе психоанализа, даже если и было бы возможно достичь такового в двух огромных областях, в которых проявляются тупики бессознательного – в работе и половой любви.

С другой стороны, в политике – в широком смысле этого слова – речь всегда идет об установлении связей, которые позволяют различным индивидам соседствовать друг с другом на установленный манер, более-менее мирно сосуществовать. Дискурс обеспечивает эту функ-

цию в первую очередь воспитанием, с религией или без неё, различными институциями, в первую очередь школой. Во всяком случае речь идет о сгибании тел принятыми практиками «тело-правления»<sup>2</sup>, как говорит Лакан, о передаче субъекту идеалов, ценностей, налагающихся коллективно. Такова, например, история, включающая в себя периоды, когда люди выбирают смерть, а не «жизнь на коленях», если вспомнить французскую поговорку. Жить, стоя на коленях – в этом выражении так много телесных метафор! К тому же хорошо известны размышления Фрейда о прямохождении человека. Не существует политики, которая не была бы нормализующей, и когда у нее это не получается, в дело, как известно, приводится полиция. Нет цивилизации без полиции. Политика всегда работает над явной или скрытой нормой. Впрочем, это не случай психоанализа, ведь он не работает и на то, что норме противоположно. Просто применяясь в пределах компетенции к случаям человеческого поведения, к причинности, он имеет дело с тем, что ограничивает империю норм, которые никогда не сводятся к сингулярности. В этом отношении анализировать не значит воспитывать, и психоанализ – не ортопедия. Между прочим, такова причина, по которой Фрейд смог заявить, что управление и воспитание – так же как анализирование – невозможные профессии. Они невозможны, поскольку каждая из них действует в области, которой она не владеет, области, в которой они сталкиваются с неукротимыми желаниями, влечениями, наслаждением. Меры, приложимые к *реальному*, всегда уже ограничены – невозможные профессии, – но психоанализ отличается от них тем, что добавляет исследование бессознательных причин, уникальных для каждого в отдельности.

В движении лакановского поля, в котором я работаю, травматизм ковид-19 – а он и есть травматизм – произвел у психоаналитиков после короткого момента ступора нечто вроде пробуждения, чувство крайней необходимости. Необходимости помыслить заново свои место и роль в изменившихся внешних условиях. Эта озабоченность проходит через весь прошедший век психоанализа, начиная с того момента, как сошел на нет изначальный боевой энтузиазм. Какой шанс оставлен психоаналитическому дискурсу в управлении обществом? В отличие от других дискурсов, у психоаналитического есть отличительная черта – им занимаются исключительно по выбору. Стало быть, он не может игнорировать состояние психики, оформляющее политическое; и ему необходимо обновить диагностику, чтобы знать, «куда его ведет

2. “Corpo-rection” – термин Лакана, который поясняется фразой *rection du corps*, т. е. управление телом. О «корпо-рекции», «тело-правлении» Лакан говорит в связи с разбором случая Джеймса Джойса. – Прим. пер.



его эпоха»<sup>3</sup>. Это и есть тот вопрос, который я задаю нашей эпохе, той, на которой останюсь сегодня. Вместе с приходом ковида в медиа поднялся большой шум на тему «никогда мир уже не будет как раньше!». А что раньше? Разве пандемия не пришла в уже новый мир?

#### «ВЧЕРАШНИЙ МИР»

Фрейд появился в тот мир, который Стефан Цвейг мило назвал «вчерашним миром». По сути дела, две мировые войны и галопирующие скачки науки породили сегодняшний мир, поместив нового человека XX века на руины надежд. Мир прошлого, если сказать предельно кратко, – это царство, в котором правил Один (в мужском роде) господин. Фрейд назвал его Отцом, как для отдельного индивида, так и для общества. Возьмите «Психологию масс и анализ я», где он показывает, что желания, потребности, влечения человеческих масс, которые осаждают политику, те же, что и у отдельно взятого субъекта. Так или иначе они управляются связью с Отцом-господином. Таким образом глава армии, церкви, государства становится для каждого члена массы тем, кем эдипальный отец является для ребенка, а именно идеализированным либидинальным объектом, отдающимся идентификации и сгущающим аффекты любви и ненависти, настолько же амбивалентные, насколько и могущественные. К этому следует добавить, что та же детская любовь к Отцу горизонтально создает солидарность среди членов массы, и братство тоже оживляется идеалом справедливости, даже если и ценой разделения, как отмечает Фрейд. С «Тотемом и табу» и его мифом об убийстве «супер-самца» праотца, обладателя всех самок, Фрейд делает из посмертной любви к Отцу социальный цемент, скрепляющий отношения между мужчинами, в том числе и делающий возможными отношения с противоположным полом. В безграничной книге «Человек Моисей и монотеистическая религия» Фрейд вновь ставит Отца, только на сей раз отца менее звероподобного, в основание того, что я бы назвала политикой разума.

Фрейд говорит здесь об обществе, организованном тем, что Лакан формализовал как дискурс господина, иерархический порядок, в котором дискурсивные узы предполагают, что господин приказывает другому, например отец, глава семьи, – ее членам, женщинам и детям, как когда-то в древности приказывали рабам, как главнокомандующий или священнослужитель – солдатам и верующим.

#### НОВЫЙ КУРС

Сегодня нет гегемонии этого порядка господина, он подвергается атакам со всех сторон фрагментацией социальных уз и новыми требованиями равенства. Они хотят не просто равенства в правах, но паритет. Паритет, между прочим, – важное слово для сегодняшнего порядка. Наш финансовый капитализм – уже не тот, что описывал Маркс, – безразличен ко всему, кроме своего единственного идеала – прибыли. В итоге, индивиды в нем низведены до положения органов производства/потребления, заставляющих жернова этой машины вращаться. Этой капиталистической машине безразличны любовь, влечения, наслаждения индивида, и он не предлагает ничего кроме своих гаджетов потребления, предназначенных к выбросу и замене новыми гаджетами, этими маленькими объектами «прибавочного наслаждения», как говорит Лакан по аналогии с прибавочной стоимостью Маркса. Капитализм приводит к распаду традиционных социальных связей, оставляя лишь выставленные напоказ тела «пролетариев», т. е. тех, кому, в старом смысле этого слова, не достает социальных уз. Тем самым он обнажает то, что дискурсивные порядки – в первую очередь таковой господина – скрывают, то, что после Фрейда уже невозможно игнорировать, а именно то, что сексуальные желания, которые сближают тела, не могут установить отношения между их способами наслаждения. Последние управляются бессознательным, всегда остающимся нарциссически привлеченным. Эти соображения исходят от Фрейда, открытие которого Лакан сжал до прославленной формулы «сексуальных отношений не существует». «Имеется от Единого». То же самое касается самого Единого.

В сегодняшнем дискурсе эти полиморфные формы наслаждения равным образом приемлемы, даже если дискурс господина стигматизирует их как патологии. Возьмите Крафт-Эббинга с его *Psychopathia sexualis* и Хэвлока Эллиса. Для них все практики и модальности наслаждения, выходящие за рамки гетеросексуального полового акта, в первую очередь гомосексуальность, называются перверсиями и считаются трансгрессивными в отношении нормы гетеро. Все это было не так давно, и так называемые перверсии считались субверсивными. Достаточно вспомнить Оскара Уайлда. Все это закончилось вместе с паритетом. В капиталистических социальных отношениях моно-нормированная сексуальность нашла свой конец, и мы наблюдаем, как самого разного рода сексуальные наслаждения выставлены напоказ

и требуют легализации. Они хотят выйти из дискриминации, хотят быть признанными и обладать полными правами граждан. С другой стороны, принадлежность к одному полу оспаривается. Требование социального признания приводит к изменению закона.

Унифицирующее Единое господина, позволяющее каждому следовать в такт тем же путем, пребывает в кризисе, и не меньше в кризисе на сексуальном плане Одно Отца, гетеросексуальная модель. Сегодня повсеместно царит дифференциальное Одно, которое, между прочим, находится на одной волне с демократическим идеалом. Откуда и протест всех объединенных мужских Единых, таковых государства и политических партий, и тех, что противостоят гражданскому обществу, и тех, что относятся к репрезентативной демократии, за которых можно голосовать, но затем оспаривать их власть, решения, принимаемые избранными и т. д. Похоже, что даже наука и та приближается к руинам мужского Единого. Физика проложила свой королевский путь вместе с универсальной гравитацией, Ньютоном и его формулой, затем пришел Эйнштейн и его последователи, и сегодня уже стало очевидным, что никакого королевского пути нет, даже в физике. То же можно сказать и о биологии, чьим господским означавшим был, как мне представляется, геном, прежде чем она фрагментировалась на субдисциплины, возникшие согласно частям разобранного тела; и, по-видимому, репертуар этот еще не исчерпан. В ситуации такой пролиферации, конечно же, по-прежнему есть пространства, в которых доминирует иерархический дискурс, но дискурсы эти сами выжили только в, я бы сказала, разобранных или более-менее замкнутых ячейках, соседствующих друг с другом и требующих признания своего приоритета. Сплоченное общество также пребывает в кризисе, оно если и существует, то как множество соседствующих несводимых дифференциалов. Все это справедливо для неистового индивидуализма нашего времени, и не в меньшей степени это очевидно с точки зрения психоанализа: «...есть только разрозненные разобранные части»<sup>4</sup>. Таков диагноз различий, вписанных в тела и субъективности, различий в желаниях и в симптоматиках наслаждения, ограничивающих и уравнивающих анонимизирующий универсализм науки.

Лакан, который появился на свет в самом начале прошлого века, уже не принадлежал времени Фрейда и его сотрудников. Начиная с 1970-х годов, как раз в момент великого потрясения от бунтов против господ, против властей, он переосмысливает социальные узы. Именно

в психоанализе признана Изнанка господского дискурса. На деле, в либидинальном порядке, который налагается на всех нас, психоанализ гарантирует рассмотрение, одну за одной, тех сингулярных истин, которые предъявляет бессознательное. Однако в отсутствие этого порядка он больше не является оборотной стороной множества гаджетизированных людей, которой мы представляем, поскольку оно само уже принимает всех по отдельности. Скорее, он – противоположное, поскольку эти отдельные – сингулярности желания и наслаждения. Тем самым его функция становится скорее компенсирующей, «искусственным легким», как говорит Лакан в 1973 году в атмосфере удушающей гомогенизации. Метафора дыхания отменно подходит теперь для определения того, что проявляет вирус в первую очередь, ибо он – отличный индикатор тех обстоятельств, о которых я собираюсь говорить и которые его появлению предшествуют.

## ИНДИКАТОР

Глобальный империализм ковида, похоже, гарантирует «возвращение в реальное»<sup>5</sup> Одного унифицирующего. С этим вирусом никто уже не может оставаться равнодушным к тому, что происходит на другом конце света, и вот уже восстановлено общее дело, открытое новым данным, даже если пока и едва различимым. Я расположу эти данные под тремя рубриками: абсолютизированное господское означавшее, другой субъект предположительно знающий и гигиенизм на новый лад.

Созданная ковидом-19 ситуация подтвердила ту гипотезу, которую я высказала в своем выступлении в июне 2018 года перед палатой депутатов в Риме на тему «Психоанализа и политики». С начала XX века для широкой общественности главным месседжем психоанализа был акцент на смысле сексуального, или, шире – на сексуальных симптомах, а это как раз и оспаривалось в первую очередь со времен Фрейда, пока не превратилось в догмат, бессознательному же было отведено второе место. Между тем, Фрейд в 1920 году пришел еще кое к чему, а именно к порождающей сексуальной травме, которую Лакан понимал как результат рождения в язык и как эффекты *йазыка*. Мы легко можем показать, что это лежащее на сексе проклятие отчасти снялось там, где психоанализ смог себя утвердить. Однако сегодня в фокусе,

5. Намек на фразу Лакана: «То, что претерпело форклюзию в символическом, возвращается в реальном».

4. Lacan Jacques. Préface à l'édition anglaise du séminaire XI // *Autres écrits*. Paris, Seuil: 2001. P. 573.

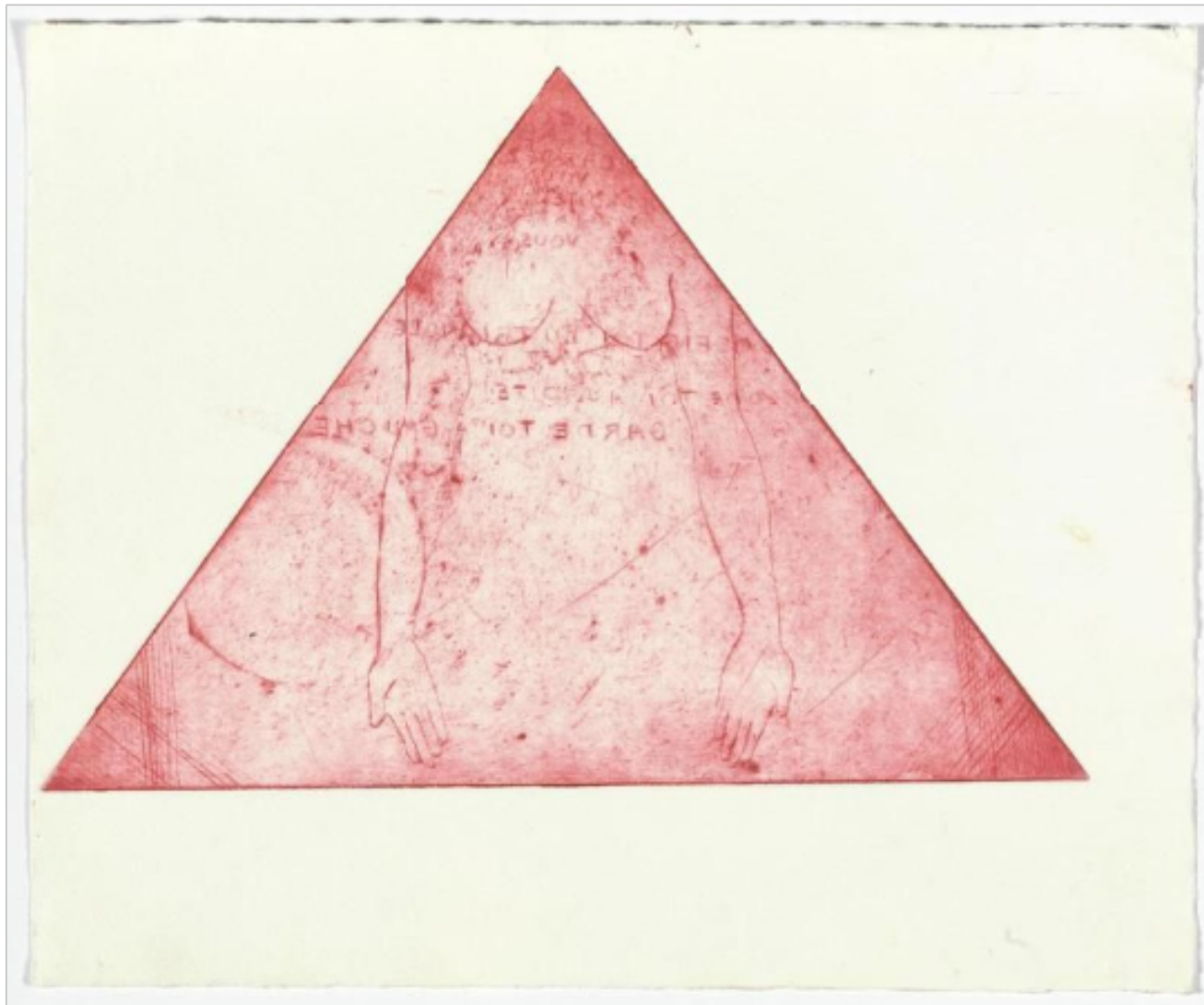


помимо страха универсальной сексуальной травмы, совсем другие страхи. Они вызваны иным *реальным*, глобальным, затрагивающим угрозу самой жизни; таковы тревоги по поводу состояния экологии, глобального потепления, необходимость быть готовым защищать себя и наши неудачи на этом пути, таков страх, что мы не сможем всех накормить и помочь удовлетворить потребности. Таковы общие страхи всех дискурсов на тему провозглашенного конца человечества, краха надежд на возможное самосохранение. Конечно, апокалиптические истории существовали всегда, но на сей раз они исходят не от пророков и не ясновидящих.

### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ

В таком дискурсивном контексте, вполне вероятно, начнется поворот в сторону коллективно принятых экзистенциальных неотложных мер, главной и даже единственной целью которых является выживание. Речь о биологической необходимости. Выжить любой ценой, потому что угрозы жизни надвинулись со всех сторон – климата, экономической нестабильности и катастроф, порожденных капитализмом. Следовательно, и отношение к смерти поменяло свой смысл. Закончились, по крайней мере в нашем западном, «озападничанном», как подшучивал Лакан, мире закончились времена, когда было за что умирать. За родину, за идею, за то, без чего жизнь не стоит того, чтобы жить. Теперь сама жизнь во всей своей наготе как первостепенная ценность стоит того, и никто больше не верит в оправданную смерть, в смерть, которую можно оправдать. Пространство героизма и трусости очевидно пересмотрены. Остановить шествие смерти. Разве не это – главная и неотложная на сегодняшний день задача, которую пандемия резко активировала в пределах человеческого коллектива? Поэтому и господское означающее, которое есть смерть, находит в себе новые силы. Это напоминает мне о примере с забыванием имени Синьорелли в «Психопатологии обыденной жизни» Фрейда, ведь именно там мы находим противоположный пример человека, для которого есть кое-что более важное, чем сама жизнь, – сексуальная потенция. Предмет психоанализа, не так ли?

Два больших типа влечений, которые поначалу различал Фрейд, – это влечения самосохранения и сексуальные, и первые, как мне кажется,



Louise Bourgeois

настолько важны сегодня, что они затмили вторые. Конечно, сексуальные влечения, очевидно, никуда не делись, но их вес в психической экономике изменился. Тем более что так называемая сексуальная революция, случившаяся, по крайней мере, в Европе в районе 1968 года, уже не обещает ничего нового в материи сексуальной любви. Что сегодня осталось от требования «беспрепятственного наслаждения»? А от протестов против моральных репрессий? Репрессии эти показательным образом ослабли, не меняя ограничений, о которых идет речь, и это происходит так, будто эпоха просто приняла это к сведению. Тема эта больше не стоит на повестке дня, и по ту сторону денормативизации секса восстает другое требование: свободный выбор идентичности, не только социальной, но и сексуальной, вопреки вердиктам дискурса. Каждый волен изобретать себе идентичность. Вероятная неотвратимость смерти, своей или близких, привела к тому, что общественный дискурс стал бить в набат. И на руинах великих событий XX века всяк и каждый задается вопросом о своей жизни, о том, что с ней делать, с кем и как, какое оружие для этого необходимо и т. д. Речь идет не просто об эгоистичном индивидуализме, но и о готовности жертвовать. Теперь, когда защищать больше уже нечего, жизнь становится главной ценностью, можно даже сказать, основным капиталом. Без всего этого локдаун был бы невозможен.

## ГИПНОЗ МАСС

На деле, был отдан приказ, и сейчас не вопрос, приказ оправданный или нет. Голос сказал: «Идите домой». Не везде в одно и то же время, с разницей: Болсонару – это, конечно, не Макрон, а Трамп – не Меркель, но в конечном счете, приказ был дан и все ему подчинились. Добровольное подчинение. Однако есть один нюанс: все – не что иное, как большинство – мы живем при демократии, – и подчинение это лишь полудобровольно, поскольку для потенциальных упрямцев есть бдительная полиция.

Голос приказал, и другой, будь то тело или субъект, подчинился. Такова структура гипноза, о котором Фрейд пишет в 1921 году. Так что стоит задаться вопросом, кто – гипнотизёр? В данном случае это довольно очевидно: руководство говорит, это голос политической власти, но говорит он от имени другого голоса, а именно медицинского знания.

История с ковидом – это удачный пример того, что научная медицина стала сегодня всемирным субъектом предположительно знающим. И это несмотря на все внутренние противоречия, ибо речь идет не о реальной науке с ее областями незнания, с ее спорами, а идея Науки с большой буквы. Дело в том, что мы верим в этого субъекта-науку якобы знающую и потому подчиняемся приказу, который кажется нам оправданным, и потому никто и не думает, что это – знак добровольного служения, который мы привыкли осуждать, когда речь идет о служении какому-нибудь господину, типа Фюрера, Отца Народов или домашнего тирана. Итальянский философ Агамбен прав, когда говорит о религии медицины. Таков субъект якобы знающий наших времен. Понятно, что не только в нашу эпоху субъект якобы знающий – это фигура богоподобная. Эту фигуру вызвал Рене Декарт, Блез Паскаль её сформулировал, а Альберт Эйнштейн – подхватил. В первую очередь благодаря взрыву достижений в последние пятьдесят лет в области биологии, в науке, которая не в меньшей мере подвергла форкклюзии субъект, чем физика, исключив из поля своего рассмотрения всё, что важно для всех. И все же медицина куда ближе к субъекту, чем физика, поскольку она имеет дело с органическим аппаратом, обеспечивающим жизнь, здоровье, болезнь и, в первую очередь, смерть. Это знание соблазняет политического господина, потому что государство выделяет на это знание деньги. Теперь мозг, гены, гормоны и т. д. якобы контролируют наши аффекты, поведение и то, что психоанализ называет симптомами, да и то, что раньше относилось к душевным метаниям, к настроению. Теперь у нас души нет, теперь у нас есть геном, нейроны, гормоны и т. д., и если мы чувствуем, что с нами что-то не так, что-то не ладится, это значит, что «где-то замкнулись провода», что-то не так с «нашими генами» и т. д. Неудивительно, что мы наблюдаем, как за всем этим следует государственный аппарат, как университеты избавляются от психоанализа, по крайней мере в Европе, а психическое здоровье требует больниц, которые будут приносить прибыль, подобно бизнесу.

У меня нет сомнений, что во время локдауна эффективность голоса, сказавшего «оставайтесь дома», голоса политического господина, опирающегося на научную медицину, – это всеобщий перенос (или почти всеобщий, поскольку есть и упрямцы) на эту медицину, которая черпает свою либидинальную силу у означающего абсолютного господина... у смерти. Оставайтесь дома, иначе ...



## ВСЕОБЩИЙ ГИГИЕНИЗМ

Скажете, что это – нормально? Ну нет же, по той причине, что так было не всегда. Было время настоящих господ, когда люди встречали смерть по приказу с улыбкой. Подумайте об Антигоне Софокла, смерть для неё не была означавшим абсолютного господина, и тогда могущественнее смерти была необходимость внести запись в генеалогии, необходимость, предполагающая захоронение. Даже сегодня можно не желать жить во что бы то ни стало, и выживание любой ценой может не быть первостепенной задачей. Однако такого рода выбор встречается не часто, во всяком случае для большинства он не таков. Эта перемена показала то, «что прокладывает себе путь в глубины вкуса». Иначе говоря, то, что ускользает, движется в невысказываемом, то, что определяет экзистенциальный выбор каждой эпохи. И здесь действительно лучше говорить о вкусе, чем о психике, потому что он начинается со рта, с части тела, и его витальные потребности, такие как эротические удовольствия, затрагивают все аспекты жизни, начиная с восприятия того, кто видит и слышит, и заканчивая самыми интимными ценностями. Все это начинается с тела, но также с дискурса, и, очень даже похоже, что в сегодняшней программе вкуса нанесена еще одна вызывающая тревогу травма, которая присоединяется к травме сексуальной. Эта травма касается нового гигиенизма, всеобщего, псевдоуниверсализирующего, и основана она на страхе.

Гигиенизм проявился зловещим образом при нацизме, причем в весьма специфичной форме, исключительной для высшей расы, арийской, культивировавшей красивое здоровое тело, в то время как другим, евреям, цыганам, гомосексуалам, тем, кого признали дегенератами, досталась евгеника. Гигиенизм дня сегодняшнего совсем другого рода, он демократичен и доброжелателен, он желает хорошего здоровья, здоровой жизни, долгих лет жизни всем, и он помогает вести борьбу с загрязнением и защищает планету. Он не появился с приходом коронавируса, его любезные лозунги раздаются повсеместно давным-давно, и звучат они в форме добрых советов на каждый день, подсказывают, как правильно питаться, достаточно спать, не поддаваться убийственной избыточности – курению, пьянству, чтобы жить хорошо в старости, жить в особых местах и т. д. Ясно, что приоритетом является индивидуальное и коллективное выживание.

На мой взгляд, в этой точке мы с вами и находимся. Как же всё это может не затрагивать психоанализ? В этом потрясении, которое следует признать, не инкриминируя при этом никого отдельно, обнаруживается в своей отличающейся позиции психоанализ, отличающийся, вероятно, как никогда, поскольку он работает с каждым отдельно, с одним за другим, с каждым в его сингулярности, с каждым, независимо ни от чего. Следовательно речь идет об эпистемологическом измерении психоанализа. Без желания знать психоанализа не существует. Достаточно следовать подходу Фрейда времен изобретения бессознательного, чтобы принять это измерение. Человек с бессознательным – уже не тот человек, о котором нам веками говорила моральная философия. Человек стал, что менее лестно, расщепленным субъектом. И речь совсем не идет о том же знании, какое поставляет наука. От нее мы ждем мощного влияния на массы людей, во всяком случае технических усовершенствований, а иногда и того, что называют «прогрессом». Анализ, конечно же, может быть дидактическим, и таковым он и является, анализант в нем обучается, но обретенное знание отнюдь не гарантирует наращивание мощи. Весь вопрос заключается в том, сохранят ли экстренные биологические ситуации и тревоги нашей эпохи по поводу выживания шансы этической ориентации психоанализа, причем даже в большей степени, чем обещания, которые когда-то выдавала религия.

Жерар Помье

# Является ли «падение отца» движущей силой истории?

Перевод с французского Вероники Беркутовой

Название этой статьи звучит довольно амбициозно. Тем не менее оно вписывается в разумные пропорции, пока дело касается индивидуальной истории. Но помимо этого речь идет о чем-то большем, о том, чтобы рассмотреть, можно ли сравнить индивидуальную историю и Историю как таковую. Повторяет ли история каждого субъекта, сконцентрированная на отцеубийстве Эдипа, историю человечества, инициированную убийством отца из «Тотема и табу», то есть первоначальным «падением отца»? В обоих случаях, будь то строчная или заглавная, буква «и» истории отсекает голову отца и опирается на параллели филогенеза и онтогенеза. Убийство и кастрация Хроноса или жертвоприношение Авраама зачинают историческое время. Никто никогда не говорит о «жертвоприношении Исаака», только о жертве его отца. Ибо отец не творит закона; виновность в его убийстве лежит на сыне, согласно его индивидуальной и одиночной этике. Откуда же происходит теперь это падение отца? Почему появляется желание отцеубийства, если не из-за инцестуозной жестокости, одолженной у отца? Это следствие из «желания отца», весьма неоднозначного выражения, которое может быть прочитано в двух смыслах из-за двойной направленности родительного падежа: это или желание ребенка по отношению к отцу, или наоборот. Эта двусмысленность очень похожа на ту знаменитую «жертву Авраама»! (Неизвестно, кто кем жертвует.)

Таким образом мы измеряем, насколько неправильно может быть понято «инцестуозное желание отца». Исключением является случай, когда «желание отца» в сторону своего ребенка не было бы вытеснено. Напротив, повсеместно случается, когда дети испытывают инцестуозное желание к своему отцу, коррелирующее с фантазией соблазнения как у девочек, так и у мальчиков. Но поскольку этот грезящийся инцест может их убить, они предпочитают фантазировать об отцеубийстве, соразмерном их собственному желанию: это время, когда



Louise Bourgeois. «Cell Choisy», 1990-93



Танатос удваивает Эрос. Следует подчеркнуть, что сильное желание ребенка по отношению к отцу предшествует клятве отцеубийства. Иначе нельзя было бы понять ни проистекающего из него чувства вины, ни того, почему желание до такой степени увязло в этой виновности, ни того, что любовь к отцу приобретает столь феноменальную значимость в культуре. И далее создается впечатление, что существует якобы природный «закон запрета на инцест», в то время как он является следствием инцестуозной тревоги, сопутствующей желанию. Убийство Хроноса – основа начала времени – хронометр, на котором впоследствии отсчитываются секунды в надежде на искупление. Если эта надежда падет, время тоже остановится. Если бы не тиканье этих часов, мы бы не знали, который сейчас час: взглянем же на них!

Это падение подстегнуло прогресс, сначала с тем первым одухотворением отца, которым являлся тотемизм. Но тот деревянный отец все еще двигался, у него был слишком грозный Дух. И когда его стало слишком много, чаша переполнилась: сами идола были уничтожены. Началось наступление монотеизма, с не имеющим образа и имени Богом, который устроил отцеубийство второй степени. История на этом не остановилась: этот Бог все более одухотворялся и со времен Декарта все быстрее оттеснялся практическим атеизмом. Даже те, чьи повседневные привычки продлевают идентификационную религиозность, живут в своего рода практическом атеизме: как только они принимают таблетку аспирина, причинность зла перестает быть божественной<sup>1</sup>.

Способы одухотворения, символизации отца, со временем менялись: «символическое» развивается, его формы варьируют в зависимости от эпохи. С самого начала человечества отец не прекращал падать. Христос в Елеонском саду уже упрекал отца в том, что тот его покинул<sup>2</sup>. В своих одах римлянин Гораций утверждал еще в I веке до нашей эры: «Поколение отцов, что хуже дедовского, породило нас, еще негоднее», которые однажды произведут еще более дрянное потомство<sup>3</sup>. Точно так же Жанна д'Арк жаловалась на слабость короля. И на этом не кончилось накопление литературных, социологических или антропологических писаний, встревоженных падением или слабостью отцов, которые никогда уже не будут теми, кем были. В нашумевшей статье сам Дюркгейм видит в распаде современной семьи мотив для роста самоубийств. Только в этом проявилось неведение относительно того, что и в Средние века семьи не были более структурированы,

чем сегодня (за исключением семей феодалов). Отцы из этих семейств отправлялись в рискованные путешествия в периоды голода, который разражался почти каждый год. Сиротских приютов было полно, равно как и монастырей. Очевидно также незнание того, что во времена Просвещения в больших городах уже насчитывалась изрядная доля семей с одним родителем – детей, живущих на попечении матерей; а проституция была вынужденным выбором дочерей без приданого, которое можно было бы отдать монастырю.

Несмотря на противоположные свидетельства антропологии и статистических данных, отец семейства в наше время отсутствует не больше, чем в предыдущие века. Тем не менее жалобы на предположительное отсутствие отцов в современности стали оглушительными, как будто общество сейчас находится в полном распаде, а «символическое» – на грани краха<sup>4</sup>. Но не столько отец падает в наше время... Сегодня он падает с той же средней скоростью, что и обычно: это уже рутина! По-настоящему драматическое падение современности – это, скорее, падение патриархата, то есть упадок господства сыновей, которые принимают себя за отцов... во Имя Отца, которого они сами увековечили.

Во имя этого символического маскарада патриархат тысячелетия подряд двигался по Земле под знаком идентификации мужчин с мертвым отцом. Такова менее забавная и более личная идентификация с тем, чтобы убить желание, поскольку отец обречен на смерть и кастрацию: эта обещанная им судьба сделала отцов патриархата жестокими и деспотичными по отношению к их детям. Такая жертва подарила им пессимистичный взгляд, узнаваемый по апокалиптическому тону речей и сочинений, которые обещают молодежи худшее, а человечеству – неминуемую катастрофу. До сей поры эти отцы с розгами<sup>5</sup> возмущаются тем, что сыновья ни в чем себе не отказывают и стремятся наслаждаться жизнью. Это «безграничное наслаждение», которое patria potestas<sup>6</sup> всегда считала себя обязанной привести в порядок! И все же, если бы молодость действительно так наслаждалась жизнью, это было бы очевидно. Некоторые из этих обличений в наслаждении возлагают вину за него на безудержное общество потребления, которое не только выставило изобилие благ на всеобщее обозрение (что уже далеко от реальности), но которое, кроме того, теперь находится «вне символического» и ломает священные крепления обществ, живших под гипнозом религии. Если бы все это было на самом деле, прав-

4. См. книгу: Zafiroopoulos M. Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse? Paris: Puf, 2014. 240 p.

5. В оригинале употребляется выражение «le père fouettard» – «отец с розгами», сказочный персонаж, которым пугают детей. (прим. перев.)

6. Patria potestas (лат.) – термин римского права, обозначающий власть римского домовладыки (отца семьи) над детьми, в число которых включаются и дети детей, т. е. внуки, правнуки и т. д. (прим. перев.)

1. Некоторые религиозные фундаменталисты не лечат себя и не признают теории Дарвина.

2. Неточность автора: речь идет о словах Иисуса, который тот произносит на кресте. – Прим. ред.

3. Aetas parentum, pejor avis, tulit // Nos nequiores – mox daturos // Progenium vitiosorem.



Louise Bourgeois. *Le Père et les 3 Fils*

да ли было бы столь ужасным хоть немного насладиться жизнью? И с каких это пор глобальный капитализм находится «вне символического»? Напротив, он отвечает богословско-политическим заповедям высоко патриархального лютеранства. Богатство – знак того, что Град Божий собирается водвориться на Земле, а священная конкуренция проводит разграничительную линию между избранными и проклятыми. Хороший человек не обязательно наслаждается своим богатством, но ему нравится видеть, что на каждом из его долларов написано: «In God We Trust».

Обличение наслаждения также находится на службе злого желания отца: его ненависть к новым поколениям стремится оправдать себя – якобы во имя «символического», которое, однако, касается только действующего способа одухотворения отца в каждую эпоху. «Символизация» имеет вариативную форму, которая ищет ответ на один вопрос: как метафоризировать отцеубийство? Различные формы неврозоз соответствующим вариациям метафоризации: они различаются в зависимости от того, используют ли какое-либо фобическое животное, навязчивое сомнение или боевые действия истерического припадка. Последний, кстати, предоставляет бесспорное доказательство наличию женской клятвы отцеубийства. В символическом нет ничего от пацифизма: оно стремится к разрыву. По ту сторону репрессивной тяжести, которая на него возложена, в его действиях есть внезапная легкость бунта. Невозможно полагаться на «символическое», которое могло бы выдержать удар и прекратить бесконечное падение вперед, поскольку есть нечто, что придает движение истории в сторону открытой бреши бесконечной революции. Эта нехватка плотности символического сосуществует с тем женским, которое, может быть, и соблазняется отцовской морковкой, но без того чтобы это помогло продвигаться вперед. Таков антикультурный двигатель культуры, возражение против желания отца, выдвигаемое до тех пор, пока его не приклеили к столбу, как это было в последний день Эдема (и как снова происходит сегодня). Символы фантазии об отцеубийстве некоторое время выполняют свое обещание... пока на смену им не приходят другие: это движение придает «символическому» гибкость, соотносимую с каждой эпохой. Символическое – всего лишь «дань моде», которая сама является тому наиболее изящной иллюстрацией.

Не только падение отца является движущей силой культурного прогресса, но и отсутствие падения отца – наоборот – подготовило бы



ложе коллективного психоза, фашизма какого-либо исторического периода. Посмотрите на отцовскую любовь, на Vatersehnsucht<sup>7</sup>, доведшую до исступления толпы немцев, итальянцев, испанцев. Следует ли в этих проявлениях видеть примеры «символического», оказавшегося наконец на высоте? Сегодня символизация стала индивидуальной и более цивилизованной работой – после тысячелетий коллективной дикости, инквизиции, побивания камнями женщин. Не является ли психоанализ прекрасным примером такой символизации, которая оказывается не столько культурным навязыванием, сколько чем-то, сделанным на заказ, предметом ручной работы?

Упадок патриархата не означает ни упадка «закона», ни генерализованной перверсии. Он только развенчивает собственное подавление, надеясь, что ничто другое его не заменит! Как пишет Джудит Батлер: «Тело, освободившееся от кары отцовского закона, может оказаться лишь еще одним воплощением этого закона, переживаемого как подрывной, но позволяющего воспроизводить и распространять закон». Как и «символическое», «культура» умирает и обновляется, стимулируя прогресс. Ее продвижение иногда намного предшествует политическим потрясениям и законодательным решениям. Культура прогрессирует за дымовой завесой своего «неудобства», которое предвещает изменения. Она поэтапно актуализирует бессознательное желание: никто ничего не замечает, все кажется естественным, а потом вдруг возникает новый шаг, словно материализуется некий уже присутствующий призрак. «Божественное право» царя внезапно предстает как обман. Право голоса женщин становится очевидной необходимостью. Культура останавливается, а затем продвигается вперед одновременно с актуализацией бессознательного.

Ибо «бессознательное» является личным делом лишь по части своих проявлений, или, точнее, каждое индивидуальное бессознательное опирается в своем вытеснении на спроецированное, социализированное его инвариантами представление. Оно проецирует себя на современный экран религий и верований, чтобы снять свое кино, и выбирает себе политического представителя, который будет над ним преобладать. Оно изменяет себя в соответствии с идеалами времени. Например, вот уже тридцать лет, как отцеубийство не является краеугольным камнем гражданского кодекса, хотя оно считалось высшим преступлением в Кодексе Наполеона; теперь это преступление против человечества (то есть против братьев). Эти общепризнанные

социальные «проекции» цементируют братскую связь и предлагают форму политического лечения индивидуального невроза. Например, фобии – это субъективные, и даже интимные тревоги, но они не получали такого же лечения в Риме, где нужно было собирать небольшие искупительные жертвы против «миазмов» в течение дня, как в нашей современности, повышающей напряжение в сфере экологии и имеющей маркировку «био».

Актуализация «символического», происходящая день за днем, всегда следовала только одной нити – падению отца. Но чем большее количество сыновей заставляли его падать, тем больше мы видели, как он с новой силой восстает на небесах, в вышине, приводимый в движение пружиной их вины, все более обожаемый, в то время как на земле его дочери страдали от амбивалентного отношения, никогда не знавшие иной любви, кроме жестокого обращения. В античности женщины – второстепенные в лоне своей семьи – были богинями в пантеоне. Однако после монотеистического очищения и при империи единого Бога статус женщины также ухудшился. Империя против «хуже»: когда отец был послан на небеса из угрозы феминизации, это произошло потому, что на земле ему не суждено было вынести причину своего желания – женщину... или женоподобного мужчину. Так же, как отец был тотемизирован, а затем отправлен на небеса, так же и обет, что Женщины не существует, был пропорционален кратковременному желанию, желанию, которое было принято за кратковременное, которое принимало себя в качестве цели, как будто причиняя боль причине желания, планируя исцелить ее Зло. Одним камнем – два удара: отец был отправлен на небеса, а женское отвергнуто, поскольку причиной отцеубийства является страх кастрации (феминизации). Чувство вины по отношению к первому порождало просьбу о прощении, в то время как второе вызывало желание... но греховное желание! Эта близость вины и желания сделала женщину воплощением греха. Если бы не вытеснение, клятва отцеубийства должна была бы предстать первоначальным злом. Но так как его причиной был страх феминизации, то удар был открыто обращен против женщины. Амбивалентность в отношении женского била наперекор той же амбивалентности в отношении отца. Пока чувство вины перед ним оставалось наиболее сильным, женское было подавлено. И по мере того как религиозная вера истончалась, женское поднимало голову.

Галилей исследовал небеса через телескоп и не увидел там и тени какого-либо Бога. Он заметил, что небесные светила регулируются законами, которые люди могут вычислить. Бог не умел решать уравнения лучше, чем математик. Не хватало еще, чтобы мир раскололся надвое, между ночью фантазмов и днем научных измерений. Декарт написал философию этого звездного пути, не оставившего Богу иного разумного места, чем последней причины. Но Рене лишил его – одним движением! – атрибутов эдипова монстра, карманника, любителя кошельков. Так пришел конец божественному узакониванию патриархата, при империи которого сыновья принимали себя за отцов – во имя умершего отца, которого они сами изгнали на небеса: как могли они продолжать повелевать женщинами под предлогом, чтобы заставить их претерпеть судьбу, которой сами сыновья только что избежали? Если небо было пустым, как только что показал Галилей, то мужчины вдруг оказались голыми... без возможности завернуться в папины одежды, ставшие слишком маленькими. Как только небо раскололось, это было лишь вопросом времени. Времени, и снова времени, чрезмерно долгого. Бывает, что небеса закрываются: тогда становится не так светло.

Но кто мог остановить это движение? В первый день женщина протянула Адаму плод знаний. В последний день то же самое знание должно было освободить ее. Ева была эзотерической революционеркой: если отцовский Бог и исчезает в глубине Вселенной, то именно благодаря плоду познания! Запретный плод науки превзошел Божественную причинность. Ну-ка, проваливай отсюда, проклятый папаша! Падение патриархата началось, когда зажглись огни науки, и затем, ускоряясь, продолжилось. Дух просвещения отодвинул религию назад и снизил легитимность патриархата, который, показывая пальцем на небеса, ужасался безобразию, которое устраивали женщины на земле. Сегодня, по мере того как убедительность религий рушится, эта ненависть теряет свою божественную обоснованность.

Различные типы современных фундаменталистских движений уже не похожи на веру прошлого. Они стремятся сохранить прерогативы распадающегося патриархата, ужасаясь падению отца. И все же этот отец, в гораздо более приятных и менее репрессивных формах, чем когда-то, хорошо себя чувствует, вернее, так же хорошо, как может себя вести отец, который, в конце концов, является не более чем сыном. У фундаментализмов есть общие черты, среди которых обраще-

ние к единственной Книге, ненависть к науке, к женскому, и поистине наивное обличение наслаждения, как будто в нашей долине слез следовало бы только страдать. Эти фундаменталистские черты встречаются во всех видах религий и, надо признать, также во всех направлениях психоанализа. Ненависть к современности и обличение науки привлекают особое внимание, поскольку это убеждение явно противоречит тем благам, которые наука приносит в повседневной жизни. Весьма изощренные обвинения приводят доводы уже не во имя души и спасения, а под предлогом того, что наука породит «отбрасывание<sup>8</sup> субъекта». И все же: математические уравнения не имеют субъекта, но отнюдь не математик или тот, кто этими уравнениями пользуется! Ведь любая денотативная, объективная фраза тоже исключает субъект (подлежащее), чтобы тем самым претендовать на универсальный статус. Лингвистика де Соссюра также отбрасывает субъекта. И это характерно для структурализма в целом – производить то же отбрасывание. Только психоаналитический структурализм сумел поддержать его в правах разделенного субъекта.

Все эти споры против науки или против женственности, находящейся под угрозой быть исключенной из символического, несомненно, заслуживают обсуждения. Но не стремятся ли они прежде всего удерживать поводья власти, которая вполне может быть низложена в ближайшее время? Патриархат все труднее узаконивается во имя вечного отца. В наше время он теряет скорость. В нем всегда присутствовал зародыш собственного конца, так как отцовский феникс возрождается из пепла в тот момент, когда эти споры прекращают полыхать. Таков прогресс! Постепенно упадок отца разворачивался, и его инцестуозная угроза была отодвинута далеко в глубь небес. История все больше усиливала это одухотворение: от тотемизма к политеизму, а затем и к монотеизму, так что отец в конце концов растворился в черной дыре атеизма, выпустив наконец свою женскую добычу. Упадок патриархата – а не отца – проложил путь к освобождению женщин, которое продвигалось вперед по мере того, как Просвещение указывало на несуществование Бога – а не женщины. Воспользовавшись телескопом, Галилей не увидел в межзвездных пространствах ни одного божества. Напротив – и без телескопа! – он, несомненно, был ослеплен женским изяществом, которое, хотя и сияло меньше звезд, не напрасно присутствовало в его желании знать: в сущности, ведь так приятно похрустеть яблоком.

8. Помье использует понятие «forclusion», что можно перевести как «форклюзия» или «отбрасывание». (прим. перев.)



# Упадок отцовского образа, или Эдип против Клинта Иствуда

– Старикашка! – сынок обратился к отцу, —  
Голова твоя так поседела,  
Что стоять вверх ногами тебе не к лицу!  
Не пора ли бросать это дело?

– В детстве я не рискнул бы, – ответил старик, —  
Вдруг да что-то стряется с мозгами!  
Но теперь, убедившись, что риск невелик,  
Я люблю постоять вверх ногами!

Л. Кэрролл «Алиса в Стране Чудес»

В работе «Тотем и табу» З. Фрейд интерпретирует миф об убийстве отца как историю установления закона, давшего начало человеческой культуре и основам системы родства в результате появившегося после убийства отца чувства вины. Ж. Лакан выводит функцию отца за пределы семейной или исторической ситуации и перемещает ее в область символического. Понятие «Имя Отца» становится для него означаемым, «которое дает закону опору»<sup>1</sup>. Таким образом Имя Отца, вписанное в логику метафоры, занимает место определенной функции, устанавливающей символический порядок.

Во второй половине XX века «отец» как понятие расщепляется, начинает приобретать особые функции, не всегда имеющие прямое отношение к отцу как непосредственному участнику семейных отношений. Ипостаси отца через призму теории Лакана следует рассматривать в трех регистрах: воображаемом, символическом и реальном. *Реальный отец* – это биологический аспект, условно говоря, тот сперматозоид, чье соединение с яйцеклеткой способствовало физическому зарождению субъекта. Его не следует путать с отцом реальности, фактическим отцом – тем, кто буквально будет соответствовать этому именованию



Louise Bourgeois. Male Figure

1. Лакан Ж. Образование бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). М.: Гнозис; Логос, 2002. С. 168.

в семье (это может быть и отец, и отчим, и друг семьи). *Воображаемый отец* – это образ отца, который складывается у ребенка на основе взаимодействия с ним. Если по каким-то причинам фактический отец в семье отсутствует, воображаемый, в отличие от него, всегда будет занимать важное место в психике ребенка как миф о причине его появления на свет и как возможность идентификации с отцом (например, через воспоминания и рассказы матери).

Наконец, *символический аспект отца* – это сам язык, закон, который определяет возможность отношений между людьми. С помощью этого закона ребенок получает ответ на загадку собственного существования, изобретает фантазм, отвечающий на вопрос, зачем и почему появился на свет. В символической парадигме отношения ребенка выстраиваются не с фактическим отцом, а с отцовским словом. Именно поэтому среди психоаналитиков есть мнение, что эдипов комплекс может потенциально преодолеть любой субъект, в том числе воспитывающийся в гомосексуальной паре или в так называемой «неполной» семье (где есть только ребенок и мать или бабушка).

В V семинаре, озаглавленном «Образования бессознательного», Лакан посвящает фрагмент одной лекции «разновидностям отцовской несостоятельности», предостерегая аналитиков от вульгарного прочтения жалоб пациента на «отсутствие отца» или его «слабость». Как мы уже сказали, Эдип может сложиться даже в тех случаях, когда отца вообще нет. «В отношении несостоятельности отца я хотел бы просто-напросто заметить, – говорит Лакан, – что никогда не известно, в чем именно он несостоятелен»<sup>2</sup>. Здесь появляется идея о метафоре, которая на долгое время вынесет вопрос о символической функции на первый план.

В контексте метафоры Имени Отца речь идет о символической функции, приносящей понятие порядка и закона. Отцовская метафора служит ответом на вопрос о месте ребенка в человеческом мире и о его позиции по отношению к желанию Другого. В данном случае речь идет о метафоре как установлении первоначального смысла, порождающего возможность образования новых смыслов в течение жизни субъекта. Именно символический отец открывает ребенку возможность быть взрослым и брать ответственность за то, каким взрослым он станет, то есть быть желающим субъектом и нести за это желание ответственность.

Подобное «расщепление» отца на различные ипостаси приводит к интересным эффектам и множеству вопросов, которыми задаются психоаналитики. Например, как соотносятся воображаемая и символическая отцовские функции? Может ли одна работать без другой? Правда ли, что на символическом уровне функцию отца может буквально выполнить что угодно: младший ребенок, материнская работа или увлечение, посторонний мужчина (врач, учитель)?

Другой круг вопросов связан с факторами культуры и исторического контекста. Какие воздействия на становление субъекта оказывают метаморфозы, происходящие с современными семьями, с патриархальными ролями мужчины и женщины? Что происходит в семьях, где ребенок был рожден от суррогатной матери или анонимного донора спермы? Влияет ли на установление инстанции закона воспитание в однополной семье?

Чем ближе мы продвигаемся от Фрейда к современности, тем больше возникает вопросов. Несмотря на то что на глубинном уровне все они взаимосвязаны, пытаюсь ответить сразу на все, мы рискуем заблудиться в море теорий. Чтобы оставаться на плаву, выберем ориентиром разговор о «падении отца», о котором западные аналитики рассуждают уже не одно десятилетие. Интересно при этом, что отечественные исследователи довольно редко пользуются данным понятием; сложно сказать, с чем это связано – со спецификой социального контекста или с тем, что пока еще никто не ставил перед собой задачи применить концепт падения отца к российской действительности.

## ОБНАРУЖЕНИЕ «ПАДЕНИЯ ОТЦА»

Понятие «падения отца» передается на французском языке различными терминами: «la chute du père», «le déclin du père», «l'évaporation du père», «la dégringolade du père», «le naufrage de la figure paternelle». Все они связаны с оттенками значений «упадок», «крах», «снижение», «провал», «ослабление», «затухание», «улетучивание». Следует разобраться, о какой ипостаси отца идет речь в данном концепте. Впервые об упадке отца заговорил Ж. Лакан. В работе 1938 года «Семейные комплексы в формировании индивида» он отмечает: «Я не тот, кто скорбит о так называемом ослаблении семейных связей. <...> Но как мне представляется, за социальным упадком отцовского образа (un

2. Там же. С. 192.



3. Lacan J. Les complexes familiaux dans la formation de l'individu // Lacan J. Autres écrits. Paris: Seuil, 2001. P. 60.

déclin social de l'imaginaire paternelle) проявится огромное количество психологических последствий»<sup>3</sup>.

Образ (имаго) отца – часть идентификаций, приобретаемых в процессе прохождения Эдипа. Как пишет Лакан, этот образ создает у представителей обоих полов формы *я-идеала*. Так, у мальчика формируется идеал «мужества», у девочки – «девичества». Через посредничество отцовской власти происходит открытие социальной связи, которое с помощью действующего эдипального конфликта вводит в бессознательное обещанный идеал. В XV веке, считает Лакан, имела место революция, порожденная христианством и связанная со свободой выбора брачного партнера, чьи отголоски слышны и в наши дни: в современной культуре именно брак, а не семья, становится преобладающим социальным фактом, а брачные связи с уходом религии оказываются все менее крепкими (многие социологи определяют распространенную в наше время форму брака как «серийную моногамию» – череду семей и отношений). Семья уменьшается до минимальной квазибиологической группы, способной к размножению. В супружеской семье психика ребенка формируется, с одной стороны, интроецированными образами взрослых (*я-идеалом*), а с другой – стремлением выйти за родительские ограничения.

Как отмечает Ж.-А. Миллер в «Критическом прочтении “Семейных комплексов”», в этом тексте Лакан превозносит отцовскую роль, так что даже готов приписать исчезновению отцовского персонажа в истории субъекта изменение форм отношений с объектами. Воображаемые формы необходимо переупорядочить, собрать под знаком означающего. Миллер связывает образ отца с возможностью любой сублимации, направленной к удовлетворению желания. С возникновением отцовского образа в Эдипе появляется совершенно иной тип объекта, пригодный для идентификации с идеалом, а не для получения удовлетворения в качестве объекта любви (каким должна стать материнская фигура). «Ценность его предприятия в комплексе Эдипа, – отмечает Миллер, – заключается в том, чтобы позволить нам перейти от смертоносного материнского Другого, от подобия как Другого, которое также несет в себе смерть, к другому сублимированному, заведующему тем, что может заключить соглашение между субъектом и его существованием»<sup>4</sup>. В данном тексте Лакана еще не хватает концептуализации Другого с большой буквы, но она уже намечается.

4. Miller J.-A. Lecture critique des «complexes familiaux» de Jacques Lacan // La Cause freudienne. 2005. № 2 (60). P. 49.

Как полагает Лакан, роль отцовского образа может быть схвачена через исследование фигур великих мужчин, от Корнеля до Прудона. Даже те из них, кто в XIX столетии сам занимался критикой патерналистской семьи и власти, еще не были лишены отношений с традиционным образом отца. Однако современность отмечена кризисом отцовского образа, и возможно, как отмечает Лакан, сам психоанализ не лишен связи с этим кризисом: ведь «именно в Вене, бывшей центром государства, представляющего собой “плавильный котел” самых разнообразных форм семьи (от наиболее архаичной до наиболее развитой, от последних агнатических объединений славянских крестьян и далее – через феодальный и купеческий патернализм – до наиболее редуцированных типов семейств мелкого буржуа и самых декадентских форм неустойчивого брака), сын еврейского патриархата и избрал комплекс Эдипа»<sup>5</sup>. Не случайно Фрейд, хотя и с удовольствием исполнял функции отца семейства, поощрял интеллектуальное развитие своих сестер и с большим вниманием и серьезностью относился к участию женщин (например, Лу Андреас-Саломе, С. Шпильрейн) в развитии психоанализа.

5. Ibid. P. 61.

То, что находится в ядре большинства невротозов, описанных Фрейдом, Лакан предлагает рассматривать как «великий невротоз нашего времени». «Опыт, – пишет Лакан, – приводит нас к тому, что мы обозначаем как главную детерминанту в индивидуальности отца: всегда так или иначе недостающего, отсутствующего, униженного, расщепленного или фальшивого. Именно эта недостаточность, согласно нашей концепции Эдипа, иссушает инстинктивный порыв, в равной степени нанося ущерб диалектике сублимаций. Зловещие крестные феи, поселившиеся в колыбели невротика, – бессилие и дух утопии – запирают его устремления, как в том случае, когда он душит в себе те творения, ожидаемые от него миром, куда он пришел, так и в случае, когда в объекте, против которого он предлагает восстать, невротик не распознает своего собственного душевного порыва»<sup>6</sup>.

6. Ibid.

М. Зафиропулос в книге «От мертвого отца к упадку отца семейства. Куда идет психоанализ?»<sup>7</sup> критически рассматривает тезисы, выдвинутые Лаканом в конце 1930-х. Он отмечает, что в этот период Лакан мог находиться под влиянием социологии Э. Дюркгейма, который видел в распаде современной семьи мотив для роста самоубийств и потому придавал фигуре отца и патриархальным идеалам большую значимость.

7. См.: Zafiroopoulos M. Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse? Paris: Puf, 2014. 240 p.



Louise Bourgeois

8. .: Lacan J. Le mythe individuel du névrosé // *Ornicar?* 1979. № 17/18. P. 289-307.

В докладе «Индивидуальный миф невротика»<sup>8</sup> 1953 года Лакан возвращается к вопросу о падении отца, но говорит о нем совершенно иначе, через призму структурализма. Он еще раз отмечает, что миф об Эдиповом комплексе имеет ценность, поскольку придает дискурсивную рамку тому, что не может быть отражено в форме абсолютной истины. Он предлагает внести в миф об Эдипе структурные модификации, а именно разделить знаменитый треугольник на четыре составляющих: фигура отца становится отныне раздвоенной, представленной символической функцией имени отца и понятием отцовского образа. При этом образ отца всякий раз оказывается «разжалованным», недостающим. В этом тексте также упоминается о свойственной современности деградации отцовской фигуры (*une dégradation de la figure du père*), но уже в контексте специфики построения невроза. Так, недостаточность отцовского образа становится конституциональным фактором формирования любого невроза, не связанным с определенными чертами современности.

Например, в случае невроза навязчивости Человека с крысами образ отца расщепляется на одновременно грозного (избивающего маленького сына) и кастрированного (вечно в долгах, вынужденного жениться не по любви на богатой женщине), а также дублируется образом друга, к которому можно обратиться в беде или потребовать разрешить вопрос о том, кем Человек с крысами является: великим человеком или преступником. На это же место встает в переносе сам Фрейд. Расщепление провоцирует и амбивалентность влечений: одновременное задействование либидинальных и агрессивных тенденций. Подобные отношения с нарциссическим двойником грозят невротиком навязчивости появлением идентификации смертоносного порядка. Так, Эдипов комплекс следует рассматривать не столько через фигуру треугольника, сколько через фигуру квадрата: драма невротика заключена в специфической форме нарциссического удваивания и выстраивании особого типа отношений с образом отца.

Статья «Индивидуальный миф невротика» ставит важную и сложную проблему: получается, что не совсем верно в лакановском представлении понимать функцию отца как чисто символическую, которую может выполнить кто угодно, кто сместит вектор желания матери и положит запрет на ее наслаждение ребенком (другой мужчина, младший брат или сестра, материнское увлечение или работа). Точнее, символическую функцию, придание имени, и правда может совершить, кто угодно, однако прохождение Эдипа оказывается все-таки «не без отца», поскольку отношения с его образом, его ипостасью на уровне воображаемого регистра, являются не менее значимыми. Именно они будут задавать структуру идентификации с идеалом и придавать индивидуальный узор мифу каждого невротика.

Итак, размышления, сделанные Лаканом на тему нашей современности, послужили основой для множества попыток концептуализировать отцовское падение. Интересно, что попытки эти носят самый противоречивый, порой полярный характер: от полного отрицания «упадка» и нивелирования значимости изменений до катастрофизации ситуации и заявлений о конце субъекта и начале психотической эры.

## ДИСКУССИЯ ОБ «УПАДКЕ ОТЦОВСКОГО ОБРАЗА»

В уже упомянутой нами работе Зафиропулос отмечает, что полемика, развернувшаяся в начале XXI века вокруг упадка отцовского образа, сама по себе оказывается либидинально заряженной. Часть психоаналитиков принялась отстаивать отца, будто бы движимая собственным семейным романом невротиков, другая часть – отрицать проблему и предлагать альтернативные интерпретации.

Первые отмечают, что, с одной стороны, в своей личной истории каждый невротик должен пережить своеобразный крах отца после Эдипа, чтобы впоследствии занять его место во взрослом возрасте (и в свою очередь пережить еще один «крах» – уже через передачу позиций собственному ребенку). С другой стороны, на протяжении истории роль отцовского образа в обществе действительно была довольно велика, особенно в патриархальной системе координат. Отцы возводились в культ, их почитали за образец, на них было принято равняться. Упадок отцовского образа означает, что в наше время отец больше не может служить той опорой, на которую ориентируется ребенок, отвечая на вопрос о том, как правильно жить.

В эпоху Новейшего времени каждому новому поколению приходится искать собственные идеалы и решения проблемы жизни и смерти, а на индивидуальном уровне многим субъектам не хватает препозиций для идентификации. Ослабление отца связывается некоторыми аналитиками с такими страданиями нашего времени, как анорексия и селфхарм, насильственные и ненасильственные самоубийства, меланхолия, наркомания, всевозможные узаконенные перверсии и т. д.

«Возникает вопрос о том, что происходит с отцовской функцией в наши дни, – пишет Д. Ольвут. – Уже в 1938 году Лакан говорит об упадке отцовского *imago*, которое продолжает ослабляться стремительными темпами. Фигура отца деградирует, и это находит свое отражение в учении Лакана – появляется теория всеобщего бреда, бреда для всех. “Все бредят” означает, что Эдип оказывается всего лишь одной из возможных форм бреда»<sup>9</sup>. Так, на место отсутствующего отца приходит симптом как метафора, как ответ на вопрос, что я делаю в этом мире. В таком случае психоанализ становится одним из способов воссоздать уникальную фигуру отца в воображаемом и символическом аспектах, на которую можно было бы опереться в своей психической жизни.

Психоаналитик Ж. Кароз в статье «Невроз без отца?»<sup>10</sup> выделяет следующие типы современных отцов как следствие падения его образа:

1. *Демократичный отец* – нерелигиозный, располагающий, феминистично настроенный, заботливый. Это интересный тип отца, который тем не менее таит опасность размывания различий в семейной системе и даже сам может начать претендовать на то, чтобы занять место матери в ситуации наслаждения ребенком как объектом.

2. *Означивающий отец* – тот, который считает, что достаточно символической отцовской функции, что его реальное присутствие между ребенком и матерью не является необходимым. Этот отец мыслит свою функцию исключительно как передачу закона, которому не обязательно при этом служить примером и образцом.

3. *Старомодный отец* – тот, кто верит в возможное возвращение к монотеистическому отцу. По его мнению, мы переживаем трудные времена, и все наладится, как только мы немного придем в себя, чтобы восстановить былой отцовский авторитет. Это отец в свете своего бессилия. Такой отец отравляет все вокруг, поскольку представляет собой попытку воображаемой реинкарнации отца, не имеющего больше той символической основы, которая была у него когда-то. Отец, равняющийся только на религию, был естественным патогенным фактором для XIX столетия. Начиная с XX века, подобный отец становится сильно токсичным, если порой не оказывается в роли шута, которого хочется высмеять.

4. *Отец как плохой толкователь желания матери*. Будучи «на короткой ноге» с ребенком, он дискредитирует это желание, не дает желанию матери обрести какой-то иной фокус, нежели направленный на ребенка как на единственный объект.

5. *Отец как плохой толкователь женского наслаждения* (отец Гамлета), который не показывает, как сделать женщину причиной своего желания. Хуже того, он оскорбляет женское наслаждение.

6. *Отец, который не занимается вмешательством наслаждения окружающего мира в семейную ячейку*, не ограждает, не указывает свою четкую позицию по отношению к интернету, порнографии и т. д. Отец, который отдает свою семью во власть течения бесконечных и противоречивых информационных потоков, не привносит понятия границы и ориентира, не дает ощущения защиты от наслаждения Другого.

10. См.: Caroz G. *Névrose sans père? // Quarto*. 2016. № 114. P. 84-89.

9. Ольвут Д. Психотический субъект: поделки и изобретения // *Международный психоаналитический журнал*. 2013. № 3. С. 82.



7. Разбушевавшийся отец – тот, кто бесстыдно пользуется языком, кто оставляет неизгладимые раны у членов своей семьи, кто говорит без цели, без разбора и необдуманно, обо всем и ни о чем, кто не ставит завесы перед собственными наслаждениями и малодушием.

Данную классификацию можно было бы продолжить. По мнению Кароза, ни один из этих типов не оказывает того успокаивающего и обнадеживающего воздействия, как делал в былые времена «добрый отец семейства». Интересно при этом, что в современных психоаналитических текстах речь вовсе не идет о том, что нужно срочно восстановить утраченный авторитет отца на глобальном уровне. Это, разумеется, невозможно в силу различных причин: от политических и социальных до культуральных и религиозно-философских. К тому же, когда авторитет отца еще присутствовал, то в обществе, как и в семье, существовало немало иных проблем, которые также приводили к образованию неврозов. Речь идет о том, чтобы эти изменения осмыслить и работать с ними в клинике.

## ОТ ОТЦА К СЫНОВЬЯМ

Несколько иную позицию занимают М. Зафиропулос, Ж. Помье, Ж. Седа. Они смещают разговор с вопроса об отце как функции в судьбе невротика к вопросу об отце орды из «Тотема и табу», а также к следствиям его мифического убийства для культуры в целом.

В статье «Упадок отцовского образа» Ж. Седа отмечает, что становление субъекта не может избежать вопроса экономики упадка и инвестиций в образ отца. Само падение может происходить «на трех уровнях, имеющих различное значение для субъекта:

- 1) уровень, связанный с ролью реального отца в развитии каждого ребенка: только выходя из-под его влияния, ребенок сможет занять свое собственное место;
- 2) уровень, затрагивающий культурное и религиозное измерение, с осуществлением разрыва с мифическим всемогущим отцом, Urvater (прародителем), которого Фрейд подробно рассматривает в «Тотеме и табу»;

3) формирование субъекта также неизбежно проходит через ослабление фигуры большого Другого, от которого каждый должен избавиться, чтобы стать субъектом, того большого Другого, являющегося матрицей наших интрапсихических конструкций. В этой архаичной, интрапсихической фигуре большого Другого, предшествующей всякой идентификации на сцене реальности, разыгрывается, по Фрейду, недифференцированность между собой и другим, то есть ужас перед любой сепарацией как фактором индивидуации»<sup>11</sup>.

Идентификацию Седа понимает как череду постоянных разотождествлений с другими: отцом, матерью и прочими важными фигурами нашего детства. Чтобы войти в собственную историю, необходимо идти вместе с отцом, против него или рядом с ним, но он обязательно должен быть отдельной фигурой, оставившей при этом след в психическом. Психика субъекта должна встретиться с пустотой, нехваткой, из которой впоследствии он сможет изобрести собственное место.

Подчинение власти, отцу или иной символической фигуре является проблемой культуры и социума, начиная с античности. В традиционных обществах отец часто брал на себя роль жреца, то есть посредника между живыми членами семьи и умершими, он являлся носителем функции на службе у мертвых. Такое нередко случалось в истории, когда тот или иной человек воплощал как самого себя, так и еще какую-либо функцию (например, царь считался наместником бога). Психоаналитик также, работая с субъектом, одновременно выполняет несколько функций, в частности, может стать воплощением какой-либо значимой для анализанта фигуры, то есть он по умолчанию соглашается быть репрезентантом кого-то другого, кто составляет часть сингулярной истории субъекта.

Возвращаясь к «Тотему и табу», отметим, что миф об отце орды имеет не столько культурное, сколько внутриспсихическое измерение. Закон, установившийся после первобытного отцеубийства, должен был осуществить акт успокоения. «Социальные правила, – отмечает Зафиропулос, – действительно выводятся из убийства отца, и именно первоначальная ненависть к отцу, обращенная законами угрызений совести в преданную любовь, закладывает фундамент силы божественной идеализации, от которой невротик ожидает гармонизации наконец-то умиротворенного мира»<sup>12</sup>. Однако постепенно нечто странное начало происходить с самой системой закона, что выявило его внутреннюю противоречивость и неустойчивость.

11. Sédat J. Le déclin de l'image du père // Figures de la psychanalyse. 2016. № 1 (31). P. 186.

12. Zafiroopoulos M. Le déclin du père // Topique. 2003. № 3 (84). P. 162.

Как показала история, можно многое оправдать именем мертвого отца, чтобы поддержать его кажимость и состоятельность. Ж. Помье отмечает, что идеалы мертвого отца неоднократно объединяли под своими флагами толпы людей, не только в примере со «священными» войнами, но и в том случае, когда ориентиры были вполне светскими: «маленькие отцы народов», от Наполеона до Сталина, демонстрировали завидное постоянство отцовского самозванства. И в наше время сильны консервативные тенденции; иногда создается впечатление, что чем ниже авторитет отца в психике субъекта, тем больше раздувается образ его земных заместителей: правителей, религиозных лидеров, известных ученых и т. д. (чем не стесняются пользоваться многие не особо щепетильные к закону индивидуумы). Помье отмечает, что мы далеки от того времени, «в котором мог бы господствовать человек Просвещения, человек науки, хозяин своей судьбы», не нуждающийся ни в каких авторитетах, как, впрочем, и от того, чтобы балом правили «подростки, не знающие никакого бога, страдающие новыми формами патологий в наказание за свою дерзость»<sup>13</sup>.

Помье иначе, чем Зафиропулос, трактует проявление влечений в мифе об отцеубийстве. По его мнению, чувство вины у сыновей не могло бы возникнуть, не будь у них первоначальной гомосексуальной эдипальной страсти к отцу орды. Если бы предварительно они не любили объект убийства, не появилось бы и ненависти по отношению к нему, которая часто является следствием любви. Именно страсть, зараженная ужасающим их самих инцестуозным желанием, толкнула сыновей на убийство: «Повсеместно случается, когда дети испытывают инцестуозное желание к своему отцу, коррелирующее с фантазией соблазнения как у девочек, так и у мальчиков. Но поскольку этот грезящийся инцест может их убить, они предпочитают фантазировать об отцеубийстве, соразмерном их собственному желанию: это время, когда Танатос удваивает Эрос»<sup>14</sup>. После всего этого ненависть и жесткость была направлена на собственных сыновей – чтобы они сами никогда не посмели совершить подобного, – а к отцу в результате вытеснения сохранились только нежные почтительные чувства, впрочем, довольно сильные.

Идея, выдвигаемая Помье, довольно радикальна: он утверждает, что в современности с отцовским образом не происходит ничего особенного, тот начал свое «падение» на заре времен, как раз в эпоху мифа об убийстве отца орды, и с тех пор не прекращал угасать. Так, например,

именно убийство и оскотление Хроноса зачинает историческое время человеческой цивилизации. Падение отца подстегнуло прогресс и своеобразное развитие демократии: отныне все общественные вопросы решались договором братства сыновей.

Еще одним следствием убийства праотца стала тенденция ко все большему его одухотворению: сначала он представлял собой тотем, но был при этом излишне «живым», материальным. Когда идола были уничтожены, началось наступление поли-, а затем и монотеизма, утверждающего бога, не имеющего даже имени и образа. В дальнейшем отец все более одухотворялся, так что в итоге растворился в атеизме науки, которая установила всеобщую причинность и абсолютную истину знания. В наше время даже те, «чьи повседневные привычки продлевают идентификационную религиозность, живут в своего рода практическом атеизме: как только они принимают таблетку аспирина, причинность зла перестает быть божественной»<sup>15</sup>.

И все это время мы могли наблюдать случаи ослабления отца: так, Христос уже упрекал отца за то, что тот его покинул. Жанна д'Арк жаловалась на слабость короля, чью веру превосходила даже вера бедной провинциальной женщины. На протяжении всей истории отцы нередко исчезали и оставляли детей без внимания: отправлялись в походы и на войны, продолжавшиеся годами; в голодные годы уходили на заработки; совершали рискованные путешествия; умирали от болезней и эпидемий; садились в тюрьмы или приговаривались к смертной казни.

Таким образом, делает вывод Помье, отец семейства в нашу эпоху отсутствует не больше, чем в прежние времена. Однако то, что действительно происходит, это не столько упадок отцовского образа, сколько упадок господства сыновей, принимающих себя за отцов, или, иными словами, падение самого патриархата. Веками он царил на Земле во имя отождествления мужчин с мертвым отцом. Судьба, предвещающая, что каждый отец обречен на смерть, свержение и кастрацию, сделала мужчин жестокими по отношению к собственным сыновьям, в которых они видели противников, а также сформировала особое отношение к женщинам. Упадок патриархата не означает по умолчанию крах закона или всеобщей первертизации, он всего лишь демонстрирует психическую истину субъекта о том, что во взрослой жизни отца не существует.

13. Pommier G. Apocalypse Now! Remarques à partir du livre de Markos Zafiroopoulos // La clinique lacanienne. 2014. № 1 (25). P. 158.

14. Помье Ж. Является ли «падение отца» движущей силой истории? // Данное издание. С. 28-30

15. Там же. С.30

Интересно, как при этом меняет форму отношение к женщинам. Как отмечает Помье, первоначально женщины были отвергнуты из страха кастрации: «Одним камнем – два удара: отец был отправлен на небеса, а женское отвергнуто, поскольку причиной отцеубийства является страх кастрации (феминизации). Чувство вины по отношению к первому порождало просьбу о прощении, в то время как второе вызывало желание... но греховное желание! Эта близость вины и желания сделала женщину воплощением греха. Если бы не вытеснение, клятва отцеубийства должна была бы предстать первоначальным злом. Но так как его причиной был страх феминизации, то удар был открыто обращен против женщины. Амбивалентность в отношении женского была наперекор той же амбивалентности в отношении отца. Пока чувство вины перед ним оставалось наиболее сильным, женское было подавлено. И по мере того как религиозная вера истончалась, женское поднимало голову»<sup>16</sup>.

16. Там же. С. 35

Развитие науки также расшатывало сыновье господство: если, как выяснилось, на небе нет никаких богов, то как мужчины могут продолжать повелевать женщинами в наказание за судьбу, которой сами они якобы избежали? Так вопрос об упадке отца оборачивается исследованием функции матери: в конце концов, именно женское желание приводит к открытию влечения к познанию, вкушению запретного плода с Древа познания добра и зла. Радикальной реакцией на такие изменения являются всевозможные фундаменталистские движения, актуальные в наши дни: они пытаются вернуть отцу божественный статус Абсолюта, не желая столкнуться с вытесняемой ими собственной феминностью. Среди общих черт фундаментализма Помье называет обращение к единственной Книге, ненависть к науке и женскому, а также «поистине наивное обличение наслаждения, как будто в нашей долине слез следовало бы только страдать»<sup>17</sup>.

17. Там же. С. 37

Итак, некоторые психоаналитики в вопросах упадка предлагают сместить фокус внимания с отца на сыновей. Как выясняется, падение отца, вызвавшее все большее его одухотворение, началось давно и было вполне закономерным. Само убийство отца орды несло в себе зерно будущего абсолютного краха, когда обнаружится непристойная изнанка сыновьей клятвы, скрывающей под собой инцестуозные стремления и страх кастрации. Следовательно, «упадок отцовского образа» затрагивает не только *воображаемое*, но и *символическое*, поскольку отсылает к несостоятельности инстанции закона.



Louise Bourgeois. *Fallen Woman*, 1996

## ОБРАЗ И ЗАКОН: ПЕРЕСЕЧЕНИЕ В ФАНТАЗМЕ

В книге «Будущее отца. Как изменится его место в семье и обществе?» Ж.-П. Винтер ставит множество вопросов о возможности быть отцом в наше время. Он также отстаивает идею, что «чисто символической» функции имени отца недостаточно, необходимо участие отцовского образа и желания по отношению к ребенку. Винтер пишет, что архаический отец орды сохраняет свое место в психике под видом фантазма, а фантазм являет собой сплетение символического и воображаемого регистров, следовательно, для его образования имени недостаточно. Фантазм об отцеубийстве организует инстанцию *сверх-я*, репрезентант «воли отца» в бессознательном, а она, в свою очередь, наделяет субъекта правами и обязанностями, которые ограничивают его наслаждение. Таким образом, история с отцеубийством разделяет понятия воли и желания: отныне субъект умеет различать собственную волю, мощь своего желания и общий закон.



Как отмечает Винтер, «единственная универсальность закона состоит в самом факте его существования: все народы без исключения имеют свои законы, и все люди живут с ощущением, хотят они того или нет, что у них есть определенные обязательства. То же самое выражает фрейдовское понятие *сверх-я*. Содержимое обязательств зависит от той или иной принадлежности людей и от их личной истории, но этому закону подчиняются все. Согласны мы или нет, мы должны ему следовать»<sup>18</sup>. Итак, речь об упадке отцовского образа тесно связывается с законом, основанном на первобытном убийстве. А само «падение отца» начинает соотноситься не только с воображаемым регистром, но и символическим, и все чаще звучит понятие «крушение отцовской фигуры» как таковой.

Мир без отца становится сообществом братьев, которые не могут определиться, какое место они занимают в семейной иерархии. Истории братьев, как правило, связаны либо с понятием ревности и соперничества (Каин и Авель, Этеокл и Полиник), либо с неистовством нарциссической идентификации, когда вокруг оказываются только маленькие другие, похожие друг на друга. В изолированном обществе братьев все «одинаковые» и способны только любить или ненавидеть друг друга. При отсутствии отца, вводящего принцип иерархии, теряется возможность видеть различия. Отсюда тенденция нашей эпохи к поискам коллективных идентичностей («братские» организации преступников, экстремистов и т. д.). И кто-то рано или поздно начнет стремиться занять место отца орды, которому якобы подвластно любое наслаждение. Возможен и другой вариант: соревнование братьев за то, чей образ отца лучше (как это часто происходит в религиозных системах).

Винтер пишет, что если символическая идентификация с отцом не удалась, то на ее место придет идентификация *имагинарного* типа, гораздо более тоталитарно настроенная по отношению к субъекту. Символическая идентификация всегда частична, так как проходит по черте, и обращаться с ней можно различным образом, будь то принятие или отрицание: «присутствуя, как тень, среди идеалов личности, эта идентификация оставляет место для внутренней работы психического, которая необходима для выработки неповторимости каждого человека»<sup>19</sup>. *Имагинарная* идентификация «затапливает» субъекта целиком и дает ему не так много возможностей вырваться и отстраниться.

Закон, который еще недавно мыслился как оплот *символического*, якобы лишенного телесного статуса, вдруг открыл свою обратную сторону, где прослеживается связь с энергией влечений и наслаждением. Это неудивительно, так как закон был «запятнан» наслаждением еще в тот момент, когда положил конец материнскому капризу и тотальному устремлению, направленному на ребенка. Х. Алеман в книге «Об освобождении. Психоанализ и политика» пишет: «Закон не есть то, чем он пытается казаться – инстанция супер-эго, категорический императив или наследник эдипова комплекса; с каким бы символическим благородством он ни представлял себя, неустранима его структурная связь с влечением к смерти»<sup>20</sup>. Алеман отмечает своеобразный крах символической фикции Новейшей эпохи.

Можно сделать вывод, что раньше эта фикция маскировалась сцеплением с отцовским образом (будь то отец семейства или божественный отец), и потому какое-то время подобная конструкция могла держать на себе общественные отношения, однако как только воображаемая часть с упадком патриархата дала трещины, обнажились проблемы и с *символическим*, которое оказалось не без связи с влечениями. Интересно, что нечто похожее часто происходит и на индивидуальном уровне (при развязывании невроза или психоза): субъект обнаруживает угрозу борромеева узла распасться и изобретает симптом, чтобы его поддержать.

По мнению Алемана, ослабление закона парадоксальным образом ведет не к ослаблению, а к усилению *сверх-я*, которое становится избыточным. «Так называемое отвержение Отца, в которое мы можем включить и крах институциональной программы, полностью совместимо с призывом супер-эго наслаждаться»<sup>21</sup>, – пишет Алеман. Чем больше различные институции (политические, социальные, бюрократические) теряют свою легитимность, тем больше они увеличивают свою власть. В обществе субъект реализует конституциональные особенности своего бессознательного, в том числе мазохистическое стремление к мрачному удовлетворению *сверх-я*, потребность в наказании за долг и вину. Проблема заключается в самом свойстве Закона выдвигать требования, превышающие способность субъекта повиноваться. Такова непристойная изнанка Закона, и условием политики, по мысли Алемана, всегда была возможность обнаружить в нем брешь.

20. Алеман Х. Об освобождении. Психоанализ и политика. М.: Горизонталь, 2019. С. 209.

21. Там же. С. 212.

18. Винтер Ж.-П. Будущее отца. Как изменится его место в семье и обществе? М.: Когито-Центр, 2021. С. 114.

19. Там же. С. 137.

Вопрос о наслаждении и законе затрагивается в статье «А-сексуальное насилие» А. Зупанчич. Исследовательница отмечает, что культурные, цивилизационные конфигурации и требования «не могут быть сведены к символическим правилам, запретам и ограничениям, но также включают в себя и производят новые формы и даже предписания наслаждения (аспект “предписаний” был добавлен Лаканом). Для Фрейда это по сути означало, что, имея дело с влечениями и регулируя их, культура сама отчасти принимает жизнь влечений и их логику, так что их уже нельзя просто противопоставлять, они работают в своеобразном и порой разрушительном соучастии»<sup>22</sup>. Таким образом, бреши, помехи и сбои в функционировании социальной системы, прописанной законом, на самом деле являются составной частью самой системы, указывающей на феномен встречи с нередуцируемым наслаждением.

В работе, посвященной характеристике психоза в ниши дни, Д. Ольвут пишет, что «для Фрейда культура опирается на трагедию Эдипа, эта трагедия является чем-то вроде аппарата, призванного регулировать наслаждение. В координатах Эдипа горизонт дискурса определен запретом. Однако в истории наступает такой момент, когда отцовство оказывается лишь фикцией. Отмечу, что это и есть условие возникновения психоанализа как такового. Сам факт того, что отцовская функция затронута в эту эпоху, позволяет Фрейду сделать его открытие – психоанализ. <...> В контексте пошатнувшейся отцовской функции, Фрейд находит в психозе продуктивный дискурс, способный обойтись без веры в отца. Современная эпоха такова, что мы переходим от веры в отца к вере в симптом»<sup>23</sup>. Итак, речь идет уже не только об образе, но и о функции. Симптоматическое решение, сингулярное в каждом конкретном случае, может стать ответом на феномен ослабления отца – будь то в поле *воображаемого* или *символического* (или, точнее, в моменте пересечения этих регистров, где рождается смысл).

## ОРИЕНТИРЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Какие выходы видятся психоаналитикам из сложившейся ситуации? Один из них показывает М. Рекалькати в статье «Наследование и передача желания». Он анализирует фильмы Клинта Иствуда «Малышка на миллион» и «Гран Торино» через призму теории упадка отца и

приходит к выводу, что в этих фильмах показан один из вариантов поддержания отца через серию личных встреч и изобретений. Если «семейная» связь не работает, если кровное родство, которое становится все более банальным в свете науки и теряет свой таинственный аспект, все меньше значит для субъектов нашего времени, это еще не значит, что они не могут выстраивать связи иным способом.

В эпоху «испарения» как воображаемых, так и символических аспектов отца его желание сохраняется и по-прежнему остается важным. «Мы особо настаиваем на следующем, – пишет Рекалькати, – то, что осталось от отца во времена упадка его символической функции, это возможность свидетельства, воплощенного в том, что в этике означает жить своим желанием как долгом»<sup>24</sup>. В фильмах Иствуда часто повествуется история, когда кровные, генеалогические узы оказываются неудачными. Главный герой «Малышки на миллион» и «Гран Торино», которого играет сам Иствуд, – это отец, чьи отношения с собственными детьми не задались: они колеблются между отсутствием связей и циничным конформизмом. В «Малышке на миллион» Фрэнки посылает своей дочери кучу писем, которые возвращаются непрочитанными – признак прерванной связи, где желание одного не находит никакого признания в желании Другого. В «Гран Торино» после смерти жены главного героя их дети, которые собираются на поминки, интересуются исключительно наследством, не стесняясь делить его при живом еще отце.

Однако Иствуд, как полагает Рекалькати, вовсе не намерен очернить семейную связь, совсем наоборот. Но чтобы выявить ценность этой связи, ее необходимо отцепить от любого биологического или религиозного залога. Семейная связь теряется, чтобы быть восстановленной на ином уровне: это показывает, что за передачей семейной линии стоит нечто иное, чем просто физиология. Наследство не наследуется «само собой»; чтобы его передать, необходимо создание иной общности, чем генетическое родство, – общности желания.

В «Малышке на миллион» Фрэнки словно удочеряет Мэгги, отвечая на ее желание стать профессиональным боксером, а также на ее выбор его в качестве тренера. Он признает ее право быть исключительной: тренироваться в зале, где занимаются только мужчины. Принцип: «Я не тренирую девчонок!» должен быть пересмотрен под напором ее желания. Акт отцовства возникает здесь как личное принятие, как

24. Recalcati M. Héritage et transmission du désir // Psychanalyse. 2011. № 3 (22). P. 51.

22. Зупанчич А. А-сексуальное насилие // Лаканалия. 2020. № 33. С. 52.

23. Ольвут Д. Указ. соч. С. 83.

нарушение всеобщего порядка нормативной морали, традиционного разделения полов. Со стороны Мэгги желание возникает не на уровне каприза, а на стороне долга, той самой воли отца, которой она следует.

В фильме «Гран Торино» также поднимается вопрос о передаче и поддержке желания. Для Тао, беженца из семьи хмонгов, встреча с пожилым соседом Уолтом, ветераном Корейской войны, который ненавидит «узкоглазых», становится непростым испытанием. Интересно, что, как отмечает Рекалькати, Уолт вовсе не собирается воплощать собой идеальную модель для идентификации (он напрямую говорит, что не хочет быть образцом для подражания), однако «способен воплощать закон, поддерживающий желание, способен свидетельствовать о том, что возможно затянуть узел, удерживающий вместе желание и закон»<sup>25</sup>. До знакомства с Уолтом Тао не мог найти себе место в этой стране и городе: первоначально кажется, что у него нет иного пути, чем вступить в преступную («братскую») банду кузена, который предлагает свой взгляд на отношения с законом. Однако Тао колеблется и не понимает, в каком направлении ему идти. Более того, он представляет единственного мужчину в доме, полном родственниц женского пола, и не может ухватить ту идентификационную черту, которая легитимировала бы его место мужчины.

Обряд инициации, предложенный уличной бандой, – наплевать на закон, который все равно имеет кучу прорех и плохо работает, и украсть у соседа автомобиль Гран Торино. Иной обряд, предлагаемый Уолтом, опирается на американские ценности уходящей эпохи: усердную работу, жертвоприношение через труд (в гегелевском смысле Arbeit как удерживания «аппетита в узде», то есть принятия необходимости сублимации для получения удовольствия в противовес ничем не сдерживаемому наслаждению). Уолт открывает Тао возможность символической идентификации, вписанной в культуру: он уводит его с улицы, рассказывает о ценности работы, поощряет начать ухаживания за девушкой. Отцовская функция приобретает здесь вид дара, передачи желания, которое получает встречное признание. Оказалось, что есть способ стать мужчиной, не поддаваясь мачистской перекройке, сохранив при этом уважение к старшим и женщинам, любовь к работе в саду, без необходимости вступать в отношения подавления.

Уолт – не идеальный отец и не тот, кто способен вызвать уважение через страх, у него множество собственных проблем и сожалений. Од-

нако этика отцовства, подчеркивает Рекалькати, это отнюдь не только этика «хорошего примера» (который, оставаясь исключительно в воображаемом регистре, мог бы рассыпаться в прах от любого дуновения ветерка сомнения). Напротив, наиболее ценное свидетельство, которое отец обязан дать в эпоху своего «испарения», следующее: единственный, кто имеет значение, это тот, «кто способен абстрагироваться от идеала, кто не вещает о том, что есть истинная праведная жизнь»<sup>26</sup>. Когда Уолт впервые спасает Тао от банды, он делает это просто потому, что защищает свой газон, свою собственность. Однако он опирается на закон, на свою веру в закон, и потому в конце фильма решает сделать всех свидетелями непристойного разгула наслаждения, циркулирующего в банде. Он приносит в жертву свою жизнь, которая вот-вот должна угаснуть из-за болезни, чтобы восстановить справедливость. Рекалькати называет это отречением от наслаждения жизнью во имя восстановления порядка вещей, во имя нового прочерчивания символической границы, ранее казавшейся затертой.

Интересно, что персонажи Иствуда в обоих фильмах по характеру скорее напоминают типичных «белых мужчин среднего класса», которые, казалось бы, автоматически должны выступать за патриархальный порядок (предполагающий подчиненное место женщины) и поддерживать националистические идеи. Однако они задаются вопросами, на которые религия в лице священников не способна найти ответ. И в обоих случаях герои делают неожиданное исключение, как только сталкиваются со «случаем», с субъектом, который затрагивает их лично и ломает все догматические стереотипы и предзаданные способы видения мира.

Итак, отец нашего времени – не идеал и не отец семейства, пытающийся тщетно удержать зажатые в кулаке поводья патриархального управления кровными узами, но тот, кто способен поддерживать свое желание, не давая волю «мерзавцам», пользующимся прорехами в структуре закона, чтобы удовлетворять собственное наслаждение. Он не преследует цели спасения мира или человечества, довольствуясь локальными актами, и никак не соотносится с фигурой идеализированного супергероя, на появление которого уповают массы. Однако, как отмечает Рекалькати, во времена испарения или перестройки отцовской функции ценность свидетельства не только не убывает, но и напротив, становится более существенной и решающей. Желание по-прежнему требует опоры на закон, пусть тот больше и не соответ-

26. Ibid. P. 57.

25. Ibid. P. 56.



ствует статусу религиозного Абсолюта. Наследование отныне может происходить в логике дарения, при этом требует больших ресурсов для личного изобретения, поскольку не обеспечивается семейным и общественным порядком, но размещается в акте признания исключения и придает ценность случаю.

### В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как Фрейд, так и Лакан отмечали, что человек придумал всемогущего Бога из-за открытия недостаточности, несостоятельности реальных отцов. Однако отец и не должен быть всемогущим, у него совершенно иная задача. Как полагает Винтер, отец, напротив, защищает нас от встречи с всемогуществом (Бога, материнского Другого). Поддерживая в сыне почтительный страх перед Богом, отец помещает свою волю между ребенком и Всевышним, показывая, что и сын с возрастом будет способен все это выдержать. Отец «принимает на себя и смягчает для своего ребенка жесткость и негибкость общественной морали»<sup>27</sup>. Воля отца и его способность к поддержанию желаний становятся буфером, создающим для ребенка более приемлемый человеческий порядок.

Вопрос о «падении отца» – в центре текущих психоаналитических размышлений и еще далек от окончательного ответа или решения. Прохождение Эдипа продолжает играть важнейшую роль в становлении психики субъекта, но делает это уже каким-то иным образом. Но как учение Фрейда или Лакана никогда не стояло на месте, так и психоанализ нашего времени, подчас в формате диалога, где рождается истина, а подчас и под видом фундаменталистской религиозной войны, пытается нащупать понимание того, что происходит с субъектом и образующей его культурой. И как видится, пока индивидуальная практика еще не потеряла своих этических оснований, есть вероятность прийти к новым формам концептуализации, не теряя из виду клинический аспект.



*Louise Bourgeois. The Destruction of The Father, 1974*

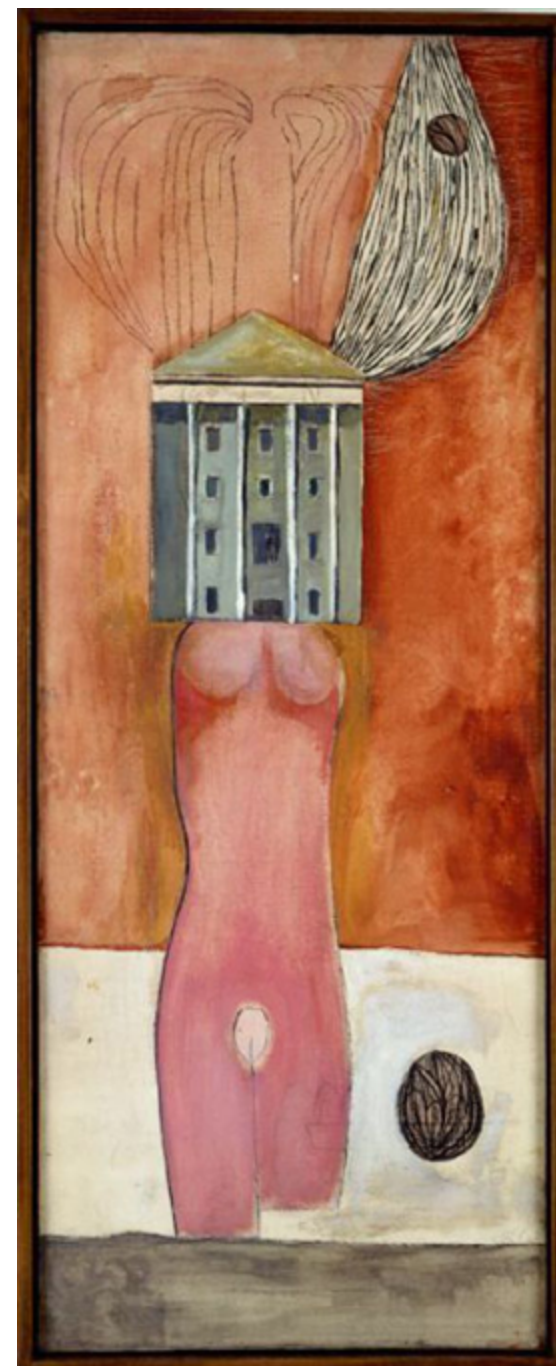
27. Винтер Ж.-П. Указ. соч. С. 138.



# Что следует из того, что женщина убила отца<sup>1</sup>

1. Текст доклада, прочитанного на конференции «Что следует из того, что (не) женщина убила отца», которая прошла в Музее сновидений Фрейда 16 июня 2021 года в рамках семинара «Психоанализ женской сексуальности».

Название доклада отсылает к названию текста Лу Саломе «Что следует из того, что не женщина убила отца», но о Саломе мы не будем говорить. Речь пойдёт о мифе об убийстве отца орды, о том мифе, про который Жак Лакан сказал, что это единственный миф, на который оказалась способна наша современность. Точнее, речь пойдёт о возможности этот миф переписать и посмотреть, что из этого может получиться. Чего ради переписывать миф? С одной стороны, затея кажется нелепой: миф это не теория, не система понятий, которые можно как-то уточнять, прояснять, отказываться от них и т. д. Но можно взглянуть на это с другой стороны – с которой, правда, эта идея может показаться несколько утопичной, но тем не менее. И Фрейд, и Лакан настаивают на том, что психоанализ это не мировоззрение. Это именно *анализ*, то есть дискурсивная практика с вырабатываемой открытой системой понятий. Но дополнительная прелесть психоанализа заключена в том, что он рассказывает ещё и свой собственный миф, то есть демонстрирует тот узел, из которого разворачиваются в совершенно разных направлениях вопросы, с которыми психоанализ имеет дело, и в котором по сути прописана логика формулирования самих этих вопросов. Здесь уместно может быть упомянуть, что Леви-Стросс сравнивает миф с кристаллом: то есть это *структура*, которая задаёт логику, траектории движения мысли. Поэтому наша утопическая ставка здесь будет заключаться в том, что если мы переписываем миф, то мы получаем возможность под другим углом взглянуть на проблемы, с которыми мы имеем дело, и двигаться в несколько иной логике. В качестве иллюстрации этой мысли можно напомнить книгу Курта Воннегута «Колыбель для кошки», где подобную функцию выполнял лёд-9: маленькой частицы этого кристаллического вещества было достаточно для того, чтобы задать структуру кристаллизации всей воде, которая входила с ним в соприкосновение. Что получится, если такой лёд-9 запустить в психоаналитический миф?



Louise Bourgeois. *Femme Maison*, 1945-47

Отмечу, что переписывание мифа в данном случае не подразумевает замены одного мифа другим. С одной стороны, здесь можно было бы вспомнить мысль Леви-Стросса о том, что анализ мифов предполагает работу с разными версиями мифа, поскольку такая работа позволяет создать более объёмную картину того, каковы прописываемые им функции. То есть, когда мы имеем дело с историями, в которых одно и то же действие совершается разными персонажами, мы получаем возможность видеть саму функцию этого действия. И такой аспект будет в некоторой степени присутствовать в данной работе, то есть мы сможем, например, слегка по-новому посмотреть на то, как распределены функции в мифе об Эдипе. Но, с другой стороны, можно сказать, задача будет и в какой-то степени противоположной: посмотреть на то, как *меняется* функция, когда действие остаётся тем же, а персонаж оказывается другим. То есть новая версия мифа позволит увидеть, что в первой версии осталось в тени, каковы слепые пятна исходного психоаналитического мифа, каковы те вопросы, которые остаются в его логике неразрешёнными или просто не поставленными.

## ОТЕЦ ОРДЫ

Итак, у нас есть исходная версия мифа<sup>2</sup>:

«Могучий самец был господином и отцом целой орды, не ограниченным в своей власти, которой с жестокостью пользовался. Все особи женского пола – жёны и дочери – собственной орды были его собственностью, как, видимо, и женщины, похищенные из других орд. Тяжкой была судьба сыновей; если они вызывали ревность отца, их убивали, или кастрировали, или изгоняли. Им было предназначено сосуществовать в маленьких общинах и добывать себе жён путём похищений; в этих общинах то одному, то другому удавалось пробить себе дорогу на позицию, подобную позиции отца в первой орде. По естественным основаниям в исключительном положении оказывались самые младшие сыновья, под защитой материнской любви они пользовались старостью отца, а после его кончины могли заменить его. <...>

Следующий решающий шаг к изменению этого первого вида “социальной” организации, должно быть, состоял в том, что изгнанные, живущие общиной братья объединились, победили отца и по обычаю того времени целиком съели его. <...>

Можно предположить, что после отцеубийства братья долго боролись друг с другом за отцовское наследство, добиться которого каждый хотел для себя одного. Понимание опасности и безуспешности этой борьбы, память о совместном освободительном поступке и эмоциональные связи друг с другом, возникшие в период изгнания, в конце концов привели к примирению между ними, к разновидности общественного договора. Возникла первая форма социальной организации с отказом от влечений, с признанием взаимных обязательств, с учреждением определённых, объявленных нерушимыми (священными) институтов. Иными словами, с началом морали и права. В идеале каждый индивид отказался от присвоения себе отцовского положения, от обладания матерью и сёстрами. Тем самым было установлено табу на инцест и требование экзогамии. Большая часть освободившихся в результате устранения отца властных полномочий перешла к женщинам, наступило время матриархата»<sup>3</sup>.

В этой версии есть моменты, которые кажутся довольно неправдоподобными, а также логически непонятными. Например, неправдоподобной представляется идея того, что после убийства Отца и борьбы за его наследство братья примирились и установили общественный договор, общественные институты, отказавшись от личных притязаний на власть и передав часть властных полномочий женщинам. Даже спустя тысячелетия цивилизации такой отказ от власти кажется сомнительным. Нелогичным кажется то, что изгнанные братья жили общиной, после чего им понадобилось убить Отца и долго делить власть, чтобы установить братское сообщество. Если они уже жили общиной, то зачем в этой истории убийство Отца? А если они убили его ради обладания женщинами, то почему затем установилась добровольная экзогамия?

Загадочным объектом в этой нелогичной истории предстают женщины. Мы видим, что сначала их роль сводится к объекту желания, власти и обладания, затем от них отказываются ради поддержания мира в сообществе и установления равенства, и при этом каким-то образом именно они оказываются у власти. То есть это некий «объект», который постоянно оказывается под запретом: поначалу запрет исходит от Отца, который таким образом утверждает свою власть – и, собственно, обладание женщинами как раз указывает на обладание властью; затем женщины оказываются яблоком раздора и в итоге становятся объектом добровольного отказа; женщинам отдаётся власть, то есть запрет (закон) теперь исходит от них самих. Женщина – символ власти?

3. Фрейд З. Человек по имени Моисей. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 105-106.

2. Фрейд приводит свой миф в нескольких работах; подробно об этом можно почитать статью: Сергеева И. Миф Зигмунда Фрейда об отцеубийстве: «по ту сторону эдипова комплекса» // Лаканалия №№ 23 «Протез», 24 «Протез-Разрез», 25 «Крысы!» ([lacan.ru](http://lacan.ru)).

Здесь я беру версию мифа из «Человека по имени Моисей».



Но почему бы не задаться вопросом о том, каково было положение женщин во время правления Отца, помимо этой чисто символической роли? Как пишет Фрейд в «Трёх очерках...», агрессивные влечения довольно поздно стали отделяться от сексуальных. Так что можно предположить, что их сексуальная жизнь по меньшей мере большой радости им не приносила. Кроме того, Отец из ревности, страха – а может, и просто голода – убивал их детей. Напрашивается вывод, что судьба женщин была не менее плачевной, чем судьба сыновей. И в таком случае можно предположить, что однажды не сыновья, а женщины – например, те, которые уже были матерями – убили Отца (допустим, пока он спал) – а возможно, затем и кастрировали его или съели.

Что следует из того, что женщины убили отца? В первую очередь из этого следует то, что мужчины его не убивали. Для них он так и остался фигурой недостижимого идеала, на которой основаны (прото)социальные отношения. И будучи убитым, он сохраняет свой образ в неприкосновенности: это не распад образа отца, дряхлеющего, не способного справиться с конкуренцией, жалкого и слабого, которого можно победить и занять его место. Это образ великого вождя, коварно убитого и оскотлённого. В результате такой вызывающей ужас смерти Отец сакрализуется. Это тот образ, который тысячелетиями будет оставаться недостижимым идеалом. С другой стороны, женщина обретает статус *unheimliche*: родная мать/сестра оказывается убивающей, кастрирующей, разрушающей идеальный образ, наказывающей за наслаждение. От притязаний на статус Отца приходится отказаться, чтобы не разделить его участь при встрече с женским желанием: происходит добровольное – я бы сказала не кастрация, а – обрезание, то есть отказ от частицы наслаждения в пользу закона, запрета. Таким образом получается, что мужское, братское сообщество устанавливается за счёт вынесения вовне двух элементов: с одной стороны, идеализированного образа могущественного и наслаждающегося Отца, с другой – женского желания. Две стороны сакрального: возвышенное и отвратительное, как две симметричные фигуры правителя и палача.

## ФАНТАЗМ Ж

Каково, следовательно, оказывается место женщины в мужском сообществе? Женщина в нём существует лишь как фантазм мужчины, лишь настолько, насколько она соответствует образу, из которого удалено тревожащее, смертоносное желание.

И здесь приходится задуматься о том, какой смысл мы вкладываем в понятие «сексуальность». Самое общеупотребительное значение этого слова – такое, как в словосочетании «сексуальная женщина», то есть вызывающая сексуальное влечение. Такое значение как раз показывает, сколько всего должно быть вынесено за скобки, чтобы сформировался образ женщины в мужском сообществе. Ведь сексуальность – в биологическом смысле, как способ существования организмов, размножающихся половым путём, подразумевающий существование вида за счёт рождения, размножения и смерти индивидов – включает в себя и рождение, и взросление и половое созревание, и оплодотворение, вынашивание, рождение и выкармливание ребёнка, а также старение и смерть. По сути, выражения «мужская сексуальность», «женская сексуальность», «детская сексуальность» несколько дезориентируют, создавая впечатление, что есть различные виды сексуальности, в то время как есть лишь различные субъективные позиции по отношению к собственной сексуальности, то есть смертности и участию в репродуктивном цикле, – позиции, задаваемые анатомическими, культурными, социальными и т. д. факторами.

Соответственно, в мужском сообществе от всего, относящегося к области сексуального, признанным остаётся лишь то, что относится к акту оплодотворения, в котором мужчина играет активную роль. Всё остальное по умолчанию переносится на «женскую» сторону и вытесняется.

Что по этому поводу говорит Фрейд? С одной стороны, он как раз расширяет значение сексуальности (или психосексуальности) и указывает на невозможность, например, идентифицировать мужскую и женскую позиции как соответственно активную и пассивную (см., например, большой пассаж из 33-й лекции «Нового цикла...»: «...и в области сексуальной жизни человека мы быстро замечаем, сколь недостаточно приравнивать мужское поведение к активности, а женское к пассивности. Мать в любом смысле активна по отношению к



Халафская культура, 6000-5100 гг. до н. э.

ребёнку <...> Возможно, получается так, что у женщины, начиная с её роли при выполнении сексуальной функции, предпочтение пассивного поведения и пассивных целей распространяется в жизнь более или менее широко <...> Но при этом мы должны обратить внимание на недопустимость недооценки влияния социального устройства, которое как бы загоняет женщину в ситуации пассивности. Всё это ещё очень неясно»<sup>4</sup>).

4. Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ и Новый цикл. М.: «Фирма СТД», 2006. С. 549-550.

С другой стороны, эта логика перенесения на женскую сторону всего, что в сексуальности не относится непосредственно к половому акту, всё же в некоторой мере присутствует – хотя, опять же, поскольку психоанализ – это именно анализ, а не мировоззрение, не всегда понятно, насколько это можно приписать ему, а не материалу, с которым он имеет дело. Возьмём в качестве примера работу З. Фрейда «Мотив выбора ларца». Фрейд здесь в частности комментирует образы женских божеств:

«...богиня любви, пришедшая на смену богине смерти, когда-то с ней идентифицировалась. Еще греческая Афродита не полностью разорвала связь с преисподней <...> По-видимому, и у народов Востока великие божества, олицетворяющие материнское начало, одновременно были дающими жизнь и уничтожающими ее, богинями оплодотворения и смерти»<sup>5</sup>.

5. Фрейд З. Мотив выбора ларца // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 216.

Здесь же описывается сюжет, где мужчина, который должен выбрать один из трёх объектов, выбирает тот, который олицетворяет эротическую любовь (Парис, в частности, выбирает самую прекрасную из богинь и в итоге, выбрав Афродиту и получая взамен Елену, становится причиной Троянской войны). Соответственно, Фрейд говорит о том, что в подобных сюжетах

«изображаются три неизбежных для любого мужчины типа отношения к женщине: женщина – роженица, друг и губительница. Или три формы, в которых предстает перед ним образ матери в разные периоды ее жизни – собственно мать, возлюбленная, которую мужчина выбирает по образу и подобию матери, и, наконец, мать-земля, берущая его в свое лоно»<sup>6</sup>.

6. Там же. С. 217.

И здесь, помимо знакомой психоаналитической мысли о том, что в эротической любви женщина выбирается мужчиной «по образу и подобию матери», видно ещё и то, что смерть по умолчанию припи-

сывается тоже женскому образу, хотя вроде как логично предположить, что она в равной мере присуща обоим полам. Связь смерти с рождением (Юлия Кристева пишет о «злой силе, которой обладают женщины – давать смертную жизнь. ... мать нам даёт жизнь, но не бесконечную»<sup>7</sup>) позволяет перенести те аспекты сексуальности, которые свидетельствуют о связи сексуальности со смертью, на женскую сторону и сохранить в неприкосновенности нарциссическую целостность мужского образа. Соответственно, само понятие сексуальности при этом сужается, сводясь к отношениям, в которых этому мужскому образу соответствует и дополняет его искусственно созданный образ Женщины.

В качестве примера описания такого фантазма приведу строки из «Эмиля» Руссо – подобные высказывания можно встретить во множестве на протяжении всей истории западной культуры.

«При единении полов оба они равно содействуют общей цели, но не одинаковым способом. Из этого различия рождается первая осязаемая разница между нравственными отношениями того и другого. Один должен быть активным и сильным, другой пассивным и слабым; необходимо, чтобы один желал и мог, и достаточно, чтобы другой оказывал мало сопротивления.

Раз установлен этот принцип, то из него следует, что женщина создана специально для того, чтобы нравиться мужчине. Мужчина в свою очередь должен нравиться ей, но это уже не столь безусловная необходимость: достоинство его заключается в силе; он уже тем одним нравится, что силен. Это не закон любви – я согласен с этим, но это закон природы, который предшествует самой любви.

<...>

Таким образом, все воспитание женщин должно иметь отношение к мужчинам. Нравиться этим последним, быть им полезными, снискивать их любовь к себе и почтение, воспитывать их в молодости, заботиться о них, когда вырастут, давать им советы, утешать, делать жизнь их приятною и сладкою – вот обязанности женщин во все времена, вот чему нужно научить их с детства»<sup>8</sup>.

При этом всё то, что из этого образа всецело пассивной, «хорошей» женщины вытесняется, составляет возможность встречи со смертоносным желанием женщины и вызывает тревогу. Ж. Лакан приводит пример столкновения с женским желанием, разрушающим мужской фантазм, в семинаре «Этика психоанализа», цитируя текст трубадура, от которого его Прекрасная Дама потребовала сексуального удовлетворения. Сама эта идея заставляет трубадура отшатнуться в ужасе. Схожий аффект можно найти, опять же, и у Руссо, который размышляет о том, что было бы, если бы женщины могли выказывать своё сексуальное желание столь же открыто, как и мужчины:

«Кто может думать, что она [Природа] тому и другому полу предписывает делать совершенно одинаковые шаги к сближению и что, у кого раньше появляются вождения, тот первым должен и обнаруживать их? Какое странное извращение суждения! Раз выполнение дела ведет к столь различным для того и другого пола результатам, то естественно ли, чтобы они с одинаковою смелостью предавались этому? Как не видят, что при столь большом неравенстве ролей в общем акте, если б осторожность не внушала одному полу умеренности, как другому полу внушает ее природа, то в результате скоро оказалась бы гибель их обоим и род человеческий иссяк бы благодаря средствам, которые даны для его сохранения? При той легкости, с какою женщины разжигают свои чувства и пробуждают в глубине своих сердец остатки почти заснувшей страсти, если бы была на земле такая несчастная страна, в которой философия ввела бы подобный обычай, особенно в жарком климате, где женщин рождается больше, чем мужчин, то последние, измученные женщинами, оказались бы наконец их жертвою, обреченною на смерть, без всякой возможности от них защититься»<sup>9</sup>.

9. Там же. С. 434.

## ЗАВИСТЬ К ПЕНИСУ

Но проблема, собственно, не только в том, что женщина оказывается всецело подчинённой этому фантазму в представлении мужчины, но и в том, что субъективность самой женщины формируется по тому же образцу: у женщины нет возможности обрести свою субъективную позицию иначе, чем вписывая её в «мужскую» картину мира.

7. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2014. С. 194.

8. Руссо Ж.-Ж. Эмиль // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. С. 433, 442.



Фрейд, как известно, говорит о том, что «анатомия – это судьба», что анатомическое строение женского тела неизбежно вызывает у девочки представление об ущербности своего тела в сравнении с телом мальчика. Интересный момент мотива «зависти к пенису» можно найти в тексте Карен Хорни «О происхождении комплекса кастрации у женщин» (1922), где она приводит случай женщины, мечтавшей уметь мочиться по-мужски:

«...мотив, порождающий и поддерживающий это желание, думаю, следовало бы искать ... в активной и пассивной скоптофилии. Это предположение базируется на том, что именно при акте мочеиспускания мальчик может показать свои гениталии и увидеть их сам, ему даже предлагают сделать это, и, следовательно, он таким образом может удовлетворять свое сексуальное любопытство, по крайней мере к собственному телу, каждый раз, когда он мочится.

Ощущение ущербности своего положения, корни которого лежат в скоптофилическом инстинкте, было особенно заметно у одной моей пациентки. Желание мочиться по-мужски некоторое время преобладало в ее клинической картине. В тот период она часто заявляла на сеансах о том, что видела, как на улице мочатся мужчины, и однажды воскликнула со всей непосредственностью: «Если бы я могла просить подарка у Провидения, я бы попросила хоть разочек пописать по-мужски». И далее она завершила свою мысль: «Уж тогда-то я бы знала, как я на самом деле устроена»<sup>10</sup>.

Хорни подчёркивает важность возможности *видеть* половые органы в значении знать: «Так же как женщина, вследствие того, что ее гениталии скрыты, представляет вечную великую загадку для мужчины, так и мужчина представляет собой предмет вечно живой зависти для женщины именно в связи с доступностью собственному взору его полового органа»<sup>11</sup>. Мне кажется, это то, что позволяет сместить значение фрейдовской концепции «зависти к пенису» у женщин в сторону лакановского «фаллического означающего»: зависть возникает не из-за наличия или отсутствия анатомического органа, а из-за наличия или отсутствия возможности идентификации, символизации своего тела. «Я бы знала, как я на самом деле устроена», если бы у меня был пенис, то есть если бы я была мужчиной. Женское тело не символи-

зируется иначе как посредством сравнения с мужским (и для Фрейда клитор – «эквивалент пениса», маленькая девочка – «это как бы маленький мужчина», и у неё присутствует «фаллическая фаза»). Но вообще-то ничего естественного в этом нет: символизация полового отверстия отнюдь не является чем-то невозможным или менее «естественным», чем символизация пениса. Здесь можно было бы привести антропологические примеры других способов символизации женского тела, о которых пишет Маргарет Мид<sup>12</sup>, но вместо этого вспомним другую мысль из её работы: о том, что сексуальность для мальчика сложно поддается символизации, поскольку его роль в этом процессе (оплодотворение) достаточно сильно разнесена во времени с последующим рождением ребёнка: «...акт зачатия, за которым лишь через несколько месяцев следуют роды, гораздо труднее представить, чем беременность и рождение»<sup>13</sup>. Сложность для воображения того «процесса, который начинает один человек, а завершает другой», приводит к разделению в воображении образов мужского и женского, где мужчина «достигает своего в качестве любовника для доказательства своих мужских способностей», а женщина «растит ребёнка в себе, что порой воспринимается как меньшее, а порой – как большее достижение».

В каком-то смысле в том, что касается сексуальности, психоанализ, опять же, демонстрирует свой особый эпистемологический статус, поскольку его собственные означающие могут служить «симптомом культуры»: если означающее – это всегда фаллическое означающее, то у женщины есть две (не взаимоисключающие) возможности: либо *быть* мужчиной, либо *казаться* женщиной (о чём пишет Джоан Ривьер в своей концепции женственности как маскарада). Точно так же, когда Лакан говорит о том, что женщины не составляют общности, это можно прочитывать как особенность женской сексуации, а можно вписать эту модель сексуации в контекст западной культуры, где она формировалась и где женщины действительно не составляли общности, потому что «по одной» принадлежали составляющим общность мужчинам. Фалличность означающего свидетельствует не только о статусе женщины, но и о статусе сексуальности как таковой. Фактически то, что «мужская сексуальность» составляет господский дискурс, приводит не столько к тому, что при этом замалчивается «женская сексуальность» или «детская сексуальность», а к тому, что теряется сам смысл сексуальности: мужской дискурс выстраивается

12. Мид М. Мужское и женское: исследование полового вопроса в меняющемся мире. М.: РОС-СПЭН, 2004.

13. Там же. С. 87.

10. Хорни К. О происхождении комплекса кастрации у женщин // Хорни К. Женская психология. СПб.: ВЕИП, 1993. Сс. 6-25.

11. Там же.

на основании чётких идентификаций и устойчивых сущностей – то есть именно того, что самой сексуальностью (конечностью, временностью, смертью, изменением, появлением нового существа в результате соединения двоих) подрывается. Как раз эта неустойчивость в бытии, составляющая суть сексуальности в широком смысле, должна быть изъята из господского дискурса, чтобы он мог существовать в качестве такового. Проблема лишь в том, что в паре мать/отец отцовское господское означающее никогда не сможет заполнить зазор материнского желания и унять тревогу.

### КЛИТЕМНЕСТРА

Попробуем обратиться к мифологическим сюжетам и посмотреть, есть ли там примеры такой схемы отцеубийства, есть ли мифы, в которых отца убивает женщина (женщины)?

Для начала посмотрим на те мифы, которые призваны иллюстрировать классический сюжет, в котором сын убивает отца, то есть на мифы об убийстве Урана Кроносом и последующем смещении Кроноса Зевсом. Вот как их описывает Гесиод:

Дети, рожденные Геей-Землею и Небом-Ураном,  
Были ужасны и стали отцу своему ненавистны  
С первого взгляда. Едва лишь на свет кто из них появился,  
Каждого в недрах Земли немедленно прятал родитель,  
Не выпуская на свет, и злодейством своим наслаждался.  
С полной утробой тяжело стонала Земля-великанша.  
Злое пришло ей на ум и коварно-искусное дело.  
Тотчас породу создавши седого железа, огромный  
Сделала серп и его показала возлюбленным детям,  
И, возбуждая в них смелость, сказала с печальной душой:  
«Дети мои и отца нечестивого! Если хотите  
Быть мне послушными, сможем отцу мы воздать за злодейство  
Вашему: ибо он первый ужасные вещи замыслил».  
Так говорила. Но, страхом объятые, дети молчали.  
И ни один не ответил. Великий же Крон хитроумный,  
Смелости полный, немедля отвечив матери милой:  
«Мать! С величайшей охотой за дело такое возьмусь я.  
Мало меня огорчает отца злоимянного жребий



Louise Bourgeois. *Femme*, 2005

Нашего. Ибо он первый ужасные вещи замыслил».  
Так он сказал. Взвеселилась душой исполинская Гейя.  
В место укромное сына запрятав, дала ему в руки  
Серп острозубый и всяким коварствам его обучила<sup>14</sup>.

14. Гесиод. Теогония (154-175). Здесь и далее перевод В. В. Вересаева.

И здесь мы видим, что инициатором свержения отца выступает мать, то есть мотивом оказывается не ревность, не желание завладеть властью, а желание спасти своих детей. И, как Фрейд говорит о том, что эта история, рассказанная в виде единовременного мифического события, повторялась «бесчисленное количество раз», повторение той же истории мы встречаем и в следующем поколении: Кронос, свергнув отца и заняв его место, конечно же, опасается, что его ожидает подобная участь:

Каждого Крон пожирал, лишь к нему попадал на колени  
Новорожденный младенец из матери чрева святого:  
Сильно боялся он, как бы из славных потомков Урана

Царская власть над богами другому кому не досталась.  
Знал он от Геи-Земли и от звездного Неба-Урана,  
Что суждено ему свергнутым быть его собственным сыном,  
Как он сам ни могуч – умышленьем великого Зевса.  
Вечно на страже, ребенка, едва только на свет являлся,  
Тотчас глотал он. А Рею брало неизбывное горе.  
Но наконец, как родить собралась она Зевса-владыку,  
Смертных отца и бессмертных, взмолилась к родителям Рея,  
К Гее великой, Земле, и к звездному Небу-Урану –  
Пусть подадут ей совет рассудительный, как бы, родивши,  
Спрятать ей милого сына, чтоб мог он отмстить за злодейство  
Крону-владыке, детей поглотившему, ею рожденных<sup>15</sup>.

15. Там же (459-473).

Но более подробно хотелось бы остановиться на одном конкретном сюжете: на сюжете «Орестей» Эсхила (хотя понятно, что к нему обращался не только Эсхил).

В психоаналитической среде история Эдипа и его потомков занимает, можно сказать, центральное место и как-то затмевает прочие античные сюжеты. Тем не менее, история семьи, описываемой в «Орестее», представляется не менее значимой. «Орестея» – это трилогия, состоящая из трёх трагедий: «Агамемнон», «Хоэфоры» и «Эвмениды». Если кратко пересказать сюжет: Агамемнон возвращается домой, в Микены, после окончания Троянской войны, привезя с собой в качестве одного из трофеев Кассандру, пророчицу, дочь правителей Трои Приама и Гекубы. И там его, совершающего омовение после долгого пути, убивает его жена Клитемнестра, сговорившись с его двоюродным братом Эгисфом (это сюжет первой трагедии трилогии). У Агамемнона осталось несколько детей, в том числе дочь Электра и сын Орест, живущий в другом городе. Орест, желая отомстить за смерть отца, возвращается в Микены, и там, по наущению Аполлона и поддерживаемый своей сестрой, убивает мать и её любовника Эгисфа (это сюжет второй трагедии). За убийство матери Ореста начинают преследовать богини мщения – Эринии. Но Ореста поддерживает Аполлон, который велит ему бежать в Афины, где он будет оправдан. В конце третьей книги суд Афин оправдывает Ореста.

Прежде чем обратиться к убийству Агамемнона Клитемнестрой, придётся немного разобраться с историей всей этой семьи, потому что она важна для понимания происходящего. Единственное, её доволь-

но сложно описать вкратце. Если основная история рода Лабдакидов, к которому принадлежал Эдип, заключается, собственно, в злочлечениях этих трёх поколений (Лая и Иокасты, Эдипа и его детей), то история Пелопидов у меня вызывает ассоциацию с образом, который предложил Фрейд, говоря о пуповине сновидения: истории множатся, разветвляются, и конца им не видно. Я попробую ограничиться необходимым минимумом сведений о предках Агамемнона.

Род берёт начало от Тантала, сына Зевса и фригийской царицы. Тантал был любимцем богов, единственным из смертных, кого боги брали на Олимп и позволяли принимать участие в их пирах. Тантал не всегда был порядочен по отношению к ним, но Зевс смотрел на это сквозь пальцы. Но однажды Тантал, желая проверить, действительно ли боги всеведущи, пригласил их в гости и приготовил им блюдо из своего сына Пелопса<sup>16</sup>. За это его род был проклят.

16. В честь которого назван Пелопоннес.

Боги, конечно, не стали есть Пелопса, только Деметра, как раз в это время горевавшая о своей потерянной дочери (которую Зевс тайком от неё отдал в жёны Аиду), по рассеянности съела его лопатку; боги сделали ему новую, и с тех пор у всех Пелопидов на плече было белое пятно. В юности Пелопс, отличавшийся своей красотой, был возлюбленным Посейдона. А когда вырос, решил жениться на дочери царя Ойномая Гипподамии. Отец Гипподамии вёл себя вполне в логике Отца орды: «...то ли он сам был влюблен в неё, как говорят некоторые, то ли он получил оракул, в котором ему предсказывалась смерть от руки того, кто женится на его дочери, но никто не брал ее в жены. Отец Гипподамии не мог убедить её сойтись с ним, женихов же он всех убивал»<sup>17</sup>. Для того, чтобы получить Гипподамию в жёны, Пелопсу нужно было победить Ойномая в состязании на колесницах. Пелопс подговорил возничего Ойномая повредить колесо у колесницы царя, и тот погиб. Возничим этим был сын Гермеса Миртил. После того как «отец орды» был убит, разделить власть по-братски, конечно, не получилось, и Пелопс, не желая ничем делиться с Миртилом, сбрасывает его со скалы. Падая, Миртил успевает проклясть весь род Пелопидов.

17. Аполлодор. Мифологическая библиотека. Эпитома, II, 4.

У Пелопса было много детей. В частности, был у него побочный сын от нимфы, Хрисипп<sup>18</sup>, который был любимцем отца. Двое других его сыновей, Атрей и Фиест, по наущению ревновавшей матери убивают Хрисиппа, после чего вынуждены бежать. Братья Атрей и Фиест долго спорят за власть в Микенах. Желая отомстить Фиесту за то, что тот

18. Здесь, кстати, неожиданным образом появляется в сюжете отец Эдипа Лай: гостя у Пелопса, Лай влюбился в Хрисиппа и, похитив, увёз его в Фивы. Пелопс, угрожая ему войной, вернул сына.



соблазнил его жену и с её помощью на время захватил власть, Атрей убивает детей Фиеста, готовит из них еду и кормит ею Фиеста. Фиест проклинает весь род Атридов.

Фиесту было предсказано, что его сын, рождённый от его дочери, убьёт Атрея. Фиест насилует свою дочь, и её сын Эгисф в дальнейшем действительно убивает Атрея. Сыновья Атрея Агамемнон и Менелай тем временем женятся на дочерях спартанского царя, Клитемнестре и Елене, Менелай становится правителем Спарты, а Агамемнон возвращается в Микены, убивает Фиеста и становится царём Микен. Вот уже действующие лица «Орестей»: Эгисф, Агамемнон, Клитемнестра и их дети.

Возвращаемся к «Орестее». Клитемнестра и Эгисф убивают Агамемнона. Теперь у нас есть несколько планов этого события. С одной стороны, родовой, и он связан с фигурой Эгисфа. Эгисф в этой истории не просто второстепенный персонаж, он часть истории рода Пелопидов, и он продолжает логику рода: он – один из братьев-без-братства, поддерживающий бесконечную борьбу за власть; так же, как и его отец, он соблазняет жену брата, чтобы победить его. Хотя в другом смысле здесь он именно второстепенный персонаж, и отношение к нему весьма пренебрежительное: «Петушок наш расхрабрился у наседки под крылом», – насмешливо говорит ему в лицо хор. (Собственно, эта пара – Агамемнон и Эгисф – хороший отец/муж/правитель и плохой, убивший его и занявший его место, – вполне гамлетовская. И со стороны Ореста, сына Клитемнестры, который возвращается в город, чтобы покарать мать и её любовника за убийство отца, вопрос мог бы быть тоже гамлетовским: каково желание матери, почему герой-отец не соответствует её желанию, почему его место занимает Эгисф?)

Другой план события – социальный, и его мы видим глазами хора. Поступок Клитемнестры вызывает шок у хора (хор в этой пьесе – старики, то есть те мужчины, которые не принимали участия в Троянской войне). Шок не потому, что хор верил в искреннюю любовь Клитемнестры к Агамемнону, как раз нет, намёков с его стороны о том, что это не так, было достаточно. Это шок примерно того же плана, который устраивает Альфред Хичкок в «Психо»: мы с волнением следим за приключениями главной героини, рассчитывая на то, что именно её история удерживает композиционное единство всего фильма, а затем, ближе к середине фильма, её жизнь внезапно обрывается самой зна-

менитой сценой убийства в кино (тоже, кстати, в ванной)<sup>19</sup>. Немного, может быть, грубая аналогия, но речь идёт вот о чём. Кто такой Агамемнон? Это предводитель всех ахейян в Троянской войне. Ему подчинялись Ахилл, Аяксы, Одиссей, Менелай и прочие герои. (Собственно, «Илиада» начинается с поступка Агамемнона, характеризующего его, опять же, как отца орды: он отбирает у величайшего воина ахейян, Ахилла, его женщину.) Агамемнон только что одержал победу. Его решение идти войной на Трои не было очень популярным среди его сограждан: война – несчастье для города, и хор говорит об этом:

Арес-меняла всегда весы  
С собою носит, затеяв бой.  
Берет он трупы, взамен дает  
Не золотой песок, а золу  
С пожарищ Трои – любимых пепел.  
Забравши мужа, он шлет жене  
Легкую урну с тяжелым грузом.  
Над пеплом плачут навзрыд, хваля  
Бойца усопшего: этот был  
Искусным воином, тот погиб  
Прекрасной смертью. Но кто-нибудь  
Прибавит шепотом, про себя:  
«Погиб-то он за жену чужую».  
И глухо злость на Атридов зреет<sup>20</sup>.

Тем не менее, когда Агамемнон возвращается – он возвращается героем. И хор это признаёт:

Вот и ты, государь, ты, троянских твердынь  
Победитель, Атрид!  
Как назвать мне тебя, как тебя мне почтить,  
Чтоб не быть мне скупым, чтобы льстивым не быть  
В славословье своем?  
...  
Я не скрою, готовя заморский поход  
За Еленой, сочувствия в сердце моем  
Ты не встретил. Я мнил: у кормила стоит  
Неумелый правитель. Казалось тогда,  
Что людей, уходящих на верную смерть,  
Ты пустыми надеждами тешишь...

19. В тексте «Художник и фантазирование» Фрейд обращает наше внимание на то, что в психологических произведениях только один персонаж представлен как бы «изнутри», как если бы писатель смотрел на мир его глазами – и именно на этом играет Хичкок, добиваясь нужного эффекта: мы идентифицируемся с Марион, мы приписываем ей неуязвимость, и в тот момент, когда она принимает решение вернуться в Феникс и вернуть украденные деньги, когда мы, как и она, расслабляемся, она погибает.

20. Эсхил. Агамемнон (445-459). Здесь и далее перевод С. Апта.

Но тому, кто с успехом закончил свой труд,  
От души благодарен я, рад от души,  
Государь мой<sup>21</sup>.

21. Там же (774-778).

Агамемнон десять лет сражался под Троей, у него были ранения, но он выжил и прославил своё имя. И тут он возвращается домой и там его, беззащитного, в бане убивает жена. Такая смерть не вписывается в его историю.

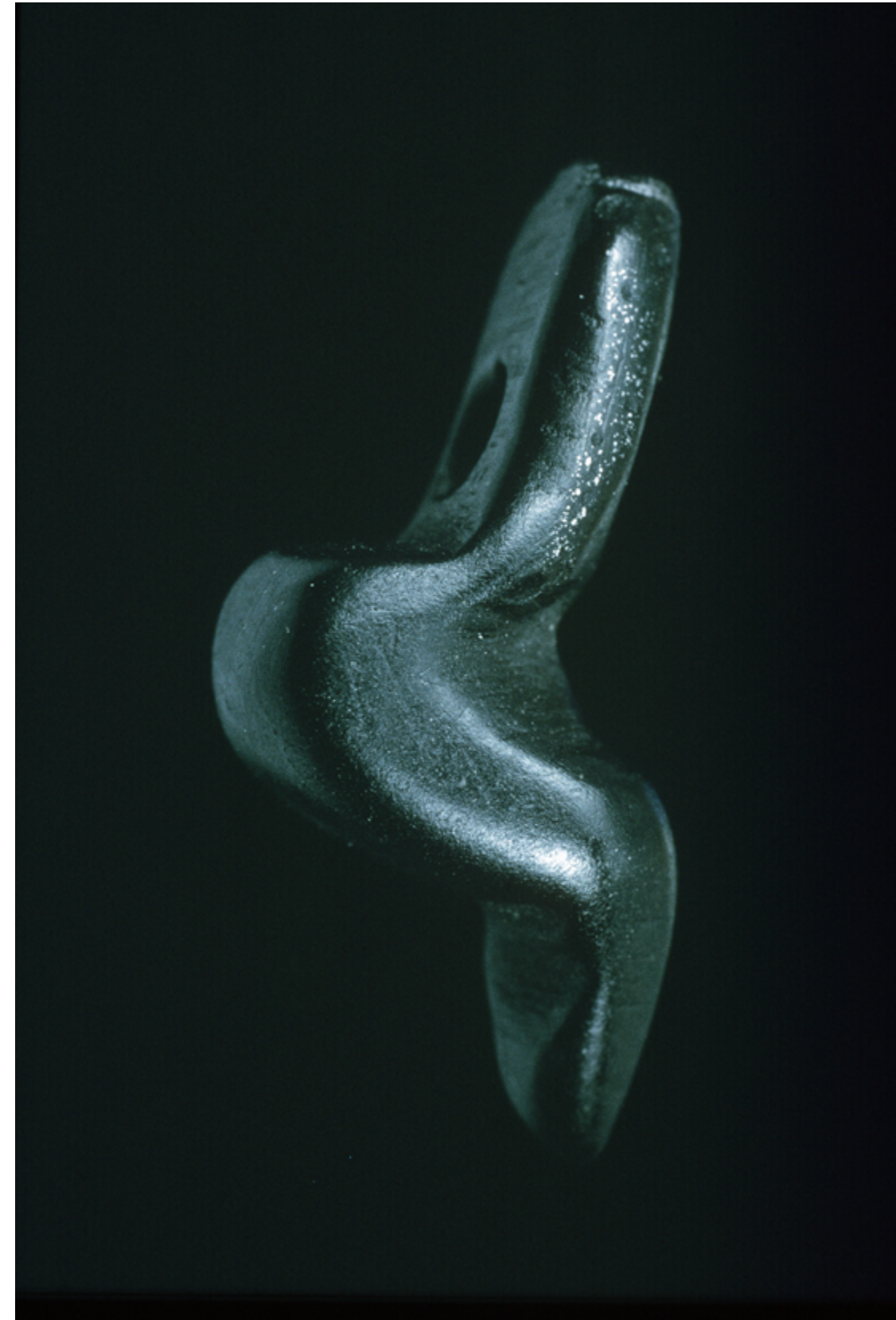
Она вписывается в историю, которую рассказывает Клитемнестра, в её нарратив.

Когда Агамемнон собрал всех союзников, плывущих осадить Трою, в местечке под названием Авлида, они не могли двинуться с места: дул встречный ветер, не давая кораблям отплыть. И Калхас, прорицатель, сказал, что для того, чтобы плыть дальше, Агамемнон должен принести в жертву свою дочь Ифигению. Именно этого поступка Клитемнестра и не смогла ему простить.

Отец молитву свершил и слугам  
Велел схватить её, в плащ закутать,  
Как козочку, на алтарь повергнуть,  
Наклонить лицом вперёд  
И, чтоб дома своего  
В этот миг не прокляла,  
Рот зажать ей, да покрепче<sup>22</sup>.

22. Там же (241-247).

Агамемнон мог бы погибнуть на войне, от руки равного ему по доблести врага – и мужской нарратив не был бы нарушен. То, что он был самым главным, не означало, что он был сильнейшим, и его место после его смерти мог занять кто-то другой. Но именно та смерть, которая ему досталась, ставит его, мёртвого, в исключительное положение, наделяя чуть ли не святостью – в частности, в глазах его дочери Электры, хотя, казалось бы, то, что отец убил её сестру (на месте которой могла оказаться и она сама), должно бы накладывать какой-то отпечаток на её отношение к произошедшим в семье трагедиям.



*Venus of Monruz*

\*\*\*

Агамемнон пытался избежать проклятия, зажимая Ифигении рот, но проклятий этому роду и так хватает. Проклятие постоянно присутствует в качестве фона в «Орестее», о нём постоянно тревожится хор, и его невозможно локализовать. Если в случае Эдипа понятно, что причиной бед, постигших Фивы, является его отцеубийство и сожительство с матерью, то здесь проклятия множатся, воспроизводясь в каждом поколении.

В своём поступке Клитемнестра идентифицирует себя с тем демоном (δαίμων) рода, который преследует Пелопидов за убийства детей, она действует от его имени. И хору, ужасающемуся её поступком, она говорит о том, что это не её, а Агамемнона нужно было судить за убийство дочери. Она говорит о своём поступке как об исполнении справедливости, наказания по суду, и ещё говорит о том, что пока она, поддерживаемая Эгисфом, будет оставаться у власти, она не будет знать страха – и призывает в свидетельницы три фигуры: Дикэ, богиню справедливости, Эринию, богиню мщения, и Атэ, о которой писал Лакан в связи с Антигоной: олицетворение (семейного) несчастья, умопомрачения, фактически того, что расстраивает (исключающую женское) патриархальную логику.

Клитемнестра как мифическая фигура женщины, убивающей Отца, показывает, что женское желание в мужской нарратив не вписано, что установление власти Отца калечит сексуальность как таковую, поскольку, несмотря на статус «отца», как раз отцовством он пренебрегает. И здесь как раз можно сравнить этот сюжет с сюжетом «Эдипа»: в его истории мать, Иокаста, как раз таки встаёт на сторону отца и позволяет ему избавиться от сына, то есть его история начинается с символического исключения: он оказывается в позиции отца, поскольку в позиции ребёнка ему матерью отказано.

Фактически трилогия помимо событийного плана включает в себе логику перехода от отцовского порядка через вторжение (посредством совершённого Клитемнестрой убийства) материнского порядка к установлению братского закона и исключению женского.

Материнское представлено здесь Эриниями. Эринии карают людей за нарушение самых священных обязанностей, в первую очередь в отношении родителей<sup>23</sup>. Эринии преследуют Ореста за убийство его матери (причём если у Эсхила Эринии его преследуют буквально, гонят его, то у Еврипида это преследование выражено охватившим Ореста безумием). Орест, руководимый Аполлоном, отправляется в Афины, где собирается народный суд. В суде выступают Орест, Аполлон, свидетельствующий за Ореста, и Эринии, свидетельствующие против него. Суд начинается с обсуждения обстоятельств преступления, совершённого Орестом, с того, насколько был обоснован акт мести за отца.

*Аполлон*

Сравнить возможно ль смерть коварной женщины  
И смерть Царя, принявшего от Зевса жезл?  
И как убит он? Не в бою, не меткою  
Стрелой амазонки, а рукой жены.

...

*Эриния*

Как же можно оправдать того,  
Кто наземь пролил кровь родную матери?<sup>24</sup>

В итоге обсуждение между богами сводится к вопросу о том, кто важнее: мать или отец? При голосовании жребии почётных граждан Афин разделились так, что одним голосом Орест проигрывал дело. Но тут ключевую роль сыграло место проведения суда: Афины. Поскольку богиня-покровительница города – Афина, она кладёт решающий камешек в пользу Ореста, и голоса делятся поровну, Орест оправдан. Почему она выступает за него? Ответ она даёт сама:

И за Ореста я кладу свой камешек.  
Ведь родила не мать меня. Мужское всё  
Мне ближе и дороже. Только брак мне чужд.  
Отцова дочь я, и отцу я предана.  
И потому жалеть не стану женщину,  
Убившую супруга. В доме муж глава<sup>25</sup>.

23. Поэтому неудивительно, что Эринии появляются и в связи с историей Эдипа – уже начиная с Гомера:

«Мать же в обитель Аида-привратника,  
мощного бога,  
Собственной волей сошла,  
на балке повесившись в петле,  
Взятая горем. Ему же оставила беды, какие  
От материнских эриний в обилии людей  
постигают» («Одиссея», XI, 277-280).

Или у Пиндара:

«Так роковой сын Лаия  
Умертвил встреченного отца  
Во исполнение древнего вещания пифии,  
И Эриния с пронзающим взором  
Сокрушила братоубийством его воинственный род» (Олимпийские песни, 2).

И в конце жизни Эдип (сюжет «Эдипа в Колоне») приходит умирать именно к священной роще Эриний около Афин.

24. Эсхил. Эвмениды (627-630, 655-656). Здесь и далее перевод С. Апта.

25. Там же (738-743).





Louise Bourgeois

(Можно, кстати, напомнить и этот сюжет рождения Афины без матери: мать Афины, Метида, богиня мудрости, была первой женой Зевса, которую он проглотил, «чтоб между бессмертных царская власть не досталась другому кому вместо Зевса»<sup>26</sup>, поскольку после Афины она должна была родить сына «с сердцем сверхмощным, владыку богов и мужей земнородных»<sup>27</sup>. То есть Зевс прервал логику детоубийства и последующего отцеубийства, попросту съев саму мать. Поэтому в рождении Афины принимали участие исключительно мужские божества: Гефест, чтобы облегчить процесс рождения, ударил Зевса по голове топором, а Посейдон принял новорожденную, которая появилась на свет в полном боевом облачении. Образ Афины – это исключение всего «женского».)

Афине удаётся умиловить Эриний, пообещав им неизменное уважение со стороны жителей Афин, и в конце трилогии Эриний, ставшие Эвменидами, то есть милостивыми, отправляются под землю. Для Эриний Афина и Аполлон – молодые божества, и И. Я. Бахофен видит в этом сюжете свидетельство перехода от более древнего материнского права к установлению патриархата<sup>28</sup>. Для нас здесь это не вопрос истории, и в контексте обсуждения структуры мифа мы не будем обсуждать то, например, к какому времени можно было бы отнести описываемые события: ко времени окончания Троянской войны или ко времени жизни Эсхила, который вплетал мифологические сюжеты в современный ему политический контекст. Речь идёт о мифе нашего времени, в котором «женский вопрос» оказывается политическим, а его забвение в мифе об убийстве отца орды сыновьями подразумевает патриархальность, встроенную в тот язык, посредством которого мы пытаемся описывать в анализе психические процессы.

26. Гесиод. Теогония (892-893).

27. Там же (898).

28. См.: Бахофен И. Я. Материнское право: исследование о гинекоκραтии древнего мира в соответствии с её религиозной и правовой природой [в трёх томах]. Т. 1. СПб., 2018.

# «Власть матерей»:

## к вопросу о матриархате с позиций психоанализа

### ЧАСТЬ 1. ТЕОРИЯ

За последнее время немалое количество текстов написано о патриархате, в том числе с опорой на психоаналитические концепции. Однако матриархат при этом остается за скобками, а в некоторых случаях и вовсе становится объектом публицистических и научных спекуляций. В силу малоизученности темы говорить о ней возможно лишь гипотетически, и, отдавая себе в этом отчет, в данном очерке мы решили попробовать немного приблизиться к пониманию матриархата, вооружившись психоаналитической оптикой.

Любопытно, что история изучения матриархата начинается с мифа. Мифа во всех смыслах этого слова: во-первых, именно мифология различных народов становится первым объектом анализа (в частности, в работах Иоганна Бахофена, который в середине XIX века написал трехтомный труд о материнском праве). Во-вторых, само исследование Бахофена дает начало уже научному мифу о всеобщности и первичности матриархата как общественной системы. Впоследствии этот миф был подхвачен многими исследователями. На него опирается Фридрих Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», на него ссылается Фрейд, в XX веке его анализируют различные феминистские ученые и антропологи, изучающие культы Великой Богини (например, Мария Гимбутас).

Так, резюмируя тезисы Бахофена, Энгельс пишет: «Изучение истории семьи начинается с 1861 года, когда вышла в свет работа Бахофена “Материнское право”. Автор выдвинул в этой работе следующие положения: 1) у людей первоначально существовали ничем не ограниченные половые отношения, которые он обозначает неудачным выраже-



Statuette Mehrgarh



нием “гетеризм”; 2) такие отношения исключают всякую возможность достоверно установить отца, и поэтому происхождение можно было определять лишь по женской линии – согласно материнскому праву, – как первоначально это и было у всех народов древности; 3) вследствие этого женщины как матери, как единственные достоверно известные родители молодого поколения пользовались высокой степенью уважения и почета, доходившей, по мнению Бахофена, до полного господства женщин (гинекократии); 4) переход к единобрачию, при котором женщина принадлежала исключительно одному мужчине, таил в себе нарушение древнейшей религиозной заповеди (то есть фактически нарушение исконного права остальных мужчин на эту женщину), нарушение, которое требовало искупления или допускалось при условии выкупа, состоявшего в том, что женщина в течение определенного времени должна была отдаваться посторонним»<sup>1</sup>. Как мы видим, теория Бахофена опиралась в том числе на концепцию первобытной полигамии.

В современной истории гипотеза о том, что когда-либо существовал изначальный и всеобщий матриархат, считается недоказанной. Можно выделить лишь отдельные свидетельства культа Великой Богини в некоторых географических областях. Существует также легенда об амазонках, которую многие ученые критиковали, относя ее к области фантазии греческих историков, хотя буквально недавно она подтвердилась в процессе раскопок курганов и изучения эпоса тюркского народа каракалпаков (были обнаружены останки женщин-воительниц, образы которых схожи с описаниями из поэмы «Сорок девушек», посвященной деяниям богатырки Гулаим и ее соратниц).

В наше время существуют отдельные «матрицентрические» сообщества (мосо, кхаси и т. д.), где матрицентричность определяется прежде всего матрилинейностью и матрилокальностью. Правда, эти принципы сами по себе ничего не говорят ни о специфике женских и мужских ролей или обязанностей, ни об особенностях женской сексуальности, ни об отцовской или материнской власти. Так, несмотря на матрилинейность, во многих таких сообществах власть вообще принадлежит дяде по материнской линии (как, например, в меланезийских племенах, которые изучал Бронислав Малиновский).

Современные мифы о матриархате с неожиданной стороны пополняются размышлениями участников «мужских» сообществ в социаль-

ных сетях, которые утверждают, что матриархат давно уже наступил, в том числе и в России. В пример они приводят некоторые особенности законодательной системы, которая после развода родителей, как правило, оставляет детей с матерями; наличие материнских пособий; существующие различия в возрасте выхода на пенсию у мужчин и женщин; специфику воспитания в семьях, состоящих из матери и бабушки, с которой столкнулось послевоенное поколение и т. д. С позиций психоанализа эта тема может быть продолжена размышлениями о том, как роли матери и отца изменились после изобретения более-менее надежной контрацепции, возможности планирования зачатия, использования тела суррогатной матери, ЭКО и других репродуктивных технологий<sup>2</sup>.

Однако вернемся от исторической «достоверности» к мифам и фантазиям, поскольку они не менее интересны психоанализу. В работах Фрейда понятие матриархата встречается нечасто. В «Толковании сновидений» он лишь мельком упоминает труд Бахофена, допуская наличие матриархата, но не раскрывая эту мысль: «Князь зовется отцом страны, а отец – это самый старший, первый и единственный для ребенка авторитет, из полноты власти которого в ходе истории человеческой культуры произошли все остальные социальные власти (если только “материнское право” не вынуждает к ограничению этого тезиса)»<sup>3</sup>.

В «Заметках об одном случае невроза навязчивости» идею о власти матерей Фрейд высказывает попутно, размышляя по поводу жажды сомнений, присущей невротикам. Так, он пишет, что «пристрастие больных неврозом навязчивости к неопределенности и сомнению становится для них мотивом, чтобы фиксировать свои мысли преимущественно на тех темах, где неопределенность – явление общечеловеческое, а наши знания и суждения неизбежно остаются подверженными сомнению. Такими темами прежде всего являются: происхождение по отцу, продолжительность жизни, жизнь после смерти и память, которой мы обычно верим, не имея ни малейшей гарантии ее надежности»<sup>4</sup>. И затем, уже в примечаниях, Фрейд цитирует Георга Лихтенберга и дает свой комментарий: «Лихтенберг: “Населена ли луна, – об этом астроном знает примерно с той же уверенностью, с какой он знает, кто был его отец, но не с той, откуда он знает, кто была его мать”. – Явилось огромным культурным прогрессом, когда наряду со свидетельствами органов чувств люди решились делать выводы и перейти

2. Многие из этих вопросов были рассмотрены авторами журнала «La revue lacanienne» в 2007 году в специальном выпуске, посвященном матриархату (см.: <https://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2007-2-page-11.htm>).

3. Фред З. Толкование сновидений. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 231.

4. Фрейд З. Заметки об одном случае невроза навязчивости // Фрейд З. Навязчивость, паранойя и перверсия. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 91.



от материнского права к отцовскому. – Доисторические фигуры, у которых маленький персонаж сидит на голове более крупного, изображают происхождение от отца: лишенная матери Афина возникает из головы Зевса)»<sup>5</sup>. Здесь мы видим, что Фрейд допускает существование матриархата (как в истории индивида, так и во всеобщей истории) и связывает переход от него к патриархату с переходом от системы веры и чувствования к системе логоса и знания.

В работе «Тотем и табу» место матриархата оказывается уже более определенным. Фрейд полагает, что матриархат ненадолго пришел на смену власти отца орды, когда тот был свергнут сыновьями: «Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как – возможно, после серьезных стычек – установить запрет на инцест, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они в первую очередь и устранили отца. Тем самым они спасли организацию, сделавшую их сильными и, возможно, основанную на гомосексуальных чувствах и проявлениях, которые могли развиться у них за время изгнания. Быть может, это и была та ситуация, которая легла в основу открытых Бахофеном институтов материнского права, сменившихся затем патриархальным семейным укладом»<sup>6</sup>. Так, Фрейд отмечает, что уклон в сторону материнского права был совершен как защитный акт против возможности возрождения власти праотца, но затем, когда сообщество сыновей окончательно окрепло, власть перешла в руки тех, кто стал именовать себя новыми патриархами.

Наконец, наиболее подробно Фрейд разбирает материнское право в книге «Человек Моисей и монотеистическая религия». Отчасти эти размышления развивают идеи, высказанные в «Тотеме и табу»: «Можно предположить, что после отцеубийства последовал более продолжительный период, когда братья боролись друг с другом за наследство отца, заполучить которое каждый хотел для себя одного. Осознание опасностей и тщетности этой борьбы, память о совместно осуществленной освободительной акции и эмоциональных связях друг с другом, возникших в период изгнания в конце концов привели к единению между ними, к своего рода общественному договору. Возникла первая форма социальной организации с отказом от влечений, признанием взаимных обязательств, введением в действие определенных объявленных нерушимыми (священными) институтов, то есть появились начальные формы морали и права. Каждый в отдельности отка-

зался от идеала добиться для себя отцовского положения, от обладания матерью и сестрами. Тем самым были установлены табу инцеста и требование экзогамии. Значительная часть полноты власти, высвободившейся в результате убийства отца, перешла к женщинам, наступило время матриархата»<sup>7</sup>. Примерно в это же время в качестве замены фигуры отца появляются первые тотемные животные, первоначально внушавшие страх. Постепенно они сменяются антропоморфными божественными фигурами.

В этот период, полагает Фрейд, материнские божества почитались наряду с отцовскими, а может быть, представляли более значимыми (так как идея о мощи отца была вытеснена и сильно противонагружена). Однако впоследствии происходит социальный переворот, когда материнское право сменяется «восстановленным» патриархальным порядком. Сам Фрейд называет это событие своеобразным «возвращением вытесненного»<sup>8</sup> по аналогии с психическим возвратом вытесненного, то есть чего-то однажды преодоленного, что оставило в истории народа заметный след. Новый патриархат был на самом деле царством сыновей и никогда не достигал той силы, которой единолично обладал отец орды. Этот период общества характеризуется таким типом правления, как совет старейшин или мужской сход, так как сыновья еще пытались решать вопросы коллективно, соблюдая негласный договор о том, что никто не претендует на место праотца. Однако чем дальше история уходила от времени его свержения, тем больше появлялось возможностей для воображаемой идентификации с ним (так, в религии политеизм постепенно сменяется верой в единого бога, а в социальной жизни все больше укрепляются монархические идеи)<sup>9</sup>.

Отзвуки перехода от материнского права к отцовскому (а на самом деле – к сыновьему) Фрейд вслед за Бахофеном видит в «Орестее» Эсхила. Но кроме того он снова подчеркивает, что этот переход знаменует собой победу «духовности над чувственностью, то есть культурный прогресс, ибо материнство доказывалось свидетельством органов чувств, тогда как отцовство является предположением, построенным на выводе и предположении. Тенденция, возвышающая мыслительный процесс над чувственным восприятием, оказывается шагом, чреватым важнейшими последствиями»<sup>10</sup>. Итак, царство тела в этот период сменяется царством логоса, разума, и открывает путь к становлению и развитию человеческой цивилизации.

7. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: ООО «Фирма СТД», 2007. С. 530.

8. Там же. С. 577.

9. Интересно при этом, что некоторые психоаналитики, например, Жерар Помье, трактуют современный атеизм и кризис избирательной демократии как очередной «крах» патриархата, наступивший в силу того, что сыновья проигнорировали запрет и возомнили себя праотцами (см.: Помье Ж. Является ли «падение отца» движущей силой истории? // Данное издание. Сс. 29-36).

10. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. С. 560.

5. Там же.

6. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: ООО «Фирма СТД», 2007. С. 428.



Louise Bourgeois

Таким образом, для Фрейда период материнской власти, даже если он и был в исторической реальности, вполне вписывается в концепцию «Тотема и табу». Это довольно любопытный факт, поскольку в такой логике матриархат никогда не противопоставлялся патриархату (чего мы могли бы ожидать, исходя из современной концепции «борьбы полов»), а являлся его закономерным предшественником. Как и мужское/женское, патриархат и матриархат представляют собой ложную дихотомию, поскольку на самом деле не относятся к разряду бинарных оппозиций. Современный патриархат – это мутировавшая власть сыновей, празднующая пиррову победу возврата вытесненного, матриархат же воплощал власть матерей, временно поддерживающих сыновей в борьбе против праотца.

Следовательно, в концепции Фрейда мы находим следующую цепочку: власть (пра)отца —> власть матерей —> власть сыновей (—> ?). Отсюда открывается простор для размышлений и спекуляций на тему «власти безотцовщины», обусловленной «падением отца», о котором в наши дни говорят некоторые психоаналитики. Однако мы хотели бы обратить внимание на другой факт, а именно на то, что в индивидуальной истории субъекта этапы «власть (пра)отца» и «власть матерей» словно бы сливаются в один этап, не случайно в лакановской концепции коллективное свержение праотца оборачивается на индивидуальном уровне переживанием кастрации материнского Другого. Как праотец, так и материнский Другой изначально представляют собой фигуры, не связанные никаким законом, безгранично наслаждающиеся и реализующие все свои прихоти и капризы. В процессе психического развития ребенок должен претерпеть установление закона и вытеснить встречу с наслаждением первичного Другого. Таким образом, следуя логике Фрейда, должен произойти переход от чувственности (телесности, «биологичности») к духовности (разумности, «психичности»).

Иными словами, то, что в мифе из «Тотема и табу» в истории человечества разбивается на различные этапы, в индивидуальной истории переживается как условный переход в Эдипе от власти материнского Другого к отцовскому закону. В таком случае получается парадоксальная ситуация: матриархат как таковой с психоаналитической точки зрения лишается своего сущностного, символического наполнения, потому что он оказывается возможен только в двух вариантах: 1) как зеркальное отображение патриархата, где общество условно «пере-

вернуто» (женщины управляют государством и семьей, мужчины – подчиняются); 2) как антиутопическое изображение безграничной власти материнского Другого, где нет никакого закона, кроме каприза, и весь мир пребывает в хаосе.

В первом случае между патриархатом и матриархатом нет практически никаких различий, кроме воображаемой, чисто внешней смены «мужского» пола на «женский» (так как в остальном должны работать те же законы и правила, по которым живет патриархальное общество). По сути, чтобы воплотить этот вариант матриархата, женщины должны были бы идентифицироваться с «мужской» ролью и выполнять те же функции. Как представляется, именно это происходит на реконструированном Фрейдом этапе материнского права, которое сменяется затем правом сыновним, а также в матриархальных сообществах типа легендарных амазонок или современного этноса мосо в Китае.

Второй случай может быть представлен как развитие или альтернатива первого, с опорой на идею, что, если дать женщинам власть, они обязательно приведут все к хаосу и безумию. Это концепция в большей степени соотносится со страхом встречи с некастрированным материнским Другим, безудержной богиней Кали, пожирающей все на своем пути. И здесь мы оставим область теории, над которой еще предстоит поразмыслить, и обратимся к сфере искусства (а именно литературы), так как она предоставляет лучшее пространство для конструирования миров и социальных систем, никогда (или еще) не существовавших в действительности.

## ЧАСТЬ 2. ВЫМЫСЕЛ

Матриархат как форма правления, в которой лидирующая роль принадлежит женщинам, часто становится предметом особой авторской рефлексии, не только фоном, на котором происходят события, но и одной из главных составляющих художественного мира. Попытки создания матриархата в художественных произведениях поднимают очень много интересных вопросов. Что меняется в общественном устройстве? Насколько трансформируются социальные роли? Какое место в обществе занимает религия? Возникают ли новые формы экономики? Или мироустройство остается полностью прежним, только инвертированным вариантом современного миропорядка, где жен-

щины и мужчины просто меняются местами в социальном плане? Обращаясь к конструированию матриархального общества, писатели могут преследовать разнообразные, подчас противоположные цели: от воспеания матриархата как лучшего социального устройства до описания гибели человечества в результате того, что власть оказалась в руках женщин.

Помимо уже отмеченных нами вариантов матриархата как инверсии (или зеркального отражения) патриархата и матриархата как царства материнского Другого, в литературе можно встретить еще одну идею, не встречающуюся в исторических описаниях. Это феминистская утопическая концепция матриархата как рая на земле: такого типа общества, из которого уйдут любые проявления агрессии и насилия, исчезнут войны и болезни, и мир будет существовать в гармонии и процветании.

Подобная концепция встречается во многих литературных произведениях, начиная с одного из первых феминистских рассказов Рокеи Сакхават Хоссейн «Сон Султаны» (1905). В нем Хоссейн разворачивает образ утопического государства Ледилэнд, которым руководят женщины. Они взяли власть в свои руки во время того, как мужчины сражались (и проигрывали) на войне; развили науку и образование; помогли мужчинам заключить мир; а затем затворили их в домах, мотивируя это тем, что мужчины опасны для общества и не умеют сдерживать свою агрессивную природу. Весь мир предстает в этом тексте прекрасным садом, женщинам практически не нужно работать, так как у них есть множество технических средств, помогающих не заботиться о пропитании. Женщины научились применять солнечную и электрическую энергию и постоянно занимаются усовершенствованием научных технологий. По мнению жительниц, в Ледилэнде царят добродетель и порядок, там нет ни преступности, ни катастроф. Главная героиня, которая попадает в этот мир в своем сновидении, не перестает им восхищаться, однако в конце, конечно же, просыпается.

Произведение, на первый взгляд относящееся к жанру утопии, как и многие утопии, скрывает (вытесняет) свои антиутопические черты (взять хотя бы то, что мужчины как таковые практически не присутствуют в этом типе общества, а женщины предстают существами, лишенными агрессивных стремлений). Такого рода тексты предлагают помыслить матриархат как идеал, где не будет проявлений неспра-



ведливости и насилия, забывая при этом психоаналитическую идею о том, что «неудобство» присуще самой культуре, в какой бы форме она ни была организована.

Любопытно, однако, что «обратных» изображений матриархата как мира, где отсутствует логика и порядок, в литературе встречается гораздо больше. Одним из ярких примеров «отрицательного» изображения матриархата является роман Александра Бушкова «Анастасия» (1990). В этом тексте Бушков постарался воссоздать мир, в котором женщины занимают «активные» социальные позиции. Изначально книга представляла собой антисоветскую антиутопию, и многие намеки на советскую действительность, щедро рассыпанные в ней автором, прочитываются до сих пор. Главная героиня – девушка, которая живет в далеком будущем в стране, вернувшейся к феодально-средневековому строю. Мужские и женские «роли» в тексте поменяны: женщины могут быть рыцарями, королями, политиками, главами гильдий, жрецами религиозных культов. Мужчины в основном занимаются детьми и домашним хозяйством, при этом развита мужская проституция. Женщины, стремящиеся к «мужскому» образу жизни (например, желающие посвятить себя семье или чрезмерно заботящиеся о внешнем виде), жестко осуждаются и высмеиваются своими товарищами.

Видимо, чтобы подчеркнуть всю «абсурдность» такой ситуации, автор романа постарался вообще не использовать обозначения профессий в женском роде, поэтому на страницах этого текста встречаются только рыцари и короли, трактирщики и оруженосцы, жрецы и булочники, охранники и торговцы. Несмотря на то что биологически они женщины – а все же отчасти «мужчины», ведь слова и именованья здесь имеют большое значение. В женском роде называют исключительно служанок – очевидно, автор не отрефлексировал этот момент. В тексте Бушкова представлен «инвертированный» вариант классического средневеково-феодального патриархата, где религиозная, политическая и даже физическая власть оказалась в руках женщин. В данной версии матриархата поведение женщин полностью копирует поведение мужчин в определенный период человеческой истории. Во второй части романа главный герой рыцарь Анастасия и ее верный оруженосец Ольга покидают свою страну, чтобы обрести счастье в совсем ином мире, где есть красивые платья и сильные смелые воины мужского пола. Мир, по мнению автора, восстанавливается в своем «первозданном» виде.

Еще одним интересным примером описания мира, в котором власть перешла к женщинам, является роман Александра Громова «Тысяча и один день» (2000). В центре сюжета фантастическая история: в недалеком будущем во всех женщинах внезапно пробудилась новая физическая способность – перемещаться в параллельном пространстве на относительно большие расстояния, иными словами, телепортироваться. Дальность расстояний зависела от тренировок, но даже несколько метров – уже большое преимущество перед всеми мужчинами, которые этой способности оказались лишены. Теперь стало возможным не бояться насильников или деспотичных мужей и отцов, и женщины получили полную свободу действий. И спустя несколько десятилетий они построили такое матриархальное общество, в котором мужчины выполняли прикладные функции рабочих и иногда становились донорами нового генетического материала, в остальном контакты между мужчинами и женщинами были сведены к минимуму.

Главный герой этой книги – первый мужчина на Земле, который чудом овладел техникой телепортации. Он долго скрывает эту способность, хотя и постоянно пользуется ей в повседневной жизни. В итоге оказывается, что перед лицом вселенской опасности (неизвестных пришельцев, собирающихся уничтожить Землю, вставшую у них на пути) этот герой – единственный, кто может попытаться всех спасти. Потому что ни одна из женщин, согласно авторской фантазии, не собирается рисковать своей жизнью ради спасения человечества. И герою, конечно, спасает, после чего общество, повинаясь его требованиям, должно принять новые законы, которые приведут к свержению матриархата и установлению нового порядка. В данной версии матриархального общества женщины представлены ограниченными и самовлюбленными созданиями, над которыми был временно утрачен мужской контроль, что практически привело планету к гибели. Женская свобода и независимость мыслится автором как опасность для всего мужского населения. Другой, проявляющийся в лице женской власти, вызывает в герое ненависть и страх, что придает ему сил для подпольной борьбы с новым миропорядком во имя «восстановления» традиционного общественного устройства.

Похожая ситуация описывается в повести Джона Уиндема «Избери путь ее» (1956). Героиня истории во время испытания неизвестных медицинских препаратов попадает в относительно недалекое будущее, в котором выясняется, что все мужчины умерли от неизвестной болезни, а женщины-ученые установили свою власть и порядок. Они

поделили общество на четыре функциональные группы, для которых селективно выводят людей разного физического облика: 1) рабочие – сильные и крепкие женщины, которые выполняют большую часть общественных работ; 2) матери – огромные дородные женщины, функция которых заключается только в том, чтобы рожать новых людей; 3) прислуга – маленькие шустрые женщины, которые в основном занимаются уходом за матерями; 4) интеллектуальная элита – ученые, занимающиеся разработкой новых технологий и осуществляющие основную власть в обществе. Главная героиня предпочитает умереть, лишь бы не оставаться в таком мире.

Несмотря на то что антиутопия с генетическим предопределением судьбы и личности одинаково антигуманно выглядит при любом типе общественного устройства, в данной книге она связывается именно с возникновением матриархата. По мнению автора, женщины оказываются более жестокими по отношению друг к другу и неспособными на соблюдение прав человека. Традиционно приписываемая женщинам функция – созидание – в этом мире доводится до абсурда и оборачивается разрушением. Намеками или прямым текстом автор убеждает читателя в том, что социальная и политическая власть, сосредоточенная в руках женщин, способна привести лишь ко вселенской катастрофе.

Любопытна функция, которую приобретает матриархальное общество в романе братьев Стругацких «Улитка на склоне» (1968). Матриархат становится воплощением иррациональной, нечеловеческой логики Леса, противостоящего как местным жителям, так и исследователям с Земли. Необъяснимая власть над жизнью и смертью, отсутствие рациональных объяснений, неумолимость и предчувствие какой-то своей, особой логики во всем творящемся хаосе – вот атрибуты, которыми сопровождается любое описание этого мироустройства в романе. Об этом матриархате известны лишь крупинки информации. Скорее, он проходит фоном для всех событий, случающихся с главными героями. И оставляет после себя тягучее ощущение чего-то жуткого, странного, неразгаданного, инопланетного во всех смыслах этого слова. Так в психоанализе мыслится женское наслаждение – нечто неопределимое, находящееся по ту сторону символического порядка.

Наконец, самым мрачным и жестоким предстает матриархат в произведениях Роберта Сальваторе, например в романе «Отступник»

(1990). Темные эльфы, поклоняющиеся паучьей королеве Ллос; матери кланов, собирающиеся на тайные советы и запретные оргии; общество, построенное на принципах лжи, интриг, убийства, лицемерия, ненависти и эгоизма. Общество, пропитанное авторским отвращением, которое постепенно передается и главному герою, молодому дроу, пытающемуся по мере сил противостоять местным законам. Этот мир – средоточие всех отрицательных качеств, маркируемых в патриархальной культуре как «женские». С одной стороны, поведение женщин, глав мензоберранзанских Домов, всегда выстроено на тонком и хитром расчете: как продвинуться по социальной лестнице, угодить богине и сохранить при этом власть в собственном Доме. С другой стороны, этот расчет не всегда логически оправдан – он может быть данью сиюминутной прихоти, мелочности или мести. Основной принцип такого лицемерного мироустройства: падающего толкни; второй принцип: не пойман – не вор. Дроу не верят в любовь и дружбу, живут от убийства к убийству и ни во что не ставят чужую жизнь. Таким образом, кажется, что автор попытался собрать в одном месте все приписываемые обществом женщинам отрицательные качества, чтобы получить из них квинтэссенцию антиутопичного описания мира, в котором нет ни проблеска надежды на изменение.

Текстов, где матриархат не представляет собой угрозы человечеству, а описывается автором с обычным любопытством и даже приобретает положительные коннотации, значительно меньше. Наиболее интересным из таких примеров является описание матриархального мира в цикле романов Йена Уотсона «Черное течение» («Книга Реки», «Книга Звезд», «Книга Бытия») (1984). Действие происходит в детально продуманном мире далекого будущего, где переплетаются фантастика и научные технологии, на одной из планет – древних колоний Земли, население которой об этом даже не догадывается. Этот мир представляет собой два государства, расположившиеся на двух берегах реки. Жители этих государств никогда друг с другом не встречаются, так как пересечь реку невозможно – ровно по ее середине проходит Черное течение, чья природа неизвестна, но оно не позволяет достичь противоположного берега. Перемещаться по реке способны только женщины, мужчины могут войти в воду лишь один раз в жизни, на второй раз они сходят с ума и уплывают в сторону Черного течения, откуда не возвращаются. Этой особенностью отчасти обусловлено социальное устройство данного мира.

В первом государстве развито кораблестроение и речное судоходство. Вдоль реки расположено множество городов, каждый из которых производит какой-то продукт (например, ткани, специи, драгоценности и т. д.). Доставкой товаров из одного города в другой занимается Речная гильдия, самая влиятельная и сильная в государстве, в котором нет никакой централизованной власти (важные дела решает совет глав различных гильдий). Участницами этой гильдии являются исключительно женщины. Иного сообщения между городами, кроме как по реке, не существует. Города ведут между собой практически натуральный обмен. Денежные средства в обороте есть, но, поскольку они не являются ценностью сами по себе, никто не стремится к их накоплению. В городах существуют свои гильдии, во многих из которых состоят и мужчины, и женщины (например, гильдия ювелиров или виноделов). В этом государстве нет оружия, войн, соперничества (разве что на личном уровне), нет централизованной религии. Большая часть людей номинально поклоняется Черному течению, немалая часть вообще не поклоняется никому. В некоторых городах имеются собственные мистические культы, к которым все относятся лояльно.

На первый взгляд, в этом обществе практически не существует дискриминации. Единственное, чего лишены местные мужчины – это возможности передвижения. Река позволяет им проплыть по себе только один раз, в так называемом свадебном путешествии, когда мужчина переезжает в город, где живет его будущая жена (если они не из одного города, что бывает довольно редко). Впоследствии мужчина вынужден всю жизнь жить на одном месте, занимаясь той работой, которая востребована в данном городе. Он также отвечает за дом и детей. Все эти моменты местные мужчины принимают как нечто данное, само собой разумеющееся, что привносит определенные черты в их воспитание и мировоззрение. Женщина тоже может отказаться от участия в плаваниях и путешествиях и выбрать жизнь в одном городе вместе со своим мужчиной, ее за это никто не будет осуждать. В остальном отношения в обществе равноправные, и поскольку никаких особых политических решений принимать не требуется, борьбы за власть нет, не встает также и вопрос о том, кто должен управлять обществом.

Примечательно, что автор не останавливается на подробном описании социального устройства этого государства. Он идет дальше и показывает, как в приблизительно таких же природных условиях по причине,



*Vénus de Lespugue Gravettien, Musée de l'Homme*



возможно, чистой случайности, исторически возникает совершенно иное государство с другой формой правления, о которой жителям первого практически ничего не известно. На другом берегу реки не развито судоходство, людям там вообще запрещено подходить к реке. Это страна патриархата, которой управляет религиозное братство. В государстве развита монотеистическая религия с культом отца, женщины находятся в бесправном положении. Под угрозой физических наказаний, пыток и смерти им запрещено покидать дома и города без сопровождения мужчин, запрещено подходить к реке. Женщины, поклоняющиеся воде, объявляются ведьмами и сжигаются на кострах. В этом государстве налажено производство оружия, распространено соперничество различных религиозных группировок. Уровень жизни и культуры чрезвычайно низкий.

На протяжении романа можно наблюдать, как впервые произошло взаимодействие между двумя государствами, узнать историю их возникновения и пережить множество приключений вместе с главной героиней. Цикл романов Йена Уотсона – одно из немногих произведений, в которых матриархат не служит какой-то одной функции и не является просто фоном для происходящих событий. Социальное устройство в текстах Уотсона тесно переплетено с особенностями сюжета, истории, характеров героев, обоснования их мотивов и поступков, описания их чувств. Из текста видно, что автор отрицательно относится к миру патриархата, который он описывает как жесткий и бессмысленный, погрязший в ненависти к инаковости, соперничестве и религиозном фанатизме. Но нельзя сказать, что мир матриархата кажется автору идеальным. Несмотря на то что на фоне социальной системы соседнего государства он выглядит практически безупречно, автор так же открыто сообщает и о его недостатках. Уотсон словно предлагает задуматься над тем, какой должна быть справедливая социальная система и каким образом ее можно достичь.

Не менее интересен один из последних романов, рассматривающих концепцию матриархата, – «Сила» Наоми Алдерман (2016). На английском языке в названии текста фигурирует слово «power», что включает дополнительные коннотации: власть, государство, возможности, способности и, наконец, энергия. Все эти смыслы задействованы в романе. Книга рассказывает историю о том, как женщины обнаружили в себе особый орган, пасму, дарующий им способность управлять электроэнергией (в том числе использовать электрические

разряды в качестве защиты, которой мужчинам нечего было противопоставить). Метафорически роман исследует «перевернутый» вариант мироустройства, в котором женщины оказались физически более сильными, чем мужчины. И конечно же, многие из них воспользовались новой возможностью, чтобы доминировать. Здесь нет утопических идей из рассказа «Сон Султаны», здесь женщины в полной мере реализуют агрессивные стремления, которые по умолчанию были подавлены (описываются даже сцены военных изнасилований мужчин женщинами). Большинство героинь этого текста движимы жаждой мести и не против того, чтобы занять позиции диктаторов. Попутно в тексте исследуются феномены «доброжелательного сексизма» и положительной дискриминации. Этот роман может быть отнесен к представлению о матриархате как царстве материнского Другого, которое в процессе развития истории все же превращается в упорядоченную инверсию современного патриархата.

Как видно из многочисленных литературных примеров, изображения матриархата в художественных текстах вписываются в обозначенные нами категории, приобретая при этом положительные или отрицательные черты в зависимости от эмоционального настроения автора. Женщина в этих текстах может представлять как абсолютный Другой, воплощающий в себе все возможные недостатки и пороки; может демонстрировать мнимую силу и власть, за которыми, по мнению автора, будут скрываться слабость и беспомощность; может, наоборот, действовать предельно рационально – и утратить способности к пониманию, взаимопомощи, доброте. Цели, которые преследуют писатели при изображении подобных сюжетов, также могут быть различны, но в основном это стремление вызвать у читателя страх, отвращение или насмешку над самой возможностью матриархального общества.

Однако нам представляется, что одним из самых ценных умений автора в книге оказывается способность побудить читателя к рефлексии. В конечном итоге все эти тексты выполняют одно важное условие: они способствуют остранению, деконструкции, переосмыслению (пусть и «негативному») сложившегося порядка и гендерных ролей, и, возможно, в дальнейшем станут основой для созданий новых общественных теорий. А пока концепции матриархата – как в социологической, так и в психоаналитической перспективе – еще ждут своего подробного исследования.

# Психоаналитические зарисовки женских образов в раннехристианских учениях

Если попытаться проследить образы Женского в христианской культуре, прежде всего возникает необходимость разграничить их понимание в христианской ортодоксальной традиции и гностической традиции. В первом случае следует отметить огромное влияние иудаизма, во втором – преимущественное влияние мифологии и языческих культов средиземноморского региона (таких как египетские, греческие, вавилонские, шумерские представления).

Термин «ортодоксия» в переводе с греческого означает «прямое мнение; правильное учение; правоверие», т. е. это прежде всего определенный тип дискурса (дискурса в его самом широком значении, как «социальных связей, укорененных в языке»), базирующийся на определенном наборе представлений (догматах веры) наряду с происходящими из них правилами и предписаниями, составляющими основы вероучения.

Откуда возникает убежденность в «правоверности» именно этих положений, в достоверности учения? Исходит она преимущественно из представления о некоторой преемственности – т. е. что вероучение, таинства и утвержденная иерархия унаследованы церковью непосредственно от апостолов, как, например, и сам обряд «рукоположения» (обряд посвящения в духовный сан, при котором «передается благодать Святого Духа»), как одного из внешних выражений пространственно-временного единства Церкви.

Тем не менее, подобно тому, как в психическом всё поначалу раздробленное пытается впоследствии связать воедино некая функция, так и христианские учения не были однородными. Ряд работ исследователей в этой области (преимущественно переводчиков обширных корпусов религиозных текстов с арамейского, коптского и греческого



Андреа Ваккаро, *Кающаяся Магдалина*, 1650-1660 гг.

языков) пытаются показать, что «христианство I-III столетий было полицентричным и многообразным, а то течение, которое впоследствии объявило себя “вселенской апостольской церковью”, предлагало всего лишь одну из версий христианского учения, начиная с середины II века получившую значительное распространение в Риме и в ряде общин, так или иначе связанных с римской»<sup>1</sup>.

Тексты, вошедшие в авторитетный корпус Нового Завета, долгое время существовали параллельно со множеством других писаний, а формирование того, что называют «каноническими писаниями», происходило посредством отказа от использования ряда древнейших источников, в первую очередь по идеологическим соображениям. Рукописи же, впоследствии объявляемые «еретическими» и апокрифическими, подвергались изъятиям, истреблениям или просто, ввиду отсутствия книгопечатания, уничтожались временем и сырой землей. Поэтому, помимо текстов новозаветного канона, до нас дошли лишь крупницы христианской «протолитературы».

## СОФИЯ (ПРЕМУДРОСТЬ)

### Образ Премудрости Божией в Ветхозаветной традиции и ортодоксальной теологии

Принцип Женского в рамках христианской ортодоксальной традиции олицетворен в образе Софии-Премудрости Божией, исходящем напрямую из оснований Святого Писания (Ветхого и Нового Заветов). Поэтому можно кратко рассмотреть влияние иудейской традиции на возникновение образа Софии и её последующее развитие в гностических воззрениях.

Ряд произведений Ветхого Завета сообщают о Премудрости Божией, именуемой Хокма (др.-евр. «Мудрость»), которая представляется, скорее, одним из атрибутов Господа (наряду с такими, как Величие, Слава, Всесилие и т. д.).

Премудрость в некоторых книгах Ветхого Завета (Книга Иова ок. 400 г. до Р. Х. и Книга Екклесиаста ок. 250 г. до Р. Х.) возникает в качестве ответа на вопросы экзистенциального характера, при которых существуют только Вопрошающий и Бог. Поиск Премудрости возникает как возможный ответ на восполнение некой фундаментальной

нехватки, которую не способны восполнить никакие известные «земные» блага.

Таким образом, хоть и окрашенный в гендерную детерминацию в женском обличье, образ Премудрости выступает преимущественно в качестве атрибута Бога, но никак не персонифицированной сущностью божественного. Однако уже здесь намечается её сопоставление с Истиной, что будет присуще произведениям раннехристианских авторов.

## Новозаветная традиция

В текстах Нового Завета и признанных отцов церкви образ Софии находит крайне малое отражение и сводится примерно к одному и тому же, а именно – отождествлению Логоса с Премудростью, из чего следует как минимум представление о том, что «Христос является вочеловечившейся, воплощенной Премудростью Бога».

На полях отмечу, что именно благодаря выпадам против гностиков до нас дошли некоторые основные положения их учений, хотя, вероятно, в крайне искаженном виде. Одним из таких известных антигностических апологетов был Иринеи Лионский. В своем известном труде «Против ересей» он уравнивает Святой Дух с Премудростью. Премудрость в данном случае не имеет вообще никакой гендерной дифференциации и является свойством Святого Духа, который также является выражением мужского начала.

Таким образом, в рамках ортодоксального богословия представление о Премудрости ограничивается функциональной стороной выражения Бога в мире, и о персонификации пока речи не идет, тем более в образе Женского.

### Образ Женского (Премудрости) в теологии гностицизма в эпоху раннего христианства (I-III вв.)

Для того, чтобы определить место образа Женского в раннехристианских учениях, необходимо вкратце обрисовать христианско-гностическую парадигму. В сравнении с ортодоксально-кафолической (вселенской) парадигмой выявляются некоторые различия.



**Ортодоксально-кафолическая парадигма** рассматривает явление Христа как актуализацию (сразу отметим, произвольно истолкованных) пророчеств Ветхого Завета о приходе Мессии. Христианство здесь становится лишь очередным этапом развития ветхозаветного откровения. Подобные представления возникают как результат редактирования более ранних текстов (например, посланий Павла и многих других) в духе иудео-христианского синкретизма.

Причём, если попробовать задаться вопросами «кому и зачем это могло понадобиться?», ответ не так очевиден, как может показаться. Ряд исследователей делают предположение, что в роли иудаизаторов могли выступать христиане из язычников – прежде всего римские пресвитеры, обнаружившие растущую популярность христианских общин и авторитет ветхозаветного жречества. Тем самым они пытались в первую очередь привлечь иудеев на свою сторону.

В общем и целом, именно в противостоянии с представителями гнозиса пер. пол. II века кафолическая ортодоксия (римская ортодоксальная община) сформировала свою доктрину и осознала себя как определенное идейное течение. Подобно тому, как граница, отделяющая «меня» от Другого и задающая «меня» как субъекта, конституируется за счет выплевывания и противопоставления того, что «не есть я».

Подтверждение этому предположению прослеживается при анализе текстов синоптических Евангелий, согласно которому они не являются простой фиксацией устного предания и первоначально были полемическими произведениями, ставившими, помимо проповеди, ряд идеологических задач.

Вошедшим в канон писаниям противопоставлены «апокрифические» (др.-гр. «скрытый, сокровенный»), которые объявляются с тех пор «подложными». Предпочтения при выборе одних текстов другим обосновывали более поздним, по их мнению, созданием апокрифов. Согласно этой схеме, апостолы (Матфей и Иоанн) и ученики апостолов (Марк и Лука) составили свои евангелия, либо свидетельствуя о том, что видели и слышали сами, либо записывая свидетельства очевидцев. Гностики же, в подобной трактовке, сочиняли свои «евангелия», подписываясь именами апостолов, для придания им авторитета.

Без сомнения, существует ряд апокрифов, полностью соответствующих ересиологической схеме, в которых к событиям из канонических

писаний приписывались различные сомнительные дополнения, однако ни один из них нельзя причислить к гностическим.

## Гностические тексты

Наиболее подробное описание гностических воззрений до нас дошло именно в полемическом подробном разборе таких отцов, как Ириней Лионский и Тертуллиан.

Непосредственно к гностическим можно причислить тексты, найденные в Египте, известные под собранием кодексов гностических текстов библиотеки Наг-Хаммади. К гностическим их причисляют исключительно в связи с изложенными в них определенного рода представлениями и воззрениями на мир.

Среди найденных текстов выделяются такие как Евангелие от Фомы и Евангелие от Марии Магдалины, Евангелие от Филиппа и Евангелие Истины, которые с не меньшей вероятностью могут принадлежать апостолам, чем Евангелия от Марка и от Матфея. К гностическим текстам также можно причислить такие коптские рукописи, как «Пистис София», Апокриф Иоанна, «Sophia Jesu Christi» («Мудрость Иисуса Христа»), произведение «Гимн о душе» (или «Гимн о жемчужине»), «Гром. Совершенный ум».

Как же можно охарактеризовать **христианско-гностическую парадигму?**

Маркион (ересиарх) противопоставляет Евангелие ветхозаветному Закону, и Небесного Отца (открывшегося в Иисусе) – «богу иудеев» Яхве.

Вспоминается статья Фрейда «Человек Моисей и монотеистическая религия», где автор делает предположение, что бог Яхве и бог Моисея – это разные боги. И что, даже объявив Яхве верховным богом, а богов соседних племен враждебными, израильские пророки не приблизились тем самым к монотеизму. Статус всемирного, кафолического божества Яхве приобретает в результате наложения на него того образа бога, которого принёс иудеям Моисей, позаимствовавший его, вероятно, из религии Атона.

2. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Хрестоматия: в 3 т. Том 2: Вопросы общества и происхождения религии. М.: Когито-Центр, 2016. С. 363.

3. Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 45-46.

4. Лакан Ж. Ещё (Семинары, Книга XX (1972/1973)). М.: Изд-во «Гнозис», «Логос», 2011. С. 117.

5. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа (Семинары, Книга XI (1964)). М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2004/2017 (2-е изд.). С. 67.

Так вот Истинный Бог в представлении гностиков очень похож на то описание бога Атона, которое ему дает Фрейд: «одухотворенное представление о боге, идея единого вселенского божества, сколь милостивого, столь и всемогущего, отвергшего всякую магию и церемониал, провозгласившего высшей целью жить по правде и справедливости»<sup>2</sup>.

Однако важное отличие составляет абсолютная надмирность этого Небесного Отца, его отсутствие и непричастность к делам этого мира: «Он одновременно трансцендентный Абсолют и совершенная, благая Личность. Он не является источником зла, и именно поэтому Он не творит и не может творить материального мира. Он чужд творению и, соответственно, не несет за него ответственности»<sup>3</sup>.

Существует четкое различие между Богом-Отцом и Богом-Творцом, местным демиургом, на котором и лежит ответственность за творение. Творец мира сего воспринимается как вторичное божество, в целом не злой, но ограниченный и несовершенный, творящий «по образу, данному свыше» материальный мир, причем материя остается злом, а её реальность отрицается.

Космологию гностиков как систему представлений об устройстве мироздания можно рассмотреть в качестве столь необходимой для каждого субъекта мифологии его собственной истории, позволяющей разместить себя в поле символического и задать последующие координаты движения. Подобно инфантильным сексуальным теориям, которые разворачивают всю дальнейшую судьбу влечений субъекта и задают конституирование психики в целом, в основе построения религиозных систем лежат те же ключевые вопросы, как то «Откуда я пришел? И куда уйду потом?».

Надмирность Бога-Отца можно трактовать либо как неведение Его в отношении дел этого мира, либо даже как «нежелание знать»: «Другой, как место, ничего не знает. Если Бог ничего – ничего из того, что происходит – не знает, то Его нельзя больше ненавидеть. Раньше, когда можно было Его ненавидеть, можно было, поскольку Он не платил нам ненавистью, рассчитывать, что Он нас любит»<sup>4</sup>. Возможно, именно это высказывание из Семинара XX «Ещё» является продолжением известной темы о том, что «...подлинная формула атеизма не Бог умер, а – Бог бессознателен»<sup>5</sup>.

Одновременно с этим, этот Другой, в качестве Абсолютного Другого S(A), или же на уровне S2 в дискурсе, вмещает в себя всю копилку означающих, и а priori становится местом воплощения фантазии об Абсолютном знании и всеведении.

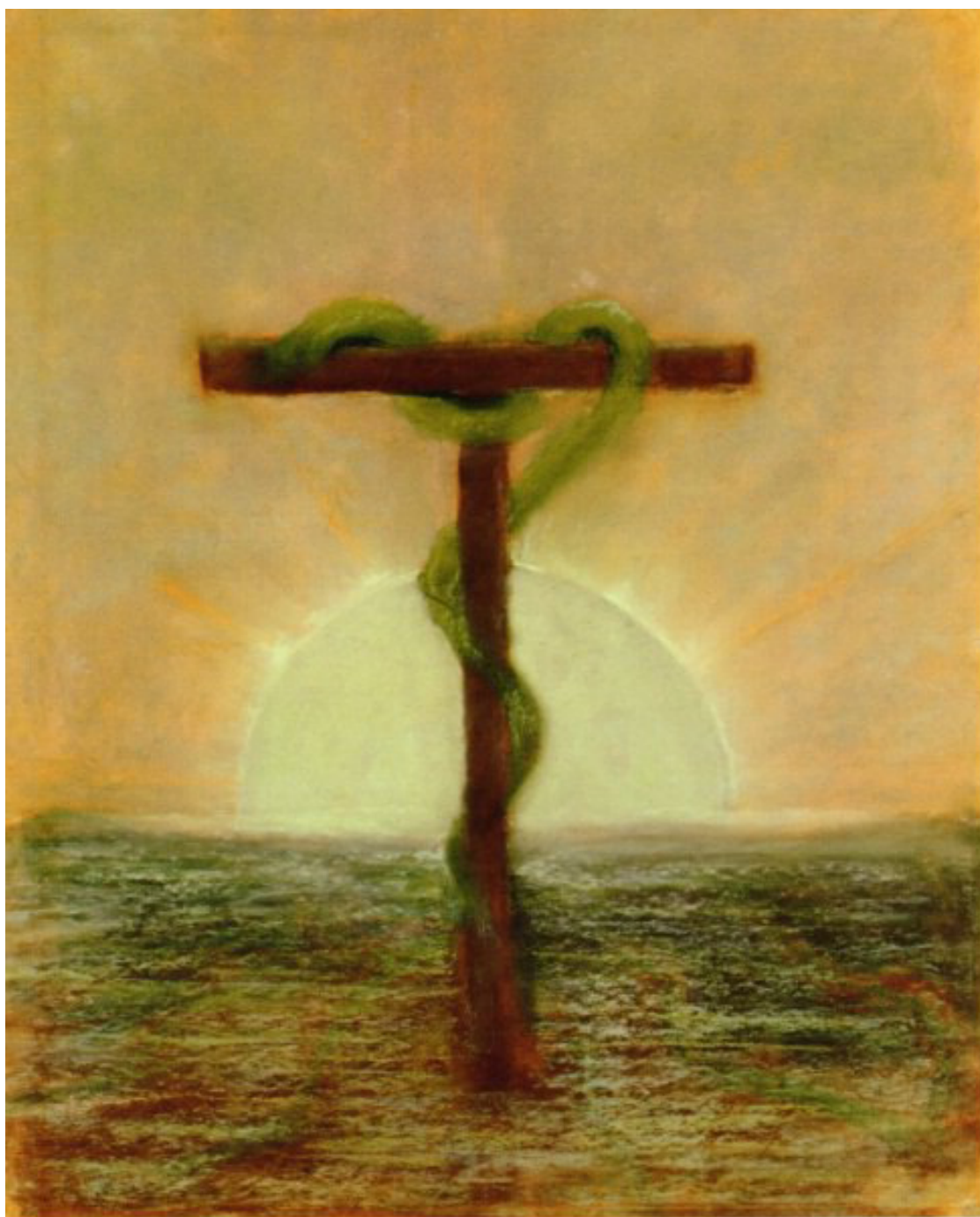
Сам акт творения в гностицизме приравнивается к грехопадению, а Творец наделен порой демоническими чертами, и в некоторых архаичных мифах рассматривается как нечто, возникшее помимо Бога, в результате ошибки или вселенской драмы, к которой как раз и причастен женский образ Премудрости. Согласно этой концепции, первопричина творения мира – падение одной из божественных ипостасей – Софии, или Мировой Души. Можно сказать, что образ Женского является специфической чертой гностицизма, являясь одновременно ключом к пониманию его теологии.

Несмотря на то, что ортодоксальные теологи достаточно умны, чтобы указать на факт, что «Бог вообще не может рассматриваться в терминах пола», использование ими языка на службах и в молитвах позволяет отчетливо говорить, что Бог мыслится мужским началом. Почитания в этой традиции достойна только Богородица (мать Иисуса), при том, что внимание акцентируется на единственно допустимых для данной традиции аспектах – материнства и девственности в непорочном зачатии; но это не делает её Богом-Матерью, равной Богу Отцу.

Гностицизму же свойственно постоянное использование полового символизма для описания Бога, как мужского, так и женского.

Можно попытаться выделить три основные характеристики божественного Женского в текстах гностиков:

1) **Божественная Мать как часть исходной пары** – например, гностик Валентин полагает, что Бог может быть описан как Двоица; Отец как Невыразимое, Нерожденное, Бездна; Мать как Благодать, Молчание и Лоно Всего. Молчание, как дополнение Отца, имеет в греческом женский род. Оно получает, как чрево, семя Невыразимого источника, из него оно производит все эманации бытия. «Мистическое, вечное Молчание» выступает здесь в качестве Матери.



Микалоюс Чюрленис. «Видение», 1905

Молчание, как отсутствие слов, символического, походит на пустоту Вещи в её примордиальном виде, – то ex nihilo, вокруг чего впоследствии происходит Творение посредством Слова.

Молчание также напоминает нам о том наслаждении, о котором сказано ничего быть не может, поскольку ничего о нём знать невозможно (но о нём речь пойдет ниже).

В другом гностическом тексте из этой силы Молчания появился «Разум Мироздания» (гр. nous – м. р.) как «муж» и «Интеллект» (гр. epinoia – ж. р.), который есть «жена». Вступив в союз, эти силы обнаруживают двойственность – «Разум в Интеллекте», они одновременно отделены друг от друга, хотя и едины. Из чего следует, что «в каждом существует божественная сила в латентном состоянии...» Можно допустить, что божество представлено в качестве «великой (муже-женской) андрогинной силы» – чем-то вроде динамичного и гармоничного отношения противоположностей, в чем-то схожей с восточной концепцией Инь-Ян.

Подобное представление в целом коррелирует с положением о бессознательной бисексуальности субъекта, с отсутствием у него врожденного пола в психическом, как и связи полового влечения с одним определенным сексуальным объектом.

## 2) Иная ипостась божественной Матери описывается в качестве Святого Духа.

В частности, в «Апокрифе Иоанна» описывается мистическое видение Троицы, в которой «образ множества форм, ...имеющий три формы» раскрыл себя во фразе «Я-Отец, Я-Мать, Я-Сын».

Тут интересно подчеркнуть также, что в греческой терминологии термин Дух (pneuma) имеет нейтральный род, следовательно является бесполом. В Апокрифе Иоанна, например, этот термин употребляется в иудейском значении Духа (ruah), которое имеет женский род. В подтверждение чего далее следует описание божественной Матери: «...Она есть образ невидимого и непорочного, совершенного духа ...Она стала Матерью всего, ибо она существовала до всего, мать-отец (matropater)»<sup>6</sup>.

6. Пейджелс Э. Гностические евангелия. М.: Карьера Пресс, 2014. С. 104.



Согласно «Евангелию от Филиппа», каждый, кто становится христианином, приобретает «и отца, и мать», ибо Дух (ruah) есть «Матерь всех». Из этого в нём делается радикальное предположение относительно непорочного зачатия, согласно которому некоторые христиане, слишком буквально трактуя описанные события, ошибочно полагают зачатие Марии произошедшим отдельно от Иосифа: «Они не знают, что они говорят. Когда женщина могла зачать от женщины?»<sup>7</sup>.

Понимать же это событие следует символически: «...Отец всего соединился с девой, которая снизошла» – то есть непорочное зачатие отсылает к мистическому единению двух божественных сил – Отца всего Сущего и Святого Духа.

Таким образом, одним из основных моментов является тот факт, что слово Дух (ruah) может употребляться в женском роде. Исходя из чего, Троица, известная в ортодоксальной традиции в качестве трех ипостасей Божества мужского рода, может включать в себя женщину как один из ликов Бога.

3) И, наконец, третья, и, вероятно, самая распространенная, характеристика божественной Матери – **Мудрость (Sophia)**.

Термин имеет корни ещё в иврите – Хохма (ж. р.), вторая из десяти сфирот в каббале.

В тексте «Троевидная Протенойя» (Троевидная Первичная Мысль) прославляются женские силы Мысли, Интеллекта и Предвидения. Текст открывается следующим монологом: «Я есть Протенойя – Мысль, пребывающая в Свете... Она существует до Всего... Я перемещаюсь в каждом создании... Я – Невидимая внутри Всего. ...Я – восприятие и знание, выражающиеся Голосом через Мысль. Я – действительный Голос. Я говорю в каждом, и они знают, какое семя обитает внутри»<sup>8</sup>.

В подобном самоопределении подчеркивается предельно трансцендентная природа говорящей. Тем самым её положение ставится наравне с Богом.

Обращает на себя внимание также, что в текстах, где раскрывается эта сторона божественного женского образа, появляется шифтер Я, – акт высказывания происходит преимущественно от первого лица, в фор-

ме «Я есть». Отсюда возникает закономерный вопрос: «Кто говорит?» – ответ на который можно искать в определении субъекта бессознательного.

В этом же тексте, как и в других апокрифах, употребляется одно из имен Софии – Барбело, которую можно понимать как первоначало всего: «Он увековечил Отца всех Эонов, меня, Мысль Отца, Протенойю, т. е. Барбело, совершенную Славу, и неизмеримую Невидимую, кто скрыта»<sup>9</sup>.

Дальнейшее прочтение текста позволяет соотнести эон Барбело и Софии, как высшее к низшему: «Я – первая, кто спускалась ради моей остающейся (внизу) части, т. е. Духа, пребывающего в душе, произошедшей из Воды Жизни, и из погружения тайн»<sup>10</sup>.

Другая, известная своей наиболее поражающей силой художественного образа, гностическая поэма «Гром. Совершенный Ум» – представляет собой речь некоего божества женского рода, предположительно Софии. Это откровение женской силы находит выражение в антитетических утверждениях от первого лица: «Я первая и последняя. Я почитаемая и презираемая. Я блудница, и я святая. Я жена и дева. Я мать и дочь. ...Я та, чьих браков много, и я не взята замуж. Я знание и невежество. Я безбожная, и та, чьих богов много. ...Я та, кого называют Истиной. И несправедливость мое имя»<sup>11</sup>. Безымянный и основанный на противоположностях образ женщины здесь имманентен материальному миру и, одновременно, абсолютно чужд ему.

На примере данных отрывков можно выделить несколько моментов:

1) Женское становится воплощением возвышенного и падшего объекта.

По поводу первого пункта вспоминается механизм расщепления первичного объекта любви на мадонну и проститутку, а также разделения на нежное и чувственное, описанный Фрейдом в статьях «Об особом типе выбора объекта у мужчин» (1910) и «О самом обычном унижении любовной жизни» (1912). Источником его становится «материнский комплекс», т. е. инцестуозная фиксация на матери. Первичный объект (мать) представляется личностью неприкосновенной

9. Троевидная Протенойя (Эл. ресурс: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/proten.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/proten.shtml)).

10. Там же.

11. Гром. Совершенный Ум (Эл. ресурс: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/grom.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/grom.shtml)).

7. Там же. С. 105.

8. Там же. С. 107.

нравственной чистоты, одновременно с ней связано чувство нежности, основанное на интересах влечений к самосохранению.

Результатом знакомства с «тайнами половой жизни» становится сомнение в чистоте материнского образа и «подрыв авторитета взрослых, который оказывается несовместим с разоблачением их сексуальной деятельности»<sup>12</sup>.

Если же двум течениям либидо, чувственному и нежному, не удалось слиться и совпасть в одном объекте, в любовной жизни имеет место невротическое нарушение в виде психической импотенции. Главным средством к преодолению которого является «психическое уничтожение сексуального объекта», т. е. чувственность может выражаться свободно, только если перед субъектом оказывается приниженный сексуальный объект – женщина, которая для него малоценна с этической точки зрения.

С этой перспективы, вероятно, можно понять, почему говорить от своего лица София начинает только после своего падения. До этого будто возникает нечто вроде «психической импотенции» говорящей, неприкасаемой и возведенной на пьедестал.

Возвышенное и отвратительное (являющее себя в банальном) заключает в себе и то, что Лакан называл Вещью (das Ding), говоря о куртуазной любви. Вещь как объект по определению недоступный, которого лишены. Лакан определяет это как «активность места в чистом виде, которое занимает в сублимации цель стремления»<sup>13</sup>.

Идеализация и сублимация любовного объекта в куртуазной любви позволяют увидеть разрыв между банальной и идеальной сторонами другого и возможность одновременного восприятия этих сторон. Идеализация как очарование нарциссическим образом в воображаемом регистре, и сублимация как возможность столкнуться с пустотой, ничто объекта.

К слову, к определению Вещи как того, что, «являясь для принципа удовольствия внутренним двигателем, лежит по ту его сторону и является предрасположенной к добру или злу волей»<sup>14</sup>, Лакан подводит, говоря об одном из гностических течений, – о теологии катаров. Подводит, говоря об отрешении катаров от материи, в которой заключено, по их мнению, зло как последствие вмешательства Творца-Демидурга.

Для субъекта же некое условное зло может быть заключено в организации его способа желать, в самой нехватке субъекта и пустоте, толкающей на поиск; что заставляет как раз задуматься о том, всё ли в «творении» так уж ладно.

Продолжая тему падшести Софии, авторы выделяют следующие причины её падения: например, в теологии гностика Валентина падение происходит после её попытки, страстного желания познать Отца. В иной трактовке, София была заморожена отблеском своего собственного света на поверхности вод и ринулась к свету, полагая, что это и есть Отец. В любом случае, появлению материального мира предшествует драма космического масштаба, а также желания и страсти Софии, которые отделились от её сущности.

Прежде всего, похоже, что драма так или иначе связана с зеркальной поверхностью и захваченностью образом, явленном в нём, «опрокидыванием» себя в мир в попытке ухватить некую полноту по ту сторону зеркала.

Первая же версия желания Софии «познать Отца» напоминает также предположение Фрейда о фантазии маленькой девочки о ребенке от собственного отца, или же о желании снискать любовь отца, возникающее в ходе эдипализации субъекта.

## 2) Призыв к спасению женской испостаси в её падшем облики

Вероятно, в данном тексте («Гром. Совершенный ум») речь ведется от лица именно падшей Софии, поскольку абстрактный образ Софии как первопричины предполагает отсутствие каких-либо изъянов. Но только за этим падшим образом просматривается место, из которого некто (или нечто) может держать речь. Только в этом её облике почему-то способна она говорить от своего лица, а не описываться в качестве атрибута Бога, как это происходит в Ветхозаветной традиции.

Возможно, именно потому, что до этого говорить было некому, как некому было и адресовать сказанное. Ведь мироздание, в том числе и архонт (как нечто чрезвычайно напоминающее инстанцию я), возникает только ввиду падения Софии, или, скажем, в результате обнаружения того, что Другой неполон, и как результат отпадения меня (moi) от Другого.

12. Фрейд З. Об особом типе выбора объекта у мужчин // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. Изд-во: Фирма-СТД, 2006. С. 191.

13. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары. Книга VII (1959-1960)). М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2006. С. 195.

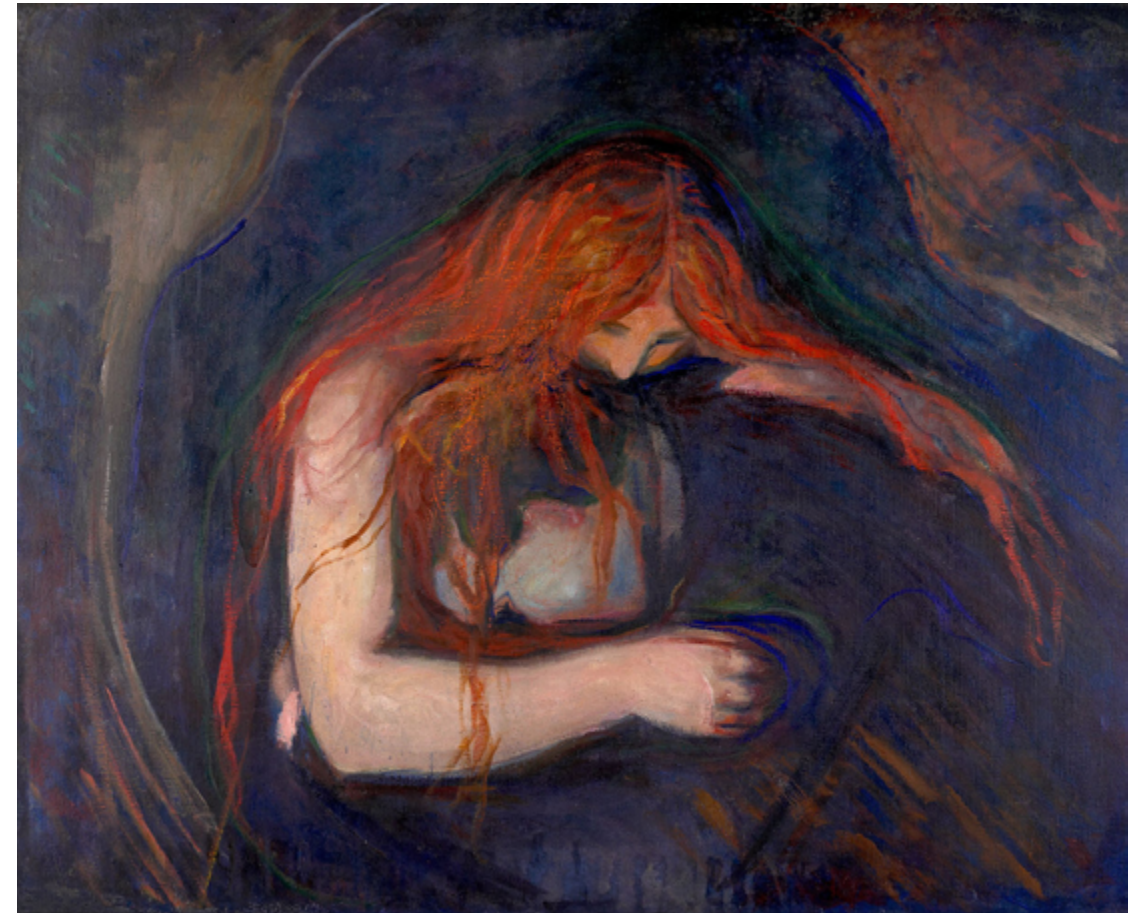
14. Там же С. 163.

Погрязнув в этом мире, «богиня» эта не потеряла при этом «стремления к свету». Отчего текст похож скорее на мольбу о помощи, призыв к читателю поверить, принять и не прогонять от себя говорящую. Этот же «призыв к спасению» звучит и в других гностических текстах, и наиболее отчетливо в «Пистис София».

Подобный мотив также описан у Фрейда в уже упомянутых статьях. Тенденция «спасать» возлюбленную ведёт своё происхождение из того же материнского комплекса. В данном случае к догадкам юного субъекта о половой жизни родителей может присоединиться факт просвещения его о том, что существуют женщины, совершающие половой акт за деньги и потому подвергаемые всеобщему презрению. Эти два обстоятельства пробуждают у него вновь желание и нежность к матери и ненависть к отцу как сопернику, а также представление о неверности матери. Отсюда может появиться тенденция уберечь возлюбленную, склонную к непостоянству и неверности, от различных опасностей, «бдя за её добродетелью и противодействуя её дурным склонностям»<sup>15</sup>. (Кстати, подобный мотив часто обыгрывается в художественных произведениях, например, в кинематографе известны фильмы «Красотка», «Мулен Руж», «Таксист» и другие.)

Более того, мать как та, что подарила субъекту жизнь, подобно Софии, причастной к порождению этого мира, побуждает в нем желание вернуть ей равноценный дар. «Тогда спасение матери приобретает значение: подарить или сделать ей ребенка, такого как он сам»<sup>16</sup>, – говорит Фрейд. Что напоминает представления о Творце-Демиурге, порожденном в результате падения Софии и сотворившем впоследствии мир и людей.

В контексте «спасения падшей» интересно упомянуть о разделении концепций целомудрия (девственности) (лат. *castitas*) и стыдливости (лат. *pudor*), на которое указывает А. Смулянский. Если *castitas* подразумевает девственную чистоту на уровне тела, то *pudor* относится именно к душевным качествам, которые зачастую с трудом поддаются описанию. Поэтому феномен проституции также отмечен некоей двойственностью: даже если *castitas* она полностью лишается, чем-то, обозначаемым в качестве *pudity*, касающимся душевной чистоты и скромного нрава, она может вполне обладать. Уже здесь возникает то измерение «не-всего», о котором говорил Лакан. Женщина может быть замарана, но не-вся<sup>17</sup>.



Эдвард Мунк. «Любовь и боль» («Вампир»), 1893

Именно эти неуловимые драгоценные душевные достоинства, вероятно, становятся мотивом для спасения её мужчиной. На аналитическом уровне драгоценный объект, который он в ней ищет, чтобы очистить от скверны, предстает как утраченной частичный объект, сокровище, которое в субъекте больше него самого, или же то, что именуют «агальмой».

3) Третий момент, который можно выделить при рассмотрении указанных текстов, – это набор парадоксальных утверждений, который раскрывает сущность Софии как абсолютно не ухватываемую никакими означающими, что сближает её с Истиной, на что, впрочем, указывает само её имя – София Премудрость.

Истина, согласно Лакану, – это особое измерение недосказанного, что уподобляет женщину истине.

15. Фрейд З. Об особом типе выбора объекта у мужчин. С. 193.

16. Там же. С. 194.

17. Смулянский А. Женское счастье (Эл. ресурс: <https://syg.ma/@aliekssandr-smulianskii/zhienskoie-schastie>).



Говоря о наслаждении, Лакан разводит в сторону фаллическое и Другое наслаждение, которое он именуется женским, или мистическим. Он показывает, что существует наслаждение, которое не погружено в фаллическое полностью. И поскольку женщина «не-вся» в фаллическом наслаждении, неправомерно использовать слово Женщина с определенным артиклем (La Femme), поскольку артикль этот имеет родовое значение. Можно сказать, что инаковость наслаждения, находящегося «по ту сторону», нельзя записать в качестве всеобщего, то есть нет никакой Женщины в её универсальном качестве<sup>18</sup>.

При этом при записи этого сексуального различия на схеме становится понятно, что в силу того, что различия появляется только в языке, и в силу отчуждения в означающем не существует чисто женской или чисто мужской позиции. Можно сказать, что существует один пол, но в двух состояниях: сторона мужского и Другого пола. «Мужчина и женщина ...не более, чем означающие. ...Поэтому Другой ... – это не что иное, как Другой пол»<sup>19</sup>.

В этом же Семинаре XX Лакан описывает Другого как «местопребывание истины – это единственное и неотъемлемое жилище, которое мы можем предоставить божественному бытию. Бог и есть то место, где мы – позвольте мне эту игру слов – боготворим, говоря. Говорить и боготворить – это без малого одно и то же»<sup>20</sup>.

Можно сказать, что если на стороне мужского означающее умерщвляет наслаждение, изгоняет его, то на стороне Другого пола означающее оказывается утоплено в наслаждении, теряя тем самым связь с человеческим порядком. Отсюда возникает связь этого «потустороннего» наслаждения с переживаниями мистиков, причем вне зависимости от пола биологического, сторону не-всего могут занять как женщины, так и мужчины.

Наслаждение это, однако, таково, что «о нем ничего не знают», «не переставая не писаться» оно таково, что «не может сказаться». Сколько бы мы ни читали излияния мистиков, описать в полной мере то, что с ними происходит, они не могут.

Упоминание о мистиках здесь важно, поскольку гностицизм провозглашался ересью во многом именно в связи с тезисом о том, что в каждом субъекте есть частичка божественного, отчего спасение вообще становится возможным без всяческих посредников (в виде церкви,

например), а любое личностное откровение всегда приветствовалось и рассматривалось как приоткрывшаяся адепту частичка спасительного гнозиса.

Женщина здесь оказывается с Другим, как местом истины, тесно связана. Женское, мистическое наслаждение оказывается одним из ликов Другого<sup>21</sup>. Поэтому Женщина на этом уровне приравнивается к истине: «...есть только один способ написать слово Женщина, не зачеркивая определенный артикль – сделать это на уровне, где женщина – это истина. Вот почему говорить о ней можно только недоговаривая»<sup>22</sup>.

К произведениям, максимально раскрывающим данный образ, также можно причислить два тесно связанных между собой текста: «Ипостась Архонтов» и «О происхождении Мира».

«Ипостась Архонтов» можно назвать альтернативным изложением первых глав Книги Бытия, в котором центральным действующим лицом является женское божество.

На первый план выходит противоборство демиургов и Софии, а «местом битвы» становится человек, который был сотворен ради спасения всего мира. Речь идет о сотворении материального мира и человека архонтами – теми, кого называют еще «властителями этого мира», или даже «темными силами».

Желая обладать «нетленностью» (которая была присуща женскому образу, пришедшему свыше), архонты создали Адама по своему подобию, т. е. двуполым, и, запретив вкушать плодов с древа познания, «навели на него сон», чтобы он, подобно им, обладал только душевной сущностью. В отличие от них женский образ из Плеромы имел духовную сущность, и именно София вложила Дух в Адама: «И пришла к нему Духовная Женщина, и говорила с ним, сказав, “Поднимись, Адам”. И увидев ее, сказал он, “Это ты дала мне жизнь; ты будешь называться «Матерью Живущего»”. – Ибо это она есть Мать моя. Это Она есть Врачеватель, и Женщина, и Та, которая дала рождение»<sup>23</sup>.

Таким образом, согласно подобному подходу, создателем является не тот, кто сотворил форму, в данном случае архонты, но тот, кто «вдохнул жизнь». И в данном трактате истинным творцом человека является женская божественная сущность, женское начало.

21. Юран А. О любви, математике, Боге и другом наслаждении (Эл. ресурс: <https://esse-journal.ru/2516/>).

22. Лакан Ж. Ещё (Семинары, Книга XX (1972/1973)). С. 123.

23. Ипостась Архонтов (Эл. ресурс: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/archonts.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/archonts.shtml)).

18. Юран А. О любви, математике, Боге и другом наслаждении (Эл. ресурс: <https://esse-journal.ru/2516/>).

19. Лакан Ж. Ещё (Семинары, Книга XX (1972/1973)). С. 50.

20. Там же. С. 56.

Далее события в тексте разворачиваются ещё более стремительно, а женские сущности умножаются и двоятся:

– Архонты, увидев Пневматическую Женщину, возжелали ее, однако она создала свою копию, земную женщину, с которой архонты имели связь, предполагая, что она – София. Так у Адама появилась спутница. Далее, София рассказала людям о дереве Познания. Таким образом София направляла людей к духовному просветлению.

Здесь снова можно увидеть расщепление женского образа. Примечательно, что желание приобщиться к духовной сущности у душевных архонтов выражается в тексте в виде прямого сексуального влечения.

– После изгнания людей на землю (архонты испугались, что человек станет подобен им), появляется новый персонаж – Нория, дочь Адама и Евы. В иных текстах упоминаемая как дочь Софии. Причем в трактате «Мысль Нории» Нория описывается подобно Спасителю.

Нория, описываемая как обладающая довольно дерзкой индивидуальностью, не страшится архонтов, которые захотели совратить её, она резко отвечала им, а когда они решили взять её силой, она с не меньшей дерзостью возопила к Богу Целостности (т. е. Иному Богу), чтобы Он избавил её от них, что и произошло, после откровения ей Бога.

– Ещё там есть повествование о дочери Пистис Софии – Зое, которая была тайно поставлена управлять демиургом. И тогда всё, что бы ни происходило в мире, является «путём, предусмотренным Софией».

Впрочем, роль Зои раскрывается в полной мере в следующем трактате, «О происхождении мира». В нем говорится, что и сама материя, и демиург произошли от Софии. Ялдаваоф (одно из имен демиурга), которого она поставила управлять миром, таким образом являлся лишь производной, инструментальной силой.

Но, поскольку демиург «был глупым и невежественным» по сравнению со своей матерью, о которой он, впрочем, ничего не знал, он решил, что сам сотворил мир, и так говорил: «Я Бог, и нет иного, кроме меня».

Согласно иному описанию («Апокриф Иоанна»), именно эта претенциозность и создание им низших сущностей стали причиной печали

матери, которая унеслась в высшие небесные сферы. Далее читаем: «он сказал... “Я есть Бог ревнующий, и нет иного Бога, кроме меня” Но произнеся это, он указал... что существует другой Бог; ибо если бы не было другого, то к кому бы он ревновал? ...Затем мать начала сокрушаться». «Его мать, услышав такие слова, ополчилась против него: “Не лги, Ялдаваоф...”»<sup>24</sup> И тот же мотив повторяется в «Ипостаси Архонтов», где мать и дочери возражают ему.

В данных текстах поражает тот факт, что женский образ наделен такими чертами, как активность, смелость и непокорность, что не характерно для восприятия в ортодоксии женщины в её пассивной функции. Силами хитрости и голосом противостоит она незаконному узурпатору и Господину, что сближает её в чем-то с позицией истерического субъекта.

Один гностический наставник, Юстин, описывает потрясение, ужас и тревогу этого «Господа», «когда он открыл, что не был Богом всего». Описание же демиурга перекликаются с потрясением и ужасом нашего я, когда оно обнаруживает, что «не является хозяином в собственном доме».

Или же, можно сказать, что с того момента, как форма этого я оказывается смоделирована и фиксирована в качестве *идеала* моего я, я, пребывая в плену своей воображаемой природы, «становится функцией господства, игры величия и организованного соперничества».

Наш собственный образ, возникший как образ Другого, легко принимает чужое за своё, и неподдельную тревогу у него вызывает тот факт, что ничего своего по факту у него нет, что его я является лишь половиной субъекта.

Постепенно потрясение уступило место удивлению, и наконец он с радостью принял то, чему Премудрость научила его. Наставник Юстин заключает: «В этом значение изречения “Страх Господа это начало Премудрости”»<sup>25</sup>. Наверное, можно сказать, что в психоанализе обнаружение субъектом смысла своего симптома и того факта, что само я устроено как симптом, приближает субъекта к обнаружению истины своего желания.

В то время как эта известная фраза содержится в одной из книг Ветхого Завета, в Книге Притчей 1:7 «Начало мудрости – страх Госпо-

24. Апокриф Иоанна (Эл. ресурс: [http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/ap-john.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/ap-john.shtml)).

25. Пейджелс Э. Гностические евангелия. С. 112.

день; глупцы только презирают мудрость и наставление» трактуется как благоговение к Господу, в котором обретается корень мудрости, что больше походит на способ укрепить господские притязания я или другой репрессивной инстанции, *сверх-я*.

\*\*\*

Ни один из приведенных выше источников (тайных евангелий, откровений, мистических учений) не попал в корпус Нового Завета. К моменту утверждения канонических текстов, к моменту созыва первого Вселенского Собора (325 г.) процесс отбора различных писаний закончился, и практически все женские образы Бога исчезли из ортодоксальной христианской традиции. Все подобные тексты постигла примерно одна и та же участь: они были поруганы и заклеены как еретические.

В чем могли бы быть причины подобного отношения к гностическим писаниям? Можно задать вопрос иначе: что следовало из подобных учений на практике?

Из писаний антигностических апологетов (Ириной Лионский, Тертуллиан) становится известно, что женщины привлекались в еретические группы, что там к ним относились наравне с мужчинами, они могли служить и пророчествовать.

Ириной рассказывает о некоем учителе Марке, который «обращался к ним (женщинам) с такими обольстительными словами, как он молился Благодати: “Та, кто существует прежде всего”»<sup>26</sup>, а также обольщал их, «предлагая им пророчествовать», что строго было (и остается по сей день) запрещено в ортодоксальной церкви. Но хуже всего, по мнению Ирины, что Марк приглашал женщин служить в качестве священников при совершении евхаристии.

Тертуллиан был также возмущен подобными действиями гностических христиан: «Эти еретические женщины – как они дерзки! Они не имеют скромности; они достаточно смелы, чтобы учить, участвовать в споре, заклинать и лечить, и может быть, даже крестить»<sup>27</sup>.

Сам же он почитал заповеди церковной дисциплины в отношении женщин: «Не разрешается женщинам ни говорить в церкви, ни учить,

ни крестить, ни приносить жертву (евхаристии), ни требовать для себя исполнять любую мужскую функцию, не говоря уже о священстве»<sup>28</sup>.

У последователей Валентина женщины также считались равными мужчинам, некоторые почитались как пророки, другие действовали как учителя, миссионеры, целители, священники, возможно даже епископы. Хотя так было далеко не у всех, конечно. По крайней мере, три еретические группы (маркиониты, монтаниты, карпократиане) оставались верными мужскому образу Бога, хотя и они включали женщин в религиозную деятельность.

## МАРИЯ МАГДАЛИНА

Тем не менее, ранние годы христианства можно считать удивительно открытым по отношению к женщинам. Сам Иисус открыто говорил с женщинами, исходя даже из канонических Евангелий. В Евангелии от Луки 10:38-42 сохранился рассказ о том, что ответил Иисус Марфе, в чьем доме он остановился, когда та пожаловалась на свою сестру Марию, которая только сидела у ног Иисуса и слушала его, пока Марфа одна занималась хозяйством: «Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у неё».

Неизвестно, о «той ли самой» Марии здесь может идти речь, которая была спутницей и последовательницей Христа. Но упомянуть о ней стоит, поскольку в гностической литературе образ Марии Магдалины как той, что получала откровения, занимал видное место.

О Марии Магдалине говорится во многих гностических произведениях, сохранившихся на коптском языке: помимо «Евангелия от Марии» и «Пистис Софии» она упоминается в «Евангелии от Фомы», «Евангелии от Филиппа», «Диалоге Спасителя», «Мудрости Иисуса Христа» и др.

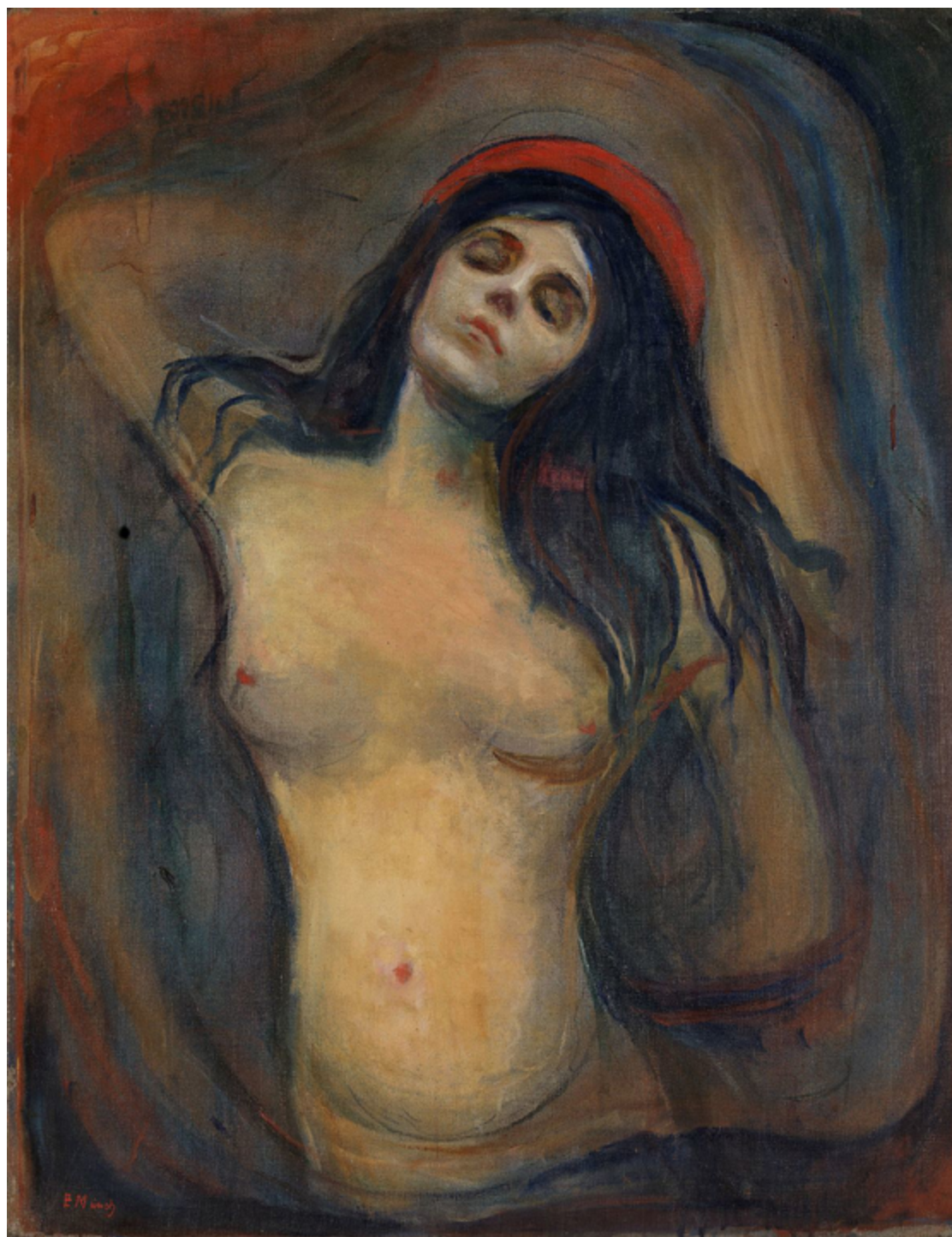
Например, в «Евангелии от Марии», в котором ведущей является тема спасительного знания, ведения, тема эта напрямую связана с Марией. После ухода Спасителя Мария представлена в тексте как та, которая способна поддержать и направить пришедших в смятение учеников. Марии открыто то, что сокрыто для других учеников, ей доступно видение. В тексте подчеркивается высокая степень приобщенности Марии к гнозису.

28. Пейджелс Э. Гностические евангелия. С. 125.

26. Пейджелс Э. Гностические евангелия. С. 113.

27. Тертуллиан. О прескрипции против еретиков (Эл. ресурс: [https://www.tertullian.org/russian/de\\_praescriptione\\_haereticorum\\_rus.htm](https://www.tertullian.org/russian/de_praescriptione_haereticorum_rus.htm)).





Эдвард Мунк, «Мадонна», 1894

Как ни высока роль Марии, собеседницы Иисуса, получательницы откровения, именно она вызывает недовольство в среде учеников. В данном тексте возникает сцена с участием Андрея и Петра против Марии. Обозначены причины расхождения: Андрей, после сказанного Марией, сомневается, что Спаситель мог наставлять в подобных учениях. Петр же не верит, что Спаситель мог передать свое учение женщине, втайне, не открыто. Он не скрывает раздражения, что именно женщина претендует на роль получательницы откровения и как бы наставницы. Сцена завершается защитой Левием Марии: «...Однако, если Спаситель счел ее достойной, кто же ты сам, чтобы ее отбрасывать? Несомненно, Спаситель знал ее очень хорошо. Из-за этого он любил ее более, чем нас. Лучше устыдимся, облечемся совершенным человеком...»<sup>29</sup>.

29. Трофимова М. К. Мария Магдалина в коптских гностических текстах (Эл. ресурс: <https://gnosis.study/library/Гнозис/Статьи%20и%20комментарии/RUS/Трофимова%20М.К.%20-%20Мария%20Магдалина%20коптских%20гностических%20текстов>).

К этому сюжету – соперничеству Петра (и некоторых других учеников Иисуса) и Марии Магдалины – постоянно возвращались авторы гностических сочинений.

Возможно, самым значительным в теме о месте Марии среди апостолов и о женском божественном образе является «Пистис София».

По форме текст построен в форме диалога Иисуса, после его вознесения, с учениками на горе Элеонской. Диалог разворачивается вокруг тайн мироздания, которые Иисус обещает открыть своим слушателям. Марии Магдалине в этом диалоге принадлежит ведущая роль: ее вопросы, ее реплики часто задают направление движению диалога, причем значимость произносимого Марией оттеняется одобряющими словами Иисуса.

Здесь снова возникает тема ревности Петра. При том, что причина раздора оказывается несостоятельной перед равным для всех условием «быть исполненными в Духе света».

Важным является в этом тексте манера её вопрошаний и обращений к Иисусу – Мария говорит с ним как равная. Образ Марии здесь приобретает роль получательницы откровения, более того, в данном тексте, она сама оказывается принадлежащей той сакральной реальности, которая ей открывается.

Тем самым образ приобретает метафизичный характер, который сближает её не с новозаветной Марией Магдалиной, а с Софией гностических мифов, с женскими ипостасями божества, встречаемыми в коптских текстах под именем Пронойи (Протенойи). Таким образом, можно говорить о несводимости этого образа литературы гностицизма к христианской традиции Нового Завета.

Тема ревности снова возникает и в «Евангелии от Фомы»: «Симон Петр сказал им (ученикам): “Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни”. Иисус сказал: “Я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая сделается мужчиной, войдет в Царствие небесное”»<sup>30</sup>.

Фраза эта несколько перекликается с другим высказыванием Христа в этом же тексте: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним единственным, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаз вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете [в Царствие]»<sup>31</sup>.

Ключевым мотивом здесь выступает идея «сизигии» (гр. *syzygos* – спаренный, соединенный) как залога спасения и обретения изначального единства, а также выхода из состояния разделённости полов (сфера плоти) и достижения единства духа.

Поскольку целью многих гностических учений было преодоление материального, путей к тому было три: либертинизм, аскетизм и сизигия. Под сизигией у гностиков понималась любовь высшего порядка, в которой происходит полное единение духовного и плотского; это воссоединение падшего с Богом, единение Женского и Мужского.

В психоанализе, как известно, «только и делают, что говорят о любви». Говорят, обнаруживая, что любовь по преимуществу является структурной иллюзией, воображаемым стремлением восполнить нехватку, стать Единым – Одним.

Говорят, обнаруживая, что сексуальные отношения не существуют в силу как минимум невозможности двум телам стать Одним, невозможности выйти за рамки восприятия другого посредством своего фантазма, невозможности пересечения наслаждения и любви.

Однако говорят и об особой позиции любящего, наилучшим примером которой как раз и является позиция мистика в отношениях любви к Богу. Позиция любящего, в которой тот обнаруживает себя как желающего и уходит от воображаемых координат, помещающих его в позицию любимого. В этом случае метафора любви связана с тем, что в другом больше него самого. В этом смысле, любовь к Богу является наиболее чистым выражением желания, – желанием Большого Другого, «путем отказа от всего видимого»; желанием, которым, в психоаналитической этике, мы «не должны поступаться».

По выражению А. Зупанчич: «Чистое желание – это момент, момент скручивания или изгибания, который можно было бы сравнить со скручиванием ленты Мёбиуса: если мы упорствуем в движении по одной её стороне, то мы внезапно обнаруживаем себя на “другой” стороне. Чистое желание – это тот момент, когда желание в своей метонимии пересекает себя, встречает свою причину среди других объектов»<sup>32</sup>.

Возможно, именно так можно понять изречение Иисуса: «...когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону», как способность субъекта обнаружить себя на изнаночной стороне мёбиусной ленты, или, точнее, отсутствие самой изнанки. Поступок, при котором желание в своём упорстве на причине-желания встречает свой конец, совершая «пересечение фантазма», что возможно только изнутри самого фантазма.

Завершая, хотелось бы сказать, что многие философы, психоаналитики обращаются в своих трудах к христианской тематике, опираясь в первую очередь на первые главы Бытия о сотворении мира, и на Библию в целом. В этой статье мне хотелось осветить тот факт, что Библия могла бы быть другой, что то, что называют христианством, является только одной, утвержденной властными структурами («сильными мира сего»), версией мифологии на тему сотворения мира и соотношения Божественного и человеческого.

32. Зупанчич А. Этика Реального: Кант, Лакан. СПб.: Скифия-принт, 2019. С. 319.

30. Там же.

31. Там же.



Алина Чуприкова

# Особенности женской эдипализации и генезис женской сексуальности в психоаналитической оптике Лу Саломе

## ЖЕНСКАЯ ЭДИПАЛИЗАЦИЯ

1. Лу Андреас-Саломе.  
Что следует из того, что  
не женщина убила отца  
// Вклады в психоанализ.  
Ижевск: ERGO, 2012. Сс.  
88-94.

Работу 1928 года «Что следует из того, что не женщина убила отца»<sup>1</sup> Саломе начинает с мысли Фрейда о том, что первым человеческим преступлением стало убийство отца. Она говорит: «От первобытной вины сыновей оказались свободны дочери».

Возникает закономерный вопрос: почему женский субъект не воспроизводит аналогичный сценарий в адрес матери? Потому что лоно матери не является законом, или «господином мира», – пишет она.

## ЧТО ПРОИСХОДИТ У МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО СУБЪЕКТА

В основе эдипализации и убийства отца лежит онтологическое понятие **вины**. (Я позволила себе такую вольность: сама Саломе называет свою «Эротику» метафизикой, но при чтении ее работ возникает ощущение, будто Саломе набрасывает именно онтологический статус и смысл на понятийный аппарат, вокруг которого разворачивается Субъект; это неразрывные координаты, вокруг которых, по Саломе, субъект конституируется: стыд, вина, Другой и идеализация (обожествление)).

Саломе подходит к вопросу о генезисе вины не через убийство отца, но через утрату некоего ВСЕГО. «Всё» в работах Саломе – это понятие. Резюмируя «Эротику» 1910-го года<sup>2</sup>: сначала субъект полагает, что ВСЁ находится внутри него, *затем происходит что-то (для нас это пока остается неопознанным и незазванным)*, после чего ВСЁ становится на стороне Другого. На стороне Другого однажды воз-



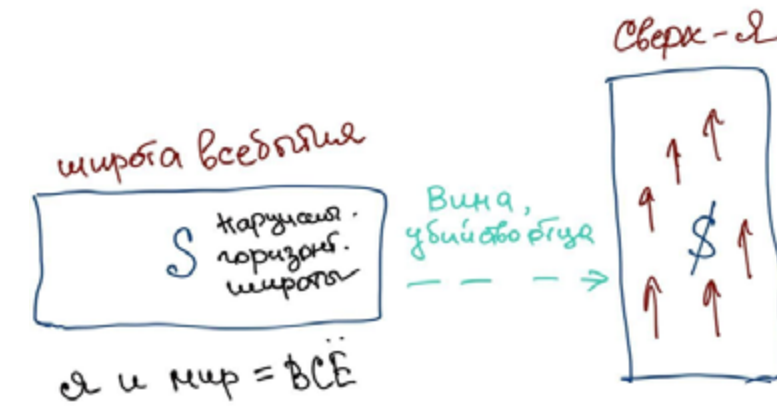
Venus of Laussel, picture of the original kept in Bordeaux museum, France

2. Лу Андреас-Саломе.  
Эротика. Ижевск: ERGO,  
2011.



никает Полнота. В промежутке между этими суждениями находится **расщепление субъекта**.

Чтобы развернуть суть расщепления субъекта по Саломе, мне видится важным логически проследить ее мысль к этому расщеплению. Эротическое желание Другого возможно благодаря обожествлению (которое Саломе в своей работе «Эротика» объясняет именно в той логике, что само обожествление – далее идеализация – имеет эротическое основание). Это то, что мы обнаруживаем в дискурсе убийства отца. Обожествление отца – это «тотемизация» по Фрейду или «идеализация» по Саломе. Таким образом, для Саломе, Другой становится **воплощением ВСЕГО**. Как тотем для первобытной орды. Субъект нарциссичен (у Саломе он всегда нарциссичен) только лишь потому, что он замыслил убить отца, нанес смертельный удар самому себе, стер свой собственный образ будущего и вступил в расщепление с ним. Только Вина, по Саломе, является пониманием того, что человек не является ВСЕМ. **В Вине человек уничтожается, чтобы стать чем-то**. И это что-то, во что он должен превратиться, возносится неизмеримо высоко, чтобы сверху манить тем, чем человек уже когда-то мнил себя (то есть – ВСЕМ). Так описывает формирование *сверх-я* Саломе. *Сверх-я*, иными словами, появляется в поле Вины (что нам уже известно от Фрейда), но для того, чтобы инстанция сформировалась, субъект расщепляется, утрачивает себя и выстраивает *я-идеал*. Притязания на то, чтобы быть ВСЕМ, преобразуются в требования приложить для этого усилие: инфантильное желаемое воплощается в жизнь в мужественной акции (= действие). То есть отныне это «ВСЁ» становится мужскому субъекту недоступным, именно это «ВСЁ» он утрачивает, и это «ВСЁ» преобразуется в недостижимый *я-идеал*. Саломе выражает это абстрактным примером: «Широта всебытия переходит в вертикальную линию оценивания, то есть возникает Запрет на нарциссическую горизонтальность широты (на ВСЁ), и это становится стимулом восхождения вверх в оценивании, в обожествлении, в идеализации (нарциссической и объектной)»<sup>3</sup>.



Мой рисунок. Эдипализация мужского субъекта: динамика «ВСЁ».

То есть: расщепленный субъект ищет «ВСЁ» по определению не там, где оно гипотетически есть.

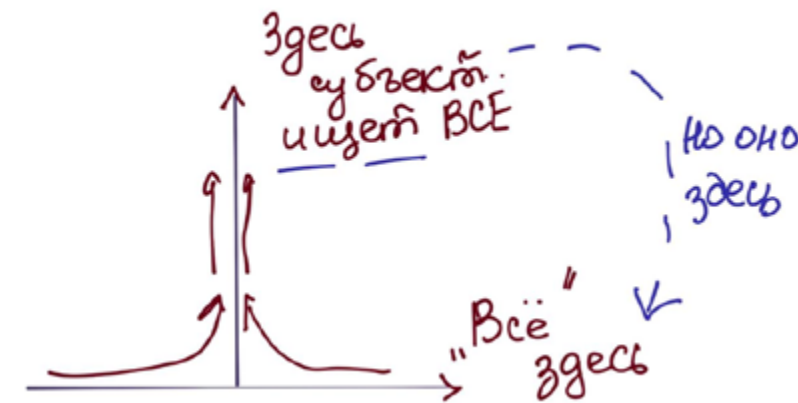


Схема-пояснение. Эдипализованный субъект ищет «ВСЁ» не там.

И все это: вина, расщепление – мало затрагивает женский субъект, говорит Саломе. Терминология Фрейда формулирует это так: в женщине желание инцеста не нуждается в таком тотальном преодолении, как в мужчине, так же как и угроза кастрации в случае с женщиной теряет смысл.

То есть если мужчина оказывается между виной и вожделием, то женщина там не оказывается. Однако сказать, что женский субъект не

3. Лу Андреас-Саломе. Что следует из того, что не женщина убила отца. С. 90.

расщеплен, – неправильно. Он менее расщеплен, чем мужской. Саломе прокладывает логику эдипализации женского субъекта, казалось бы, отталкиваясь от эдипализации мужского субъекта, будто бы в некоторой противоположности. Однако по итогу она развивает Женщину в совершенно отличной и уникальной логике, но долгое время она лишь констатирует, что у женщины все не так и как-то по-другому. Но как «по-другому» – остается до конца не ясным. Таким образом, к Женщине мы подходим через отбрасывание того, что к ее конституированию не относится.

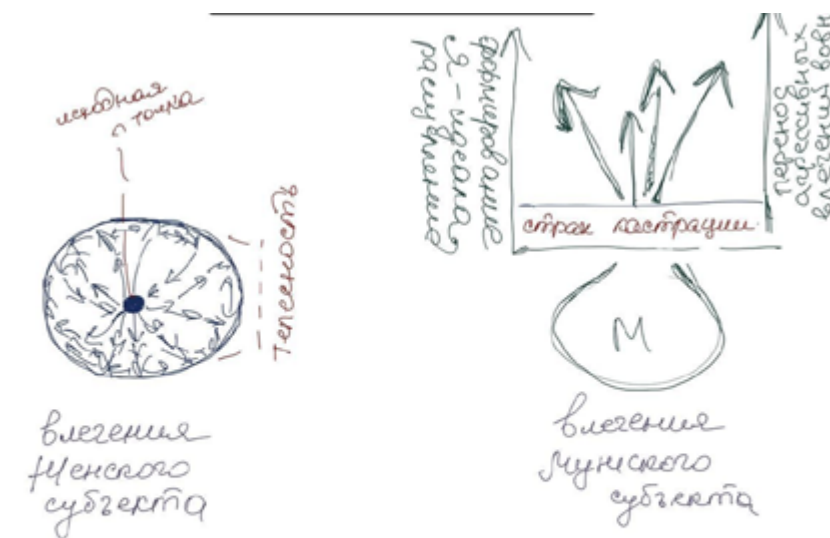
Возвращаясь к женской эдипализации и сексуальности. Эдипализация начинается с Влечения. Влечение мужчины наталкивается на запрет. Однако судьба Влечения Женщины, по Саломе, разворачивается в совершенно другом контексте.

#### ПОЧЕМУ ЖЕ ЖЕНЩИНА МЕНЕЕ РАСЩЕПЛЕНА И МЕНЕЕ ДИФФЕРЕНЦИРОВАНА?

Если желания, влечения мужчины в результате эдипального конфликта направляются вовне (то есть преследуют недостижимый *я-идеал*) и их преследует «жажда крови», как говорит Саломе, то влечения и желания женщины направляются **внутри себя**. «Влечения я» женщины НЕ стремятся к этой крови, и потому остаются эротически окрашенными в основании. Здесь стоит пояснить: Саломе находится в дискурсе первой теории влечений Фрейда – сексуальные влечения и влечения я (влечения самосохранения). Саломе, говоря о женщине, указывает на то, что влечения я женщины остаются эротически окрашенными, они разворачиваются также в поле сексуального влечения, и именно поэтому, в том числе, все влечения женщины сплетены и направлены на себя, тогда как Мужчина находится в конфликте и противоречии влечений.

Влечения женщины **отбрасываются назад к самим себе** процессом собственного созревания, заключаемые, исключаемые из конечного развития (то есть конечной точки, конечной цели влечения нет; влечение переплетается с другими, но остается внутри очерченного круга, циркулируя внутри)<sup>4</sup>.

Исходя из идеи обратного развития, **женщина менее дифференцирована**. И что из того, что женщина менее дифференцирована? Вокруг стремящихся к разветвлению жизни влечений очерчен ограничительный круг, в котором жизнь влечений содержится в более единообразной связи с общей исходной точкой: это обстоятельство – не просто возвращение назад, а воссоздание того, что было раньше, на более высоком уровне – как свойство существа проникать дальше в себя, как способ роста в жизни. ПОТОМУ ЧТО именно внутри самого сексуального влечения, именно ПОТОМУ ЧТО это сексуальное влечение уже кастрировано, оно и дифференцируется новым способом от агрессивности влечения я и тем самым раскрывает особенности развития.



Мой рисунок. Схема разворачивания влечений мужского и женского субъекта.

#### ЧТО ИЗ ТОГО, ЧТО ВЛЕЧЕНИЯ РАЗВОРАЧИВАЮТСЯ ПО-РАЗНОМУ?

В своей работе «К типу Женщина» Саломе пишет, что мужественное либо разветвляется в противоречиях сексуального и духовного (скорее, имеется в виду – культурного), или составляет конкуренцию самому себе (в погоне за *я-идеалом*). И таким образом мужчина отказывается от счастливой общности в себе. Саломе пишет: «Когда мужчина гонится за самим собой, как свершитель, он теряет себя как

4. Лу Андреас-Саломе. К типу Женщина // Вклады в психоанализ. Ижевск: ERGO, 2012. Сс. 26-45.

самообладатель». Он всегда находится (вслед за Фрейдом) между сексуальным и социальным напряжением. Саломе говорит, что отныне мужественное – это недобровольное благородство самоотчуждения: его сущность – это нечто вроде жертвенного (или альтруистического).

В то же время о судьбе Женского влечения Саломе говорит: отнесенная обратно на себя пассивность оплачивается эгоизмом счастья. «Сплетенность массы влечений» позволяет сексуальности женщины осуществиться полностью и окончательно за счет того, что эта сексуальность не представляет собой агрессию влечений. При каждом своем выступлении (пишет Саломе) сексуальность так полно распространяется за пределы своей частной области, как посягательство на совокупный организм. В то же время за счет того, что влечения отбрасываются назад к себе, они становятся обращенными к телесности. Телесность женщины вращается вокруг себя как вокруг своей единственной частности. Как комментирует Лариса Гармаш в своей работе, посвященной Лу: «Женщина не склонна отделять цветение от корня»<sup>5</sup>.

При первых трех моих прочтениях Саломе мне казалось, что она говорит о мужественном, а женственное возникает в поле некоего отличного от мужественного. Как бы говоря, вот мужское, а женское – другое, как бы отталкивается от мужского в логике различия. Но Лариса Гармаш помогла мне пролить свет на этот вопрос: «Саломе считала женское стремление уподобиться мужчине, добиться “равенства” лишь шагом на пути к “обломкам мужчины”»<sup>6</sup>. В четвертый раз я увидела, что дискурс диалектический. Саломе не разводит мужское и женское, а наоборот – сводит в попытке найти ответ на вопрос о человеческой сущности и существовании. Она говорит: «Полностью настроенный на акцию мужчина в решающий момент своей инициативы все-таки лучше всего характеризуется тем, что способен быть симпатизирующим, подносящим, дающим. В этом он почти соприкасается с позицией женщины, и интересно, что характеристика обоих, начиная с этого момента, почти переворачивается с ног на голову, не сокращая глубины существенного различия. Так происходит потому, что там, где **один пол полностью себя проявляет, он попадает на границу с другим полом: он завершает себя, замыкая круг, переходя сверх себя в человеческую сущность**, которая, во влекущем разобщении, все-таки единообразно лежит в основе всего»<sup>7</sup>.

Логика формирования инстанции *сверх-я* также иначе разворачивается в женском субъекте. Саломе, скорее, формулирует этот вопрос так: в чем женщина раскрывает **сверх-себя**?

Даже если мы обращаемся к этимологии понятий Саломе, «себя» – это возвратное местоимение, обращенность действия на самого субъекта. Тогда как «мужественное» *сверх-я* приходит от Другого, извне. Женственное же «сверх-себя» происходит изнутри. Иными словами, это «сверх-себя» – это та самая граница с Другим, выражение общечеловеческой сущности через обращение вовнутрь. Саломе говорит, что «именно материнство позволяет женщине так закруглиться в своей женственной окружности, что, созидавая из себя новый жизненный круг, она приближается к существенным свершениям мужчины: зачинает, кормит, защищает, управляет»<sup>8</sup>. Ребенок, по Саломе, является акцией (действием): женщина носит и рождает ребенка, как часть самой себя, однако в конце концов именно в материнстве происходит ее первая подлинная социализация, из «теплого эгоизма» происходит отношение к ребенку как к другому человеку, как не к себе, как к миру вне себя, который она произвела на свет.

8. Там же.

5. Лариса Гармаш. Лу Саломе (сборник). Урал ЛТД, 2000. С. 85-86.

6. Там же. С. 86-87.

7. Лу Андреас-Саломе. Что следует из того, что не женщина убила отца. С. 92.



# Удивительные приключения Вильгельма Райха среди психоаналитиков и коммунистов. Часть 2

## ФРЕЙДИСТ НА БАРРИКАДАХ

Чтобы рассказать о стремительной политизации Вильгельма Райха, нам потребуется небольшой исторический экскурс. В январе 1927 года австрийскую коммуну Шаттендорф сотрясали политические волнения. Открытое столкновение Шуцбунда (военизированной организации австрийской Социал-демократической партии) и Хаймвера (националистического военного объединения) не обошлось без жертв, представители праворадикалов застрелили инвалида-рабочего и восьмилетнего ребёнка. Спустя несколько месяцев «убийцы из Шаттендорфа» были оправданы судом присяжных<sup>1</sup>.

Так описывает события тех дней российский специалист по истории коминтерна Александр Ватлин: «В пятницу, 15 июля 1927 г. утренние выпуски австрийских газет сообщили об оглашенном накануне приговоре по делу “убийц из Шаттендорфа”. С минимальным перевесом суд присяжных оправдал боевиков из полуфашистской организации хаймвер, расстрелявших рабочую демонстрацию. Сообщение об этом вызвало бурю гнева в Вене. Рабочие покидали свои заводы и фабрики, мощными колоннами двигались к центру города, к парламенту и дворцу юстиции. Попытки конной полиции преградить путь оказались безуспешными – в стычках на улицах демонстранты обезоружили нескольких стражей порядка. В ответ раздались первые выстрелы. Возмущение людей нарастало – был взят штурмом полицейский участок, ограблено несколько оружейных магазинов, захвачен и подожжен дворец юстиции. В полдень подоспевшие формирования полиции открыли огонь по демонстрантам, находившимся на площади перед дворцом юстиции. В ходе этого расстрела и последующих облав в рабочих районах Вены было убито около 80 человек, несколько сотен было ранено»<sup>2</sup>.



Стоят: Л. С. Гешелина, Вильгельм Райх, сидят: В. Ф. Шмидт, неустановленное лицо, Анни Райх. Москва, сентябрь 1929 года. (Архив В. Ф. Шмидт; Информационный бюллетень о книгах и издательских событиях ERGO № 6(126) Июнь 2019.)

1. Балаганина А. В. «От бунта к революции»: события 15 июля 1927 года в интерпретации ряда австрийских писателей // Ежегодник Российского Союза Германистов «Русская германистика» ТОМ XV.

2. Ватлин А. Ю. Коминтерн. Идеи, решения, судьбы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С.

Вильгельм Райх оказывается свидетелем и участником этих событий, а расстрел демонстрации становится моментом его политического пробуждения. От залпов винтовок психоаналитику приходилось прятаться за стволами деревьев. Райх упоминает, что столкновение с полицейским насилием стало для него практическим курсом марксистской социологии. В первый же вечер после случившегося Райх становится членом медицинского отряда Австрийской Коммунистической партии, чтобы помочь раненым.

Такого деятеля не назовешь кабинетным коммунистом. В 1928 году Райх вступает в Австрийскую коммунистическую партию и вскоре основывает «Социалистическое общество сексуального консультирования и сексуальных исследований» (*Socialist Society for Sex-Counseling and Sex-Research*). Задачей этой организации становится бесплатное и массовое консультирование трудящихся по проблемам сексуальности, контроля рождаемости, воспитания детей и психического здоровья; раздача контрацептивов и гигиенических средств. За три года эта миссия откроет шесть бесплатных клиник в Вене. Более того, для агитации и раздачи контрацептивов Райх и команда создают передвижную клинику на базе грузовика. По выходным дням эта «машина освобождения» курсирует по рабочим кварталам и сельскохозяйственным трущобам.

Сложно перестать поражаться, насколько радикальными кажутся все эти инициативы даже в наше время. Возникают ассоциации, что Райх близок русской социально-философской мысли. Вы знаете еще учеников Фрейда, которые изучали Ленина и цитировали его в психоаналитическом тексте? Ставили Веру Шмидт в пример Анне Фрейд? В свою очередь, активистская деятельность кажется чем-то чрезвычайно знакомым и напоминает практики народников, «хождение в народ».

Воздержимся от детального описания того, сколь быстро сексуальный радикализм Райха осточертел деятелям всевозможных коммунистических партий. Ортодоксальные марксисты возмущались влечению «генитальности» в производственные отношения, а левых политиков смущала перспектива отпугнуть консервативно настроенный электорат. Для нашего повествования куда важнее то, что Райх оказался одинаково нестерпим и для марксистов, и для психоаналитиков. О последних поговорим подробно.

## ЛЕВАКАМ ЗДЕСЬ НЕ МЕСТО

Представьте себе весы Фемиды. На одной чаше – Райх как блестящий клиницист и авторитетный преподаватель. Некоторые хвалебные комментарии на этот счет мы уже упоминали, добавим еще один – Анна Фрейд говорила, что её отец называл Райха «лучшей головой» Психоаналитического сообщества<sup>3</sup>.

А теперь представьте другую чашу. На ней – молодой, вспыльчивый и влиятельный аналитик, начинающий вызывать раздражение пожилых коллег. Здесь же Райх – маргинальный теоретик генитальности, беспартийно критикующий фрейдовские положения о влечении смерти и мазохизме. Фрейд с иронией пишет Лу Саломе: «Есть тут у нас доктор Райх, дельный, но взбалмошный молодой человек, страстно увлечённый своей идеей-фикс, он считает генитальный оргазм прививкой от любого невроза»<sup>4</sup>. Финальный штрих – увлечение Райха политической теорией и активизмом, возмутительное для многих консервативных коллег.

Разлад между чашами весов слишком велик. Вильгельм Райх окажется выброшен из-под знамен психоанализа. Самое драматичное, что произойдет это, во многом, из-за политических мотивов. Американский психиатр и психоаналитик Генри Цви Лотан пишет: «В 1933 году Райх стал персоной нон-грата для психоаналитиков круга Фрейда по тем же причинам, что и для нацистских правителей Германии: из-за оппозиции Райха нацистскому режиму. Пытаясь спасти психоанализ в Германии, Анна Фрейд, Эрнст Джонс и Феликс Боэм организовали “освобождение” Немецкого психоаналитического общества (далее НПО) от евреев и считали антинацистскую позицию Райха угрозой для деликатных переговоров с Немецким институтом психологических исследований и психотерапии, так называемым Институтом Геринга...»<sup>5</sup>.

Таким образом, летом 1933 года Райх был исключён из НПО, как и остальные евреи. Из рядов Международной психоаналитической ассоциации (далее МПА) он будет выписан позже (в конце лета 1934), но разговор об этом лишь предстоит.

Впрочем, эти разрывы будет неправильно характеризовать исключительно в политических координатах, несмотря на их основополагаю-

3. Turner Ch. *Wilhelm Reich* // *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*, 2021.

4. Freud S., Andreas-Salomé L. *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé*; Letters. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

5. Lothane H. *Psychoanalysis and the Holocaust: Wilhelm Reich revisited, or the role of ideology in character analysis of the individual vs. character analysis of the masses*. Preprint.

6. Bernd Nitzschke, Düsseldorf, Germany, International Forum of Psychoanalysis 12, 2003, 98-108.

7. Freud S. Letter to Max Eitingon 17.4.1933. London: Freud Museum.

8. Chasseguet-Smirgel J., Grunberger B. *Freud Or Reich?: Psychoanalysis and Illusion*. Free Association Books, 1986.

9. Christopher Turner. Wilhelm Reich, Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory.

10. Wortis, J. (1954) *Fragments of an Analysis with Freud*, New York: Simon and Schuster.

11. Benjamin Harris and Adrian Brock, *Freudian psychopolitics: the rivalry of Wilhelm Reich and Otto Fenichel, 1930-1935*, Bulletin of the History of Medicine Vol. 66, No. 4 (WINTER 1992)

щий характер. Немецкий историк психоанализа Бернд Ницшке<sup>6</sup> цитирует письмо Фрейда Эйтингону об исключении Райха: «Я хотел, чтобы это произошло по научным основаниям, но не имею ничего против, если это случится по политическим причинам...»<sup>7</sup>

В работе под названием «Фрейд или Райх? Иллюзия и психоанализ»<sup>8</sup> Жанин Шассге-Смирбель и Бела Грюнберже критикуют Райха с фрейдовских позиций (эти же авторы печально известны психоаналитическими текстами против бунтовщиков мая 1968 года). Их критическая поза незамысловата, дескать, область психоанализа – внутренние процессы и глубинные мотивации, а все, кто не согласны и рассуждают о внешних «общественных» факторах – в плену инфантильных иллюзий и фантазий об отцеубийстве. Одним словом, социологи, не психоаналитики.

Также исследователь Кристофер Тёрнер<sup>9</sup> цитирует Джозефа Вортиса, утверждающего, что Фрейд сказал ему следующее (Вортис проходил анализ у Фрейда): «Райху, одаренному психоаналитику, придётся, возможно, оставить психоаналитическое движение, потому что он стал коммунистом и переменял свои взгляды. Он верит, например, что агрессивный инстинкт и сексуальные проблемы являются продуктами классовой борьбы, а не врожденных биологических влечений»<sup>10</sup>.

Однако, есть один нюанс. Несмотря на то, что прочтение Фрейда таким образом возможно и где-то даже убедительно, найти столь нелепые критические комментарии в адрес Райха в текстах и эпистолярных материалах основателя психоанализа невозможно. Их нет. Как мы уже упоминали, Фрейд посмеивался над райховским увлечением генитальностью, ревновал к политическому активизму, сравнивал его с Юнгом, Адлером и Ранком, но, к счастью, глупостей не писал. Куда более взвешенный взгляд на Фрейда и политику можно обнаружить в работе Младена Долара «Фрейд и политическое». А теперь поговорим о борьбе.

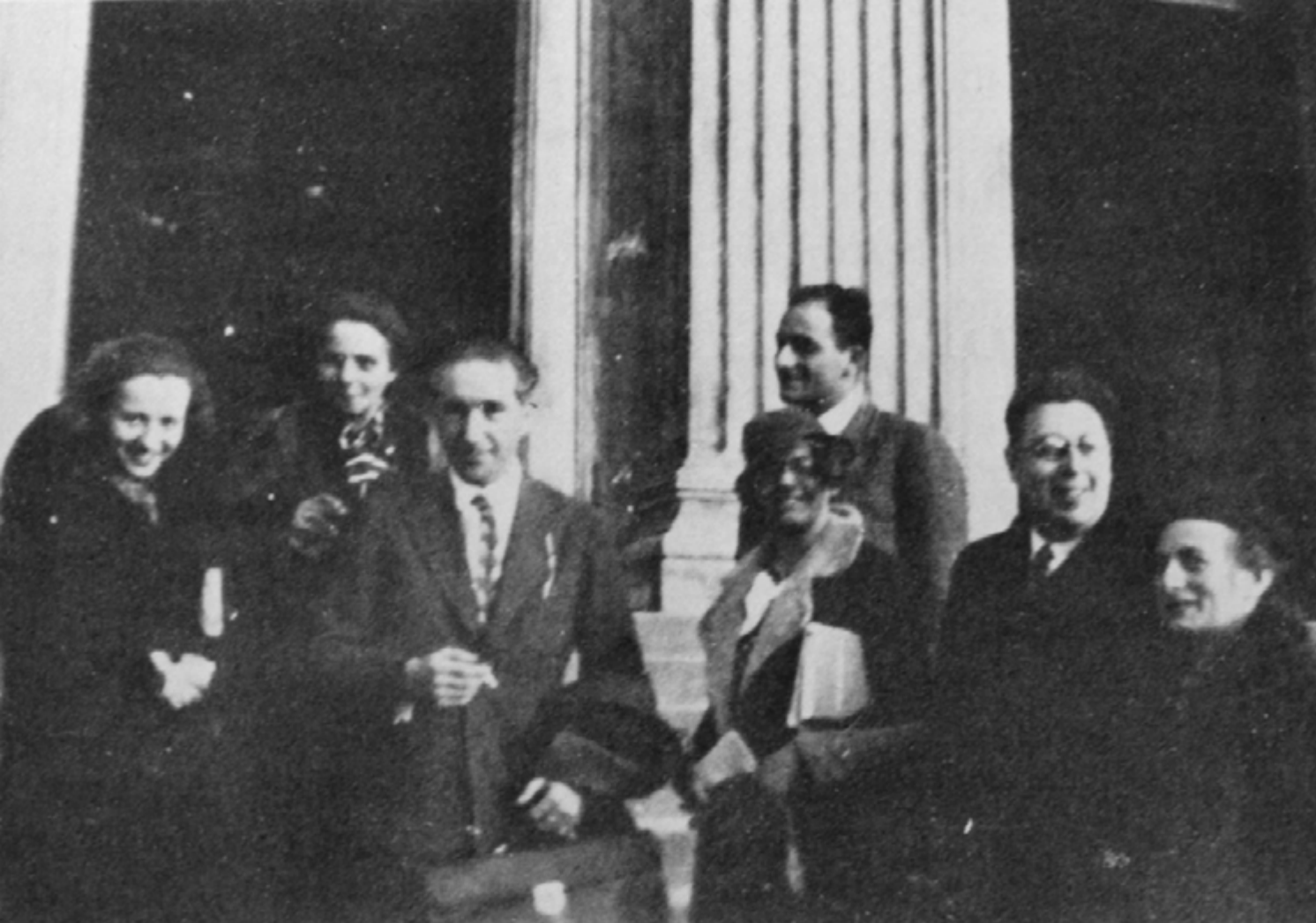
#### КРАСНАЯ СЕТЬ. ЗА ФРЕЙДА, ПРОТИВ ФРЕЙДА<sup>11</sup>

Ответом на сомнительные решения руководства МПА и всё более явную травлю (Райху стали запрещать лекции, доступ к анализантам и публикации; Фенихеля убрали с поста редактора психоанали-

тического журнала) стало создание левого союза психоаналитиков приятелями Райхом и Фенихелем. Их тайный семинар был основан еще в 1931 году, а рассылка началась в марте 1934. Объединение получило название *Rundbrief group* («Группа почтовой рассылки»), или группа Фенихеля-Райха. Это неформальное товарищество включало аналитиков с разнообразными левыми взглядами и сочувствующих им, выступавших за демократизацию психоаналитического сообщества. Подобная разношерстность неизбежно оборачивалась горячими дискуссиями, но этих разных людей объединяла почтовая рассылка бюллетеней и небезразличие к судьбе психоанализа. Интересно отметить, что левых психоаналитиков в то время было предостаточно, можно упомянуть Эдит Якобсон, Эриха Фромма, Кейт Фридендер, Джорджа Геро, Эдит Баксбаум, Зигфрида Бернфельда, Анни Райх и т. д. Жаль, что исследования большинства этих «фрейдомарксистов» практически неизвестны.

Впрочем, вернемся к «Красной сети». Рассылка включала новости о супервизиях и лекциях в разных странах, сообщения о действиях бюрократов из МПА и НПО, фрейдомарксистские исследования и дискуссии. Тем не менее, задачей объединения было не просто горькое описание происходящего, а, как и полагается левым, попытка дать бой консерваторам и реакционерам, захватившим администрацию психоаналитического движения. Здесь возникла проблема. У группы Райха-Фенихеля, очевидно, два харизматических лидера, у каждого свои представления не только относительно психоанализа и марксизма, но и касательно тактики борьбы. Отто Фенихель – молодой, но многообещающий функционер МПА, обладающий административным ресурсом. Отто был хладнокровен, настроен на сотрудничество и предлагал бюрократические методы – противодействие инициативам МПА бумажной волокитой, создание петиций и обличительных заявлений; Фенихель считал, что с администрацией психоаналитического движения нужно разговаривать на «либерально-буржуазном языке», то есть воздерживаться от критики господствующих психоаналитических представлений и вообще вести себя сдержанно. Райх, как вы могли догадаться, был воинственным радикалом и требовал отказа от институциональных интриг в пользу прямого действия – массового выступления с критикой фрейдовского учения на основе характероаналитического и сексуально-экономического проекта. Под лозунгом «За Фрейда, против Фрейда», левая оппозиция должна была





Психоаналитическая оппозиция незадолго до конгресса МПА в городе Люцерн, 1934 г. Слева – Эльза Линденберг, третий слева – Вильгельм Райх, второй справа – Отто Фенихель.

открыть глаза всем остальным психоаналитикам на то, как Фрейд великий ученый противоречит Фрейду буржуазному мыслителю.

Из-за столь серьезного расхождения программ лидеров вместе с неоднородностью политических воззрений подписчиков рассылки, прийти к решению оказалось непросто. Был найден компромисс, который в большей степени соответствовал идеям Фенихеля: представить на грядущем конгрессе МПА в швейцарском городе Люцерн петицию с требованием прекратить нападки на психоаналитиков-марксистов и предоставить возможность открытого обсуждения психоаналитических концептов. Последний пункт хоть как-то соотносился с тем, чего страстно требовал Райх.

Совсем незадолго до акции оказалось, что, кроме небольшого внутреннего круга группы Фенихеля-Райха, левые психоаналитики не готовы поддержать выступление, потому что боятся потерять доступ к аналитической практике, регулируемый МПА. Злополучный тринадцатый конгресс (1934 год) оказался моментом тотального разгрома.

Вильгельма Райха безапелляционно исключили из психоаналитической ассоциации, а Отто Фенихель, ошеломленный столь радикальными мерами, в последний момент отвернулся от товарища и группы и сохранил статус-кво.

Так драматично закончилась история левой психоаналитической оппозиции. Функционер оказался бестолковым бунтарём, а без пламенного энтузиазма Райха затравленные левые аналитики и впредь сохраняли молчание.

### ПИСЬМО – ЭТО ОРУЖИЕ

Обратимся к работе Райха «Психология масс и фашизм». Первое издание *Die Massenpsychologie des Faschismus* выходит в сентябре 1933 года в Дании на немецком языке. Важно упомянуть, что в течение следующих десятилетий текст обрстет разными версиями и переводами. Основополагающее фрейдомарксистское сочинение Райха было тепло воспринято публикой и примерно через год в том же издательстве выходит второй тираж, не содержащий каких-либо правок. Самое интересное в этой книжной истории начинается, когда Райх покидает Европу. В 1946 году, уже в Америке, учрежденное Райхом издательство *Orgone Institute Press* публикует первое англоязычное издание «Массовой психологии», переводчиком которого становится Теодор Вольфе, американский психиатр, давний ученик и коллега Райха. Американское издание содержит серьезно переработанный текст, первоначально фрейдомарксистское исследование было причудливо трансформировано оргономическими интересами Райха.

Нижеследующие размышления опираются на позднюю версию текста, изданную на русском в 1997 году «Университетской книгой». Это издание переведено с английского языка (хотя в тексте и указано иное), использована переработанная и дополненная версия «Массовой психологии и фашизма» британского издательства *A Condor Book; Souvenir Press (Educational & Academic) Ltd*, где перевод с немецкого осуществлён Винсентом Карфаньо.

У Райха много работ на стыке психоанализа и марксизма, но, пожалуй, именно эта книга обладает подлинно культовым статусом. Английский психоаналитик Адам Филлипс, в рецензии на биографию Райха

12. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n20/adam-phillips/am-i-a-spaceman>

за авторством Кристофера Тёрнера, резонно заявлял, что «практиковать психоанализ, не прочитав “Характероанализ” или “Массовую психологию и фашизм” – стыдно»<sup>12</sup>.

### ФРЕЙДОМАРКСИСТСКИЙ ЭКЗОРЦИЗМ

Исходной точкой в размышлении Райха становится недовольство: коллеги марксисты, по его мнению, оказались неспособны осмыслить общественный подъём фашистского движения: «Сказать, что социальные потрясения вызываются “военным психозом” или “одурачиванием масс”, – значит ничего не сказать. Такие объяснения ничего не объясняют»<sup>13</sup>.

Почему массы оказываются одержимы дьяволом? Вместо популярных инсинуаций на тему нравственной сущности человека, состоящей в подчинении авторитетам, Райх делает оригинальный ход, выворачивая наизнанку консервативные представления. На самом деле массы хотят быть одурачены, но они об этом не знают: «Задача идеологии <...> заключается не только в том, чтобы отразить экономический процесс данного общества, но и в том, чтобы внедрить его основные принципы в структуру характера людей, живущих в таком обществе. <...> человек, независимо от его классовой принадлежности, является не только объектом <...> влияний, но и воспроизводит их в своей деятельности, <...> его мышление и поступки должны быть столь же противоречивыми, как и общество, которое служит источником их возникновения»<sup>14</sup>. Таким образом, идеология, с одной стороны, опирается на присутствующие непристойные желания масс, а с другой – формирует необходимые ей психические структуры. Для Райха вождь оказывается своего рода менталистом, знатоком человеческих душ, способным уловить потаенные и тёмные желания групп людей.

Но когда эти желания рождаются? Райх утверждает, что внеидеологических пространств не существует, потому что человек оказывается захвачен символическими сетями идеологии с самых ранних лет: «...переплетение социально-экономической структуры с сексуальной структурой общества и структурное воспроизведение общества в человеческом характере происходят в первые 4-5 лет в авторитарной семье. Таким образом, авторитарное государство проявляет большой интерес к авторитарной семье: она превращается в фабрику, на которой формируется структура и идеология государства»<sup>15</sup>. Степень

увлеченности некоторых психоаналитиков детско-родительскими отношениями делает эту мысль особенно оригинальной и революционной. Несомненно, вклады семьи и близких людей в жизнь юного субъекта не стоит недооценивать. Но что насчет самой семьи? Что её формирует в конкретном обществе? Возможно, если психоаналитик покинет партер сонного театра имени Софокла, его взгляд падёт на грохочущие станки фабрик идеологии вокруг.

Говоря о синтезе мысли Фрейда и Маркса, Райх отмечает, что «философия культуры» психоанализа ему не близка. До какой степени убедительным является представление Фрейда о подавлении и вытеснении сексуальности как о развитии человеческого порядка? Каким образом инфантильная сексуальность может препятствовать конкретной созидательной деятельности? Как объяснить существование культур, где сексуальность осмысливается и практикуется иначе, чем в самонадеянной Западной цивилизации? Райх полагает, что дело вовсе не в культуре как таковой, а в конкретной её форме – подавление сексуальности начинает набирать обороты лишь при становлении авторитарного патриархата и расколе общества на классы. Капиталистическая экономика здесь переплетается с либидинальной: «...сексуальные влечения начинают использоваться меньшинством с целью извлечения материальной прибыли; это положение находит основательное организационное выражение в патриархальном браке и семье»<sup>16</sup>.

Для Райха миф об отцеубийстве – оправдание существующего порядка вещей задним числом. Фрейдовская фантазия о первобытной орде у Райха, увлеченного Энгельсом и Бахофеном, сменяется фантазмагорией матриархата. Гинекократическое устройство общества предполагало отсутствие частной собственности, иную систему представлений о кровном родстве и, главное для героя нашего повествования, естественную саморегуляцию сексуальности. «Авторитарно-патриархальный сексуальный уклад <...> превращается в основу авторитарной идеологии, лишая <...> сексуальной свободы, превращая секс в товар и ставя сексуальные склонности на службу экономическому подчинению. С этого момента сексуальность действительно подвергается искажению; она превращается в нечто дьявольское, демоническое, и поэтому должна быть обуздана»<sup>17</sup>. Вильгельм Райх – последовательный и непримиримый критик патриархата, ведь авторитарному государству соответствует патриархальная семья, фетишизирующая и превозносящая фигуру отца, что неизбежно оборачивается бесправием женщины и ребенка. Неудивительно, что одна из основатель-

13. Райх В. Психология масс и фашизм. Перевод с немецкого Донец Ю. М. СПб.; М.: Университетская книга, Прогресс, 1997. С. 48.

14. Там же. С. 44.

15. Там же. С. 55.

16. Там же. С. 54.

17. Там же. С. 107.

18. Mitchell J.  
*Psychoanalysis and  
Feminism: Freud, Reich,  
Laing and Women*. London:  
Vintage Books, 1974.

ниц психоаналитического феминизма, Жюльет Митчелл, посвящает Райху внушительную часть замечательной книги «Психоанализ и феминизм: Фрейд, Райх, Лэинг и женщины»<sup>18</sup>.

В упоминаемой выше работе Кристофера Тёрнера есть любопытный, но жуткий отрывок. Автор описывает, как в берлинской психоаналитической амбулатории, уже под нацистским правлением Феликса Боэма и Карла Мюллер-Брауншвейга, фотографии Фрейда на стенах заменили на изображения фюрера. Эта зловещая сцена хорошо иллюстрирует мысль Вильгельма Райха об авторитарном воспитании и культе отца. Пока на ваших стенах висят багетные рамки, вождям всегда найдется место. Подобострастное отношение сына к авторитету отца создает форму эмоциональной подчиненности, которая служит любой последующей поработочающей инстанции. Патриархальная семья является основой авторитарного государства и зародышем политической реакции: «...политическое и экономическое положение отца отражается в его патриархальном отношении к остальным членам семьи. В лице отца авторитарное государство имеет своего представителя в каждой семье, и поэтому семья превращается в важнейший инструмент его власти. <...> Отец занимает в семье такое же положение, какое занимает по отношению к нему начальник в производственном процессе. В своих детях, особенно в сыновьях, он воспроизводит свое рабское отношение к авторитету»<sup>19</sup>.

Прежде чем перейти к обсуждению идей Райха о механистичности цивилизации, подведём промежуточные итоги. Пожалуй, самым важным последствием райхианского размышления является расшатывание и дестабилизация ключевых понятий классического психоанализа. Вопрос об одержимости масс оборачивается критикой колониальной и патриархальной подоплёки аналитической мысли. Помимо Фрейда и Маркса, Райх испытывал серьезное влияние антропологии и, если говорить конкретно, работ Бронислава Малиновского. В книге 1932 года *Der Einbruch der Sexualmoral* («Вторжение сексуальной морали») Райх почти половину текста посвящает обсуждению устройства общества тробрианцев. Несколько романтизированные тробрианцы, описанные Малиновским, выступают идеалом свободы в вопросе инфантильной сексуальности и живым примером первобытного коммунизма<sup>20</sup>. В работе «Психологии масс и фашизм» это влияние ощущается не меньше. Обратимся теперь к другому неожиданному рандеву – поговорим о призрачной связи Вильгельма Райха и Маршалла Маклюэна.



Группа сочувствующих коммунистам, Вена, 1927. Райх – третий слева.

## МАШИНА ПОРОЖДАЕТ ФАШИСТОВ

В газете «Нью-Йорк таймс» от 24 июня 1942 года выходит репортаж Джеймса Олдриджа, упомянем небольшой отрывок: «Немецкие командиры – это ученые, которые постоянно экспериментируют и совершенствуют математическую формулу убийства. Их обучали так, как обучают математиков, инженеров и химиков, которым предстоит решать сложные проблемы. Здесь нет места ни искусству, ни воображению. Для них война – это чистая физика»<sup>21</sup>. Райх восклицает в ответ на это: «Мне не приходилось встречать лучшего описания механического милитаризма, чем приведенное описание. В нем сразу раскрывается полная идентичность механистической естественной науки, механистической структуры личности и убийцы-садиста. Эта идентичность нашла наиболее полное выражение в тоталитарно-диктаторской идеологии немецкого империализма»<sup>22</sup>.

21. Там же. С. 320.

22. Там же. С. 321.

Для Райха человек, прежде всего, – биологическое существо, любвеобильное рациональное животное. Звучит как простодушная и сентиментальная идея, но ее можно интересно истолковать размышлениями Славоя Жижека: «Мы часто слышим, что коммунистический



взгляд на вещи основывается на опасной идеализации человеческих существ, приписывании им своего рода “природной доброты”, на самом деле чуждой нашей (эгоистической) природе. Однако ряд бихевиористских исследований, о которых рассказывает в своей книге “Влечение” Дэниел Пинк, показывает, что, по крайней мере иногда, внешние побудительные мотивы (денежное вознаграждение) могут быть контрпродуктивны: оптимальная производительность достигается тогда, когда люди находят внутренний смысл в своей работе. <...> какого бы рода вопросы ни вызывали такие эксперименты, они определенно показывают, что нет ничего “естественного” в капиталистической соревновательности и погоне за максимальной прибылью...»<sup>23</sup>. Понятие о «природе человека», как и о биологии как таковой – это всегда лишь интерпретация, неизбежно обладающая историчностью. Природа это идеология. Представления о человеке как чувственном и беззлобном рациональном животном могут выглядеть наивными. Странно, что правдоподобными так часто кажутся мальтузианские идеи консерваторов или панегрики конкуренции за авторством буржуа.

Райх размышляет о слиянии машины, человека и идеологии научно обоснованного геноцида: «В основе своей человек является животным. Животные отличаются от человека отсутствием механистичности и садизма. Их сообщества (внутри одного вида) несравненно более мирные, чем сообщества людей. В принципе, вопрос стоит так: что привело человека-животного к вырождению и превращению в подобие машины? <...> Стремление человека отмежеваться от животного служит источником теории немецкого сверхчеловека. Его порочность, неспособность жить в мире с себе подобными, войны – все это свидетельствует о том, что человек отличается от других животных безграничным садизмом и механическим триединством авторитарного мировоззрения, механической науки и машины»<sup>24</sup>. Интересно, что и эти соображения созвучны мыслям Славоя Жижека: «<...> что если люди превосходят животных в своей способности к насилию именно потому, что они говорят? Как уже прекрасно знал Гегель, в самой символизации вещи, равной ее умерщвлению, содержится нечто насильственное»<sup>25</sup>. Символ убивает вещь, машина увечит плоть.

Изобретая машину как свое расширение, человек не только обращает весь мир в машинерию, но и себя начинает мыслить машинально. Силуэт призрака Маклюэна начинает проступать в воздухе, когда Райх говорит о человеке: «...он – животное и не животное, он имеет био-

логические корни, с одной стороны, и техническое развитие, с другой. Все представления о себе человек создает на основе созданной им машины. Создание и использование машин вселили в человека веру, что благодаря машине его развитие направлено на достижение чего-то “высшего”. В то же время он придал машине облик животного. Двигатель паровоза наделен глазами, чтобы видеть, и ногами для передвижения, ртом для пожирания угля и отверстиями для удаления шлака, рычагами и другими устройствами для подачи сигналов. Таким образом, продукт механистической технологии превратился в дополнение самого человека. Действительно, машины существенно расширяют возможности органов тела человека. По сравнению с руками они позволяют человеку подчинять себе природу в значительно большей степени. Машины позволяют человеку овладевать временем и пространством. Таким образом, машина стала частью самого человека, любимой и бесценной частью. Он мечтает о том, как машины сделают его жизнь легкой и приятной. Человек всегда мечтал о наслаждении жизнью с помощью машины. А в действительности? Машина стала, остается и будет оставаться самым опасным разрушителем человека, если он сам не обособится от машины»<sup>26</sup>.

Самое поразительное здесь, конечно, слова Райха о расширении, приведём оригинальную цитату из американского издания 1946 года: «The product of his mechanistic technic thus is an *expansion* of man himself. The machines are, in fact, an enormous *expansion* of his biological organization»<sup>27</sup> (*курсив мой – Б. Г.*).

Маршалл Маклюэн был прекрасно знаком с этим текстом, ведь в его работе 1951 года *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man* встречается цитата из него<sup>28</sup>. Есть ли генетическая связь между райховским «expansion» и маклюэновским «extension»?<sup>29</sup> Кажется, невозможно ответить наверняка. Тем не менее, в очередной раз небрежные соображения Райха словно опережают время. Отрывок с этой райхианской теорией расширений, прежде чем стать частью первого англоязычного издания психологии масс, был статьей, вышедшей в «Международном журнале секс-экономики и исследований оргона»<sup>30</sup> еще в 1943 году.

26. Райх В. Психология масс и фашизм. С. 323.

27. Wilhelm Reich; Wolfe, Theodore P. (Transl.) *The Mass Psychology of Fascism*. Orgone Institute Press, New York, 1946.

28. Marshall McLuhan. *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*. Vanguard Press, 1951.

29. Идея обратить более пристальное внимание на связь Райха и Маклюэна принадлежит вдумчивой слушательнице доклада «Удивительные приключения Вильгельма Райха среди психоаналитиков и коммунистов» в Музее Сновидений Фрейда. Автор статьи ей бесконечно благодарен.

30. Biological miscalculation in human struggle for freedom. *International Journal of Sex-economy and Orgone-Research* 2, 1943, 97-121.

23. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М.: Европа, 2012. С.

24. Райх В. Психология масс и фашизм. С. 322 (перевод изменен).

25. Жижек С. О насилии. М.: Издательство «Европа», 2010. С.



*Эрвин Штенгель, Грета Бибринг, Рудольф Левенштейн и Вильгельм Райх на 13-м Конгрессе Международной психоаналитической ассоциации в швейцарском городе Люцерн.*

**НАДПИСЬ НА КУШЕТКЕ:  
«ЭТА МАШИНА УБИВАЕТ ФАШИСТОВ»**

Несмотря на поездку в Советский Союз и увлеченность сочинениями Ленина, Райх разочаровался в проекте большевиков: «Первая часть ленинской программы – установление “диктатуры пролетариата” – была успешно осуществлена. Был создан государственный аппарат, который полностью состоял из детей рабочих и крестьян. Дети бывших помещиков и аристократов не допускались к работе в государственном аппарате.

Вторая, самая важная часть программы – замена пролетарского государственного аппарата общественным самоуправлением – не была осуществлена. В 1944 году, 27 лет спустя после победы русской революции, не существовало ни одного признака реализации второго, подлинно демократического, этапа революции»<sup>31</sup>.

31. Райх В. Психология масс и фашизм. С. 238.

По мнению Райха, русская революция столкнулась с непредвиденным и непреодолимым препятствием – психической структурой масс. Царизм пал, экономическое устройство общества сменилось, но из-за поражения сексуальной революции авторитарное мышление никуда не исчезло. Подлинная революция невозможна без подрыва либидинальных экономик. А для этого массы должны оказаться на кушетке.

И Райх придумывает такую кушетку. Впрочем, правильнее будет сказать, что он предлагает групповую сексуально-энергетическую терапию: «Задача сексуально-энергетической социологии заключается в том, чтобы помочь угнетенной личности осознать противоречие и страдание. <...> Когда в своем кабинете я беседую с сексуально заторможенной женщиной о ее половых потребностях, я сталкиваюсь со всей совокупностью основ ее морали. Мне трудно пробиться к ее сознанию и убедить в чем-нибудь. Если же эта женщина подвергается воздействию массовой атмосферы, например присутствует на собрании, где ясно и открыто в медицинских и социальных терминах обсуждаются половые проблемы, тогда она не чувствует себя одинокой. <...> Ее индивидуально-моралистическое торможение блокируется коллективной атмосферой одобрения сексуальности, новой сексуально-энергетической моралью, которая может парализовать (но не устранить) в ее психологической структуре сексуально-негативную установку, поскольку аналогичные мысли приходили ей в голову, когда она оставалась наедине с собой. В глубине души она скорбела по поводу утраченной радости жизни или страстно жаждала сексуального счастья»<sup>32</sup>.

32. Там же. С. 194.

Любить друг друга за революцию настолько же важно, как и сражаться за неё. обстоятельный разговор о теории генитальности Вильгельма Райха предстоит нам в следующий раз.



# Отец некрореализма и ученые мужчины<sup>1</sup>

## ЮФИТ И МУЖЧИНА

1. Данный текст впервые прозвучал в форме доклада на конференции «Искусство на границе с наукой, наука на границе с искусством в русской культуре XVIII-XX веков» 23 мая 2019 года на Факультете свободных искусств и наук СПбГУ.

Юфит – художник, фотограф, режиссер, отец некрореализма, художественной практики, возникшей в Ленинграде в начале 1980-х годов. Сразу же следует отметить доминанту номинализма: стоило назвать движение словом *некрореализм*, как искусство художников, причисляющих себя к этому направлению, стало восприниматься как патологическое, связанное с трупами, кладбищами и некрофилией. Символическое не только прописывает воображаемое, проявляет, делает видимым, но доминирует. Образцово-показательной в этом отношении стала передача, показанная осенью 1989 года на ленинградском телевидении в программе «Пятое колесо». На передачу в качестве экспертов были приглашены ученые-психологи, которые должны были проанализировать некротворчество и вынести свой вердикт отцу некрореализма. Эксперты увидели на экране ползающие трупы и быстро пришли к умозаключению-уподоблению: некрореализм – это некрофилия, и отец его – некрофил. Эксперты как бы не заметили, что на экране – не трупы, а ученые и отходы научных экспериментов. Обычно дело – нарциссическое нераспознавание, *méconnaissance*, как говорит Лакан, действует безотказно.

Ученый, эксперимент, отброс – вот три принципиальных содержательных элемента кинематографа Юфита; в первую очередь это касается фильмов, снятых на 35-миллиметровую пленку. Впрочем, для начала стоит сказать о том, что в основании некрореализма лежит научная книга, «Учебник по судебной медицине» Эдуарда фон Гофмана. Учебник этот стал библией, которой Юфит объединил художников под эгидой некрореализма. Книга по судебной медицине легитимировала отцовство Юфита. Отец принес книгу завета, некроскрижали некролюдям.



Валерий Морозов. Отец  
Скульптура по эскизам Юфита (фотографии Владимира Кустова)



С обнаружением выдающегося труда фон Гофмана судебная медицина стала одной из трех принципиально важных для Юфита наук о человеке. Две другие, помимо судебной медицины, – это антропология и психиатрия. Три науки о человеке – три дисциплины, призванные прояснить различные аспекты появления и развития на планете человеческого существа с учетом самых разнообразных его отклонений. Три науки – три отклонения.

Научный эксперимент оказывается в центре первого снятого в 1989 году на студии «Ленфильм» в мастерской Александра Сокурова на тридцатипятимиллиметровую пленку фильма Юфита «Рыцари поднебесья». О каком эксперименте идет речь в этом 18-минутном фильме? О секретном, конечно же, а секрет, как известно, на то и секрет, чтобы таковым оставаться. Зрителю не дано узнать, о каком эксперименте говорят рыцари поднебесья. Что за макгаффин? Что за объект *a*? Тот самый, который все вокруг структурирует, оставаясь при этом (почти) за кадром.

Начинается история «Рыцарей поднебесья» с радиопередачи. Женский голос диктора рассказывает о всемирно-историческом значении эксперимента, об отряде военных альпинистов и особом секретном формировании. Голос звучит на фоне сменяющихся кадров с изображением пациента на кровати. За этим введением появляется мужчина, затем еще один, судя по всему военные альпинисты. Загадочные фразы о секретности эксперимента сменяются звуком пилы. Мужчины пилят за кадром<sup>2</sup>.

Подготовка к эксперименту проходит во мраке. Речь на фоне огня становится все менее внятной. Помимо военных ученых в кадре появляется вздутый обнаженный мужчина в воде. Секретные ученые мужи, они же военные альпинисты, начинают взаимодействовать в эксперименте с мужчинами-отбросами.

Почему, кстати, мы то и дело говорим о мужчинах? Юфит что, снимал мужское кино? Нет, мы говорим о них, потому что речь идет об ученых мужах и военных зооантропологах, но в первую очередь, потому что само понятие *мужчины* – одно из принципиально важных в некрореализме, и понятие это отнюдь не ограничено гендерными, социологическими, психологическими коннотациями. Мужчиной у Юфита может быть и животное, и мужчина, и женщина. Тупость, матерость и бодрость – вот главные отличия настоящего мужчины. Это словосочетание может звучать и как издевательство, и как выс-

шая степень одобрения: *матерый мужчина* – тот, который и не думает замечать-заметать следы своей психопатологии, своей причастности к объектам судебной медицины. Матерыми мужчинами могут быть и ученые, и объекты *a*, отходы их научной деятельности. Внешняя отличительная черта мужчины, согласно кодексу некрореализма, – зад и приспущенные штаны. В фильмах отца некрореализма мы эти признаки видим регулярно.

Само слово *матерый* отсылает к матери, материи, материку. Слово это означает бывалого, искушенного, опытного человека («матерый мужчина»), и существо, достигшее зрелости («матерый кабан», «матерый дуб»), и закоренелого, отъявленного, неисправимого типа («матерый преступник»). Матерый – даже если он и связан на слух и этимологически с матерью – это в некрорексиконе мужчина, отклонившийся от жизни-и-смерти, от символического регистра, приблизившийся к нечеловеческому – звериному, древесному, трансгрессивно-регрессивному. Матерый мужчина – настоящий мужчина от реального. Кремень. Конченный мужчина, мужчина *par excellence*.

Ученый мужчина устремляется к дереву. Мужской целеустремленности посвящен эксперимент в «Серебряных головах» (1998). Герой этого фильма – ученый, осуществляющий эксперимент по гибридизации себя с древесиной. Деревянный человек должен быть куда более выносливым и устойчивым в матушке-Природе. Он должен быть неизменным, не как человек, а как та дубина, которая его бьет. Для гибридизации Юфит изобретает специальную деревянную камеру, которая, конечно же, выглядит на пределе низкой технологии как соединение садомазохистской клетки с сельским туалетом<sup>3</sup>.

Отсылки к «человеческой природе» звучат куда более агрессивно сегодня, в начале третьего десятилетия XXI века, когда идеологически человек натурализован, и в этом парадокс: природа человека в его идеологии, то есть по ту сторону природы. Идеология провозглашает: нет никакого человеческого субъекта, есть естественнонаучный когнитивно-бихевиоральный объект, который обладает исключительно «мужской природой» или «природой женской»; нет никакого желаемого субъекта, есть мозг, который думает, знает, управляет; нет никакого субъекта, есть генотип, содержащий информацию о том, станет мужчина преступником или художником, санитаром или оборотнем. Так порешил университетско-бюрократический дискурс, триумфатор власти и науки. Так решили настоящие ученые мужи.

3. Вот как вспоминает эту камеру куратор Стеделик музея Гёрт Имансе: Юфит «показал нам декорации к фильму [“Серебряные головы”], среди которых был шкаф сложной конструкции, нечто похожее на деревянный сортир моей молодости, внутри которого с трех сторон угрожающе торчали пики, которые могли отправить на тот свет любого, кто находился в этом шкафу» (Имансе Г. «Двадцать один год некрореализма: много Кустова и немножко Юфита» // Некрореализм. М.: ММСИ, 2011. С. 193.

2. Иногда они делают это в кадре. Например, в «Папа, умер Дед Мороз» (1991).



В 1937 году Макс Хоркхаймер пишет статью «Традиционная и критическая теория». Под традиционной теорией он подразумевает позитивизм, бихевиоризм, эмпиризм и прагматизм, т. е. те области познания, которые восемьдесят лет спустя господствуют в капиталистической идеологии. Традиционный теоретик, для Хоркхаймера, – это настоящий «ученый муж». Традиционный теоретик – муж нормальной науки. Она – его вечная невеста; и без этой невесты муж теряет позитивную идентичность, превращается в отброс. В своей инаугурационной речи Хоркхаймер восстает против позитивизма «ученых мужей» как одного из главных заблуждений эпохи. Говоря о всеобщем духе позитивизма в контексте программы некрореализма, следует в первую очередь обратить внимание на трансформацию субъекта в биологического индивида, и вслед за Ханной Арендт, продолжающей в том числе и размышления Хоркхаймера, повторить:

«Прогресс естественных наук не только перестал совпадать с прогрессом человечества (что бы это ни значило), но может даже привести к его – человечества – концу, равно как дальнейший прогресс гуманитарных наук может завершиться разрушением всего, что составляло для нас ценность этих наук»<sup>4</sup>.

4. Арендт Х. О насилии. М.: Новое издательство, 2014. С. 39.

Можно еще раз повторить слово «прогресс», а можно задаться вопросом, почему не регресс? Почему не «позитивный регресс»?<sup>5</sup> Или, совсем иначе, а не затрагивает ли прогресс в первую очередь развитие машин, посредником, агентом которых служит мужчина, ученый, муж? Без научных приборов, без техники на экране кино Юфита не обходится.

5. Именно так назвал свою выставку живописи и фотографии Юфит в Name Gallery (СПб., 2015).

Ученый муж – авторитет, авторитетный ученый, автор трудов по улучшению человеческой породы. При этом, конечно, мы не забываем о том, что поле самой науки гетерогенно, и речь идет не о «науке вообще», а – повторим не лишний раз – о позитивной, административной, паранойяльной технонауке, о той науке, которая так или иначе занята улучшением человеческой породы, созданием нового счастливого человека, о той науке, которая, в частности, в последнем фильме Юфита, «Прямохождение» (2005), обретает название *военной зооантропотехники*. Ученый муж – настоящий военный зооантрополог.

## ДВА ИСТОКА НАПЛЫВА УЧЕНЫХ В НЕКРОКИНО ЮФИТА

У интереса Юфита к науке, ученым, эксперименту есть исторически-кинематографические предпосылки. Их, по меньшей мере, две.

Во-первых, одержимые ученые, занятые научными экспериментами, появляются уже на заре кинематографа. Например, в «Человеке с резиновой головой» (1901) Жоржа Мельеса ученый сначала наддувает голову мехами, потом сдувает, затем зовет ассистента, который принимается слишком усердно накачивать голову воздухом, и она, конечно, взрывается. В 1920-е годы ученые заполняют экраны немецкого экспрессионизма, который – наряду с сюрреалистической «Раковиной и священником» Жермен Дюлак – Юфит ценил в истории кино превыше всего. В 1931 году выходит в свет «Франкенштейн» Джеймса Уэйла и задает тон на десятилетия фильмам об этом ученом и его творении. Ученые мужи на экранах заняты экспериментами. Они бросают вызов человеческому и божественному. Они вот-вот сотворят жизнь, вот-вот её уничтожат по всей земле. Здесь и доктор Франкенштейн, и доктор Фауст, и доктор Калигари, и доктор Ротванг, и доктор Джекилл, и доктор Моро, и доктор Х, и доктор Гоголь... Ученый раннего кино одержим, безумен, опасен. Его порождения – террор и монструозность<sup>6</sup>.

Во-вторых, фигура ученого важна для советского кинематографа. И это уже совсем иной образ. Ученый – герой, готовый пожертвовать собой ради науки. Один из лучших образцов такого кино – фильм Михаила Ромма «Девять дней одного года» (1961). Герои этой драмы – молодые ученые-ядерщики, одержимый экспериментатор Гусев и скептический физик-теоретик Куликов. В результате научных экспериментов Гусев

6. И не только раннего кино. Так, книга Кристофера Фрэйлинга, посвященная образу ученого в кино, образцово называется *Mad, Bad and Dangerous* (L.: Reaktion Books, 2005). Образ этот меняется так: алхимик (16 в.), рассеянный профессор (17 в.), нечеловеческий рационалист (начало 19 в.), героический искатель приключений (поздний 19 в.), беспомощный ученый (середина 20 в.), социальный идеалист (середина 20 в.). А что 21 в.? Показательным для научного мира сегодня может быть циничное название книги Тимура Гарина «Руководитель-эксперт. Руководство по эксплуатации человека человеком», вышедшей в издательстве «Добрая книга» в 2020 году. Научный характер этой доброй книги не вызывает сомнений: «Оригинальная авторская методика, основанная на синтезе последних достижений менеджмента, организационной психологии, бихевиоризма, НЛП и теории систем» (из аннотации).

получает опасную для жизни дозу радиации. Предупреждения врачей об опасности, грозящей его жизни, не останавливают ученого на пути поиска научной истины, возможно последнего пути.... В процессе работы над фильмом Михаил Ромм неоднократно встречался с двумя выдающимися физиками, Игорем Таммом и Львом Ландау. Лев Ландау между тем станет фигурой, из которой вырастет Дау, ученый в проекте Ильи Хржановского. И в этом проекте немало научных экспериментов, но не о них сейчас речь, и не о союзе науки и политики, и уж тем более не о слиянии науки, политики и криминала.

Эксперименты Юфита с кинокамерой начались со съемок на шестнадцатимиллиметровую пленку выездов будущих некрохудожников, так называемой некросворы, на окраины Ленинграда и в пригородную полосу, с того, что сам режиссер задним числом навал «стихийным кино». Одной из черт этого «раннего», снятого в середине 1980-х годов некрокинематографа было цитирование советских фильмов. В «стихийном кино» санитары-оборотни, лесорубы и вепри суицида сталкивались на экране со сталинскими парадами, гимнастами, парящими в небе самолетами... Такое столкновение призвано обнародовать оборотную сторону тоталитарного пафоса, исподволь подрывающего идеологию, одним из столпов которой в Советском Союзе, стране победившего университетского дискурса, являлась наука.

Напомним, что такова идея Лакана: университетский дискурс может выйти за рамки университета и захватить целую страну. Советский Союз – как раз тот пример, который он приводит. Чтобы удостовериться в господстве в СССР университетского дискурса, достаточно вспомнить лозунги: «Знание – сила»; «Книга – лучший подарок»; «Учиться, учиться и учиться»; «Ученье – свет, неученье – тьма» и т. д. Пример «самой читающей страны в мире» можно увидеть в новелле «Наваждение» из фильма Леонида Гайдая «Операция «Ы» и другие приключения Шурика» (1965). Начало фильма: перед Политехническим институтом студенты. Кто-то читает на ходу, кто-то на скамейках. Шурик мечется в поисках конспекта. Вокруг конспекта сгрудились студенты; четверо с биноклями устроились на дереве. Читают. Шурику не подобраться. Пол института покрыт математическими формулами. Шурик выходит с толстым томом из библиотеки. Студент входит со стопкой книг до подбородка в библиотеку. Шурик вновь на улице. Все читают, даже памятник и тот с книгой. Желанную тетрадь Шурик находит в автобусе, в руках у Лиды. Оставим их.



Научный дискурс – не только одержимость сокровищницей означающих, как сказал бы Лакан. Дискурс этот сходится с господствующей идеологией, и здесь начинаются куда менее привлекательные истории. Одна из них – создание нового человека. В Советском Союзе одной из важнейших программ университетского дискурса был проект выведения нового человека, подлинно советского человека, который не будет иметь ничего общего с буржуазными типами. Затея эта отсылает к теории эволюции, антропологии, биологии. Новому обществу – новый человек, еще раз подчеркнем, человек природный, с выработанными, согласно теориям Ивана Петровича Павлова и Владимира Михайловича Бехтерева, условными поведенческими рефлексами. Стоит вспомнить и невероятно интересную историю о выращивании новых людей в московском экспериментальном Детском доме-лаборатории «Международная солидарность». Новые люди должны преодолеть эдипов комплекс и семейные узы, это должны быть дети коллектива, страны, если у них и должен быть отец, то один на всех, Отец всех времен и народов. И, конечно же в связи с Юпитом нельзя не сказать о кино и его роли в формировании нового человека. На кино из всех искусств в первую очередь была возложена эта задача: кино просто обязано рожать новых людей. Здесь и «Жизнь в руках» (1930) Давида Марьяна и «Путевка в жизнь» (1931) Николая Экка... Бывает и так, что наука, кино и бюрократический аппарат действуют сообща.

#### БЮРОКРАТИЧЕСКИЙ УЧЕНЫЙ ВО ВРЕМЕНА ЭКСПЕРТОВ

Проблема университетского дискурса – в его готовности вступать в тесные отношения с дискурсом бюрократическим, сплетаться с ним в единое целое пространство. Родственные дискурсы? Более того. В такой перспективе ученый оказывается бюрократом, а то и партократом. Да, где-то есть еще жертвенные советские или несоветские ученые. Да, где-то есть ученые безумные, одержимые бредовыми и не очень целями, но им тоже куда вольготнее на иерархических лестницах параноидально-бюрократического дискурса. Эффективность работы ученого оценивается в том числе и полученными грантами и потраченными средствами. Наука – бизнес, и ученый – его эксперт. В такие времена



«мало что может вызвать больший страх, чем неуклонно растущий в последние десятилетия авторитет научно-ориентированных экспертов в правительственных совещаниях. Беда не в том, что они достаточно хладнокровны, чтобы “помыслить немислимое”, но в том, что они не мыслят»<sup>7</sup>.

Эту парадоксальную идею о том, что *ученые не мыслят*, мы встречаем у множества теоретиков, в радикальной форме у Гваттари и Делеза, для которых ученый не только не имеет никакого революционного потенциала, но «является первым интегрированным агентом интеграции, хранителем нечистой совести, *вынужденным* разрушителем собственных творческих способностей»<sup>8</sup>. Суицидальная логика в случае научной паранойи, для Гваттари и Делеза, неизбежна. Суицид – дело не простое, что и показывает в разных фильмах Юфит. Даже если Лакан и говорит, что «самоубийство – это единственное, в чем можно преуспеть, не заплатив за это ценой неудачи»<sup>9</sup>, акт этот нужно ещё подготовить, сделать этот этический акт не просто чисто человеческим, как полагал Гегель, но еще и особо эстетическим. В конце концов, именно смерть призывает эстетику, именно с нее эстетика и начинается. В «Деревянной комнате» ученый пытается затянуть петлю у себя на шее с помощью собаки, несущейся за брошенным самоубийцей камнем; «герой» «Весны» с помощью веревок и качелей летит на последнюю встречу с деревом; в «Серебряных головах» ученый приносит себя в жертву науке в садомазохистской деревянной установке.

Научно-бюрократический аппарат объединяет экспертов и чиновников, ученых и партаппаратчиков, причем так, что их не отличить. Примечательным в этом отношении оказался следующий эпизод: в мае 2017 года нам с Олесей Туркиной довелось читать лекцию о некрореализме в Музее современного искусства Любляны, и когда мы показали знаменитый кадр с шествующими по полю мужчинами из кинофильма «Папа, умер Дед Мороз», назвав их учеными мужами, наш друг, философ и психоаналитик Младен Долар воскликнул: «Какие же это ученые?! Это же типичные бюрократы, настоящие партаппаратчики!». И Младен Долар прав. Это – действительно бюрократы и партаппаратчики, но они же – ученые мужи. Мужья, одержимые карьерной лестницей, степенями, статусами, орденами и медалями от партии и правительства. И это не только советская история, куда в большей мере это история сегодняшнего дня.

В воображаемом регистре возникает только один вопрос: а эти мужья, они – живые или мертвые? Именно этот регистр под прицелом кадра Юфита. Его герои – ни живые, ни мертвые, их жизненный статус не определен, неразрешим, *indécidable*.

Именно этот вопрос – живые или мертвые – кстати, стоял в отношении генеральных секретарей ЦК КПСС, отцов государства в те годы, когда вступал на художественную тропу Юфит. У науки непременно есть руководящие органы, от партийных администраторов в одни времена до бюрократов от капитала – в другие. Главные герои кинематографа Юфита – ученые и отбросы научной деятельности, некие промежуточные существа, ни живые, ни мертвые, застрявшие в паранойально-суицидальном порыве между двумя смертями.

Промежуточные существа обнаруживаются на границе. В кинематографе Юфита события разворачиваются между городом и лесом, в лесополосе, на железнодорожном полотне, на границе, в интерзоне между жизнью и смертью, между двумя смертями<sup>10</sup>. Именно здесь обитает голая жизнь, абъекты, отбросы экспериментов, оборотни, зооантропоморфы. Именно здесь ни звери, ни люди. Здесь осуществляется научная танатополитика.

Эти промежуточные существа могут быть не только отбросами мужской науки, но и с точки зрения позитивного регресса – праотцами, звероподобными предками. Это уже не просто мужчины. Это – отцы, а точнее все же праотцы, еще-не-люди, но уже-не-звери. Они же праотцы науки и тотемные отцы. Им во многом было посвящено творчество Валерия Морозова с его деревянными скульптурами-истуканами, которые назывались просто одним словом – «Отец». Вырезал из дерева «отцов» Морозов по эскизам Юфита.

10. Лакан говорит о двух смертях вслед за де Садом. Однако интересно то, что, согласно логике Лакана, рождение субъекта – уже его смерть. Его, субъекта явление связано с его конститутивным афанизисом, отчуждением в символическом. Или, словами Лоренцо Кьезы, «человек как животное всегда уже является нежитью в перечеркнутом реальном – человеческая “жизнь” как таковая является мертвой и “неорганической”» (Chiesa L. *Subjectivity and Otherness*. The MIT Press, 2007. P. 147). И далее, реальная смерть в отличие от смерти в реальности «будет совпадать с прекращением *post mortem* существования субъекта в качестве объекта наслаждения Другого и логически должна быть приравнена к его *символической смерти*. Последняя есть не что иное, как полное удаление субъекта из поля Другого» (ibid.).

7. Арндт Х. О насилии. М.: Новое издательство, 2014. С. 11.

8. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория. С. 372.

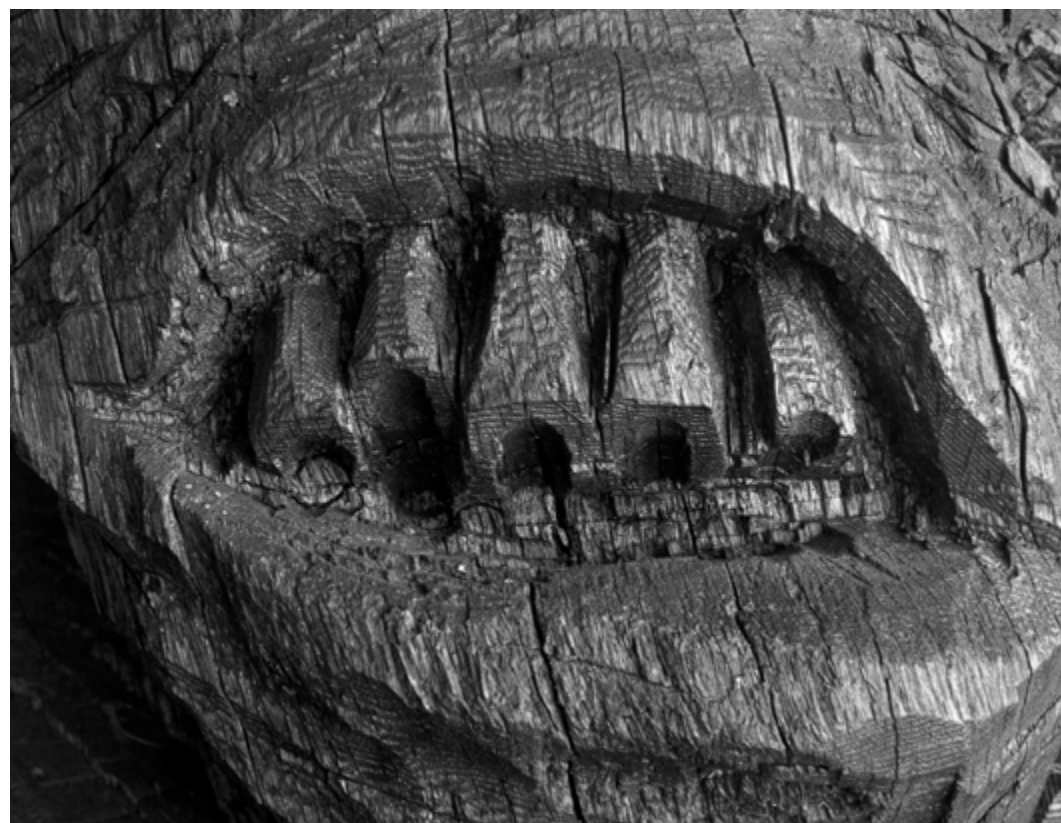
9. Лакан Ж. (1973) Телевидение. М.: Гнозис, 2000. С. 74.



О научных экспериментах и отбросах, возникающих в их результате, речь идет практически во всех фильмах, от «Рыцарей поднебесья» до «Прямохождения». Показательно в этом отношении монтажное столкновение на первых минутах «Прямохождения»: поначалу камера плавно переходит с одного научного прибора на другой, а затем показывает двух подопытных существ, совершающих странные телодвижения за решеткой колючей проволоки. Мир технонауки встречается со своими отбросами, отбросами наслаждения, если попытаться обозначить телодвижения. Вот фрагмент сценария этого, последнего снятого Юфитом, фильма:

«На экране мелькает расцарапанная пленка. Видна заставка “Кинохроника, май 32 года”. Большая аудитория. Диктор рассказывает о проведенных уникальных опытах в Институте Евгеники по омолаживанию генов человека благодаря скрещиванию с человекообразной обезьяной. На трибуне ученый завершает доклад – “...таким образом, объективно успехи науки и медицины идут вразрез с теорией естественного отбора Чарльза Дарвина. Слабые и больные люди с различными наследственными недугами не отбраковываются природой, а благодаря достижениям медицины продолжают жить и давать потомство, в результате чего человеческая раса деградирует и вымирает. Межвидовая гибридизация человека с человекообразной обезьяной освежит человеческие гены и через несколько поколений восстановит качество породы советского человека”. Зал взрывается аплодисментами»<sup>11</sup>.

11. Сценарий. В рукописи.



Бред Юфита? Нет – история советской науки. В частности, эксперименты Ильи Ивановича Иванова, с которыми Юфит был хорошо знаком. Илья Иванович был биологом-животноводом, основоположником искусственного осеменения и сторонником скрещивания человека с другими приматами. Работая в институте Пастера в Париже, он добился разрешения заниматься подобного рода делами на экспериментальной станции во Французской Гвинее. Чтобы получить средства, Иванов написал несколько писем наркому просвещения, Анатолию Васильевичу Луначарскому. В конце концов в 1925 году ученый получил от Советского правительства 10 тысяч долларов на эксперименты.



В Гвинее Илья Иванович осеменил трех самок шимпанзе, но они не забеременели, и спустя короткое время партию гвинейских шимпанзе доставили на станцию приматов в советский город Сухуми. Здесь Иванов произвел рокировку. Французское правительство в Гвинее не одобрило идею осеменения женщин самцами шимпанзе, и в 1927 году пришлось перенести эксперименты в Сухуми. В 1929 году Илья Иванович получил одобрение Советского правительства на дальнейшее осеменение женщин спермой обезьян. Советские женщины были тоже готовы к подвигу. Однако, к великому сожалению советской науки, в июле 1929 года единственный орангутанг, достигший половой зрелости, скончался. Через год Илью Ивановича арестовали и выслали в Алма-Ату. А в Сухуми еще долго вспоминали о нем и время от времени видели новых «людей», новых советских приматов, рожденных в обезьяннике. А мы случайно не их потомки, потерявшиеся на просторах родины? А мы случайно не отбросы тех экспериментов? Кино Юфита не может не ставить подобного рода вопросы. Отбросы – они же добровольцы. Они же – подопытные люди, как их называли нацистские ученые, – *Versuchspersonen*.

Отбросы социального, они же – объекты *a* и абъекты, они же природные мужчины, присутствуют в каждом полнометражном фильме Юфита. Абъекты – отброшенные объекты. Абъекты – ни субъекты, ни объекты. Почему не субъекты? Потому что практически не говорят, а если и говорят, то диалоги лишены того, что в мире людей принято называть здравым смыслом. Но и не объекты, ведь они движутся почти как люди. Почти, но совсем не так. Абъекты – между субъектом (живым) и объектом (неживым). Вот почему они производят жуткое впечатление. Вот почему при травматичном столкновении с ними их пытаются хоть куда-то вынести, выбросить, отбросить. И это хоть куда-то – мир мертвых. Абъект и нетруп принимаются за труп. Некрореализм вполне можно представить и как сингулярное пятно на карте *abject art*, и даже как *post-abject art*. Но такого рода категоризация – уж точно не наше дело.

Одно из понятий некрореализма – нетруп. Именно нетруп, а не труп. Нетруп Юфита – родственник немертвого Ромеро. «Когда в аду нет места, мертвые возвращаются»<sup>12</sup>, – таков девиз Джорджа Ромеро. «Когда научно-паранойально-бюрократический дискурс господствует, число нетрупов растет в геометрической прогрессии». Таков девиз Юфита.

Нетрупы – отходы от научных экспериментов. Они не вписываются в разграфленный современной наукой мир. Они выпадают из символической матрицы неопозитивистских таблиц. Нетруп – отброшенная паранойальной наукой, трансгрессивная фигура исключения. При встрече с ним, как правило, возникает аффект отвращения; отвращения от невыписываемого, невозможного, негативного. Впрочем, не забудем, что нетруп Юфита может вызвать и хохот. Черный юмор – неотъемлемая черта некротворчества<sup>13</sup>. Нетруп в первую очередь должен быть тупым, бодрым и матерым. Таков лозунг некрореализма.

Нетруп – *ламелла*. Это понятие означает у Лакана немертвый, неуничтожимый объект, не находящий себе опоры в символическом порядке. Этот объект имеет отношение и к органу либидо, и к влечению смерти, превосходящему жизнь. Так мы вновь вместе с некрокинематографом Юфита оказываемся в пространстве между двумя смертями, там, куда устремились сегодняшние – далеко не только ученые – мужчины.

Нетруп – голая жизнь и даже «квинтэссенция *голой жизни*»<sup>14</sup>. И здесь уместно еще раз вспомнить о военной зооантропотехнике. Так называется учебник, который мы видим под настольной лампой в «Прямомхождении», учебник биовласти<sup>15</sup>. В данном случае биовласть нацелена на зоологическое в человеческом. Напомним, *zoe* – в отличие от *bios* – голая жизнь, и именно этой жизнью с содранной символической кожей занята настоящая мужская наука, производящая голых мужчин в зооантропотехническом порыве.

13. Фильмы Юфита, конечно, можно рассматривать и как трэш-комедии, как комедии, преисполненные черного юмора. Именно так воспринималось «стихийное» творчество Юфита. В кинотеатре «Спартак», где демонстрировались его короткометражные фильмы, не стихал хохот.

14. Юрчак А. «Некроутопия. Политика голой жизни и вне-советский субъект» // Кабинет Юфит Ъ. Под редакцией Виктора Мазины. СПб.: «Скифия-принт», 2015. С. 38. Агамбен пишет о том, что слово *сома* в древнегреческом языке означало не тело, а только труп, «словно жизнь как таковая, которая для греков состояла из многочисленных явлений и фрагментов, обрела некое единство только после смерти» (Агамбен Дж. *Номо Сасер*. Суверенная власть и голая жизнь. М.: «Европа», 2011. С. 89).

15. О биовласти в кино Юфита см.: Кэмпбэлл Т. «Биоэстетика Евгения Юфита» // Кабинет Юфит Ъ. Под редакцией Виктора Мазины. СПб.: «Скифия-принт», 2015. С. 140-177.

16. Неудивительно, что для анализа кинематографа Юфита столь важным могут оказаться работы Джорджо Агамбена. См., например, Юрчак А. «Некроутопия. Политика голой жизни и вне-советский субъект». С. 18-104.

12. Джордж Ромеро «Рассвета мертвецов» (2004). Неудивительно, что показ фильмов Юфита в Питтсбурге открывал никто иной как Ромеро, создатель целой эпопеи о живых мертвецах.

## Дитя желания (часть 2)

Перевод с французского Ксении Павлюк

### О ЖЕЛАНИИ ИМЕТЬ РЕБЕНКА

Мы не можем не начать с того очевидного факта, который бросается в глаза, но который, тем не менее, является объектом сопутствующего забывания, которое должно насторожить: желаемый ребенок также, по определению, является ребенком отвергнутым. Общество, которое продвигает модель ребенка желания, объективно является обществом отказа от ребенка. Данные о впечатляющем падении уровня рождаемости, которое продолжается с 1965 года, печально известны. К ним постоянно прибегают из-за их социальных последствий, от баланса пенсионных систем до необходимости в иммиграции. Эта вольность, возможно, больше мешает, чем побуждает задуматься. Она мешает осознать масштабы беспрецедентного в истории явления, которое должно быть в центре современной антропологии: стихийное невоспроизводство населения, в то время, когда материальные и социальные условия наиболее благоприятны. Некоторые эффектные цифры все же необходимо напомнить. В то время как коэффициент обновления поколения составляет 2,1 ребенка на женщину, он упал до 1,3 в Японии и Германии, и до 1,1 в Испании. В некоторых частях Италии он упал до 0,8. Основываясь на текущих тенденциях, ожидается, что к концу 21 века население Италии перейдет с 55 миллионов до 20 миллионов, а в Японии – со 125 миллионов до 50 миллионов. Вывод: когда людям предоставляется возможность выбрать, иметь ли детей или нет, в первую очередь многие из них детей не хотят, тогда выбор для продолжения рода резко сокращается, так что в целом сообщество не достигает того количества рождений, которое было бы необходимо для того, чтобы оно просто сохраняло себя в своей идентичности. Дальнейшая история может привести нас к наблюдению пропорций циклического явления; между тем, мы обязаны увидеть в нем структурный результат изменения режима воспроизводства человека.



Здесь и далее: [Екатерина Тихомирова](#). Из проекта «Космическая женщина», Музей сновидений Фрейда, 2021

Поскольку есть хоть какой-то смысл в объединении этого бесчисленного множества индивидуальных микрорешений в форме чего-то вроде объективного духа эпохи, следует сказать, что наши общества в целом демонстрируют глубокий отказ от того, что ребенок представляет на уровне вида: шанс на будущее за пределами настоящего. Здесь есть своего рода бессознательное отрицание, темное лицо, которое дублирует просветленное лицо свободы деторождения. Его присутствие, каким бы нематериальным оно ни было, не может не влиять на реакцию приема рождающихся детей. Ребенок, рожденный желанием, – это ребенок, который не может не знать то, что в некоторой степени он мог быть нежеланным. Здесь он может получить непобедимую веру в свою звезду или, наоборот, ощущение непоправимой ненадежности своего существования. Он часто будет испытывать неугасаемое беспокойство об этом желании, которое освободило его от общей участи.

Верно, что это непринятие уравнивается гиперболическим желанием, которое представляет другую часть всей картины и заслуживает того, чтобы подвергнуться сомнению. Это в высшей степени важно. «15% пар приходят на консультации каждый год, потому что не могут иметь потомство»<sup>1</sup>. Этот «крестовый поход против нефертильности», поддерживаемый все более изощренными медицинскими методами, порождает впечатляющее «страстное желание ребенка»<sup>2</sup>. Необходимо сюда же привязать настойчивые притязания, которые раздаются на фронте усыновления и которые представляют собой требования признания гомопарентности на более продвинутом этапе. Это реальное «право на ребенка», иногда в конечном счете остающееся таковым, возникает на перекрестке этих различных подходов к желанию, и его статус вызывает множество вопросов разного рода<sup>3</sup>. Что несомненно, так это то, что это латентное право находится в процессе появления и в свете изменения представлений о ребенке (фр. *le changement de conception* – и «изменение представления», и «изменение зачатия» – прим. пер.), если мне будет позволено поиграть словами. Ребенок желаннее, потому что он менее дитя природы. Чем больше он является искусственным плодом, чем бы он ни был, тем больше он тот, кем должен быть, то есть ребенок своих родителей (или своего родителя).

Эта двусмысленность желания, которая демонстрируется с готовностью, приступообразно, при этом выделяясь на фоне массового отказа, встречается на уровне пар и, возможно, отдельных лиц. До этого момента, для удобства изложения, мы предполагали, что желания родителей находятся в согласии или в гармонии. Реальность далека от этой

прекрасной простоты. Еще один секрет полишинеля, который никто не игнорирует среди профессионалов, но который вряд ли затрагивается в официальных работах: желание ребенка по своей сути женское, и оно создает напряжение и даже раскол внутри пар. Нынешнее социологическое объяснение снижения рождаемости активностью женщин действует как ширма в данных обстоятельствах, хотя оно и справедливо. Совершенно очевидно, что их забота о своей профессиональной карьере способствует уменьшению размера семей. Однако это те самые работающие женщины, которые по-прежнему хотят детей, а их супруги, у которых нет их проблем, обладают таким желанием в меньшей мере. Мужское господство символически процветало в репродуктивной функции: в способности сделать детей для женщины. На этой территории мы видим, что от его глубоких источников почти ничего не осталось. Деторождение практически потеряло всякий смысл с мужской точки зрения, если не считать любовной ассоциации с женским желанием. Именно вокруг этого источника непонимания и заключаются трудности сегодняшних молодых пар. Ребенок желания обычно является результатом баланса сил и напряженных переговоров, когда материнское желание преодолевает отцовское нежелание. Именно в этой первичной конфронтации коренится маргинализация фигуры отца и наступление психического матриархата, что является очевидным зрелищем для наших современников. Этот диссонанс материнского упрямства и отцовской покорности – новый секрет семьи, запрещенный для выражения самой риторикой желания, но предназначенный, тем не менее, для формирования судьбы тех, кто родился под его знаком. Ибо эти вещи, как известно, понимаются больше, чем больше о них молчат.

Но какова природа этого желания ребенка? На самом деле она совершенно загадочна. Это желание проистекает из диссоциации от других желаний, результатом которых считался ребенок, а не целью, направленной конкретно на него самого: сексуальное желание, которое может возникнуть случайно; любовное желание, выборочно связывающее двух людей, которое подталкивало их к признанию этого союза двух душ в одном существе из плоти и крови; желание супружеское, связанное с поиском социального статуса, который позволяет достигнуть сохранения рода. В идеале, институт семьи был гармоничным способом удовлетворения этих различных appetitов. Деинституционализация семьи вместе с контролем над сексуальностью сопровождалась узким выделением сфер. Есть половая жизнь, любовная жизнь и, почему бы и нет, семейная жизнь для тех, кто про-

1. Софи де Дезер. Кре-  
стосцы бесплодия // Le  
Nouvel Observateur, 22-28  
ноября 2001.

2. Лоуренс Гаварини.  
Страстное желание ре-  
бенка. Родство, размноже-  
ние и образование на заре  
21 века. Париж, Деноэль,  
2001.

3. Вопросы, ярко освещенные Франсуазой Паро и Эфраимом Тейтельбаум, «Дети без тебя и без меня», Париж, Фламмарин, 2002.



должает этого хотеть; жизни, которые ничто не запрещает объединить, но у каждой из которых есть свои критерии удовлетворения и своя независимая логика. А кроме того, на фоне этой дифференциации возникла тоска по ребенку ради ребенка, независимо от чего-то другого. Чаще всего она остается ассоциированной с ним, но функционирует автономно. Желание образцового ребенка будет желанием молодой (или не такой молодой) незамужней гомосексуальной женщины, отказывающейся от любых отношений с мужчиной и рождающей ребенка с медицинской помощью. Мало того, что супружеская ячейка никоим образом не является обязательной рамкой, не только любовные узы другого порядка, но и отношения между сексуальностью и деторождением должны быть тщательно разведены. Ребенок не может быть случайным результатом взаимодействия тел. Это слишком серьезно, чтобы от него отказываться ради игры в удовольствие. Сексуальность в данном случае – лишь способ доминирования в сознании. Поскольку оно направлено на возможного человека, желание иметь ребенка противоположно слепому наслаждению, которое ищет сексуальное желание. Именно это расхождение следует подвергать сомнению. Ведь в конце концов, откуда взялось это желание продолжения рода? Неужели это и должно быть сознательной целью? Разве оно не продолжает незаметно поддерживать связи с силами жизни, в которых участвует наша животная природа, нравится нам это или нет, но которые стали для нас совершенно невыносимыми? Есть данные, которые проливают свет на эту фундаментальную двусмысленность желания иметь ребенка и раздражающую его борьбу; это удивительно высокие показатели нежелательных беременностей и аборт, в то время как сексуальная информация и контрацепция в принципе контролируется<sup>4</sup>. Они свидетельствуют о противоречии между бессознательным желанием забеременеть и сознательным нежеланием иметь ребенка. В любом случае, что было достигнуто, так это замечательная нейтрализация сексуального аспекта деторождения – ребенок может появиться не случайным образом в результате сексуальности, а в соответствии с потребностью в потенциальном межличностном признании. Эта десексуализация является источником мифологии инфантильной невинности, возрождение которой не может не удивить культуру, в остальном пронизанную фрейдизмом. Но это сочетается с одержимостью сексуальными атаками, которым может подвергнуться ребенок, что выдает его отсутствие наивности. Бессознательное детей желания не будет построено на тех же вытеснениях, что и в прошлом, но несомненно, что оно будет заполнено.

## Асоциальное счастье

То, чего родители желают своим детям, так это счастья. Ничего нового под этим солнцем мы не увидим. Разве они не всегда этого хотели? Действительно. За исключением того, что счастье, о котором они мечтают, уже не то же самое, и то, что они культивируют сегодня, требует тщательного изучения. Родители хотели счастья для своих детей в социуме. Они чувствовали себя ответственными за то, чтобы подготовить их к социуму с его набором ограничений и неизбежными требованиями. Они не представляли возможным исполнение этого желания где-либо еще, вне социума. Личный ребенок, которого родители делают для себя, – это ребенок, счастье которого должно быть обеспечено здесь и сейчас, через развитие его индивидуальности, с исключением разочарований и притеснений со стороны социума, от которых страдают его родители. Сформировался настоящий «современный миф» о личном счастье<sup>5</sup>, счастье, которое не принадлежит ребенку, но которое можно ему дать и которое возвращается к вам косвенно, через соединение с целостностью, которая лично вам запрещена.

Этот миф является центральным в оправдании приватизированной семьи (в отличие от деинституционализированной пары): он определяет ее собственную миссию. Уровнем ниже, это проективное вложение имеет свой аналог – в привязанности к домашнему питомцу. В противовес клише, которые слишком легко связываются с «частным эгоизмом», необходимо подчеркнуть то, что есть глубокий альтруизм и даже жертвенность в этом безоговорочном посвящении себя достижениям существа, на которое надеются и которое является результатом родителя, которому хотелось бы судьбы, отличной от его собственной. С этой точки зрения эмоциональные требования сегодняшнего дня ни в чем не уступают родительскому долгу вчерашнего дня, даже если они ориентированы иначе.

У мифологической конструкции два уровня: сначала она ориентирована на согласие с самим собой, ожидаемое от благоприятного окружения; затем она имеет отношение к ожидаемому жизненному пути этой изначальной уверенности в себе, внушенной любовью. Эмоциональные возможности лежат в основе этого видения гармоничного развития индивидуальности, благодаря поддерживающей теплоте близких, а также веры в будущую силу успеха существа, наслаждающегося, и таким образом получающего необходимую безопасность для себя самого. Дело не в том, что в этих постулатах обязательно все

5. О понятии «современный миф» см. Поль Йоннет, «Гора и смерть. Современный миф: покорение Аннапурны», *Le Débat*, № 117, ноябрь-декабрь 2001.

4. Подробнее об этом читайте в интересном выпуске *Rapportiques* под названием «220 000 абортов в год: что делать?» (№ 60, 2002), в частности статью Жана-Мари Делассю «Сопrotивление аборту или постоянство».

неправильно, а в том, что они превращают пограничные переживания или исключительные состояния существования в обычную истину человеческого состояния. В этом состоит мифологический подход: это преобразование реального, в которое мы можем верить, потому что оно закорено в реальном; оно не искажает его никоим образом. Счастье ребенка может быть реальным, но оно отвечает лишь небольшой части экзистенциальной задачи, стоящей перед ним во всем том мире, который ему предшествует. Мы можем представить, что многие навсегда предпочтут первоначальный кокон и его поощряющее изобилие равнодушному взору других и обязательству быть собой для кого-либо. На практике эмоциональное удовлетворение часто приводит к глубокой дезориентации перед лицом малопонятного внешнего мира и к большой неуверенности в том, какое место в нем можно занять. Это не страстное желание родителей видеть своих детей признанными «такими какие они есть», что им необходимо для их собственного исцеления. В этом жалком стремлении к счастью своих отпрысков скрывается таинственное несчастье.

### Дилеммы автономии

В дополнение к изобилию по отношению к своему ребенку, родители желанного ребенка страстно хотят его автономии по той же причине. Ребенок, созданный для родителей, является одновременно и желаемым ребенком для него самого, нужным для его собственной личности. Отсюда навязчивая озабоченность его способностью к независимости с раннего возраста<sup>6</sup>. Отсюда боязнь всего, что может сдерживать или мешать развитию его инициативы. Также пришлось пересмотреть методы вынашивания ребенка из опасения, что отчуждение от близости со взрослым может стать препятствием для чувства целостности тела. Этот страх перед пассивностью заходит очень далеко, вплоть до родов. Уже упомянутая гаптономическая поддержка является яркой иллюстрацией этого. Нам объясняют, что благодаря аффективному общению, установленному с ребенком в материнской утробе, это можно связать с актом его рождения: «Вместо того, чтобы быть изгнанным, как инородное тело, он “делается рожденным” при поддержке его родителей»<sup>7</sup>.

Образовательные последствия этого постулирования автономии огромны, как и его последствия для образа детства. Родитель желаемого ребенка – это лишенный родитель (отстраненный от должности, лишенный прав – прим. пер.), так сказать, остерегающийся самого себя, разделенный между чрезмерным вмешательством и воздержанием. С одной стороны, он является доверенным лицом этой автономии, средств для которой пока не существует. Он отвечает за то, чтобы это произошло, за поощрение её проявлений, за обеспечение безопасности её выражений. Он не видит пока еще полной и достаточно бдительной защиты первых шагов этого независимого существования, для которого он должен служить опорой. С другой стороны, он не доверяет себе, он боится посягнуть на чужую территорию. Чем больше он чувствует, что эта автономия, на которую он надеется, на самом деле зависит от него, тем больше он склонен защищаться от того, что он считает своим собственным насилием. Чем больше он хотел бы, чтобы это произошло без него, тем больше он воздерживается от этого запрета, тем больше он мешает себе вмешиваться. Дилемма, которая может привести к параличу и смирению.

Этот разрыв между потенциальной автономией и текущей зависимостью делает невозможным установление образа детства. Он разделяется на стирание и усиление своего различия. Никогда еще ребенок не воспринимался как такое *альтер-эго*. Он стал по-настоящему равным перед законом до такой степени, что, например, в учебном заведении его гражданство заставляет забывать о его психологических особенностях. Педагогика должна быть прежде всего демократической политикой. В то же время никогда еще ребенок не выглядел настолько виртуальной жертвой, никогда не казался таким уязвимым, никогда не казался таким нуждающимся в защите от всепроникающей угрозы. Чем больше он признается самим собой, тем больше он кажется другим с другой стороны. Иногда мы упрекаем себя в недооценке его способностей, а иногда в том, что всегда просим от него слишком много. Эта парадоксальная диссоциация является неизбежным следствием условий, в которых постулируется это сходство: то, что заставляет нас предполагать, что это идентичность, заставляет нас понять, что эта идентичность – ничто без нашей поддержки. Ребенок желания – это ребенок-проблема, и мы больше не знаем, где себя позиционировать между тем, что приближает его, и тем, что уводит его от нас.

6. Одна из работ Бразелтона имеет многозначительное название «Эпоха первых шагов: Декларация независимости», Париж, Пайо, 1985.

7. Доминик Декан-Паоли. Гаптономия. Собр. соч. С. 80. Популярная версия этой идеи представлена объявлениями о рождении, в которых часто новорожденный говорит: «Я иду».



## СТАТЬ СОБОЙ

Остается самое главное и самое трудное, а именно, – узнать, что значит для ребенка быть желанным, когда он приходит в мир под знаком этого особого желания – видеть его существующим. Потрясение огромно. Это в корне меняет условия прихода к себе. Это не что иное, как бессознательный корень идентичности существ, на которую он влияет, образуя смыслы личных случайностей. Вследствие этих перемен возникают новые отчуждения. Беспрецедентная фигура зависимости начинает преследовать вселенную людей. Это показывает, что старая диалектика свободы и ее условий не сказала еще своего последнего слова.

### Индивидуум в своей семье

С самого начала, этот прием ребенка приводит к другому способу становиться личностью или, скорее, быть ею, поскольку ее право признается изначально. Оно представляет собой окончательное признание принципа, за пределы которого он больше не имеет никакого возможного расширения. Он завершил покорение человеческого космоса. На этот раз мы полностью находимся в обществе, где есть только личности. Стать личностью – это не что иное, как расширение и углубление устройства самого себя, которое было дано вам с самого начала. Для этого нет необходимости покидать семью, где родители, наоборот, посвящают себя развитию ребенка и совершенствованию этой «автономии». Независимость прекрасно обходится без объективных оснований, которые считались необходимыми. Материальная зависимость даже оказывается благоприятной основой для ее развертывания. Она полностью совместима с опекой взрослых, если только она предлагает свободу. Это чудо происходит в семейной матрице, превращенной в инкубатор личности. Мы можем представить, что это приветствуется.

Однако следует задать себя вопрос, какая цена должна быть уплачена за эту свободу, установленную при посредничестве других, – это уже не свобода, которую мы даем себе, освобождаясь от опеки и ограничений домашнего общества, а свобода, которую мы получаем от признания и поддержки тех, кто ответственен за вашу жизнь. Выглядит тяжело. Она хранит определяющий отпечаток условий своего ин-



ститута. Ей трудно вырваться из первоначальной обстановки. Она, как правило, остается свободой частного лица, находя место своего осуществления во взаимодействии внутри семьи, а не в регулируемом сосуществовании со своими сверстниками. Точно так же она, как правило, остается зависимой от признания, которому она обязана своей изначальной состоятельностью. Она подвешена в глазах других и находится в постоянном поиске внешнего подтверждения. Более того, она имеет тенденцию формировать личности, в которых сильное стремление к независимости не отделяется от зависимости де-факто, когда последняя прямо не рассматривается как идеальная поддержка для свободы, хорошо понятной всем. Таким образом, чрезмерность индивидуальных привилегий может приспособливаться к полному безразличию к эффективным средствам автономии. Больше не кажется необходимым терпеть условия для реализации своей свободы среди других. Свобода ожидается от сообщества в то же самое время, когда она заявляется против него, человек чувствует себя полностью свободным по отношению к обществу, от которого он всего ожидает, и, прежде всего, что оно сделает его свободным. Несомненно, мы здесь, с этой смесью полной социализации и радикальной индивидуализации, находимся на острие того, что может породить семейное производство индивидуумов.

### Встреча сингулярного

Но мы не можем останавливаться на одном этом рассмотрении личности в целом. Ребенок желания – это что угодно, только не ребенок среди других, не любой из них; он и есть *этот* ребенок, *тот*, а не другой, воспринимаемый в его исключительной индивидуальности. Именно здесь и в связи с этим параметром возникает основная часть проблем. К нему прилагается ряд психических испытаний, о которых мы даже не догадывались. Логика межличностного признания, связанная с этим *ребенком я*, который должен быть ребенком для самого себя, оказывается источником бездонного недоумения. Это признание делает проблематичным получение всего жизненного опыта. Превращает естественный предел в зону неопределенностей.

Рождение ребенка – это неизмеримый опыт открытия и приспособления к непредсказуемому новому существу. Как это могло бы быть

иначе? За исключением того, что этот опыт происходит на фоне разных горизонтов ожидания. Он был самым свидетельством того, что в рождении есть нечто, что вам недоступно. Этот самовозникающий незнакомец явился квинтэссенцией безличной силы жизни, в которой человек является лишь агентом. Это не зависит от признаков наследственности, тщательно изученных, глаз его матери, рта его отца, носа деда, их не нужно было подтверждать преимуществом закона вида или родства, которое, конечно, проходит через вас, но плодам которого суждено вас удивить. Это будет иначе для *ребенка я*. Его ждут лично. Это происходит под знаком предвкушения своего бытия. Несомненно, это всего лишь виртуальность структуры, которая не включает никакого детерминизма и не определяет заранее какого-либо содержания. Но это не мешает ей вызывать мощные проекции, в гораздо большей степени бессознательные, чем сознательные; проекции, призванные серьезно повлиять на судьбу существа, которое они охватывают, – проекции, играющие решающую роль, поскольку они граничат с непринятием никаких неожиданностей в жизни. Мы знаем, что детские сказки поучительны. С этой точки зрения то, что сегодня говорят детям, красноречиво. Мы не перестаем поддерживать их в том, что они хотели прийти, что они были выбраны такими, какие они есть, другими словами, что они всегда уже были здесь, что если они родились, это не случайность. Мы также можем добавить сказки для взрослых, основанные на научных открытиях, розовых или черных (те, которые видят в розовом или черном цвете – *прим. пер.*), которые рассказывают нам о будущем программировании новорожденных, то есть об апофеозе ребенка желания под видом «ребенка, которого я хочу». Все эти ребяческие и правдивые рассуждения крутятся вокруг одной и той же границы и демонстрируют один и тот же переход к действию: переход к тому, что ускользает от контроля, как и от воображения, в проявлении уникальности нового существа. Они свидетельствуют об опасности, заложенной в предварительной структурной идентификации новорожденных.

В большинстве случаев на практике смутные ожидания легко адаптируются к неожиданностям. Ребенок, который преподносится, спонтанно ассимилируется с ожидаемым. Адаптация к неизвестному, которое он представляет, действует, как и прежде, без вреда. Но есть и другие случаи, так ситуация готовится к неудержимым проекциям. Кто выскажет разочарование ребенку желания? Это насколько же

разрушительно, насколько и постыдно, как в социальном, так и в психологическом плане. Потому что, если это не то, что я хотел бы, я несу ответственность за это, это я хотел этого. Невозможно утешать себя мыслью, что это всего лишь случайный плод ускользающего от нас процесса. Разочарование становится источником вины, которую невозможно признать даже самому себе. Более того, она может быть объектом страстного отрицания, подталкивая к чрезмерным обещаниям о несравненных качествах потомства и к безграничному стремлению к успеху. Сколько семей было создано таким образом, из неясных побуждений, как безумные убежища от нечувствительности школ, социума и мира к достоинствам и талантам их отпрысков!

В худшем случае, что более серьезно, будет отказ смириться с непредвиденным, фиксация на предварительном ожидании, настойчивость в воображаемой идентичности. Верно, что закон происхождения давал бесчисленные примеры этого в прошлом. Разница в том, что здесь речь идет уже не о проецировании роли на существо, предназначенное его племенем для выполнения той или иной работы, без принятия во внимание его личных интересов; а о проецировании особой уникальной идентичности на существо, которое теперь связано с ней, даже задыхается от нее, с самого первого момента своего прибытия в сингулярность. Несомненно, родительские вложения также всегда оказывали давление на формирование личности потомков, возможно и до патологической степени. Что изменилось в обстоятельствах, так это изначальная ситуация: она делает возможной скороспелость, интенсивность, специфичность субъектной предопределенности, которая в ряде случаев дает беспрецедентный размах.

Самые частые повреждения не обязательно имеют патологический вид. Это связано с изменением родительской любви, которое стало возможным благодаря логике признания. Личное избрание позволяет довольно легко соскользнуть в квази-романтическую встречу. Оно приобретает некоторые черты такого чудесного соединения сингулярностей, составляющих сущность любви как специфически человеческого явления, которое связано со способностью признавать в другом личность, либо как отдельного человека, либо как уникальное эхо того, что является самым сокровенным в себе. Семейная ситуация, как она определяется сегодня, действительно имеет силу, которая может заставлять родителей «влюбляться в своих детей», о чем они с готовностью говорят. Это соскальзывание не обходится без возврата

того фундаментального свойства, которое как раз и отличает семейную любовь от самой любви. Оно связывает существа, которые как раз не были в состоянии выбирать себя. При этом отношения между родителями и детьми остаются отпечатком фундаментальной обезличенности, которая продолжает воспроизводиться. Это означает, что ваши дети – не ваши, что у них есть шанс существовать независимо от вас, что они должны реализовываться с другими, кроме вас, с теми, с кем они смогут установить отношения по своему собственному выбору. Пусть этот фундамент экзогамии получается размыт, и нужно задаться вопросом, какие еще останутся возможности для того, чтобы наладить полноценные отношения со своими будущими партнерами в лице этих детей, которые слишком любимы их родителями. Есть основания опасаться, что им будет трудно установить такую любовь, благодаря которой достигается психическая независимость путем преодоления своих первичных привязанностей. На них вновь захлопнется тюрьма добра. Это показывает, что счастливая семья, избавленная от шумных былых конфликтов, не меньше сталкивается с ними безмолвно в виде личных драм, читаемых только в непонятных неудачах, от которых страдают определенные индивидуальные судьбы.

Такое же разнообразие реакций наблюдается и со стороны детей. Нет никакого линейного детерминизма во влиянии этих первоначальных инвестиций на личную уникальность новорожденных, но есть открытый спектр возможностей. Несомненно, что некоторые извлекут из этого изначального признания, которым они были окружены, безопасность, уверенность, неизменно прочную веру в свою звезду. Верно то, что внедрение желания творцов в свою жизнь может быть источником непоколебимой самооценки, согласно важной терминологии, которая появилась в последний период для описания изначальных способностей людей – фактически, новых личностей, вышедших из новой семьи, в реальность. Однако успехи не должны заставлять нас забывать об их противоположности (я оставляю в стороне успехи в форме неудач, когда вера в себя становится непроницаемой для реальности). Многие будут извлекать из этого же противостояния с желанием своих родителей неугасимое сомнение, непоправимую неуверенность в себе. Я – тот, кого хотели мои родители? Я не говорю о влиянии возможного родительского разочарования, которое, – даже замаскированное, отрицаемое, подавленное, как это будет в большинстве случаев, – обязательно достигнет того, кто является его объек-



том, и уничтожит его, словно непоправимое проклятие. Я говорю о структурном сомнении, вызванном явной силой родительского вложения, которое не может не вызывать беспокойства у тех, на кого оно нацелено и кого окружает, беспокойства относительно его соответствия этому, переполненному жаром, ожиданию. Оно не всегда будет подтверждением – ты и только ты – но тем не менее, время от времени своей силой оно будет вызывать страх ошибки. Я – такой, каким меня ожидали? Разрушительное преследование, которое вызовет как отчаянное желание давать клятвы, так и самоуничтожение, или даже ненавистное стремление отвергнуть это невыносимое желание своих родителей. Ни одно из этих аффективных состояний само по себе не является абсолютно новым, ожидания родителей и боль детей, которую они испытывают, начались не сегодня, но ситуация придает этим старым источникам силу и четкость, которой они редко обладали.

Но даже здесь нет твердой уверенности в том, что на этой почве нет палки о двух концах. Она начинается с головокружительной тоски. Допустим, я тот, кого хотели мои родители. Я есть главное в их желании иметь меня. Я обязан им существованием не только в том смысле, что моя жизнь исходит из их жизни, но и в том, что они являются причиной того, что я есть. Но у этой самонадеянности есть и обратная сторона. Чем больше я уверен, что существую по их желанию, тем больше я понимаю, что мог и не существовать. Вчерашний нежеланный ребенок, результат случая, сегодня воспринимаемого преимущественно как несчастного случая, по крайней мере имел уверенность в том, что был обязан жизнью жизни, чтобы зацепиться в объективности жизненного процесса, слепым орудием которого были его родители. С другой стороны, существование ребенка желания полностью ограничено намерением, которое движет его творцами; оно висит на волоске. Ему также присуще чрезмерно обостренное чувство непредсказуемости и ненадежности. Также на него действует непреодолимая потребность подтверждения того желания, на котором оно покоится. Оно не может оторваться от него; оно неразрывно приковано к нему; оно обречено всегда возвращаться к нему, никогда не удовлетворившись данным ему заверением. Этот тревожный поиск проверки того, что поддерживает вас в существовании, может привести к настоящему *безумству происхождения*, заставляя возможность жизни зависеть от этого восхождения к своему собственному источнику. И есть терапевты, которые поддерживают этот мираж, буквально по-





нимают это «решение»! Как если бы эта идентификация желания, из которого происходит человек, не была направлена на зияющую проблему и более не предлагала помощь в ее решении. Как если бы факт этому противостоять не относился, в одно и то же время, к причине, которая связывает вас в бытии, и к бездне небытия, из которой вас вытаскило только чудо любви. Отсюда и необходимость непонятным образом предотвращать неуверенность в себе, которая проистекает из самоуверенности. Отсюда амбивалентность, связанная, в конечном счете, с этой зависимостью от произвола верховного (родительского – прим. пер.) желания. Если это источник безграничной благодарности, более того необузданной, которую можно было бы ожидать в ответ на любовь, то субъектная незащищенность, с которой она связана, неизбежно вдвойне вызывает ненависть. Старые демоны, которые преследовали кровные узы и придавали им ауру трагедии, все еще здесь; они просто изменили свое лицо.

### Случайность, независимость, личность

Изменение спускается еще глубже. Оно затрагивает условия психической индивидуации, которые видоизменяются этой встречей новорожденных под знаком признания. Под влиянием изменяющихся параметров мы должны пересмотреть роль, которую играют в этом процессе предположения индивидом о его собственной случайности. Мы достигаем самого себя в той степени, в которой мы обретаем ощущение неумолимого случая, бросившего нас в мир: такова основная ось, которую можно здесь выделить. Я не выбирал рождение, я не выбирал своих родителей, я не выбирал быть тем, кем я являюсь: я случаюсь с самим собой, я становлюсь собой в двойном смысле расположения самого себя и осознания своей уникальности, принимая случайность моего места, моего момента, но также, в более интимном плане, разума, которым я обладаю, и способностей, которыми я наслаждаюсь. Именно этот переход обеспечивает нашу способность к независимости, безвозвратно отделяя нас от кого-либо еще, начиная с наших родителей. Мы узнаем, что мы безнадежно одни, что мы должны зарабатывать на жизнь тем, что нам досталось. Вот почему мы можем говорить о психической точке невозврата индивидуации. Это испытание необходимо для того, чтобы внутренне постулировать себя как существо, которому суждено двигаться самостоятельно (что

является чем-то отличным от индивидуализации в социальном смысле этого термина, который определяет внешнее пространство для маневра этого психически индивидуализированного существа). В ходе испытания одновременно устанавливается и выковывается идентичность, а именно внутреннее восприятие того, что отличает вас от всех остальных, ощущение абсолютной сингулярности самого себя, но сингулярности, которая испытывается в то же самое время с абсолютной относительностью, таким образом, вы далеки от того, чтобы замкнуться в самих себе, она изгоняет вас из себя и призывает взглянуть на себя с точки зрения других индивидуумов. Это все параметры, которые мы можем рассматривать как составляющие личности в строгом смысле этого понятия, то есть то, что определяет человеческую природу человека – человечество в его самобытности изначально состоит из людей<sup>8</sup>.

Очевидно, что этот переход не следует воспринимать как результат сознательной работы. Он обычно противоположен тем *безотчетным мыслительным процессам*, которые, кажется, состоят из того, что мы стали называть «бессознательным»; процессам, в которые наше «сознание» постоянно внедряется и постоянно подпитывается, но в то же время находит там свои пределы. Любое так называемое сознательное мышление является вторым мышлением по отношению к действующему или бессознательному мышлению, которое его несет и которое всегда явно демонстрирует только небольшую его часть. Это характерно в том случае, когда эта идентичность дает существам ощущение их собственной сингулярности, которая функционирует только потому, что несет в себе ярко выраженное острие, но существенная часть которого действует внутри человека неявно. Это означает, что каждый сдвиг сознания связан на глубине с усилением работы бессознательного. Несомненно, именно таким образом мы должны понимать работу рефлексии, лежащую в основе «доступа к личности», поскольку она особым образом разыгрывается в подростковом возрасте<sup>9</sup>. Доступ, с помощью которого ребенок переходит от статуса предполагаемой личности, постулируемого взрослыми, к статусу человека, который знает и действует как личность.

Теперь есть основания полагать, что это антропогенное испытание, – которое радикально освобождает нас от других и открывает возможность владения собой, – потенциально нарушается в ребенке желания, который в результате проекции становится объектом. То,

8. Принятие концепции личности, которая присоединяется к концепции, разработанной Жаном Гегнепом в другой перспективе с его теорией медиации. См.: Жан-Клод Квентель «Размышляя о различиях в ребенке».

9. Как подчеркивает Жан-Клод Квентель в статье выше.

как он позиционируется как личность с самого начала, помешает ему собраться как личность в дальнейшем. Ее (проекции – прим. пер.) влияние состоит в том, чтобы постепенно покрыть эту непредвиденную ситуацию, степень которой имеет решающее значение для самоутверждения, или перевести ее в область зависимости от родителей, где это имеет совершенно другие последствия. «Я мог быть не желанным» – это противоположность «Я не выбирал своих родителей». С этим связано ужасающее отчуждение вместо освобождающей отстраненности: я – это я, потому что я беру на себя ответственность за эту реальность своего существа, реальность, которая ускользает от моих родителей, хотя она и исходит от них. В силу признания своей личности ребенок желания обречен одобрять в глазах своих родителей сделанный им выбор. Тот, кто был желанным и желанным таким, какой он есть, мог только выбрать свое рождение, выбрать своих родителей, выбрать быть тем, кем он является. Он окружен призрачной необходимостью. Отсюда борьба с этими изначальными опасностями существования, без опоры на которые не может быть основания для истинного пространства свободы. Эти помехи, которые не мешают реальному возникать и находиться в этом парадоксальном состоянии чаще всего, но которые делают испытание более ощутимым и более болезненным, так как эта самоинициация требует от человека, который столкнулся с ненужностью, разорвать связь с представлениями, в которых он застрял на поверхности. Это происходит неявно и против течения; и еще, это не всегда происходит.

Речь, опять же, идет не менее, чем о принципе завершения, который снабжает каждую индивидуальность средствами для того, чтобы он мог определиться насчет себя. По поводу обещаний генетики Хабермас глубоко заметил, что запрограммированный человек может быть нарушен только в своей «способности вести независимую жизнь» и в своем «нравственном понимании самого себя»<sup>10</sup>. Это обсуждение рисков будущего, по сути, есть обсуждение настоящего. Потому что это программирование – не более чем футуристическая техническая проекция ситуации, уже созданной добровольным и частным деторождением. От ребенка желания к ребенку такому, какого я желаю, путь прямой. Опасности, на которые указывает Хабермас в этом увеличивающем зеркале, теперь действуют рассеянно и незаметно. Они действительно влияют на психологические основы независимости и идентичности. Их можно распознать по необъяснимым трудностям, с

которыми так много молодых сталкиваются при необходимости определения себя полноценными людьми и того, как быть полноценными людьми.

Мы начинаем понимать, что многие дети желания никогда не узнают, кто они и чего хотят. В той или иной степени, им будет не хватать силы, возникающей из чувства абсолютной ответственности за свои действия и свою судьбу, а также уверенности в своей уникальности, а также в своей банальности – этих параметрах, которые в комплексе составляют личность. Теплая оценка, которую мы пытались привить им, ничего не дала: что-то не дало им именно возможности обрести это я, стать самими собой: отсюда эти неожиданные истории, противоречиво сочетающие непреодолимую привязанность к себе с личной непоследовательностью этого же самого себя, радикальная неуверенность в том, кем они являются в этих существах, неспособных выйти за пределы себя. Они будут вечно зависеть от этого желания, которое привело их к жизни, полными любви к творцам своей жизни, в неутолимой потребности подзаряжать свои батареи от этой уверенности, но иногда также полные невыразимой ненависти к этому дару существования, который запрещает им быть. Это цена способа вступления в человеческий круг. Ранняя индивидуализация, которой они подверглись, будет нарушать или даже блокировать завершение индивидуации.



Происходит настоящая инверсия. Предыдущий порядок вхождения в жизнь обеспечивал молодых людей защитой, давая им возможность действовать как индивидуумам. И именно его противоречие, в конечном итоге, подорвало его. Несовершеннолетние хотели скорее насладиться совершеннолетием, к которому их готовили. Режим, который за ним последовал, больше не испытывает этой напряженности, поскольку изначально приписывает новорожденным личность. Но при этом им трудно навсегда стать личностями, получить конкретные средства для выполнения этой социально признанной роли. Это тревожный контраст, который предлагает современное общество. Официальной силе индивидуалистического принципа соответствует слабость внутренних пружин, необходимых субъектам для придания им формы. Как если бы торжество внешнего сопровождалось упадком

10. Юрген Хабермас. Будущее человеческой природы. К либеральной евгенике. 2002. С. 82.



настоящего я. Несомненным кажется то, что сложно получить доступ к эффективной индивидуальности изнутри с того момента, как человек, с самого начала, извне был постулирован как личность, на это есть три причины, если мы их суммируем: во-первых, потому что ситуация отвлекает от рассмотрения необходимых инструментов (для индивидуации – *прим. пер.*); во-вторых, потому что длительное пребывание личностью по доверенности оставляет следы и приучает к зависимости как к условию независимости; наконец, потому что знак, под которым происходит рождение в мир, делает присвоение полномочий личности проблематичным. Это новое лицо трудности бытия, которое возникает из-за изменений в семье и, в основном, в первоначальных учреждениях для детей. Типичной патологией старого режима институтов был невроз, интериоризация запретного, построение себя вокруг самоподавления. Характерное возмездие нового – невозможное вхождение в жизнь. Его символическая проблема – это уже не горе внутри, а бесконечный путь к самому себе.

Мы можем представить себе затруднения и откат назад, которые парализуют мышление и даже наблюдение перед лицом этих событий, которые мы не предусмотрели. Обещания были блистательны: свобода, счастье и любовь должны были быть при встрече новорожденного. Положить конец трагедии нежеланного ребенка, выйти из оков авторитарной семьи: кто бы этого не хотел? Последствия могли быть только благотворными, в этом все были убеждены. Хотя не о чем сожалеть, очевидно, что за эмансипацию приходится платить, и у медали есть обратная сторона. Мы не просто перешли от тени к свету, мы поменяли один набор вопросов на другой. По весьма уважаемым причинам мы, не осознавая этого, прикоснулись к источникам субъектного происхождения, о которых не подозревали. Нужно посмотреть ему в глаза. Борьба за Просвещение не может быть во имя ценностей Просвещения отказом обскурантистов исследовать их темную сторону. Напротив, это ясный и бескомпромиссный анализ условий, которые могут сделать их осуществление эффективным, в процессе, в котором мы никогда не перестанем бороться с нежелательными последствиями наших наиболее законных предприятий.



Айтен Юран

## Предисловие к статье Франсуазы Дольто «Слова и фантазии»

Это второе эссе из сборника Дольто «В игре желаний» (*Au jeu du desir*). Мы вновь свидетели внимательного взгляда Дольто, который выхватывает из повседневности сцену, заставляющую размышлять над происходящим. На сей раз сцена разворачивается в поезде, дети слышат в наполненной тревогой речи родителей некие слова, которые вплетаются в психическую реальность, порождая разного рода фантазии. Напомню, что Фрейд в случае маленького Ганса писал: «Не нужно забывать, насколько конкретнее, чем взрослые, относятся к словам дети и сколь значительны должны быть для них ассоциации по сходству слов»<sup>1</sup>. Можно сказать, что ребёнок причастен особому способу слушания и пользования словами, которые в большей степени освобождены от шлейфа принятых смыслов. Впрочем, разве это не тот способ слушания, который предельно важен в психоанализе?

В описанном Дольто случае слова, возникающие в речи взрослых, слышатся каждым ребёнком на свой собственный манер. Так, *salle d'attente* (зал ожидания) перетекает ассоциативно в *soldats-tentes* (солдаты-палатки), *brasero* (жаровни) в *zero de bras* (ноль рук), а *rabattre les strapontins* (разложить складные сиденья) в речи водителя автобуса слышится как *battre* (бить). В «Остроумии и его отношении к бессознательному» Фрейд скажет о том, что «инфантильное является источником бессознательного, бессознательными же процессами мышления являются единственно и только те, которые происходили в раннем детстве. <...> При остроумии следует понять, что странная бессознательная обработка является не чем иным, как инфантильным типом мыслительной работы»<sup>2</sup>. Данная игра словами, когда уход смысла претворяется в смысловой ход, имеет отношение и к работе сновидения и тех образований бессознательного, которые описаны Фрейдом в «Психопатологии обыденной жизни».

Дольто в данной небольшой зарисовке говорит о «пустыне без общения» в избыточной заботе о телесном благополучии детей, которая предвосхищает их жажду, потребность телесных отпавлений.



Дети перетаскиваются, подобно бесформенным огромным игрушкам, их тела, лишённые речи, обращенной непосредственно к субъекту, теряют способность ходить, передвигаться самостоятельно; бессознательный образ тела демонстрирует регресс, тела вмиг лишаются эроса, образ тела утрачивает конечности, пальцы оказываются во рту. Тела детей буквально пристегнуты к телам родителей, забота взрослых направлена на то, чтобы «не трясло», «не продуло», чтобы не возникла вдруг потребность в опорожнении кишечника. Да, и, конечно, ребёнок должен беспрестанно видеть своего отца, что заставляет незнакомого человека, сидящего рядом, горбиться и сидеть в неудобной позе, лишь бы не препятствовать этой возможности. Прошло более пятидесяти лет с момента сцены, выхваченной Дольто. Сегодня данная сцена может быть еще более пустынной, ведь она может прекрасно разворачиваться в тишине поглаживаний сенсорного экрана, когда нет никакой необходимости даже в окрике-требовании: «Замолчи!».

Хочется вновь выразить большую благодарность замечательной переводчице Ольге Колчановой и Наталье Загороднюк, инициатива которой способствовала данному переводу.

1. Так, Ганс на своем детском языке называет воз *Wägen* вместо *Wagen*, а словечко *Wegen* (из-за) открывает для него путь к распространению фобии с лошади на воз. Фрейд З. (1908) Анализ фобии пятилетнего мальчика // Психология бессознательного. М.: «Просвещение», 1989. С. 69.

2. Фрейд З. // Я и оно: Сочинения. М.: ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс; Харьков: Издательство Фолио, 2000. С. 180.



Франсуаза Дольто

## Слова и фантазии<sup>3</sup>

перевод с французского Ольги Колчановой



3. Перевод Ольги Колчановой. Впервые опубликовано в Практике слов, 1967, № 1.

Март 1967 года: поездка в Альпы, спальный вагон, двухместное купе.

Отец, мать, оба от двадцати пяти до тридцати лет, с правильными чертами лица; мать без кокетства, распущенные волосы средней длины. Двое красивых, хорошо сложенных детей, по-видимому, шести и трех лет. Все четверо в лыжных костюмах. Двое детей с короткими стрижками. Мальчики или девочки? Невозможно понять. У них обоих есть клички, которые могли бы быть кличками кошек или собак: скажем, Жажа и Рири.

Сейчас утро: по расписанию мы должны уже прибывать. Все в вагоне собираются. Рири и Жажа уже собраны, в нетерпении.

Проводник проходит мимо и объявляет:

– Не торопитесь, мы на два часа опаздываем.

Вся семья разочарована. Рири и Жажа, сняв балаклавы и куртки, начинают бегать по коридору; отец и мать курят перед своим купе и кажутся обеспокоенными:

– Что будем делать? В это время автобус уедет, нужно будет ждать 11-часового. Мы должны были сказать отцу такому-то, чтобы он приехал за нами на такси.

– Ты представляешь, ждать с детьми в таком холоде!

– Не беспокойся, всегда есть зал ожидания!

– Да, но он не прогревается!

– Мы найдем жаровню... Мы не единственные, не волнуйся. Ты останешься в зале ожидания возле жаровни, а я позвоню отцу такому-то, чтобы он приехал за нами.

С обеспокоенными лицами взрослые входят в купе. Минута молчания среди детей, затем взволнованным голосом старший говорит:

– О! мы увидим солдаты-палатки ... О! это будет здорово! А потом ковбоев! А потом индейцев!

Младший продолжает нанизывать слова: и потом, они играют на барабанах и трубе.

И он начинает громко трубить.

– Рири, замолчи! – кричит голос из купе.

Но Рири бежит, преследуемый Жажа. Они наталкиваются друг на друга, смеются, отскакивают, и, как только они возвращаются к купе родителей, Жажа спрашивает:

– Мы скоро приедем? Мы их увидим? Они там будут?

Потом младший, в свою очередь:

– Как они могут стрелять, если у них ноль рук? Ах! Я так хочу их увидеть... Ах, да! Как они могут?

Рири задается вопросом, в тревоге из-за фантазий об искаленном теле.

– Посмотрим, – утешают они друг друга.

Родители, не слушая, не отвечают на эти вопрошания, которые касаются необычных означающих – зала ожидания и жаровни, породивших столько фантазий, довольствуясь простым:

– Но замолчите же!

Дверь купе закрывается, втянув туда Рири и Жажа, трудно сдерживаемых в их возбуждении. На следующих остановках выходят путешественники; все, кто не завтракал, толпятся вокруг тележек с едой. Отец, возвращаясь дважды с пустыми руками, наконец-то приносит кофе и бутерброды. Все запираются, чтобы поесть, потом выходят дети, и тема солдат-палаток продолжает развиваться. На каждой станции нетерпеливые глаза находятся в поиске, и каждый успокаивает себя, как может:

– Они не здесь, это не тут мы выходим, там, где мы выходим, будет генерал со своей лошадью-палаткой, полностью из ткани без рук.

Сновидение продолжается. Наконец мы приезжаем. Рири и Жажа снова экипируются. Слышно: «Дай мне свою ногу... другую... держись спокойно».

Двое взрослых готовы, оба с рюкзаками, отец держит чемодан в руке:

– Жажа, ты не отпускаешь папу.

Мать держит Рири на одной руке, как будто вдруг он больше не умеет ходить, а в другой руке она несет что-то почти такое же большое, как Рири, разновидность монстра из набивной ткани неопределенного цвета, с головой размером с туловище и четыремя бесформенными конечностями.

Все сходят, мать зовет Жажа, чтобы отдать в руки забытую «куклу» – еще один большой пакет, накрытый грязным одеялом, из которого торчат длинные желтоватые лохматые волосы, обрамляющие лицо с отдаленным человеческим сходством. Жажа кажется равнодушным и, цепляясь одной рукой за пиджак отца, позволяет единственной оставшейся руке это взять, гораздо больше озабоченный ожидаемым зрелищем, чем всем остальным. На платформе мы толпой, нагруженные как ослы, продвигаемся к маленькой станции. Поезд свистит и отправляется.

Выход со станции. Автобус на месте. Пыхтит. Заполняется. Я, свидетель всему, сажусь. Семейка ищет место, но нужно подумать обо всем: не садится возле окна, потому что малыш замерзнет, даже если оно закрыто; не на колесе, потому что будет слишком трясти.

– Ты с Жажа оставайтесь возле выхода, на случай, если ее стошнит.

(Следовательно, это девочка.)

– Да нет, не надо, ее никогда не тошнит в машине.

– Да, но после ночи в поезде они не в своей тарелке, а потом они не сходили... ну, я надеюсь, что Рири потерпит до прибытия, потому что ему нужен его горшок, но Жажа...

Мать встревожена фантазиями о дефекации. Жажа поникла, вероятно разочарована, укладываясь больше на тело папы, а не на колени; она рассеянно сосет большой палец и следит глазами за путешественниками, которые рассаживаются. Коридор отделяет место Папа-Жажа от Мама-Рири. Я слева от Мама-Рири. Рири лежит, как гигантский младенец, поперек своей матери; он жадно сосет большой палец и смотрит, не отрываясь, на профиль отца. Так как большой фетиш мешает ему видеть отца, он поднимает голову. Мать замечает это и отдает фетиш отцу, который встает, чтобы положить его в сетку. (Это что-то типа черепахи?) Глаза Рири следуют за всеми движениями отца.

Я узнаю, что Рири три года и он мальчик (его сестре шесть лет). Мать кормит его, как будто ему шесть месяцев. И он разговаривает, как ребенок восемнадцати-двадцати месяцев.

Автобус полон. Многие люди стоят. Водитель говорит им: – Двигайтесь назад, места еще есть, нужно просто разложить складные сиденья.





Таким образом, мы можем сидеть по пять в каждом ряду. Внезапно крик справа от меня: Рири в ярости выпустил большой палец. Господин, который только что сел, подрыгивает.

– Вы от него прячете папу, – говорит мать с застенчивой улыбкой и плаксивым (или ласковым?) тоном. Он не может жить, если не видит его. Господин наклоняется вперед, чтобы тиран Рири видел своего бога, что является его единственной надежной фаллической отсылкой.

Между тем, во время этой небольшой суматохи слова водителя пробудили фантазии социальной жизни у Жажа. Покинув свое положение на отце, с открытым ртом, большой палец в двадцати сантиметрах от рта, она выпрямляется, вытягивая шею, чтобы посмотреть. Вопросительно глядя, очень заинтересованно спрашивает:

– Почему мы их побьем? Ты тоже папа? Мы собираемся бить их? Все?

После «комнаты ожидания» и «жаровни» теперь «разложить сиденья» питает садистские фантазии Жажа.

– Ну же, замолчи! – говорит отец.

Секундное наблюдение истекает; но большая и громоздкая кукла-бродея при помощи мужчины-коридора перемещается к матери-Рири, который прижимает ее к сердцу. Успокоенная таким опекающим приемом, оказанным ее любимому фетишу, Жажа облакачивается на отца и пытается погрузиться в безразличие к миру.

– Вы слишком нагружены, – произносит мой рот матери, – это неудобно.

– О да, – говорит она, – им каждому нужна их кукла каждый вечер, иначе они не спят; так что мы должны брать их с собой...

Теперь господин на складном сиденье, устав от сидения сгорбившись, выпрямляется на своем месте. Новые крики бедствия Рири. Господин снова сгибается. Рири успокаивается и закрывает глаза. И мать, встревоженная, обращается к мужу:

– Ты знаешь, где находится термос? Ему наверняка захочется пить, нам ехать полтора часа.

Отец смущенно признается, что положил рюкзак и чемоданы в заднюю часть автобуса. Мать тревожится. Она фантазирует жажду сына. К счастью, мы едем; Рири с полужакрытыми глазами расслабляет шею и молчит.

Эти слова матери мгновенно вынимают Жажа из состояния сна, и она говорит, что хочет писать. Тревожные взгляды родителей встречаются. На самом деле невозможно двигаться. Молчаливое, покорное принятие вероятного наводнения. Робкие плаксивые требования удержания. Папа разговаривает с Жажа. Жажа, снова оцепенев, засыпает, и ей вероятно снятся солдаты-палатки, которые вскакивают на своих лошадях из тканей с обрезанными руками и бьют всех.

Сколько таких детей-фетишей для родителей, озабоченных единственно их потребностями-королями, слышащие также слова с таинственным смыслом, которые порождают фантазии, находятся в поисках взрослых-хозяев, и слов, которые они ловят ушами, как пасть собаки, ловящая мух, с вуайеристскими желаниями, потерянными в пустыне без общения!

Эстер Менакер

# Анну Фрейд анализирует отец: нападение на самого себя<sup>1</sup>

Перевод с английского Олелуш

1. Перевод выполнен по изданию: *Journal of Religion and Health*, Vol. 40, No. 1, Spring 2001. Печатается с сокращениями.

В то время, когда я проходила обучение в Психоаналитическом институте в Вене (1930-1934), тот факт, что Анна Фрейд анализировалась своим отцом, не был известен. Конечно, людям было любопытно, кто анализировал дочь великого человека. Ходили слухи, что это была Лу-Андреас Саломе, но точно никто не знал. К чему такая секретность? И почему это вообще так важно?

Обычно, когда что-то держится в секрете, индивидуально или внутри семьи – а психоаналитическое сообщество напоминало семью – значит, что-то неладно, что-то пошло не так; чего-то стыдятся или есть какая-то опасность, исходящая из внешнего мира, и лучше никому не рассказывать об этом.

Теперь, когда секрет вышел наружу и это известный факт, что Фрейд действительно анализировал свою дочь, один из вопросов, которым мы можем задаться: «К чему такая секретность?». Почему было неприемлемым раскрывать правду об этом? Ответы на этот вопрос разнообразны, поскольку: 1) они касаются жизни самой Анны Фрейд, то есть эффекта, оказанного на её личность анализом, который проводил её отец; 2) истина об этой процедуре бросает вызов психоаналитической теории целей лечения, как незамедлительных, так и долгосрочных, так же как и теории техники, посредством которой эти цели достигаются.

Чтобы пролить больше света на эти вопросы, полезно будет ненадолго обратиться к истокам психоанализа. Здесь уместна историческая перспектива. Сегодня мы принимаем существование бессознательных процессов как должное; но до Фрейда измерение бессознательного, как он его понимал, было неизвестно. Фрейд совершил своё открытие с помощью двух важных наблюдений: 1) феномена вытесненных воспоминаний в случаях истерии и 2) значимости сновидений для понимания душевных процессов, иначе не доступных осознанию.



*Louise Bourgeois. Femme Maison, 1994*



Он открыл, что если вытесненные воспоминания становятся осознанными, истерические симптомы исчезают. Его учение росло и расширялось, охватывая другие душевные, психические нарушения, но ядром теории терапии осталось раскрытие вытесненных воспоминаний, то есть делание бессознательного сознательным. Конечной и самой известной формулировкой этого принципа была фраза: «Где было оно, должно стать я».

Продолжая работать с пациентами, чтобы раскрыть бессознательное через восстановление воспоминаний, Фрейд обнаружил, что память, вместо того чтобы проявиться в рассказе о событиях, часто выражалась в действии, через повторение особых моделей поведения (и/или мыслей и чувств), и что эти модели проявляются в ситуации лечения по отношению к аналитику. Он назвал этот феномен переносом – проекцией чувств, мыслей и фантазий, берущих начало в раннем детстве пациентов в отношении их первых любовных объектов. Смысл этих проекций остаётся для пациентов бессознательным, и их интерпретация, согласно Фрейду, становится центром лечения и целительным фактором. Важнее всего то, что феномен переноса в аналитической ситуации поддерживается и усиливается благодаря нейтральности аналитика. Чем меньше аналитик воспринимается пациентом в реальности своей личности, чем меньше пациент знает о его жизни, мыслях, чувствах, тем более мощным будет феномен переноса и тем более доступным будет бессознательное пациента.

И тут можно спросить, как, в рамках своей теории, Фрейд представлял действие переноса своей дочери в её анализе с ним? С точки зрения того, что он писал и чему учил, эта ситуация была невозможной. Анна едва ли могла испытать действие переноса в отношении личности своего отца, который неизбежно и правомерно был для неё реальным и значительным любовным объектом. И если использовать понятие «контрперенос», то достаточно сказать на данный момент, не вдаваясь в детали, что для Фрейда Анна была очень любимым человеком. С точки зрения классической подготовки в области анализа всегда считалось, что личный анализ, включающий в себя, разумеется, анализ переноса, обязателен. Как нам тогда считать Анну Фрейд компетентным, хорошо подготовленным аналитиком, принимая во внимание неизбежную ограниченность её аналитического опыта с её отцом? Ответ на этот вопрос предельно важен.

Позвольте мне начать с того, что у каждого аналитика есть своя ограниченность. Нет такой вещи как безупречный, доведённый до совершенства анализ, поскольку жизнь в лучшем случае должна быть непрерывным процессом роста. Мой собственный опыт в качестве анализантки Анны Фрейд говорит мне, что хотя у неё были определённые ограничения и во многих отношениях она меня не понимала – я писала об этом в *Appointment in Vienna u Misplaced Loyalties* – она безусловно учитывала определённые аспекты феномена переноса. Поскольку я была недавно вышедшей замуж, очень юной женщиной, начинающей новую карьеру, и у меня были конфликтные отношения с матерью, она понимала мой мощный позитивный перенос на неё.

<...>

Анна Фрейд была молодой женщиной двадцати с небольшим лет, когда она начала проходить анализ у своего отца. Считается, что это было примерно в 1918 году, то есть вскоре после окончания Первой мировой войны. В разорённой и потерпевшей поражение стране, с которой он глубоко идентифицировался, Фрейд пытался построить свою собственную империю. Он не только был убеждён в состоятельности своих теорий, но и видел себя главой движения, чья целостность должна быть сохранена благодаря работе надёжных последователей. Для этого он создал хорошо известный ныне Тайный комитет, состоявший из избранных верных учеников, которые должны были сохранить основную целостность его теории. Приведём цитату из биографии Фрейда, написанной Питером Гэем: «Члены Комитета делились друг с другом новостями и идеями и должны были обсуждать в строжайшей секретности любое желание отойти от какого-либо из фундаментальных принципов психоаналитической теории: вытеснения, бессознательного или детской сексуальности»<sup>2</sup>. Идея принадлежала Джонсу, и Фрейд воспринял её с энтузиазмом. В письме Джонсу он пишет: «Что сразу завладело моим воображением, так это ваша идея о тайном совете, состоящем из лучших и наиболее надёжных из наших людей, чтобы позаботиться о дальнейшей разработке психоанализа и защитить дело от нападков и несчастий, когда меня уже не будет»<sup>3</sup>. Хотя Фрейд был убеждён в истинности и обоснованности своей теории, которую он рассматривал как науку, он не верил, что она будет развиваться, как должно развиваться всякое знание через опыт, обмен идеями и мнениями и, как в точных науках, посредством эксперимента. Фрейд боялся своей смертности и был одержим желанием

2. Gay P. Freud: A Life for Our Times. New York: W.W. Norton, 1988. P. 229-230.

3. Ibid. P. 230.





Louise Bourgeois

бессмертия. Он считал, что его бессмертие зависит от истинности его теорий и от удачного назначения наследника.

Анна начала свой анализ примерно через пять-шесть лет после организации Тайного комитета, в атмосфере неуверенности её отца в будущем психоанализа. Уже состоялся разрыв с Альфредом Адлером, и Юнг, на которого Фрейд возлагал надежды как на своего наследника, ушёл с поста президента Международного психоаналитического общества; после ожесточённой полемики с Фрейдом, он окончательно покинул психоаналитическое движение. На протяжении всей своей жизни Фрейд нуждался в наследнике, в сыне, который мог бы сменить его. В атмосфере потерь, которые перенёс Фрейд, возможность этой роли неизбежно выпала Анне. Можно предположить, что, будучи юной женщиной, которой нужно было выстраивать свою собственную жизнь, становиться независимой и свободомыслящей, она была поймана в сеть грандиозности своего отца, его нарциссической потребности, его власти и сомнений в отношении коллег. В какой-то мере и в рамках своей теории он и сам осознавал это. В некоторых письмах<sup>4</sup> он выражает свою озабоченность и в то же время радость от того, что в свои 26 Анна всё ещё живёт дома, выступая в качестве его наперсницы, компаньонки, медсестры. Сегодня для тех аналитиков, которые придерживаются правил относительно дистанции между аналитиком и анализантом, правил, которые Фрейд сам выдвинул, его собственное нарушение этих правил должно быть особенно болезненным. Это как если бы он лицемерно говорил: «Поступайте так, как я говорю, а не так, как я поступаю». Питер Гэй<sup>5</sup> пытается смягчить это нарушение, отмечая, что в те ранние дни у психоанализа было множество прегрешений: Юнг, когда он ещё считал себя фрейдистом, пытался анализировать свою жену; Макс Граф лечил своего сына, маленького Ганса; Мелани Кляйн анализировала своих детей. Фрейд сам был недоволен сложившейся ситуацией. «Ребёнок доставляет мне достаточно забот», – писал он Лу Андреас-Саломе.

4. Эйтингон, 1921.

5. Op. cit. P. 440.

«Как она выдержит одинокую жизнь – после моей смерти? И смогу ли я вытащить её либидо из того тайника, в который оно заползло?» Он продолжает: «Я боюсь, что её вытесненная генитальность может когда-нибудь сыграть с ней злую шутку. Я не могу освободить её от себя, и никто мне не помогает». Однако в той же переписке<sup>6</sup> Фрейд признаёт, что если бы Анна «покинула дом, он чувствовал бы себя столь же обеднённым, как если бы ему пришлось бросить курить». Он был, как

6. Ibid. P. 441.

говорит Питер Гэй, «пойман в ловушку собственных потребностей и не мог сбежать от них»<sup>7</sup>. Но я бы сказала больше: он был пойман в ловушку своих собственных теорий. Он возложил всю ответственность, можно даже сказать вину, на Анну, пациентку. Ибо, хотя он признавал свою привязанность и потребность, он винил её за её неспособность разорвать связь, зависимость от него. Он не смог увидеть в её анализе систему взаимодействия, в которой его роль в её зависимости была так же важна, как и её. Более того, будучи погружённым в теорию либидо, он не мог признать, что, хотя одним из аспектов её зависимости могла быть либидинозная привязанность, *его* потребность в верном ученике – перенесшая разочарования из-за разрывов с последователями и совсем недавно с Юнгом – также поработала ум Анны. Идентифицируясь с отцом, она впитывала его теории, чувствуя, что он не может выносить расколы. Чтобы остаться для него верной спутницей, его интеллектуальным товарищем и доверенным лицом, она должна была оставаться преданной его теориям и его «делу», движению. Анна Фрейд глубоко идентифицировала себя с отцом. Структура её «я» зависела от этой идентификации. Фрейд рассматривал её зависимость исключительно в терминах того, что он называл «генитальностью». Хотя он осознавал в какой-то мере её интеллектуальные способности, он их недооценивал – факт, который, я полагаю, был следствием его предвзятого отношения к женщинам. В одном из своих писем к Лу Андреас-Саломе, написанном в то время, когда он переживал из-за привязанности Анны к нему, он пишет: «...у неё необычайный дар быть несчастной, и всё же, возможно, недостаточно таланта для того, чтобы позволить этому несчастью подстегнуть её к победоносной производительной деятельности». Однако он признаёт, что хотя «ей нелегко удаётся применить к себе то, что она так ясно видит сейчас в других, её перерастание в опытного пациента и чуткого аналитика продвигается очень успешно».

В этой способности Анны понимать других, несмотря на собственные ограничения в видении себя самой, также слышен отголосок её идентификации с Фрейдом, который самым актом проведения анализа своей дочери нарушил правила, созданные им для других. Однако невозможность видеть себя – феномен, вероятно, столь же древний, как и человеческое самосознание, и писатели и поэты говорили об этом на протяжении столетий. Тем не менее, анализ требует, для успешного завершения своих усилий, понимания себя как от аналитика, так и от

анализанта. Но в этом ожидании есть изъян, несмотря на его фундаментальную справедливость. Этот изъян заключается в чрезмерном акцентировании слова «понимание». Самопонимание подразумевает, помимо прочего, столкновение с собственным нарциссизмом и преодоление стыда, возникающего, когда мы не соответствуем ожиданиям, диктуемым нашим *я-идеалом*. Эта трудная задача может быть выполнена только в атмосфере доверия и откровенности, то есть в рамках отношений, на которые мы можем твёрдо полагаться. <...>

Хотя личная и душевная жизнь Анны Фрейд, как мы знаем, не была полной, Фрейд ошибался насчёт её неспособности справиться со своей жизнью после его смерти. Она плодотворно и творчески работала и внесла значительный собственный вклад в область психоанализа. Она помогла многим детям в охваченной войной Европе в Хэмпстедской клинике, где также преподавала свои теории и методы работы с детьми. Не имеет значения, согласны мы с ней или нет по многим вопросам. Факт в том, что она нашла выразительную, творческую нишу для своей жизни. Кроме того, у неё были глубокие, близкие, полные любви отношения с Дороти Берлингем. На мой взгляд, природа этих отношений в терминах того, что Фрейд бы назвал «генитальностью», не имеет значения. Какие бы беды и несчастья она ни перенесла, если говорить об отношениях, она смогла выстроить весьма плодотворную жизнь. Я сомневаюсь, что мы можем приписывать это успеху её анализа с Фрейдом – анализа во фрейдовском смысле, как анализа переноса и восстановления вытесненных воспоминаний. Я думаю, Анна Фрейд отчётливо видела глубину отцовской любви к ней; ибо хотя его нарциссизм требовал, чтобы она отказалась ради него от личной жизни, на каком-то уровне она знала, что он её лелеет и восхищается ею. И она, любя его, смогла принести эту жертву. Именно этот аспект их отношений, а не анализ сексуальных фантазий, исцелил её от горя по поводу его утраты и дал её возможность плодотворно прожить свою жизнь.

Я бы хотела сказать несколько слов о воздействии на психоаналитическое сообщество отступления Фрейда от своих собственных правил при анализе его дочери. Хотя к настоящему времени общеизвестно, что Фрейд это сделал, многих это всё ещё шокирует, даже если они знали об этом раньше. Некоторые люди даже возмущены этим. Когда мы задаёмся вопросом: «Откуда такая сильная реакция?» – на ум мо-



гут прийти два ответа. Как правило, для нас анализ – это предельно интимный и личный опыт, который мы решились разделить с одним человеком, но больше ни с кем. То, что происходит внутри этих отношений, должно оставаться полностью конфиденциальным с обеих сторон. Только в исключительно хорошем браке разделяются столь глубокие и интимные переживания; но почти ни у кого из взрослых не возникло бы желания или искушения поделиться переживаниями такого уровня с родителем, независимо от того, насколько хорошие с ним отношения. Такое проявление чувств вполне может переживаться как инцестуозное. Отвращение к такого рода побуждениям и защита от них архаичны.

Во-вторых, для многих людей, работающих в поле психоанализа, Фрейд – идеализированная фигура, требующая почтения и подражания. В конце концов, он – отец психоанализа. Когда отец говорит неискренне, когда не выполняет того, что предписывает делать нам, мы чувствуем себя преданными, мы теряем уважение и веру в лидера, и поскольку мы чувствуем себя обманутыми, наша самооценка снижается. Моральный дух коллектива находится под угрозой. Я думаю, что Фрейду – не только в том, что касается анализа Анны, но и в других эпизодах, особенно в тех, которые были связаны с его бывшими коллегами, – было трудно, если не невозможно, жить, соответствуя эталонам истины, откровенности и открытости, которые он установил для других, – эталонам, ведущим к самой сути того, что психоанализу следует отстаивать. Так что тема анализа Анны Фрейд её отцом это не пустяк. Она затрагивает некоторые весьма фундаментальные проблемы психоаналитической теории и терапии.



*Louise Bourgeois*



# Три Заметки о Науке и Психоанализе<sup>1</sup>

перевод с английского Ярослава Микитенко

## ФРЕЙД И НАУКА

В своем тексте я хотел бы остановиться на связи между формализацией и психоанализом в более позднем учении Лакана, причем я буду обсуждать эту проблематику в тесной связи с фрейдовским сциентизмом, с одной стороны, и с вопросом о контингентности (случайности), с другой. Первый вопрос, который может возникнуть при подходе к этой теме – зачем объединять такие, казалось бы, разнородные области, как математика и психоанализ: зачем психоаналитикам понадобилось нечто наподобие формул сексуации, графа желания, вектора влечения, асферической топологии и борромеевых узлов (я упоминаю самые известные примеры из учения Лакана)? Какова «потребительная стоимость» математических формул и, одновременно, каков их эпистемологический урок?

Интерес Лакана к математической формализации ведет к более широкому вопросу, занимавшему Фрейда с самых ранних стадий его открытия: каким образом психоанализ соотносится с позитивными науками? Или, точнее, о какой научности идет речь в открытии бессознательного?

В своей работе Фрейд сформулировал решающую ставку на то, что психоаналитические открытия в конечном счете найдут свое обоснование в существующих позитивных науках. Он обращался, в частности, к физике и биологии. В знаменитом отрывке из «Лекций по введению в психоанализ» он утверждал, что психоанализ является порождением современной научной революции, следствием эпистемологического разрыва, который уже дал рождение современным физике и биологии. Как мы знаем, этот разрыв, по существу, состоит в постепенной децентрации реальности: Вселенной в физике, жизни



в биологии и, наконец, мышления в психоанализе. Открытие бессознательного и изобретение психоанализа являются для Фрейда не чем иным, как логическими следствиями современной научной революции в психической жизни, смещающей децентрацию от внешнего к внутреннему: *Acheronta movebo*, «Ахеронт я подвигну» – знаменитая строка из Вергилия, открывающая фрейдовское «Толкование сновидений». Эта децентрация, с другой стороны, имеет свою специфическую конкретизацию в том, что она вводит контингентность в область знания, и такое введение подрывает классическое понимание не только естественных законов, но и необходимости законного основания как такового. Но к этому я вернусь позже.

Фрейдовский сциентизм формулирует ставку на то, что прогресс позитивных наук обеспечит знание и метод, которые позволят целостно перевести психоаналитические открытия на язык позитивных наук. Это уже указывает на исключительный статус психоанализа во фрейдовской эпистемологической Троице. Психоанализ еще не является наукой, он кажется наукой-в-становлении, или, лучше сказать, не-всей наукой<sup>2</sup>. Это показывает нам, что существует специфическое усложнение в утверждаемом переходе от физической и биологической реальности к реальности мышления. Таким образом, отношение между психоанализом и наукой может быть рассмотрено с определенной точки зрения: действительно ли психоанализ имманентно порождает новый тип научности таким образом, что видоизменяется понимание науки как таковой? Но тогда утверждение Фрейда о научности оказывается более двусмысленным, чем кажется: оно означает либо то, что психоаналитическое содержание должно быть переведено в научное содержание, либо то, что связь между психоанализом и современной наукой следует искать на почве логики. В то время как Фрейд выбрал первое направление, реакция Лакана на фрейдовский сциентизм примет второй вариант: тенденция к формализации означает, что психоанализ артикулирует свой научный момент в его логической форме, а не в его содержании. Иными словами, не перевод психоаналитической лексики на жаргон биологии, энергетики или когнитивных наук делает из психоанализа науку, но скорее формализация его собственной области. Поэтому ответ Лакана на научные амбиции Фрейда состоит в развороте перспективы. Истинный вопрос, который нужно поставить, заключается не в том, является ли психоанализ наукой, а в том, что такое наука, включающая психоанализ<sup>3</sup>, то есть: какая модифика-

ция научности как таковой вводится с изобретением психоанализа, каким образом психоанализ меняет лицо науки?

Учение Лакана будет заключаться в повороте к тому, что он воспринимает, тем самым следуя своему «мэтру» Койре, как «рациональное ядро» современной науки: к формализации, или, как выразился Жан-Клод Мильнер, буквализации реального. Но *differentia specifica* (характерная особенность) подхода Лакана состоит в том, что он связывает формализацию с вопросом о субъекте и, следовательно, с непримиримым противоречием между знанием и истиной. Краеугольным камнем лакановской эпистемологии является отождествление субъекта бессознательного и субъекта, возникающего вместе с современной наукой. Единственная проблема заключается в том, что современная наука не говорит о субъекте; напротив, она конституирует себя на его форклюдии (отбрасывании). Когда психоанализ вновь вводит понятие субъекта в область науки, а он делает это в те времена, когда использование этого понятия отнюдь не самоочевидно, он проливает новый свет на то, что определяет современную науку в самой ее сущности: несоответствие знания с истиной. Бессознательное – это, в конечном счете, возвращение отброшенного субъекта науки<sup>4</sup>. Но давайте здесь сделаем несколько шагов назад к Фрейду.

Когда дело доходит до науки, Фрейд делает ставку прежде всего на союз между психоанализом и биологией. Это, вероятно, наиболее отчетливо сформулировано в известном и весьма двусмысленном утверждении: «анатомия – это судьба», ее предназначение в том, чтобы подчинить себе конечную гравитационную точку сексуальности. Но эта судьба оказывается более гибкой, чем кажется, поскольку она также указывает на антагонизм между биологическим и половым раз-

3. Этот поворот перспективы явно сформулирован самим Лаканом в его *Compte rendu du Séminaire Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse // Autres écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 2001. P. 187: «Вопрос, который делает наш проект радикальным, таким образом, сохраняется: вопрос, который идет от: “Является ли психоанализ наукой?” к: “Что такое наука, которая включает в себя психоанализ?”». Таким образом, это один из способов заявить о том, что Фрейд был недостаточно радикален, размышляя о вторжении своего собственного изобретения в область науки.

4. По поводу вопроса о субъекте и истине в связи с наукой см.: Lacan J. *La science et la vérité* (Écrits, Paris: Éditions du Seuil, 1966. P. 855 ff). Системное обсуждение уравнения Лакана «субъект психоанализа = субъект современной науки» см.: Milner J.-C. *Œuvre claire* (Paris: Éditions du Seuil, 1995, в частности глава 2).

2. Или, как скажет позже Лакан, *pas science du tout*, «вовсе не наукой», но также и «не наукой всего».

личием. В другом случае, в «Анализе конечном и бесконечном», Фрейд описывает анатомическое «половое» различие с помощью любопытного выражения *gewachsener Fels*, голая порода, тем самым соединяя жизнь и парадигматический случай безжизненного. Здесь стоит отметить, что эта парадоксальная формулировка демонстрирует пределы фрейдовского биологизма и показывает, что Фрейд уже указывал на гораздо более конфликтное отношение между телом и мышлением. Объект психоанализа занимает здесь пограничное положение между областью позитивных наук и областью того, что мы условно могли бы назвать спекуляцией. Вспомним, что Поппер, Витгенштейн и другие сторонники научного позитивизма критиковали психоанализ именно по этой причине: его объект слишком неоднозначен, недостаточно «эмпиричен»; психоанализ остается неverified из-за спекулятивного характера его объекта<sup>5</sup>. Этот спор поднимает вопрос о реализме научного объекта, и хорошо известно, что именно Фрейд инициировал этот спор, поместив объект психоанализа в серую зону между биологическим телом и тем, что он продолжал называть психическим. Проблема здесь в том, что психическое представляет собой либидинальное и лингвистическое тела, эффекты которых слишком материальны, чтобы быть интегрированными в классическую оппозицию между разумом и телом. Таким образом, фрейдовская голая порода не просто сводится к биологическому телу, но фактически нацелена на конфликтное расщепление внутри самого тела. За проблемой разум/тело стоит более фундаментальная проблема тело/тело, расщепление в биологическом и либидинальном теле. Здесь мы сталкиваемся с определением человеческого тела как *Fremdkörper*, чуждого, или отчужденного тела. Это определение сопутствовало психоанализу с самого начала.

В своей теории Фрейд настойчиво подчеркивает серую зону, которая остается скрытой внутри классического дуализма. Эта серая зона является конститутивной для влечения как такового. Вспомним, что во «Влечениях и их судьбах» влечение определяется как психический представитель телесного раздражителя, в то время как «Новые лекции...» сравнивают его с мифическим существом, фантомной сущностью, в которой мы никогда не можем быть полностью уверены, если мы попытаемся рассмотреть ее более отчетливо. Во втором случае влечение – это не просто вымышленная сущность, теоретическая иллюзия или галлюцинация, но особый эффект или продукт, возникаю-

щий в результате перевода телесного раздражителя в представление. Тогда влечение будет представлять биологическое тело в означаемом теле. Иначе говоря, будучи продуктом вхождения языка в живое тело, влечение именуется границей между биологической материальностью и языковой материальностью. Вот почему Фрейд мыслит его в терминах представления, но такого, которое, по существу, продуктивно, именно потому, что представление производит внутри тела избыток, который несводим к биологическому телу. Этот избыток, отделяющий биологическое тело от лингвистического, Фрейд назвал либидо (а Лакан – наслаждением [*jouissance*]).

В таком случае влечение оказывается имманентной границей, которая пересекает и децентрализует тело по отношению к самому себе, скорее проблематизируя однозначность биологического, чем принимая его за прочное позитивное основание. Влечение трансформирует понимание тела, поскольку оно одновременно и слишком телесно для того, чтобы быть чисто психическим, и слишком лингвистично, чтобы быть чисто биологическим. Но эта проблема касается не только влечения. Она может быть связана с любым другим образованием бессознательного, и в конечном счете с бессознательным как таковым. К примеру, истерический симптом телесен, но тем не менее он действует так, как если бы анатомия не существовала, о чем Фрейд прямо заявляет уже на ранних стадиях своего открытия<sup>6</sup>. Симптом, напротив, свидетельствует о том, что анатомия не является судьбой. Скорее, его следует связывать с контингентностью, и как раз здесь обсуждение современной науки становится принципиальным для психоанализа.

---

6. В статье, написанной на французском в 1893 (*Étude comparative des paralyses motrices organiques et hystériques // Gesammelte Werke*, Vol. 1, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999. Pp. 50-51), Фрейд пишет: «С другой стороны, я утверждаю, что поражение истерическими параличами должно быть совершенно независимым от анатомии нервной системы, поскольку *истерия ведет себя в своих параличах и других проявлениях так, как будто анатомии не существует, или как будто она об этом не знает*» (последняя часть предложения была выделена Фрейдом). Этот урок вскоре будет повторен и развит в «Исследованиях истерии» (Фрейд и Брейер, 1895). В самом ядре истерии лежит отрицание анатомического и биологического знания; истерия не хочет ничего знать ни об анатомии, ни о биологии. Тогда проблема, открывшаяся в результате открытия бессознательного, сводится к замене проблемы разум/тело проблемой тело/тело. В этом суть третьей субстанции, которую Лакан вводит в Семинаре XX: субстанции наслаждения (*substance jouissante*), субстанции, которая больше не сводима ни к *res extensa*, ни к *res cogitans* и которая упраздняет картезианский дуализм, не приземляясь просто-напросто в монизм. Во всяком случае, тогда наслаждающаяся субстанция указывает на «антагонистический монизм».

5. Критику этой критики см.: Milner J.-C. *De la linguistique à la linguistique* // Lacan, l'écrit, l'image, Paris: Flammarion, 2000. Pp. 7-25.



## НАУКА И КОНТИНГЕНТНОСТЬ

Отношение между формализацией и контингентностью является основным моментом в подходе Лакана к современной науке. Так происходит потому, что он переформулирует вопрос относительно «встречи» (столкновения): встречи, которая отмечает поле сексуальности, отношения между телом и языком и т. д. Но, прежде чем я наконец обрисую некоторые особенности использования формализации в психоанализе, я хотел бы рассмотреть конкретную проблему контингентности, которая порождает дилемму как в научном дискурсе, так и в философии. Это отступление не лишено связи с обсуждаемой темой, поскольку подход Лакана к формализации и современной науке в значительной степени помечен им: каковы субъективные последствия научного введения контингентности в область знания?

Обращаясь к этому вопросу, я хотел бы отойти от сегодняшних дискуссий. Катрин Малабу<sup>7</sup> недавно предложила интересное критическое прочтение книги Мейясу «После конечности», оказавшей значительное влияние на актуальные дискуссии о современной науке. Критика Малабу отходит от различия между двумя параллельными пониманиями контингентности, которые заявляют о себе в физике и биологии. Здесь я не буду проследивать всю ее аргументацию, а просто остановлюсь на ее утверждении, что биология подразумевает иной тип контингентности, чем тот, который философия вывела из уроков галилеевской науки.

Критика Мейясу со стороны Малабу состоит в указании на «кантианский» момент в его понимании контингентности: быть контингентным означает быть восприимчивым к изменениям. Но есть два способа осмыслить это изменение. Один из них является тем, что Малабу называет «случайной контингентностью», он является наиболее распространенным и спонтанным пониманием контингентности и предположительно функционирует как точка встречи между спекулятивным реализмом и трансцендентальным идеализмом. Этой контингентности Малабу противопоставляет «постепенную контингентность», которую она иллюстрирует приспособляемостью человеческого разума или так называемым «ментальным дарвинизмом». Мысль приспособляется к миру, не замечая изменений, происходящих за ее спиной, тем самым упуская контингентность как таковую. Вывод, который она делает из этой ориентации, может показаться

бесконечным суждением: «Изменение – это стабильность». Вместо того чтобы оставаться в ловушке дихотомии между изменением и стабильностью, она предлагает говорить о пластичности законов как о другом способе их устойчивости, который больше не основан на оппозиции между необходимостью и контингентностью (или между непрерывностью и прерывностью).

Мейясу, разумеется, не был первым, кто систематически отстаивал идею контингентности естественных законов. К этой идее обращались уже в 1874 году, когда Эмиль Бутру, сегодня довольно маргинальная фигура в истории французской философии, опубликовал свою диссертацию, четко озаглавленную «О контингентности естественных законов»<sup>8</sup>. В ней Бутру сформулировал проблему, которая имела явное философское и эпистемологическое значение, но тем не менее быстро канула в лету до публикации «После конечности»<sup>9</sup>. Тем не менее на рубеже веков его философская позиция оказалась в центре полемики, в которой участвовал не кто иной, как математик Анри Пуанкаре<sup>10</sup>.

Лакан упомянул об этой полемике в 1974 году во время своей пресс-конференции в Риме. Контекст этой ссылки не менее важен для понимания роли формализации в психоанализе. Один из слушателей упрекнул Лакана в том, что он использует кантианское понятие *реального*. Реакция Лакана на эту «провокацию» была решительной:

«Но это понятие абсолютно не кантианское. Я настаиваю на этом. Если есть понятие реального, оно чрезвычайно сложно, и из-за этого оно непостижимо, непостижимо тем способом, который мог бы составить целое. Крайне преждевременным пониманием было бы думать, что существует целое реального»<sup>11</sup>.

Непостижимый характер реального в этом случае суть не то же самое, что недостижимый характер кантовской вещи в себе. Реальное непостижимо не потому, что оно недостижимо, а потому, что оно не образует тотальности. Реальное в этом случае постижимо, но не целостно. Лакан отвергает здесь две особенности кантианской эпистемологии. Во-первых, это само по себе непреодолимое разделение между вещью в себе и феноменальной реальностью: будучи не-всем, реальное также подрывает тотализацию конституированной реальности по отношению к трансцендентности; а во-вторых, тогда как вещь в себе не может быть подвергнута позитивному познанию, реальное вписыва-

8. Бутру рассматривает связь между случайностью и законом в современной науке в двух основных работах: в уже упомянутой *De la contingence des lois de la nature* (Paris: Félix Alcan, 1874) и в *L'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie* (Paris: Vrin, 1895).

9. Довольно странно, но Бутру не упоминается в книге Мейясу.

10. В качестве биографической заметки: Бутру был женат на сестре Анри Пуанкаре, Алин Пуанкаре. Их сын, Пьер Бутру, позже станет математиком.

11. Lacan J. *Le triomphe de la religion*. Paris: Éditions du Seuil, 2004. P. 97.

7. Malabou C. *It does not have to be like this*. SEP-FEP 2012 Conference, Manchester, 5-7 September 2012.



ется в поле познания именно через математическую формализацию. Последнее постоянно демонстрирует, что реальное не конституируется таким образом, чтобы образовать тотальность, а также что не всё тесно переплетено с вопросом о контингентности. Именно в этот момент Лакан обращается к дебатам между Бутру и Пуанкаре:

«Я наткнулся на небольшую статью Анри Пуанкаре об эволюции законов. <...> Эмиль Бутру, который был философом, спросил себя, не можем ли мы помыслить то, что у законов тоже есть эволюция. Пуанкаре, который был математиком, был категорически против мысли о такой эволюции, потому что то, что ученые ищут – это именно закон как нечто, что не эволюционирует. Очень редко бывает, чтобы философ был умнее математика, но здесь, случайно, философ поднял важный вопрос»<sup>12</sup>.

12. Ibid. P. 97.

Затем Лакан заключает: «Совершенно непонятно, почему реальное не поддерживает закон, который движется»<sup>13</sup>, динамический закон, который странным образом сопоставим с фрейдовским растущим камнем. Мы можем отметить, что Лакан, кажется, хвалит Бутру не только потому, что он связал естественные законы с контингентностью, но и потому, что эта связь указывала за пределы дихотомии между контингентностью и необходимостью, тем самым отмечая дифференциацию в понимании контингентности как таковой. Выражаясь опять-таки в терминах Малабу, контингентность естественных законов не случайна, а постепенна, и реальное этих естественных законов конститутивно лишено стабильности, или, как позже скажет Лакан, лишено закона, то есть лишено лежащего в основе стабилизатора, который сделал бы реальное предсказуемой и целостной сущностью.

13. Ibid. P. 98.

Если мы вернемся к ответу Пуанкаре на тезис Бутру, то быстро заметим, почему сами ученые не могут приветствовать такую связь естественных законов и контингентности в качестве самоочевидной, даже если эта связь подразумевается самими основами современной науки<sup>14</sup>. Проблема Пуанкаре с эволюцией естественных законов состоит в том, что она, по-видимому, подрывает сами основы позитивной

---

14. На этой пресс-конференции Лакан заявит, что наука – это невозможная профессия, наряду с управлением, воспитанием и психоанализом (фрейдовская триада невозможных профессий). Мы можем видеть, что невозможность научной профессии заключается в том, что эффекты современной науки отклоняются от мышления, тем самым сводя самих ученых к простым *parlêtres*, говорящим существам.

науки, «законности и самой возможности науки»<sup>15</sup>. Если Наука с большой буквы (*la Science*) принимает перспективу неустойчивых законов, то само основание науки ставится под сомнение. С точки зрения контингентных законов, Науки не существует. Но это строго логическое следствие математической формализации. Сказать, что математическая логика есть «наука о реальном» (Лакан), значит именно исключить возможность тотализации не только из области реального, но прежде всего из области науки. Но давайте еще немного последуем за аргументами Пуанкаре против постепенной контингентности.

Пуанкаре задает себе фундаментальный вопрос: что такое закон? Он дает следующее определение: закон – это «постоянная связь между предшествующим и последующим, между современным и непосредственным наступающим состояниями»<sup>16</sup>. Другими словами, закон основан на принципе причинности, непрерывной причинной связи между настоящим и будущим. Ссылка на причинность, разумеется, классическая, и кажется, что Пуанкаре остается на горизонте кантианской эпистемологии. Затем он продолжает, приводя пример, который также упоминается Лаканом.

«Идеальный ученый, зная современное состояние каждой части вселенной и все законы природы, имеет все необходимое, чтобы вывести из сегодняшнего состояния вселенной ее состояние завтра. Он считает, что этот процесс может быть произведен бесконечное число раз. Тогда из состояния мира в понедельник он выведет его во вторник, а из состояния во вторник тем же путем выведет его для среды и т. д. Но это не все; если существует постоянная связь между состоянием мира в понедельник и во вторник, и если из первого можно вывести второе, то и наоборот, из второго можно вывести первое; иными словами, зная состояние во вторник, наш ученый выведет его в

15. Анри Пуанкаре «Эволюция законов», в: «Последние мысли» (Петроград: Научное книгоизд-во Петрограда, 1923. С. 7). Не случайно Пуанкаре говорит о Науке – идея неустойчивого, случайного или эволюционного естественного закона не только подразумевала бы не-весь образ природы, но и подрывала бы идеал Науки. Если объект науки не тотализуем, то наука тоже есть не-всё. В конце концов, это и есть следствие формализации как таковой. Три лакановские отрицательные характеристики реального, как было отмечено на Семинаре XXIII, следует рассматривать как логические следствия случайности и не-всего: реальное не имеет порядка (оно не образует тотальности), реальное без закона (то есть без необходимого закона), есть только частицы реального (реальное как не-всё можно ухватить через формализацию).

16. Пуанкаре А. Эволюция законов // Пуанкаре А. Последние мысли. Петроград: Научное книгоизд-во Петрограда, 1923. С. 8.

понедельник, из состояния в понедельник выведет его для воскресенья и т. д. Во времени можно идти вперед так же, как и назад. Зная настоящее и законы, можно предсказать будущее так же, как и раскрыть прошедшее. Процесс существенно обратим»<sup>17</sup>.

Вывод будущего из настоящего и прошлого из настоящего – это одна и та же операция. В этой процедуре заключается аргумент против эволюции прошлого, а следовательно, и контингентности будущего, что вызывает жуткую головную боль у экономических спекулянтов<sup>18</sup>. Пуанкаре признает, что научные выводы возможны только при условии, что законы устойчивы и неизменны; и наоборот, если законы изменчивы и неустойчивы, то есть если мы допускаем возможность их эволюции, то они уже не являются законами, то есть они не поддерживают непрерывной связи между настоящим и будущим – они не поддерживают причинности и тем самым не обещают никакого будущего: однозначный и недвусмысленный характер, делающий их чем-то «истинным», подрывается: истина и знание расходятся в разные стороны. Функционирование реального может быть приравнено к функционированию закона только при условии, что наука основана на позитивном знании, что она предположительно знающая и, кроме того, что научная истина не обманывает.

Цитируемый отрывок начинается довольно необычно, потому что Пуанкаре вводит весь свой аргумент, говоря об идеальном ученом. Идеальный ученый здесь очень четко представлен в качестве позиции, с которой якобы возможно тотализовать область естественных законов, с которой само естественное реальное представляется восприимчивым к тотализации, а также в качестве позиции, с которой наука, как таковая, должна знать. Именно по этой причине Лакан будет утверждать, что математики склонны относиться к математике как к личности.

Эта позиция опять же является совершенным аналогом фигуры знания, которая действует как в бессознательном, так и в математике<sup>19</sup>. Вспомним, что Фрейд обнаруживает в бессознательном связь между знанием и работой. Лакан переводит эту связь как идеального работника, потому что работа в производстве бессознательных образований не предполагает мышления, расчета или суждения. Прочитаем знаменитый отрывок из толкования сновидений:

17. Там же.

18. См.: Pierre-Noël Giraud. *Le commerce des promesses*. Paris: Éditions du Seuil, 2011. Можно сказать, что капиталисты и ученые разделяют одну и ту же веру в необходимость законов и одну и ту же тревогу: что, если контингентность не может быть полностью формализована? Но здесь, опять же, понимание контингентности остается на уровне случайного.

19. «В качестве языка, наиболее подходящего для научного дискурса, математика суть наука без сознания...». (Lacan J. *L'Étourdit // Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001. P. 453).



«[Работа сновидения] ... не является более небрежной, некорректной, забывчивой, неполной, нежели бодрствующее мышление; она есть нечто качественно совершенно иное, а потому не поддающаяся сравнению с ним. Она вообще не мыслит, не считает, не выносит суждений, а ограничивается лишь преобразованием»<sup>20</sup>.

Двойной характер такого бессознательной работы не имеет никакого отношения к пониманию, в соответствии с которым Пуанкаре отвергает Бутру. Фрейд понимает, что эта работа происходит на двух различных уровнях и производит два эффекта, которые кажутся взаимосвязанными, но на самом деле действуют в совершенно разных регистрах и следуют двум отдельным логикам. Первичный уровень – это сгущение и смещение, две фундаментальные операции бессознательной работы, которые Фрейд назовет «квалифицированными рабочими», краеугольными камнями бессознательного производства, ведущего к удовлетворению бессознательного желания. Но есть еще две операции бессознательной работы: учет изобразительности и вторичная переработка. Если первые два процесса формализуют материал сновидения – не только придавая ему новую форму, но и игнорируя тенденцию к закрытию и завершению, – то вторые два именно что тотализуют сновидение. Второй уровень формирования сновидений «заполняет дыры» в продуктах сновидений, создавая тем самым видимость связности, последовательности и линейности повествования. Чтобы продемонстрировать суть этого второго уровня бессознательной работы, Фрейд цитирует знаменитые строки Гейне, в которых последний высмеивает философа как человека, который затыкает дыры в реальности кусками своего утреннего халата (те самые строки, которые три десятилетия спустя послужат Фрейду для критики философии). Таким образом, Пуанкаре, по-видимому, делает шаг в направлении этой «спонтанной философии», предполагающей совокупность естественных законов, или, скорее, совокупность естественного реального, на основе которой можно поддерживать предсказуемость естественных явлений: реальное функционирует по устойчивым и неизменным законам; в реальном есть, предположительно, знание, и это знание обнаруживается научными процедурами, будь то эксперимент или математическая формализация. Наука Пуанкаре не играет в кости, другими словами, в естественных законах нет контингентности. Но опять же, в обоих случаях, по-видимому, имеет

место непонимание контингентности в ее внешнем противопоставлении необходимости и стабильности.

У Бутру мы находим интересную спецификацию его понимания контингентности, которая показывает, что есть что-то фантазматическое в случайном понимании контингентности. В своем рассуждении он утверждает следующее:

«Реальность изменения не менее очевидна, чем реальность постоянства; и если можно представить себе, что два изменения, действующие в противоположном смысле, порождают постоянство, то совершенно непонятно, почему абсолютное постоянство способствует изменению. Следовательно, изменение есть принцип: постоянство есть только результат; поэтому вещи должны признать изменение в своих самых непосредственных отношениях»<sup>21</sup>.

21. Boutroux É. *Sur la contingence des lois de la nature*. P. 27.

Постоянство есть ретроактивный эффект изменения, или, возвращаясь к Малабу, изменение есть стабильность. Но это «есть» между изменением и стабильностью не рефлексивно и не реверсивно. Изменение может быть стабильностью, но стабильность – это не изменение. Если бы это было так, мы снова впали бы в гипостазис необходимости под влиянием контингентностей. Затем Бутру продолжает:

«Причина как таковая безразлична к гармонии и беспорядку: причины, предоставленные самим себе, развиваются только путем борьбы друг с другом и дают результаты, идентичные произошедшим по воле случая»<sup>22</sup>.

22. Ibid. P. 7-8.

Здесь действуют два регулятивных фантазма, которые Бутру, кажется, разоблачает и обыгрывает совместно с тезисом о контингентности естественных законов: хаос и гармония, несомненно, одни из самых древних фантазмов в области познания. Контингентность подрывает понимание реального в терминах гармоничной тотализации, которая была бы регулятивным идеалом досовременных космологий; но контингентность также не подразумевает просто-напросто анархию. Именно по этой причине Лакан в своем семинаре по Джойсу решительно отверг вопрос о том, является ли он анархистом, что стало бы противоположностью трансцендентальному идеализму, который ему приписали в Риме. В данном случае вопрос был адресован ему из-за

его представления о *реальном*. Три фундаментальные черты *реально-го*, к которым сводится учение Лакана в поздних семинарах, являются лишь по видимости анархичными: реальное без закона, реальное отбрасывает смысл, *реальное* – не-всё. Что действительно поставлено здесь на карту, так это связь между формализацией и контингентностью, которую Лакан описывает как тупик. Поэтому может показаться необычным, что он объединяет психоанализ и формализацию на почве сексуальности, чего-то, что, похоже, является парадигматическим случаем невозможного-для-формализации.

### ФИЗИКА И ПСИХОАНАЛИЗ

Для психоанализа вопрос формализации состоит в том, как передать переживание невозможного, которое пересекает бессознательное и язык, не впадая в рамки необходимости и порядка, во что-то такое, о чем свидетельствует позиция Пуанкаре. Теорию передаваемости следует понимать в качестве одного из основных усилий учения Лакана, особенно потому, что современные ему читатели зачастую утверждают, что более позднее учение Лакана достигает кульминации в непреодолимом тупике и дихотомии между формализацией (*matheme*) и наслаждением (*lalangue*)<sup>23</sup>. Но если психоанализ – это не просто «аутизм на двоих» (и этим вопросом Лакан задается на Семинаре XXIV), то в его поле должен быть введен минимум передаваемости. Доктрина математики, независимо от того, под каким углом мы ее рассматриваем, была задумана именно для того, чтобы обеспечить минимум такой передаваемости. Конечно, Лакан ввел математику для того, чтобы теоретизировать передачу как нечто, относящееся к психоаналитическо-

23. Назовем только два влиятельных примера: Жан-Клод Мильнер (*L'oeuvre claire*, р. 159-171) завершает свою блестящую книгу довольно поспешно утвержденной дихотомией между Витгенштейном (топология) и Джойсом (литература), немой демонстрацией, с одной стороны, и бесконечным лепетом лаланга, с другой; Коллет Солер (*Les affects lacaniens*. Paris: P. U. F., 2011) выстраивает свое прочтение позднего Лакана вокруг напряжения между математикой и стихотворением, заключая, что последняя доктрина интерпретации у Лакана должна была ориентировать психоанализ в направлении поэзии. Нет нужды добавлять, что обе эти позиции рискуют столкнуться психоанализ в своего рода эзотерический мистицизм клинического опыта. Это отнюдь не означает, что противоположное направление, где «сущностью» психоанализа является математика, теория, лучше. Я не могу здесь более подробно останавливаться на этом вопросе, но я хотел бы добавить, что то, что Лакан называет «передачей», следует понимать не только в отношении математики, но и в отношении буквы («литорали»), то есть передача происходит в промежутке (зазоре) между формализацией и поэтизацией, так что для Лакана и Витгенштейна, и Джойса являются именами двух психоаналитических затруднений, а не двух параллельных психоаналитических доктрин.

му знанию, и в этом отношении математика смоделирована по образцу того, каким образом формализация должна работать в современной науке. Именно так обычно понимают математику и сами психоаналитики. Очень скоро, однако, Лакан начал подчеркивать момент тупика в формализации, тем самым ориентируя его на измерение истины и на невозможность знания и истины образовать единое целое. Именно по этой причине Лакан постепенно «драматизировал» вопрос передачи, утверждая, что психоанализ представляется ему чем-то непередаваемым. А именно, передается не какое-то предположительное знание в реальном, а сам тупик невозможного. Переход от знания к истине может быть лучше всего расположен в связи со знаменитым отрывком из Семинара XX, в котором Лакан предлагает сильный образ для функционирования формализации и использования математических букв:

«Если бы нужно было пояснить это в образной форме, я предложил бы в качестве иллюстрации явление, которое ближе всего соответствует в природе тому сведению к единственному измерению, измерению поверхности, которого требует от нас письмо ... ту работу письма, что проделывает прядущий свою паутину паук. Поистине чудесное зрелище: наблюдать, как ветвятся на вырастающей из темных недр этого странного существа поверхности траектории письма и воочию границы и тупики, где осуществляется переход реального в *символическое*»<sup>24</sup>.

24. Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX). М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2011. С. 111.

Контингентность стоит именно за этой записью *реального* в формализации, и Лакан сосредоточивается не столько на том, что паук создает, сколько на той непроницаемой точке внутри структуры, где *символическое* внутренне разорвано, перфорировано, а следовательно, не-все. Затем Лакан подчеркивает, что эта процедура должна быть соотносена с истиной, а не со знанием:

«Вот почему не лишним было, я думаю, воспользоваться такими буквенными обозначениями, как а, \$, означающее, А, Ф. Такие записи, не выходя за границы действия языка, образуют, тем не менее, некую лежащую по ту сторону речи опору. Ценность ее в том, что она позволяет сосредоточить *символическое* – при условии, что мы им умеем воспользоваться – таким образом, что оно будет заключать в себе толику истины: не истины, которая претендует на полноту, а истину недосказанности...»<sup>25</sup>

25. Там же.



26. Вспомним начало «Телевидения»: «Я всегда говорю истинную правду. Не всю, потому что сказать всю правду – S(A) дело безнадежное. Высказать истину целиком просто невозможно, невозможно в чисто материальном смысле – для этого не хватает слов. Больше того, самим этим “невозможно” и обусловлена как раз зависимость истины от *реального*» (Лакан Ж. Телевидение. М.: ИТДК «Гнозис», Издательство «Логос», 2000. С. 6).

То, что должно быть сохранено в этой процедуре, – это недосказанность истины, то есть истины, которая держится за *реальное*<sup>26</sup> и которая идет вразрез с ее традиционным пониманием в терминах *adaequatio* (соответствия) (истины познания, которая предполагается единой со знанием). Столкновение истины и *реального* – это не то, что могло бы просто произойти, но нечто такое, что пересекает *символическое*. Как недвусмысленно утверждает Лакан, формализация помогает человеку выйти по ту сторону речи, не претендуя в этой связи на то, чтобы выйти по ту сторону эффектов языка, или, иначе говоря, не формируя метаязыка. Нетрудно определить роль контингентности по отношению к такому пересечению. Контингентность – это одна из четырех возможных «превратностей письма»: необходимость, возможность, контингентность и невозможность. Вспомним перевод Лаканом этих модальностей на Семинаре XX. Необходимое определяется как то, что не перестает писаться, в то время как его противоположность, невозможное, переводится как то, что не перестает не писаться. В этом контексте контингентность не просто разрушает необходимое или отменяет невозможное. Она также не просто переводит невозможное в необходимое или делает невозможное возможным. Напротив, то, что переводится как нечто, что перестает не писаться, является модальностью письма, которая переписывает (преобразует) само постоянство не-писания.

Эти превратности письма показывают, что формализация не демонстрирует функционирование, но скорее нацелена на дисфункцию в пределах кажущегося функционирования. Она не служит для преодоления разрыва, отделяющего необходимое от невозможного, но, напротив, переписывает его, поскольку действует на непроницаемую точку внутри языка, где структура – это не просто система означающих различий, но нечто, способное производить реальные эффекты именно для того, чтобы быть не-всем. Формализация раскрывает несоответствие между видимым и *реальным* внутри видимого, и это раскрытие является тем фундаментальным уроком, который Лакан извлекает из современной науки, особенно из Кеплера, который для него является истинным эпистемологическим революционером:

«Истинный поворот происходит благодаря Кеплеру, я настаиваю на том, что он единственный достоин этого именованья, и заключается в том ниспровержении, которое составляет переход ... от воображаемой так называемой совершенной формы,





круга, к артикуляции конического сечения, а иногда и эллипса в математических терминах»<sup>27</sup>.

И та же тема с несколько иным акцентом:

«Решающий шаг, как кто-то уже заметил, был сделан не Коперником, а, скорее, Кеплером, у которого вращение происходит немного не так – не по окружности, а по эллипсу. В результате сама функция центра ставится под вопрос. У Кеплера падение происходит по направлению к точке эллипса, именуемой фокусом – в другой же, симметричной фокусу точке, ничего нет. Это вносит в представление о центре определенный корректив»<sup>28</sup>.

Вопрос о науке и мышлении должен быть размещен в этом переходе от правильных форм к математизации не-всего. Формализация затрагивает не то, что лежит под, но поверхность, видимость или кажимость. Кажимость здесь – это просто наблюдаемое, эмпирическое – круговое движение, его повторение, которое поддерживает предсказание будущих событий и тотализацию реального; тогда как *реальное* – это не какое-то трансцендентное внешнее, но искажение самой правильной формы. С помощью этой формализации современная наука открывает децентрацию пространства мышления. По этой причине Лакан настаивает на необходимости разграничения двух революций в рамках возникновения современной науки, из которых только одна может быть понята в терминах подрыва. Коперник, например, все еще остается в рамках старой эпистемологической парадигмы:

«Самое странное, что никто, а именно специалисты, за исключением Койре, не подчеркивают, что “революции” Коперника касаются не звездных тел, но сфер»<sup>29</sup>.

Движение, в частности круговое движение, есть присутствие кажимости в природе. Поэтому сказать «оно движется» недостаточно для того, чтобы произвести эпистемологическую революцию, потому что это движение продолжает представляться в правильных формах. Таким образом, Коперник остается в пространстве мышления, определяемом космологией Птолемея. Ньютон и Кеплер, с другой стороны, вырываются из этой парадигмы, заменяя, соответственно, круг эллипсом, а поворот падением:

«*Hypotheses non fingo* – считал возможным заявить Ньютон – в гипотезах не нуждаюсь. И тем не менее именно гипотезой воспользовалась научная, совсем не коперниковская, а именно ньютонская, революция, заменив вращение на падение»<sup>30</sup>.

Научное мышление нацелено не на наблюдаемое, а на то, что внутри наблюдаемого остается симптоматическим, на искажения кажимости. В случае Ньютона кажимость поворота заменяется падением. Но эта замена не обязательно произвела бы революцию, если бы не то, что Лакан называет гипотезой Ньютона – эквивалентность поворота и падения. Только эта эквивалентность децентрирует кажимость, именно потому, что она продолжает линию, которую открыла математизация Кеплером эллиптического движения, то есть такого движения, которое не предполагает фиксированной центральной точки. Последней революцией в этом ряду является для Лакана фрейдовское введение бессознательного, которое само по себе также является гипотезой, касающейся децентрации знания и мышления:

«Мы можем видеть, что бессознательное – это просто метафорическое выражение для описания знания, которое поддерживает себя только тем, что представляет себя как невозможное, так что именно из-за этого я утверждаю, что оно реально (а именно реальный дискурс)»<sup>31</sup>.

Бессознательное, или знание, которое себя не знает, возможно только в рамках парадигмы современной науки. Можно отметить, что акцент Лакана на формализации имплицитно атакует философский идеал мышления о мышлении. Бессознательное как децентрированное мышление возможно лишь постольку, поскольку нет такого понятия, как мышление мышления: бессознательного нет в аристотелевской парадигме, но есть у Декарта, философия которого уже является реакцией на действие мышления в современной науке. Проблема не в том, мыслит наука или не мыслит. Для Лакана ясно, что наука мыслит (это было бы его «априорным» антихайдеггеризмом). Но *differentia specifica* современной науки состоит в том, что именно мышление не мыслит себя, или, перефразируя точку зрения Лакана относительно математики, наука – это мышление без сознания, мышление, отмеченное не тождественностью с самим собой, а, следовательно, децентрированное мышление.

Не случайно центральный урок Лакана относительно формализации содержится в Семинаре XX, в котором он завершает свою двухлетнюю разработку формул сексуации. Формализация половых различий, без сомнения, является неординарным проектом. Она сводит воедино две крайние точки – математику и сексуальность, тем самым отвечая на попытки Фрейда свести сексуальные влечения к биологическим рамкам. Когда мы смотрим на развитие формул, становится все более и более очевидным, что формализуется не нечто позитивное, но несводимая негативность, реальное психоанализа, которое Лакан конденсирует в аксиоме «Сексуальных отношений не существует». Формализация невозможности отношения, которое пересекает сексуальность, предполагает также и формализацию несводимого расщепления между биологическим и сексуальным, расщепления, рождающегося совместно с включением означающего в живое тело и конституированием субъекта как говорящего существа.

Если Мейясу не так давно обобщил фундаментальный урок формализации в идее, что она позволяет нам мыслить Абсолют, нечто, существующее независимо от жизни и мышления, то использование Лаканом формализации предполагает необычный поворот. Здесь формализация нацелена не на то, что существует независимо, вне жизни и мышления, а на то, что существует внутри жизни и мышления, не на внешнее внешнее (великое Внешнее), но а на внутреннее внешнее: *экстимность*, которая была бы великим Внешним, то есть прежде всего была бы вне себя самой и только потом вне субъективированной жизни и мышления. Суть несуществования сексуальных отношений в том, что они производят реальные следствия именно в качестве несуществования. Сексуальное не-отношение – это фактическое несуществование, которое представляется как «независимое» от субъекта: независимое в том смысле, что оно лишает жизнь и мышление субъекта возможности центрации. Как бессознательное, так и сексуальность можно рассматривать как великое Внешнее внутри субъекта<sup>32</sup>.



32. Для говорящего существа сексуальность и бессознательное означают изгнание из его собственного внутреннего, и именно здесь психоанализ снова сталкивается со случайностью: «Итак, случайность описана мной как то, что перестает не писаться. Ибо здесь перед нами всего лишь встреча: мы встречаем у партнера симптомы, аффекты, все те следы, которые оставило у каждого, не как субъекта, а как говорящего существа, его изгнание – изгнание из сексуальных отношений» (Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX). С. 172) Если для Фрейда биология была последним средством научного обоснования его теории сексуальности, то для Лакана примером осмысления парадоксов сексуальности была современная физика. Точно так же, как понятие падения и эллиптическая модель планетарных орбит произвели революцию в области знания, другое падение произвело революцию в понимании сексуальности: падение, которое этимологически вписано в понятие симптома: греческое *ptōma* и означает именно что падение. Случайность и симптом здесь сведены вместе, потому что они оба занимают позицию, в которой «перестают не писаться».

Джейсон Глинос<sup>1</sup>

# Психоанализ имеет дело с субъектом науки: Лакан между наукой и этикой (Часть 1)<sup>2</sup>

Перевод с английского Ольги Гуляевой

1. Я благодарю Ричарда Дэя, Марка Девенни, Дженса Ферни, Дэвида Ховарта и Янниса Ставракакиса за предложенные комментарии к ранним версиям этого текста.

2. Статья взята из издания: Lacan & Science. Ed. by Jason Glynos, Yannis Stavrakakis. Karnac Books, 2002. — Прим. пер.

В отличие от современных научных теорий, призванных пролить свет на природу, а не на свою практику как таковую (оставляя эту задачу историкам и философам науки), психоаналитическая теория призвана предоставить именно такой отчет о своей собственной практике. И, в то же время, как праксис, психоанализ утверждает, что не может быть сведен к теории.

Как же нам в таком случае понять призывы Лакана к математической формализации как теоретическому идеалу психоанализа? Эти надежды вызвали немало путаницы, заставив многих полагать, будто Лакану кажется, что психоанализ – это (математическая) наука. Однако картина гораздо сложнее, если не сказать, парадоксальнее. Поскольку, с одной стороны, Лакан утверждает, что психоанализ можно сделать научным, тогда как с другой, он явно против включения его в категорию науки.

Поэтому, вместо того чтобы задаваться стандартным вопросом: «Является ли психоанализ наукой?», эта статья рассматривает более широкий вопрос: «Каковы были взгляды Лакана на отношения между психоанализом и современной наукой?». Чтобы достичь этой цели, я провожу двойное исследование, освещая его взгляды как на научность психоанализа, так и на то, что соблазнительно было бы назвать «психоанализом науки».

Подступаясь к первому этапу этого исследования, я начинаю с демонстрации того, что Лакан считал рождение современной науки необходимой предпосылкой психоанализа. Центральное значение имеет





здесь работа Александра Койре по философии науки, в особенности его отчет о научной революции – отчет, который он позаимствовал из работы Башляра и развил. Отсылки к фрейдовскому методу исследования, (картезианская) субъективность и (ньютоновская) математизация также играют решающую роль в понимании того значения, которое Лакан придавал научности психоанализа. Несомненно, существовали такие аспекты современной науки (с точки зрения ее систематического подхода к своему объекту изучения и ее уклона в сторону математической формализации), на которые, как ему казалось, психоанализ мог претендовать на законных основаниях. Однако он также стремился показать, почему психоанализ не просто *не является* наукой, но и не претендует на то, чтобы быть (математической) наукой.

Именно этот последний аспект лакановской мысли открывает путь ко второму этапу моего исследования. Говоря точнее, современная научная инициатива, для Лакана, характеризуется тенденцией к исключению или «сшиванию» (*suture*) субъекта, субъекта, которого, как мы увидим, он понимает в качестве расщепленного между истиной и знанием и неразрывно связанного с вопросами этики. Именно эта особенность («сшивание субъекта») рождается из его психоаналитического опыта в качестве демаркационного критерия, способного по-новому отличить науку от не-науки. С этой точки зрения, вместо сшивания субъекта, психоанализ вводит современного субъекта науки в свое поле и имеет с ним дело.

Для Лакана, психоанализ занимает особое место, которое вклинивается как таковое между молотом математической науки и наковальной этики. Поэтому в данной главе я утверждаю, что, хотя и верно, что Лакан возлагает большие надежды на силу языка, структуры и математической формализации в решении проблемы нашего знания бессознательных процессов, эти надежды умирятся фундаментальной важностью, приписываемой этике, которое понимается в качестве функции истины желания субъекта – истины, которую современная наука форклиюзирует.

## СОВРЕМЕННАЯ НАУКА КАК ПРЕДПОСЫЛКА ПСИХОАНАЛИЗА

Верно, что Фрейд часто апеллировал к современной науке как идеалу, к которому должен стремиться психоанализ. Наукой, которая зачастую олицетворяла этот идеал для Фрейда, была отрасль физики – термодинамика. Это явно контрастирует с открытым отвержением Лаканом (научного) идеала для психоанализа. Тем не менее, существуют свидетельства, позволяющие предположить, что сциентизм Фрейда был также частью необходимого стратегического маневра для поддержания авторитета психоанализа, учитывая контекст, в котором он функционировал. Согласно Жан-Клоду Мильнеру, «Фрейд, для того, чтобы расчистить дорогу психоанализу на распутье, где главенствовал философский идеализм, вынужден был опираться на сциентизм научного идеала; ценой, которую пришлось заплатить за это, был, ни много ни мало, сциентизм идеальной науки». Сходным образом, тем не менее, «Лакан, для того чтобы расчистить дорогу психоанализу на распутье, где психоаналитические институты позволили, чтобы над ними главенствовал сциентизм идеальной науки, вынужден был релятивизировать и субстантивировать; ценой, которую пришлось заплатить за это, был дискурс периодичности»<sup>3</sup>.

С этой отсылкой к «дискурсу периодичности» мы оказываемся в позиции, позволяющей нам чуть более подробно исследовать лакановскую теорию науки. Ибо понятие периодичности указывает на, возможно, самый важный источник в определении взглядов Лакана на науку: на Александра Койре. Койре, подобно Кожеву, придерживался той точки зрения, что история пунктирована крупными разрезами (*major cuts*). Однако его взгляды, согласно Лакану, являются частными случаями тезиса Кожева<sup>4</sup>, ориентированными на то, чтобы предоставить отчет о научной революции, возникновении собственно современной науки. Мильнер суммирует взгляды Койре в форме трех тезисов:

1. Современная наука совершенно отлична от *эпистемы* античности.
2. Современная наука определяется сочетанием двух особенностей: а) она математизирована; б) она эмпирична.
3. Современная наука полагает, что не существует границ, ограничивающих ее материальную область. Она предполагает две вещи: а) не существует ничего материального, с чем современная наука не

3. Milner J.-C. *Lacan and the ideal of science* // A. Leupin (Ed.) *Lacan and the Human Sciences*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991. P. 108.

4. Ibid. P. 28.

могла бы обращаться как с одним из своих объектов (другими словами, множество существующих материальных объектов, обычно называемое вселенной, коэкстенсивно множеству объектов современной науки); б) оба множества математически бесконечны (отсюда понятие современной бесконечной вселенной, в противоположность замкнутому миру античности)<sup>5</sup>.

Объединяясь с периодизацией истории Койре, Лакан также отвергает градуалистский тезис Дюэма, согласно которому ниспровержение аристотелизма началось в XIII веке, лишь постепенно увенчавшись так называемой научной революцией XVII столетия. Со времен популяризации Койре подхода, основанного на идее крупного разреза, однако, дальнейшие историографические исследования вызвали более изощренное оживление градуалистского тезиса. И хотя усовершенствованные описания мысли до начала XVII-XVIII веков продолжают появляться и по сей день, Рупер Холл счел своим долгом в 1970 году защищать то, что заголовок его статьи объявил «Исторической сингулярностью научной революции в семнадцатом веке»<sup>6</sup>.

«Если исследования по Средневековью, – замечает Холл, – оставили концепцию уникальной научной революции в XVII веке относительно невинной, хотя и полагая ее появление менее неожиданным, историография иного рода уничтожила бы ее исторический характер, ассимилируя ее в последовательность таких событий»<sup>7</sup>. Градуалистское возражение является особенно резким, учитывая высшую значимость, которую Койре (и Лакан) придавал математической физике в качестве конкретного индекса научной революции. Однако считать математическую науку парадигмой современной науки – не то же са-

7. Холл полагает, что такой аргумент потребовал бы следующих шагов: во-первых, ряды исторических событий, объединенных термином «научная революция», разбиты на версальскую революцию, коперниканскую революцию, гарвейскую революцию, галилейскую революцию, и так далее, как ряды отдельных эпизодов; во-вторых следует признать что «революции», подчас более влиятельные, появлялись и в XVIII веке и позднее в связи с именами Лавуазье, Юнга-Френеля, Дарвина, Джоуля-Клаузиуса, Фарадея-Максвелла, Эйнштейна, Планка и так далее. Наконец, утверждается, что науку интересует не поиск реальности, но, скорее (используя удачное выражение), «правдоподобные истории»; в любой период истории (включая настоящий, разумеется) ученый не может сказать, соотносится ли какая-либо конкретная пропозиция с реальной структурой Вселенной, а может лишь объяснить, почему эта пропозиция кажется более вероятной, нежели другие, и как она согласуется со всеми или большей частью релевантных данных. Поскольку причины для признания какой-либо конкретной пропозиции приемлемой варьируются, и данные меняются, меняются и научные пропозиции (Hall R. *On the historical singularity of the scientific revolution of the seventeenth century*. Pp. 209-210).

мое, что сводить первую ко второй. Позже Питер Дир заметил, что градуалистское описание меняющихся условий до и после XVII века не является несовместимым с дискретной интерпретацией научной революции<sup>8</sup>. Можно, к примеру, считать такое градуалистское изложение описанием вроде гегельянского порхания Духа, чье (дискретное) значение может быть постигнуто лишь ретроспективно (сова Минервы расправляет крылья в сумерках). С этой точки зрения, математическая наука просто знаменует собой – особенно зримым образом – дискретный сдвиг в перспективе, ставший возможным только посредством постепенной диффузии и слияния множества потоков мысли и влекущий за собой сдвиг в позиции субъекта в отношении науки и знания.

Это более развитое толкование позиции Койре подтверждается посредством теоремы, которую Мильнер берет из перечисленных выше тезисов, а именно, что «конкретное выражение, конкретная мысль являются современными, только если принадлежат системе мысли, в которой возможна математизированная эмпирическая наука»<sup>9</sup>. Утверждение привилегированного положения *общих условий возможности* возникновения математической физики перед самой математической физикой как конститутивной для современной науки является ключевым. Ибо, как отмечает Холл, «чрезмерное настояние на роли математики... может вызвать возражение, что драма была частичной... Если бы она касалась только математических наук, то вряд ли бы смогла оказать столь сильное влияние на интеллектуальную жизнь столетия»<sup>10</sup>.

С этой точки зрения, возможно сохранить математизированную эмпирику в качестве парадигматичной для научной революции, если настаивать на том, что она парадигматична для новой установки, которая распространялась по всей Европе, тем самым заложив основания для Просвещения. «Она предоставила альтернативное и реальное понимание Природы. Это было понимание, обещающее человеку безграничное знание и могущество в пределах космоса, такое, которое объединило космос, разделенный Аристотелем, и которое одновременно породило и исследования свойств вещей, и математицизм»<sup>11</sup>. Именно эта новая позиция по отношению к природе, с данной точки зрения, объясняет сингулярность научной революции. Таким образом, Холл может признать, «что великие организующие принципы современной биологии, подобные принципам современной химии, поя-

8. Dear P. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. Pp. 12, 15.

9. Milner J.-C. *Lacan and the ideal of science*. P. 29.

10. Hall R. *On the historical singularity of the scientific revolution of the seventeenth century*. P. 213.

11. Ibid. P. 220.



вились позже. Однако эта (лишь относительная) неудача менее важна, чем появление среди некоторых (не всех) биологов, химиков и физиологов *установок* в отношении своей работы, идентичных установкам их коллег по физике»<sup>12</sup>.

Возможно, это один из способов понять утверждение Лакана о том, что фрейдовский психоанализ стал возможен благодаря возникновению современной науки в XVII веке:<sup>13</sup> рождение современной науки сделало возможным собственную установку Фрейда в отношении его области исследования. В его случае, разумеется, аспектом «природы», который он стремился постигнуть принципиальным и логическим образом, было бессознательное. Но его вера в то, что оно поддается систематическому изучению, является не чем иным, как выражением современной научной веры в то, что любой объект, при достаточной настойчивости, раскроет свой секрет. Как формулирует это Лакан: «подвергая опыт научному изучению, мы подразумеваем, что опыт этот уже сам по себе подпитывается каким-то доступным науке источником»<sup>14</sup>.

#### ЛАКАН И КАРТЕЗИАНСКИЙ СУБЪЕКТ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Мы вынуждены прийти к однозначному выводу, что это утверждение: *я есть, я существую*, с необходимостью является верным каждый раз, когда я произношу его, или мысленно его постигаю.

Р. Декарт

Как мы только что увидели, хотя математическая наука занимает особое место в оценке Лаканом рождения современной науки, он, тем не менее, считает ее парадигматичной для более широкой распространенной установки или субъективной позиции. Если Ньютон как историческая фигура представлял для Лакана первую, фигурой, воплощающей вторую, был не кто иной, как Декарт. Действительно, обращаясь более конкретно к подходу Фрейда к изучению бессознательного, он открыто описывает его метод как картезианский, даже если первый

12. Ibid. P. 214.

13. Касательно других предложенных условий возможности (появления психоанализа), они включают кантовскую этику (сигнализирующую о разрыве с этикой, воспринимаемой в терминах Верховного или Христианского Блага) и упадок отцовской функции в современных западных обществах.

14. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Перевод А. Черноглазова. М: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2004/2017 (2-е издание). С. 16.



заканчивает ниспровержением последнего. Итак, поскольку Лакан создал субъекта современной науки по образцу картезианского *cogito*, возможно, исследование его взглядов на Декарта снабдит нас подходящей отправной точкой для определения его концепции отношений между наукой и психоанализом.

Решающим в понимании значения, которое Лакан придает современному субъекту, является *желание* Декарта. Однако, если это желание будет *вести* к знанию, это, тем не менее, не желание знания. Скорее, это желание *уверенности посредством использования собственного разума*. В XI семинаре Лакан спрашивает:

«Чего, собственно, Декарт ищет? Он ищет уверенности. Я испытываю, говорит он, сильнейшее *желание научиться отличать истинное от ложного* – я подчеркиваю: *желание, – чтобы ясно отдавать себе отчет* – в чем? – *в своих действиях и идти по жизни уверенно*»<sup>15</sup>.

Как, однако, замечает Лакан, «желание уверенности привело Декарта всего лишь к сомнению»<sup>16</sup>. Таким образом, сомнение возникает в качестве следствия, а не отправной точки. Для Декарта, сомнение возникает в качестве временного следствия его желания уверенности. И, как хорошо известно, его метод приводит его – не без риска сумасшествия – к тому, чтобы сомневаться в каждой отдельной мысли, которую он принимается обдумывать – во всем, за исключением мышления как такового. В конечном счете, именно то, что поддерживает сам мыслительный процесс – субъект, очищенный от всего мыслительного содержания – Лакан полагает в качестве эквивалентного лишенному субстанции субъекту бессознательного, субъекту, который существует лишь в той мере, в какой он исчезает. По мнению Лакана, Декарт четко формулирует, впервые в истории, и очень точно, как процесс систематического сомнения порождает чисто точечную и мимолетную субъективную пульсацию.

Разумеется, Декарт переходит к тому, чтобы устранить потенциально всепоглощающее сомнение посредством схлопывания самого мыслительного процесса до уверенности своего существования. Единственное, в чем мы можем быть уверены, заключает Декарт, это следующее: «Мыслю, следовательно, существую». Декарт, утверждает Лакан, неоправданно схлопывает субъект высказывания с субъектом высказанного. Ибо это «я мыслю» «не может, разумеется, быть отделено в

наших глазах от факта, что не в силах оказался Декарт его сформулировать, имплицитно, тем самым, его не высказав – что было им, конечно же, благополучно забыто»<sup>17</sup>. Другими словами, то, что Декарт забывает, это тот факт, что уверенность возникает лишь до тех пор, пока он это повторяет. «Уверенность не является для Декарта чем-то таким, что, будучи однажды достигнуто, остается достоянием навсегда. Это нечто такое, что каждому для себя каждый раз приходится обретать заново. Это аскеза. Это ориентир...»<sup>18</sup>. Как формулирует это Брюс Финк: «Картезианский субъект заключает, что он существует, каждый раз, когда говорит себе “я мыслю”. Он вынужден повторять себе слова “я мыслю”, чтобы убедиться в том, что он существует. И, как только он перестает повторять эти слова, его убежденность неминуемо испаряется»<sup>19</sup>. Таким образом, только «когда картезианский субъект говорит себе: “я мыслю”, бытие и мышление тут же совпадают»<sup>20</sup>. Именно поэтому Лакан предложит альтернативные («исправленные») версии декартовского *cogito ergo sum*: «Я мыслю: “Следовательно, я существую»»<sup>21</sup>, «Либо я не мыслю, либо я не существую» (цит. по Финку)<sup>22</sup> и т. д.

Что важно сохранить из нашего изложения Декарта на данный момент, так это установку и метод, которым он дает выражение, без чего современная наука и психоанализ не были бы возможны. Что лучше всего характеризует Декарта, с этой точки зрения, так это его желание уверенности и его метод сомнения, тот факт, что декартовское желание уверенности порождает мимолетного субъекта мышления, очищенного от всего содержания, которого Лакан называет субъектом желания.

Но, хотя Лакан и склонен объединять Фрейда с Декартом на одном уровне, он также стремится показать на другом уровне не просто то, как Фрейд отличается от Декарта, но также и то, как первый ниспровергает последнего. Чтобы оценить значение этого фрейдовского отклонения, не лишним будет вспомнить, как Декарту удается распространить область уверенности за пределы малого знания своего простого существования таким образом, чтобы включить не только другое знание о себе, но и знание о Природе в целом. Как он этого достигает? Как хорошо известно, решение Декарта включает в себя призыв к Богу, не обманывающей инстанции, которая гарантирует истину нашего знания<sup>23</sup>. Таким образом, это дает субъекту свободу пользоваться своим собственным индивидуальным разумом, чтобы

17. Там же. С. 42.

18. Там же. С. 239.

19. Fink B. *Psychoanalysis and science* // B. Fink (Ed.) *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press, 1995. Pp. 42-43.

20. Ibid. P. 43.

21. Lacan J. (1989[1965]) *Science and truth* // *Newsletter of the Freudian Field*, 3(1/2). P. 13.

22. Fink B. *Psychoanalysis and science*. P. 45.

23. Lacan J. *Science and truth* P. 14.

получить знание, тогда как Бог в качестве Гаранта утверждается как Субъект-предположительно-знающий Истину о Природе.

Этим действием Декарт помечает историческое расщепление между знанием и истиной, которое, по Лакану, является одной из определяющих характеристик современной субъективности, современного субъекта науки. Наша жизнь в секулярном мире затемняет тот факт, что функция Гаранта-Истины не является исключительной прерогативой Бога. Вполне возможно, что вера в Бога не столь широко распространена, как это было когда-то. Но у Бога много имен. С точки зрения современного обывателя, эта вера обычно помещается в самую Науку – вера, подстрекаемая уверенностью ученых в обращении с трудными и многоплановыми эзотерическими вопросами и еще более поддерживаемая множеством технологических продуктов, от которых мы стали зависеть. С точки зрения ученых социальных и естественных наук, эта вера имплицитно артикулирована посредством отсылок к научному сообществу. Эксплицитно, их вера неизменно помещается в исторически конституированное социальное окружение, или же в самую физическую вселенную (либо в терминах сенсорных восприятий, сил природы, нейронов или генов эмпиризма; либо в терминах логики или математики рационализма). То, что остается неизменным, следовательно, это не только желание уверенности современного субъекта и вера в то, что такую уверенность можно обрести в знании, но и то, что это знание доступно при условии, что его истина гарантирована чем-то/кем-то за его пределами. Что до природы и значения этой истины, достаточно того, что мы в нее верим – эта вера имплицитно полагается как иррациональная, именно поэтому часто имеет с ней дело перепоручают искусству и философии. Таким образом, то, что характеризует современную субъективность, субъекта современной науки, это одновременная погоня за знанием и отрицание истины. Таков (типичный) субъект, входящий в анализ. Субъект (анализант), входящий в анализ, требующий уверенности, отчаянно ищет знания; но то, что психоаналитический опыт демонстрирует снова и снова, это то, что этот субъект одновременно отчаянно не желает знать истину о своем желании. Возможно, теперь мы можем понять, почему Лакан утверждает, что: «субъектом, с которым мы имеем дело в психоанализе, может быть только субъект науки»<sup>24</sup>, тем самым предлагая нам иной взгляд на то, почему психоанализ возможен только после рождения современной науки.

Пришло время конкретнее обозначить то, как Фрейд отклоняется от декартовского пути. Как я уже заметил, Фрейд разделяет с Декартом и его желание уверенности, и его метод сомнения. Но там, где перед лицом всепоглощающего сомнения Декарт апеллирует к Богу, чтобы поддержать свою уверенность, там, где Декарт апеллирует к чему-то вне себя, чтобы гарантировать истину знания, которое он приобретает путем использования своего сознательного индивидуального разума, Фрейд, напротив, трансформирует само сомнение в опору для своей уверенности. Фрейд словно бы спасает Декарта от гарантированной Богом уверенности, возвращаясь, вместо этого, к его уверенности в сомнении. Вместо того, чтобы представлять в качестве *следствия* желания уверенности, сомнение служит *основанием* уверенности. Сомнение служит опорой для уверенности в существовании бессознательного – «другого места», которое, сколь бы чуждым ни казалось оно сознательному субъекту разума, является тем, за что субъект несет ответственность. Как формулирует это Лакан:

«Точно так же уверяет себя и Фрейд в том, что именно там, где сомневается – ведь это, в конечном счете, его сновидения, и он же сам, поначалу, ставит их под сомнение – налицо мысль, и притом мысль бессознательная, то есть, иными словами, обнаруживающая себя собственным отсутствием...

Здесь-то и обнаруживается между Декартом и Фрейдом определенная асимметрия. И состоит она вовсе не в изначальном подходе, укореняющем достоверность в субъекте. А состоит она в том, что субъект оказывается в области бессознательного у себя дома. И заявляя о достоверности этой области, как раз и делает Фрейд тот решающий шаг вперед, который изменил наше представление о мире коренным образом»<sup>25</sup>.

Таким образом, в качестве образцовой модели современного субъекта, Декарт не желает ничего знать о своей истине («Почему? Кто я такой?» субъекта), одновременно редуцируя ее до знания («Как? Как это работает?» научного объекта) и проецируя ее, посредством символической веры, в другого Субъекта-предположительно-знающего. Напротив, Фрейд желает локализовать эту истину в бессознательном, другом месте, к которому, однако, субъект привязан, делая его ответственным за наслаждение (*jouissance*), извлекаемое им из его образований, и за желание, которое он поддерживает<sup>26</sup>. Таким образом, мы полага-

25. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). С. 42.

26. Под наслаждением подразумевается психосексуальное наслаждение, которое не обязательно приятно, (бессознательное) наслаждение, которое мы предположительно испытываем, когда цепляемся за симптом, вызывающий у нас (сознательное) неудовольствие.

ем, что сегодня субъект, который входит в анализ, – это современный субъект науки, субъект, способный приобретать знание посредством использования своего индивидуального разума только в том случае, если его вера поддерживается Субъектом-предположительно-знающим, современный субъект, который не желает иметь никакого дела с истиной своего желания. В этом смысле мы могли бы сказать, что то, что осуществил Фрейд, это «распространение» разума за пределы сознательной сферы. Бессознательное, согласно Фрейду, также доступно через использование разума. Это объясняет заголовок одного из текстов «Писаний» Лакана: «Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда».

Разумеется, субъект, входящий в анализ, становится анализантом только тогда, когда аналитик начинает воплощать для него Субъекта-предположительно-знающего истину о его желании. Входя в анализ, пациент демонстрирует свою веру, предполагая, что симптом, который он приносит, таит в себе определенное значение, знание, которое аналитик сможет расшифровать. Точно так же, вера анализанта демонстрируется, когда он отдается на волю свободных ассоциаций, тем самым предполагая функцию аналитика как гаранта того, что вся предполагаемая бессмыслица, которую он произносит, будет в итоге что-то значить. Вот почему вся психоаналитическая работа нацелена на то, чтобы поколебать собственный статус аналитика как Субъекта-предположительно-знающего, сделав так, чтобы пациент сам выполнял работу, вмешиваясь только для того, чтобы содействовать столкновению субъекта с его собственной истиной, а именно, что не существует всеобщего символического Гаранта (...вместо этого есть только несомненность сингулярного наслаждения и желания, которое он поддерживает...).

#### НАУКА ФОРКЛЮЗИРУЕТ ИМЯ-ОТЦА, ИЛИ, НАУКА СШИВАЕТ СУБЪЕКТ

В вышеприведенном изложении мы увидели, что Декарт полностью принимал свое желание уверенности, будучи убежденным в том, что, прибегнув к методу преувеличенного сомнения, он сможет заложить такое основание. Однако, согласно Лакану, Декарт доходит только до того, что достигает пульсирующей уверенности пустой субъективно-





сти, гарантированной повторением своего «Я мыслю». Лакан объединяет Фрейда с этой стороной Декарта. Другими словами, Фрейд не последовал за ним, поскольку Декарт отказывается от ответственности за истину и уверенность знания, помещая ее, вместо этого, в руки Бога, гарантии, поддерживаемой символической верой.

Теперь, возможно, мы можем сказать, что, благодаря попытке Декарта гарантировать истину знания апелляцией к Богу<sup>27</sup>, историю современной науки можно охарактеризовать как постепенную попытку *редуцировать* истину до знания – редукция, которую, как утверждает Лакан, современная наука совершает только ценой *сшивания* субъекта.

У нас уже есть элементы, чтобы понять это утверждение. Мы увидели, как Декарт желал избавиться от своей субъективности, перенося ответственность на «внешнего» Бога. Бог, с этой точки зрения, должен действовать как гарант истины знания, которое мы получаем, используя свой индивидуальный разум, требующий *веры* субъекта в Бога. Таким образом, Декарт имплицитно признает связь между истиной и знанием, опосредованную субъектом, хотя связь эта фактически отрицается. Однако по мере прогресса современной науки мы видим попытку покончить со всеми следами Бога как *символической* гарантии, заменив его *реальной* гарантией – той, что коренится либо в эмпирических фактах, либо в рационалистской логико-математике. Не случайно, что, когда наша символическая вера в Бога ослабла (из-за растущего осознания Его вымышленного статуса), стали появляться философские школы эмпиризма и рационализм. С этой точки зрения, существует попытка не просто отрицать роль Бога и субъекта, но *форклюдировать* Бога в качестве символической гарантии истины, тем самым стирая или сшивая субъект – субъект, понимаемый в качестве структурно расщепленного между знанием и истиной.

Эта мобилизация сил против Бога (практиками, философами и историками науки), однако, просто привела к ряду замещений, которые оставили функцию Бога как гарантии, невредимой во всем, кроме имени. С этой точки зрения, если мы называем Бога символическим Другим в качестве Имени-Отца, существует попытка заместить символическую гарантию (символического Другого) реальной гарантией (реальным Другим). Мы находим, к примеру, попытку заложить основание для уверенности знания в экспериментах, разработанных для того, чтобы проверить гипотезы, порожденные процессом обобщения

из широкого диапазона сенсорных данных. Здесь сенсорное восприятие образует фундамент уверенности. Однако критика столь индуктивного подхода к науке привела к более изощренным попыткам укоренить науку в фальсификации гипотез. Здесь фундамент уверенности образовывал эксперимент, опосредованный логикой. Чему учат нас современные философы и историки науки, однако, так это тому, что такие попытки фундаментализма обосновать и объяснить практику науки всегда терпят неудачу. Действительно, именно указание на то, что есть общего у всех этих неудачных попыток, позволило Лакану предложить новый критерий демаркации для того, что образует научную практику: тенденцию форклюдировать символического Другого, редуцируя истину до знания; и – поскольку такая форклюдия невозможна, пока субъекты вовлечены в ее практику – соответствующую попытку сшить субъекта. Достаточно полистать любой учебник по науке, чтобы убедиться не только в преобладании отсылок к фактам (сенсорным данным) и математическим формулам, но и в отсутствии любых отсылок к субъективности: «Пусть  $x$  будет...», «Предположим, что...» и т. д.

Но что же насчет практики математиков? Верно ли, что из всех наук математическая наука образует собой ту, в которой мы можем надеяться на неопровержимую уверенность без отсылок к каким-либо внешним гарантам, равно как и к субъективности ее практиков? Классические версии таких фундаменталистских стремлений внутри математики проходят под именами формализма, интуиционизма, логицизма и платонизма – именами, которые, по иронии, теперь стали ассоциироваться с кризисом в философии математики. Сегодня мы, несомненно, знакомы с широко распространенной верой в то, что на сцену вышла новая эра постфундаментализма. Обычно это выражено в контексте дисциплин, связанных с гуманитарными науками, социальными науками, и даже в физических науках. Однако ту же самую историю мы находим разыгрывающейся в математике. Каждый, кто знаком с литературой по философии и истории математики, признает, что со времен критики Расселом Фреге и сокрушительных эффектов, которые имели теоремы Гёделя о неполноте на программу Гильберта, основание математики само пребывает в кризисе.

Несмотря на это, математическая практика сильнее, чем любая другая наука, демонстрирует целенаправленные попытки избавиться от любой внешней гарантии своей истины, стремясь вытянуть себя

27. Возможно, мы могли бы сказать, что событием (красноречивое выражение которого дают работы Декарта), драматизирующим эти сложные отношения (между истиной и знанием), была встреча галилеевского знания и его угроза Истине католической церкви.

за собственные волосы, так сказать. Это, как мы увидели, включает одинаково невозможную задачу сшивания субъекта, даже такой нейтральной вещью, как число:

«Чтобы проиллюстрировать, в какой степени число, уже само по себе, имплицитно предполагает присутствие Другого, достаточно напомнить, что последовательность чисел вообще невозможно представить себе, не введя в нее, в более или менее прикровенном виде, нуля. Ведь нуль – это и есть присутствие субъекта, который, на этом уровне, подводит итог. Извлечь его из диалектики субъекта и Другого нельзя. Нейтральность этого поля обманчива — она скрывает присутствие желания как такового».

Действительно, согласно Лакану, эта неудачная попытка форклюдировать символического Другого и сшить субъект – это то, что математика фактически признает в теоремах Гёделя 1931 года:

«[Современная логика], бесспорно, является строго детерминированным следствием попытки сшить субъект науки, и последняя теорема Гёделя показывает, что эта попытка терпит неудачу, в том смысле, что рассматриваемый субъект остается коррелятом науки, но коррелятом антиномиальным, поскольку наука оказывается определена посредством тупиковой попытки сшить субъект»<sup>29</sup>.

Косвенное подтверждение утверждения Лакана о том, что практика современной науки и математическая наука включают сшивание расщепленного субъекта (расщепленного между знанием и истиной) можно обнаружить в современных тенденциях в философии и истории науки и математики. То, что объединяет многие текущие исследования, – это их попытка осветить важность индивидуального субъективного опыта самих ученых и математиков внутри конкретного социально-исторического контекста. Считается, что только так можно получить адекватное описание научной и математической практики, включая ее философию.

Такие философы и историки обратились к «настоящей» практике работников в этих областях, вместо того чтобы полагаться на основания, внешние по отношению к деятельности субъекта. С этой точки зрения, важно отметить, что:

«Математики за работой говорят и пишут, как если бы они выполняли динамические операции и конструкции. Буквально, этот язык предполагает, что математики воображают, создавая свои объекты, перемещая и изменяя их. В отличие от этой динамической картины, традиционный реалист, или платоник, считает, что предмет математики – независимая, *статичная* область. В глубоко метафизическом смысле, эта математическая область – вечная и неизменная, поэтому на вселенную *невозможно* воздействовать посредством операций, конструкций или какой-либо иной человеческой деятельности»<sup>30</sup>.

Внимательно изучая практику математиков и физиков, понимаешь, что никакая история или философия их дисциплин не может претендовать на полноту посредством объединения рядов статичных формул или фактических утверждений линейно прогрессивным образом. Это так же верно в отношении стандартной (ошибочной) идеи о том, что аксиомы априори *обосновывают* ветви математики. С этой точки зрения, аксиомы рассматривают либо как очевидные, либо как фактически *предшествующие* работе в области, которая производит соответствующие теоремы. В противоположность этому, однако, Шапиро отмечает, что хотя

«Гёдель прав, [говоря], что аксиомы теории множеств “навязываются нам как истинные”, ... [в действительности] аксиомы не навязываются при первом (или втором, или третьем) прочтении. Для любой ветви математики, психологическая необходимость аксиом и выводов, а также ощущение того, что аксиомы естественны и неизбежны, приходят только в *конце* процесса обучения, во время которого студент набирает большой практический опыт, работая в заданной системе, под руководством учителей»<sup>31</sup>.

Как отметил Лакатос, аксиоматизации любой ветви математики предшествует динамичная доформальная стадия<sup>32</sup>. Такой период «характеризуется как период экспериментирования с возможностями разнообразных действий внутри... неартикулированных неопределенных структур...» – экспериментирования, которое вызвано интересом, например, к тому, что могло бы случиться «если бы действие с квадратным корнем распространилось на отрицательные числа, или как бы могло работать умножение в случае бесконечных количественных

30. Shapiro S. *Philosophy of Mathematics*. Oxford: OUP, 1997. P. 14.

31. Ibid. P. 212.

32. Lacatos I. (1979) *What does a mathematical proof prove?*

28. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). С. 241.

29. Lacan J. *Science and truth*. P. 10.

числительных». Смысл в том, что такие операции имеют решающее значение для понимания математической практики. «Она не становится определенной до тех пор, пока нет того, что можно было бы считать приемлемой конструкцией и, таким образом, правильным выводом»<sup>33</sup>.

Сходным образом, хотя и явно избегая психологического редукционизма, Лакан стремится осветить деятельность современного ученого, его субъективную драму, когда он вносит новый вклад в научное знание – субъективную драму, которая нередко сопровождается страданием, зачастую оканчивающимся психиатрическими заведениями. Мысль Лакана состоит в том, что отношение ученого к своей работе, его попытка, как правило, приложить максимум усилий для сшивания своей субъективности, имеет прямую связь со способом существования этого субъекта. Согласно Лакану, то, что форклюдировано из символического (Имя-Отца), возвращается в реальном галлюцинаций.

Лакановское прочтение, таким образом, предполагает, что со времен Декарта история современной науки – это история усиливающегося импульса в направлении форклюдирования символической гарантии в пользу принятия реальной гарантии, той, что укоренена либо в реальном ощущений, мозга и генов, либо в реальном логико-математических структур. Ответ Лакана на эту (невозможную) задачу – его афоризм: «Другого Другого не существует». Смысл в том, что за символической гарантией (например, Богом, символическим Другим) не существует (реального) Другого (Природы или какого-либо гностически инспирированного злобного манипулятора). Напротив, то, что скрывает символическая гарантия – это факт того, что она скрывает нехватку в Другом, то, что Лакан называет «пропастью кастрации». И до тех пор, пока научная практика будет пытаться искать Другого Другого, она будет отчаянно стремиться закрыть разрыв все более разработанными теориями. С этой точки зрения, научное знание будет претерпевать быстрое разрастание с нескончаемыми смещениями от одного объекта исследования к другому. Вот почему, для Лакана, современная научная практика имеет сходство с паранойей. Ибо паранойя характеризуется форклюдией Имени-Отца и производством тщательно разработанных, хотя и строго логических, бредовых систем.

Но, возможно, мы также находимся в положении, позволяющем нам понять заявление Лакана о том, что с развитием методов и теорий, пригодных для поиска своего собственного объекта (*objet petit a*), психоанализ сможет «пролить свет на то, что нам, собственно, следует понимать под наукой»<sup>34</sup>. Для начала отметим, что отношения между психоанализом и современной наукой явно нельзя постичь как функцию их соответствующих объектов. Нельзя, к примеру, сказать, что психоанализ можно *свести* к науке, показав, что объект первого можно прописать в терминах объектов второй, хотя бы потому, что объекты современной науки постоянно меняются. По выражению Лакана: «Для науки характерно наличие собственного объекта». Проблема в том, что «в ходе эволюции той или иной науки объект ее изменяется... Мы не в праве сказать, будто объект современной физики оставался все тем же с момента ее рождения... [или что] объект современной химии — неужто он остался неизменным с эпохи ее рождения, то есть со времен Лавуазье...»<sup>35</sup>

Но если отношение психоанализа к науке нельзя артикулировать в терминах их соответствующих объектов, его, тем не менее, можно артикулировать в терминах субъекта. Таким образом, хотя современную науку можно охарактеризовать через ее попытку исключить субъекта посредством всегда неудачного процесса сшивания, психоанализ возвращает его в свои ряды, делая его именно тем, с чем он имеет дело. Современная наука, согласно Лакану, активно забывает субъективную драму своих практиков; она забывает сам аппарат, при помощи которого она функционирует; современная наука эффективно «позволяет [ученому] забывать свою субъективность»<sup>36</sup>. И именно указывая на значение этого активного забывания, психоанализ «может просветить нас в отношении того, что нам следует понимать под наукой». В действительности, даже если Фрейд и считал современную науку (как правило, в обличии физики термодинамики) идеалом, которому психоанализ должен следовать, нужно понимать, что функционирует это только в определенных отношениях, особенно в качестве идеала систематичности и логической строгости, с которой надлежит структурировать его исследования. Фрейд – по крайней мере, поздний Фрейд – был далек от стремления каким-либо образом свести психоанализ к современной науке. По его словам, «все науки основываются на наблюдениях и опыте, которые опосредует наш психический аппарат. Но поскольку сам этот аппарат является объектом нашей науки, аналогия здесь заканчивается»<sup>37</sup>.

34. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). С. 13.

35. Там же. С. 15.

36. Lacan J. *Ecrits: A Selection*. J.-A. Miller (Ed.), A. Sheridan (Trans.). New York: W. W. Norton, 1977. P. 70.

37. Фрейд З. *Абрис психоанализа*. Перевод М. М. Бочкарёвой. Ижевск: ERGO, 2015. С. 20.



Джейсон Глинос и Яннис Ставракакис<sup>1</sup>

# Позы и уловки: о лакановском стиле и использовании математической науки<sup>2</sup>

Перевод с английского Ольги Гуляевой

## ВВЕДЕНИЕ

1. Мы выражаем благодарность Джес Ферни и Лоррейн Ферни за полезные комментарии к начальному наброску этого очерка.

2. Статья взята из издания: Lacan & Science. Ed. by Jason Glynos, Yannis Stavrakakis. Karnac Books, 2002. — Прим. пер

Читать Лакана трудно. Несомненно. По крайней мере, в этом мнении сходятся как сторонники, так и критики Лакана. Очевидно, что, когда к этому добавляется еще и математическая наука, легче от этого, мягко говоря, не становится. Большинство из нас чувствует себя неуверенно уже относительно простейших математических выражений, не говоря уже об отсылках к таким эзотерически звучащим подразделам науки, как общая топология или теория узлов.

Когда мы изучаем устройство Вселенной, от самых отдаленных галактик и сверхновых звезд до клеток, синапсов и кварков, мы не удивляемся, когда сталкиваемся с дискурсом, который кажется нам чужим. Научный дискурс, в общем и целом, непонятен и наполнен непроницаемым жаргоном, на овладение которым требуется значительное количество времени и волевых усилий. Люди не ожидают, что поймут квантовую механику, и счастливы признать свое невежество. С другой стороны, когда мы изучаем человеческую природу, психические процессы, личности и эмоции, а также работу разума, мы ожидаем, что соответствующие модели и дискурсы понять будет легко. Потому что предполагается, что они говорят нам нечто о нас самих – нечто, другими словами, относительно чего каждый из нас может претендовать на некоторую компетенцию и знание. Это естественное ожидание, глубоко укоренившееся. Настолько, что сами ученые выражают разочарование по поводу того, что разум не желает раскрывать свои тайны. Поэтому когда лакановский психоанализ – претендующий на то, чтобы быть таким дискурсом о нас самих, – делает, как кажется,



все возможное, чтобы пресечь прямое понимание, когда Лакан ни минуты не колеблется, заручаясь поддержкой математической науки, это не может не казаться еще большим усугублением ситуации.

Никому не нравится чувствовать себя глупым. В самом деле, редко кого не посетила мысль о своей уязвимости после отчаянных попыток понять «Писания» Лакана. Эта уязвимость лишь усиливается, если лакановский семинар или текст рекомендует почитать друг или профессор, которого мы уважаем. Эта уязвимость очень быстро может превратиться в разочарование, страх и даже гнев.

Только представьте, в таком случае, что случится, если придет некто и объявит Лакана обманщиком. Предположим, далее, что этот «некто» – очень уважаемый ученый, не меньше. Репортажи текущих событий, пресс-релизы, передовицы и радио-программы внезапно наводняются расхожим знанием о том, что «король – голый»; что трудный, даже вычурный дискурс Лакана – не более, чем упражнение в обскурантизме джойсовского размаха; что математические инициативы Лакана не имеют никакого отношения к психоанализу. Только представьте, какое облегчение и удовлетворение! В обществе, где правит императив «лозунга», мы можем теперь с чистой совестью отложить в сторону эту тяжелую книгу.

Эта история – не *просто* история. Эта история, которая в определенной степени способствует объяснению популярности бестселлера Алана Сокала и Жана Брикмона (далее – С&Б), под названием «Интеллектуальные уловки»<sup>3</sup>. Это книга, в которой авторы, оба ученые, спорят с тем, как применяется математическая наука в работах многих французских интеллектуалов: Кристевой, Иригарей, Латура, Бодрийера, Делеза и Гваттари, Вирильо и Лакана.

Алан Сокал, профессор физики в Нью-Йоркском университете, в частности, взял на себя задачу защищать ортодоксальную концепцию научного дискурса от мнимого насилия, происходящего на парижской интеллектуальной сцене – насилия, которое приобрело статус гегемонии в определенных западных академических кругах. Он начал свое контрнаступление с написания умышленно «фиктивной» статьи о герменевтике квантовой гравитации, которую отправил на публикацию. После того, как статью приняли и опубликовали в журнале *Social Text*, он тут же объявил ее мистификацией – так называемая

«мистификация Сокала» – тем самым положив начало интересной и плодотворной международной дискуссии на тему интеллектуальных стандартов постмодернистских академических кругов. Однако «Интеллектуальные уловки» стремятся поднять ставки еще выше, тем самым образовывая своего рода кульминацию начального проекта Сокала.

В отличие от работ Жака Лакана, читать «Интеллектуальные уловки» легко, даже увлекательно. Главы, каждая из которых посвящена какому-либо французскому интеллектуалу, включают в себя ряд отрывков, объединенных воедино короткими комментариями, зачастую в форме ироничных междометий.

В данной работе мы сосредоточимся, главным образом, на их главе о Лакане. Мы поставим под вопрос главную идею критических замечаний С&Б, нацеленных на то, чтобы подорвать законность стиля Лакана и его использования математической науки. Однако наша цель тщательно ограничена. Мы *не* утверждаем, что Лакана легко или весело читать. Мы *не* предлагаем детальные объяснения лакановских понятий. Мы *не* показываем, какие новые идеи и способы мышления он привносит в понимание психических процессов (разве что косвенно). *Не* предлагаем мы и причин, по которым Лакан заслуживает того, чтобы изо всех сил пытаться его понять. Наши доказательства ограничены, по большей части, тем, чтобы показать, почему С&Б не сумели состроить дело против Лакана не только на основании общепринятых стандартов интеллектуальной целостности, но также на основании стандартов их собственного выбора.

## РАССТАВЛЯЯ ДЕКОРАЦИИ

В предисловии к английскому изданию их «Интеллектуальных уловок» Алан Сокал и Жан Брикмон выбирают в качестве мишеней две различные цели:

1) Интеллектуалов, которые, по их утверждению, *насилуют* научные и математические понятия. Их обращение к термину «насилуют», несомненно, свидетельствует о серьезности выдвигаемых ими обвинений; и они утверждают, что это насилие принимает по меньшей мере две – не обязательно несвязанных – формы. Либо к таким понятиям прибегают «без малейшего оправдания» в отношении обсуждаемого

3. Sokal A., Bricmont J. *Intellectual Impostures*. London: Profile Books, 1998.

вопроса, или же ими разбрасываются для того, чтобы придать вес своим заявлениям (перед своей преимущественно ненаучной аудиторией) без «какого-либо учета их уместности или даже значения».

2) Эпистемологический релятивизм «постмодернистской науки», идею о том, что «современная наука – не более чем “миф”, “нарратив” или “социальная конструкция” среди прочих других».

Разумеется, обе эти мишени не всегда можно найти в работах каждого из авторов, которых они обсуждают. Вторую мишень, к примеру, нельзя найти в работах Лакана. Поэтому мы можем начать с установления точки соприкосновения между взглядами С&Б на статус науки и взглядами Лакана на науку. Именно к этой точке обращается Славой Жижек в следующем отрывке:

«Какова... природа различий между нарративистским постмодернизмом и Лаканом? Возможно, лучший способ подступить к этому лежит через пропасть, отделяющую современную вселенную науки от традиционного знания: для Лакана, современная наука – не просто еще один частный нарратив, укорененный в своих специфических прагматичных условиях, поскольку она относится к (математическому) реальному, лежащему в основании символической вселенной»<sup>4</sup>.

Хотя можно подумать, что Лакан симпатизирует нападкам С&Б на эпистемологический релятивизм<sup>5</sup>, в этом же самом отрывке у нас уже есть тонкая грань более явного расхождения мнений, а именно обращение к математическому реальному. В конце концов, Лакан довольно открыто заявляет, от имени психоанализа, что «математическая формализация – это наша цель, наш идеал»<sup>6</sup> – что, стоит, возможно, отметить, вовсе не то же самое, что сказать, что это единственный, или даже главный, идеал психоанализа. В любом случае, это свидетельствует о той центральной роли, которую Лакан придает математической формализации в своих попытках учредить способ, с помощью которого психоанализ можно будет считать научным<sup>7</sup>. Как замечают также С&Б, «Пристрастие Лакана к математике ни в коем случае не является маргинальным в его работах»<sup>8</sup>.

Но как только мы исключили Лакана из второго класса мишеней С&Б, мы уже намекнули на то, почему он выступает в качестве их заклятого врага (*bête noire*). Ибо именно это самое обращение к математике, или,

скорее, *манера* его обращения, согласно «Интеллектуальным уловкам», прямым образом отправляет Лакана в первый класс мишеней, в которые они метят: насилие научных и математических понятий Лаканом.

Но каким именно образом Лакан насилует математические идеи? Чтобы определить, в какого рода насилии Лакан повинен больше всего, С&Б во введении к «Интеллектуальным уловкам» любезно перечисляют четыре смысла термина «насилие»:

1. Пространное рассуждение о научных теориях, о которых имеешь, в лучшем случае, очень смутное представление. Самая распространенная тактика – это использовать научную (или псевдонаучную) терминологию, не сильно заботясь о действительном значении слов.

2. Вводить в гуманитарные или социальные науки понятия из естественных наук, не предоставляя ни *малейшего* концептуального или эмпирического оправдания. Если биолог в своем исследовании хочет применить элементарные понятия математической топологии, теории множеств или дифференциальной геометрии, его попросят дать какое-то объяснение. Смутную аналогию его коллеги всерьез не примут. Здесь же, напротив, от Лакана мы узнаем, что структура невротического субъекта – это именно тор (не в меньшей степени, чем сама реальность...).

3. Демонстрировать поверхностную эрудицию, беззастенчиво разбрасываясь техническими терминами в контексте, в котором они совершенно неуместны. Цель, несомненно, состоит в том, чтобы впечатлить и, прежде всего, уstrasить неподготовленного читателя...

4. Жонглировать фразами и предложениями, которые, в действительности, являются бессмысленными. Некоторые из этих авторов демонстрируют подлинное упоение словами, в сочетании с возвышенным безразличием к их значению<sup>9</sup>.

Наконец, в начале главы, посвященной Лакану, С&Б утверждают, что он «отлично иллюстрирует, в различных частях своих трудов, перечисленные виды насилия...»<sup>10</sup>. А в заключении той же главы С&Б утверждают, что Лакан «преуспеваает... во втором виде перечисленного (выше) насилия»<sup>11</sup>.

9. Ibid. P. 4.

10. Ibid. P. 17.

11. Ibid. P. 34.

4. Zizek S. The Plague of Fantasies. London: Verso, 1997. P. 159.

5. Разумеется, мы не хотим предположить существование общего набора причин, ведущих к этой общей (оп)позиции.

6. Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX (1972/73)). Пер. с фр. / Перевод А. Черноглазова. М: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2011. С. 142.

7. Однако, как настаивает Лакан, заявление о том, что психоанализ научен (или стремится им быть) не стоит путать с похожим, но отличным от него заявлением, а именно, что психоанализ – это наука, по крайней мере, в том виде, в котором традиционно считается наукой современная физика.

8. Sokal A., Bricmont J. Intellectual Impostures. P. 23.





Цель нашего короткого комментария – выразить сомнения относительно критики С&Б Лакана, продемонстрировав то, как она упускает свою мишень; и, по большей части, это происходит из-за (признанного) невежества относительно психоаналитического знания. Мы организуем наши комментарии вокруг вопросов стиля и вопросов содержания.

### ВОПРОСЫ СТИЛЯ

Один из наиболее распространенных видов критики, направленной против Лакана, задолго до того, как на сцене «научных войн» появились С&Б, концентрировался на его стиле. С&Б берут эту линию критики и представляют особую ее версию. В одном месте, к примеру, С&Б утверждают, что описание Лакана «не педагогично с математической точки зрения»<sup>12</sup>. Хотя этот комментарий был сделан относительно «О структуре как вмешательстве инаковости, предшествующей любому субъекту», С&Б полагают, что это утверждение применимо к его стилю подачи в целом. Это становится ясным, когда С&Б спрашивают, к примеру, как человек, не являющийся ученым (или математиком) может судить о том, понятно ли, или даже корректно ли, описание и использование математики Лаканом<sup>13</sup>; или когда С&Б полагают, что интеллектуалы в целом «должны объяснять необходимые технические понятия как можно яснее, так, чтобы это было понятно возможному читателю (предположительно не являющемуся ученым)<sup>14</sup> ; или когда С&Б говорят, что «не от него ученик узнает, что такое натуральное число или компактное множество»<sup>15</sup>; или даже когда С&Б задаются вопросом, не пытается ли Лакан «впечатлить свою аудиторию поверхностной эрудицией»<sup>16</sup>.

12. Ibid. P. 29.

13. Ibid. P. 11.

14. Ibid. P. 8.

15. Ibid. P. 34.

16. Ibid. P. 29.

Как мы уже сказали, многие люди, даже сами лаканисты, с готовностью согласились бы с тем, что многое из того, что говорил и писал Лакан, очень трудно понять. Это справедливо не только в отношении его взглядов на научные и математические идеи и их использования, но также в отношении его анализа литературы из других областей (психоанализа, гуманитарных наук, социальной науки и т. д.). Тогда можно заключить, что здесь С&Б с легкостью заработали очко: Лакан был плохим педагогом!

Но так ли это на самом деле? Имело бы какое-то значение для обвинений С&Б, если бы Лакан никогда не претендовал на достижение педа-

гогических целей? Вероятно, нет. Хотя иногда он оказывал помощь в этом отношении, он ясно давал понять, что его аудитория (состоящая из представителей широкого спектра различных дисциплин) должна проявить инициативу и изучить рекомендуемые им направления исследования, если у нее будет такое желание.

Имело бы какое-то значение, если бы Лакан занимал *принципиальную* позицию против дискурса в педагогическом стиле? Было бы *тогда* справедливо обвинять его в том, что он недостаточно педагогичен? Если бы оказалось, что Лакан занимает обдуманную позицию по этому вопросу, тогда от С&Б, по меньшей мере, ожидалось бы, что они предоставят *причины*, по которым педагогика должна быть идеалом, заслуживающим того, чтобы к нему стремиться в данном случае, вместо того чтобы считать эти причины чем-то само собой разумеющимся.

В действительности, выясняется, что Лакан придерживался крайне критического взгляда на дискурс в педагогическом стиле, всегда напоминая своей аудитории сопротивляться слишком быстрому пониманию. Это не означает, что Лакан разделял явно абсурдное мнение, что педагогике нет места в нашем обществе; это означает только то, что он умышленно отказался использовать ее при подаче своих семинаров и письменных работ. Возьмем, к примеру, следующую цитату: «Я не удивлен, что мой дискурс может оставлять определенный запас недопонимания», но это сделано «нарочно, абсолютно умышленно, потому что я придерживаюсь этого дискурса так, чтобы дать вам возможность не полностью его понимать»<sup>17</sup>. Или еще: «... вам необязательно понимать то, что написал я. Не понимаете моих текстов – что ж, тем лучше: лишний повод их объяснить»<sup>18</sup>.

Стратегия, которую применяют С&Б, полагается на инстинктивную реакцию аудитории на цитаты, подобные этим, зачастую вырванные из контекста. Такие заявления производят впечатление откровенно абсурдных, только если забыть, что стиль Лакана теснейшим образом связан с его теоретическими и клиническими интересами. Об этом всегда стоит помнить. В обществе, структурированном жесткими временными рамками и императивами эффективности, естественно требовать объяснений, которые можно легко и быстро усвоить. Стало привычным делом ожидать четких инструкций или руководств о том, как выполнять задания или жить более счастливо. Но Лакана интересует, в первую очередь, то, что происходит в клинике, и его семина-

ры и письменные работы адресованы, главным образом, аналитикам. Именно из этих интересов напрямую вытекают его заявления о недопонимании.

К чему ему прилагать столько усилий для того, чтобы напоминать своей аудитории сопротивляться слишком быстрому пониманию? Именно потому, что он обеспокоен тем, что аналитики стремятся понимать своих пациентов слишком быстро. А что значит «понимать»? Понимать нечто означает переводить термин в другие термины, с которыми мы уже знакомы. Для Лакана это означает, что, понимая дискурс пациента, аналитики понимают только то, с чем они уже знакомы. Вместо того чтобы приблизиться к уникальности пациента, вместо того чтобы быть открытым чему-то новому и иному, аналитики фактически усиливают свое собственное *самопонимание*.

Без сомнения, это выбивает из колеи, когда мы сталкиваемся с чем-то, что не можем понять немедленно. Без сомнения, вера в то, что мы понимаем друг друга и что все мы разделяем определенные устремления и стандарты нравственности, успокаивает. Но, хочет заметить Лакан, за это нужно платить. Цена, которую мы платим за то, что слишком сильно полагаемся на немедленное понимание, это бездумное принятие предпосылок, на которые мы опираемся и которые перестали вызывать потребность в оправдании. Возьмем, к примеру, идеал педагогика. Он часто воспринимается в качестве непререкаемого идеала, не требующего никакого оправдания.

В конечном счете, точка зрения Лакана – этическая, находящая применение не только в клинике, но также и в теоретической работе, и в обыденной жизни. Она связана с взятием ответственности за собственное понимание, вместо опоры на единодушное понимание. И стратегия, которую *он* выбрал для использования в этом отношении, включала систематическое производство запаса непонимания. В этой стратегии он видел ее потенциальную продуктивность – продуктивность в смысле производства желания *ответственного* понимания и в смысле производства поиска. Говоря кратко, Лакан не превозносит недопонимание. Скорее, он приводит аргумент в пользу *ответственного* понимания. Как замечает Финк, Лакан стремится произвести на читателя определенные эффекты, отличные от смысловых эффектов: он стремится вызвать у нас чувства, спровоцировать, растревожить нас – не убаюкать, а выбить нас из нашей понятийной колеи. С этим

17. Цит. по: Samuels R. *Between Philosophy and Psychoanalysis*. London: Routledge, 1993. P. 16.

18. Лакан Ж. *Еще* (Семинар, Книга XX (1972/73)). С. 43.

связана его цель – заставить нас работать, напомнить нам, что в действительности мы не понимаем то, что мы думаем, что понимаем (будь то работы Фрейда, которые обманчиво легки для понимания, или же дискурсы наших анализантов), и что мы можем бесчисленное количество раз пытаться выразить или концептуализировать нечто, а наша интерпретация по-прежнему будет лишь приблизительной: она по-прежнему не достигнет своей цели.

Но даже если мы проигнорируем отсутствие какой бы то ни было попытки противостоять принципиальной оппозиции Лакана дискурсу в педагогическом стиле, дело С&Б против него не становится легче. Предположим, чисто гипотетически, что С&Б заводят дело против Лакана на основании его трудного, непедagogичного стиля. Обвинять в этом Лакана, подразумевая *тем самым*, что он не может сказать ничего ценного о математике в отношении психоанализа, означало бы, таким образом, совершить категориальную ошибку. Это все равно что высмеивать работу выдающегося физика, стоящего на передовых позициях своей дисциплины, из-за того, что он не склонен или не способен к педагогической подаче. Фактически, можно было бы сказать, что С&Б сваливают вопрос стиля в категорию вопроса содержания.

Все мы согласны с тем, что можно лучше понять семинар по физике, рассчитанный на подготовленных слушателей, ознакомившись с соответствующими предварительными курсами. Так ли уж удивительно было бы узнать, что можно лучше усвоить работы и семинары Лакана 1970-х годов, ознакомившись с его семинарами 1950-х и 1960-х годов? С этой точки зрения, каждый из его 25 семинаров можно рассматривать как выстроенный (даже если порой – в смысле реакции против) на материале, произведенном во время более ранних семинаров, не говоря уже о литературе (современной или же нет), которой постоянно занимался Лакан. В самом деле, хорошо известно, что его ранние работы о семейных комплексах и криминологии или ранние его семинары очень доступные, почти англосаксонские по стилю<sup>19</sup>. С этой точки зрения, совершенно понятно – хотя и не неизбежно – что с течением времени могло показаться, что стиль Лакана, в силу предшествующей совокупности знаний, которые он бы принимал, в большей или меньшей степени, как сами собой разумеющиеся, становится все более непроницаемым. Точно так же, как семинар или учебник по квантовой механике или экономике для продвинутого уровня может показаться человеку, впервые столкнувшемуся с предметом, либо страшно вле-

чатляющим, либо поверхностной тарбарщиной, многие из поздних лакановских семинаров и текстов по психоанализу произведут такой же эффект. Хотя Лакан зачастую открыто ссылался на прошлые семинары, часто эти отсылки были скрытыми, очевидными только для тех, кто был знаком с предыдущим его учением. Не удивительно, поэтому, обнаружить лаканистские школы психоанализа, посвящающие, как нечто само собой разумеющееся, годовой семинар обсуждению, параграф за параграфом, даже короткого текста Лакана длиной в 20 страниц. В этой связи может быть уместным процитировать вмешательство Энтони Вильдена в дискуссию, сопровождающую работу Лакана 1966 года «О структуре как вмешательстве...». Ссылаясь на трудность в понимании его изложения, он обращается к Лакану с заявлением о том, что «вы начали с верхушки (с самого трудного момента своей работы), и нам очень сложно распознать начала этой мысли... По моему мнению... нам совершенно необходимо читать ваши работы, прежде чем разглагольствовать о чепухе...»<sup>20</sup>.

Этот процесс чтения Лакана сопровождается предельным вниманием к деталям, во-первых, потому, что его семинары являются продуктом редакторской работы (организованной на основе собрания стенограмм); во-вторых (с точки зрения не француза), из-за многих проблем, которые возникают вследствие процесса перевода. Другими словами, ученик или практикант развивают критическое понимание и мнение о тексте после трудного и длительного периода обучения. Это ни в коем случае не гарантирует понимания, которое удовлетворит или убедит – конечно, можно и вовсе «бросить» психоанализ после нескольких лет кажущейся бесплодной борьбы. Но, опять же, многие могут также бросить математическую физику после столь же трудной, длящейся несколько лет, борьбы с этим предметом.

Мы заключаем, что стиль Лакана полностью согласуется с заявленными им целями и интересами. Без сомнения, можно оспаривать причины Лакана для использования такого особенного стиля, но, поскольку они напрямую вытекают из теоретических, клинических и этических интересов, С&Б пришлось бы сначала проделать некоторую работу. В качестве единственного и непререкаемого критерия оценки они выдвигают традиционно понимаемый педагогический стиль, зачастую используя его отсутствие как свидетельство того, что Лакан подверг насилию прочно сложившееся самостоятельное знание. Цена, которую они платят, высока. Ибо они не знают, кем является Лакан, поми-

20. Of Structure as an Inmixing of an Otherness prerequisite to Any Subject Whatever : 21st October 1966 (Baltimore, USA) : Jacques Lacan.

19. См., к примеру: Lacan J. (1996[1950]). A theoretical introduction to the functions of psychoanalysis in criminology. JPCS, 1/2.



мо того соломенного чучела, которое они так увлекательно изобразили. Они прекрасно иллюстрируют идею Лакана о том, что «понять кого-то слишком быстро означает понять его неправильно». То, что они оставляют без объяснения, это то, как удалось Лакану, не снижая стандартов своей подачи, не только быть, как формулируют это С&Б, чрезвычайно влиятельным, по крайней мере во франко-испанском мире; но также, что важнее, положить начало множеству продуктивных исследовательских программ, будь то область детского анализа, лакановская топология, окончание анализа или что-то другое – нечто, что вынуждена более открыто признать сегодня даже ИРА, «изгнавшая» Лакана в 1963 году.

## ВОПРОСЫ СОДЕРЖАНИЯ

Хотя крайне слабо исследованные и глубоко неотрефлексированные возражения С&Б относительно стиля Лакана действительно дают право голоса кажущемуся справедливым страху. Лакан открыто дает нам возможность не понимать его полностью, чтобы мы затем полностью приняли на себя ответственность в попытках объяснить его. Что означает в таком случае помешать ему применять непонятные ссылки на математические науки для того, чтобы укрепить себя в качестве Господина? Помешать Лакану использовать свой стиль в качестве удобного алиби для незаконного использования математики, не чувствуя таким образом ни малейшего обязательства оправдывать ее связь с психоанализом? Не следует ли нам, как ученым-математикам, освободить от иллюзий те бедные души, которые упорно принимают Лакана всерьез? Так косвенным образом заключают С&Б. Мы движемся, таким образом, от вопросов стиля к возражениям, более твердо основанным на вопросах содержания, под которым имеется в виду знание Лакана и использование математической науки, с одной стороны, и предполагаемая неуместность лакановской математики для психоанализа, с другой.

В своем введении С&Б делают общее заявление о том, что «в случаях оправданного использования автор должен обладать хорошим пониманием математики, которую он намеревается применить – в частности, не должно быть грубых ошибок...»<sup>21</sup>. Разумеется, С&Б подразумевают, что Лакан не сильно страдает этим видом насилия. Это

становится очевидным, когда сравниваешь их анализ Лакана с их анализом, скажем, Кристевой. В их анализе первого, в отличие от последней, присутствует очень явное нежелание обвинять Лакана в прямых или повторяющихся ошибках. Скорее, дело в том, как говорят С&Б, что математика Лакана кажется «причудливой», несомненно благодаря бесспорно трудному сопутствующему толкованию. В этом отношении, «его утверждения, когда они понятны, не всегда ложны»<sup>22</sup> – фактически, утверждения Лакана порой нехотя признаются «не такими уж и плохими»<sup>23</sup>. Проблемы возникают тогда, когда связь между его математическими утверждениями и психоаналитической теорией неясна.

22. Ibid. P. 34.

23. Ibid. P. 26.

Пусть так, несомненно, Лакан иногда путает термины в своем дискурсе, тем самым ошибочно транслируя детали математических определений и/или теорем. В контексте семинарного стиля подачи этого, вероятно, следует ожидать. Учитывая, что его обращение к математике на протяжении 25 лет ни в коем случае не было поверхностным, довольно примечательно, что, учитывая якобы «туманное» или «смутное» представление о математике и науке, оно смогло привести к столь немногим легко опознаваемым ошибкам. Как бы то ни было, здесь не утверждается, что знание Лаканом математики было безошибочным. В любом случае, главное обвинение С&Б состоит в том, что *использование* Лаканом математики было неправильным и неуместным для психоанализа.

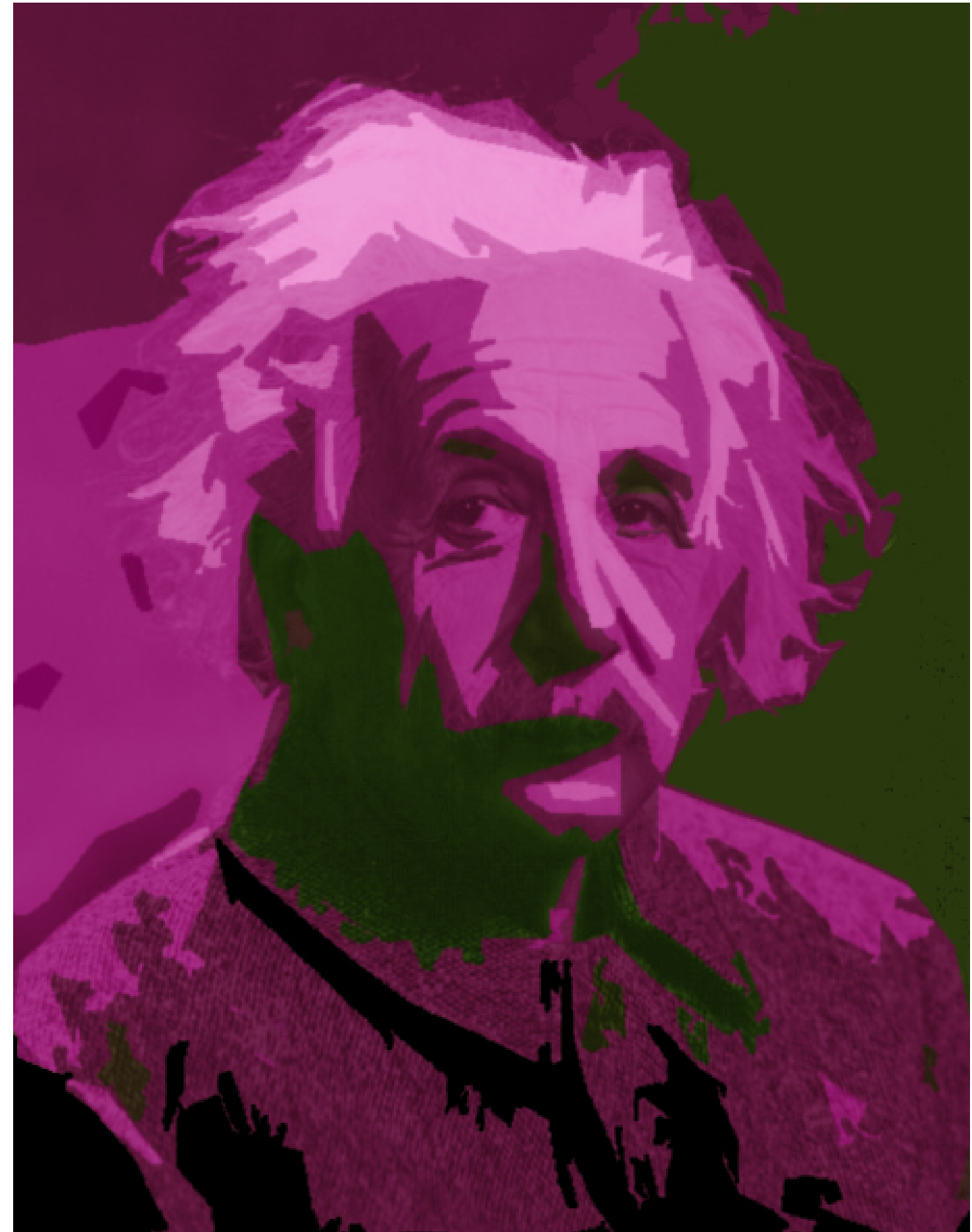
В этом отношении любопытно отметить, что во введении С&Б превентивно обращаются к обвинению в том, что они, возможно, исследуют математические утверждения Лакана вне контекста. Один из доводов, которые приводят С&Б, чтобы освободиться от этого обвинения, заключается в том, что математические понятия имеют очень точные значения. Мы уже увидели, что Лакан страдает предположительным недостатком – он недостаточно педагогичен. Другими словами, он не объясняет ясно и по отдельности математические понятия в их собственных терминах, по крайней мере, сколько-нибудь развернуто в текстах, на которые ссылаются С&Б в «Интеллектуальных уловках». Вместо этого Лакан переходит сразу к интерпретации математических символов с *психоаналитической точки зрения*. Из-за этого очень сложно судить о знании Лаканом математики или о том, что он намеревается делать с этим знанием. С этой точки зрения, очень легко, если человек не знаком с психоаналитическим контекстом, в котором возникают математические утверждения Лакана, прийти к выводу о

21. Sokal A., Bricmont J. *Intellectual Impostures*. P. 8.

том, что «Лакан применяет насилие в отношении математики», или что он пытается впечатлить свою аудиторию, разбрасываясь сложной терминологией вроде «универсального множества (в математической логике)»<sup>24</sup>, или что его обращение к динамике в математической науке (теорема Стокса) «особенно бесстыдна»<sup>25</sup>, или встречать такое утверждение, как гравитация как «бессознательное частицы» молчаливым изумлением (с помощью восклицательного знака)<sup>26</sup>.

Без сомнения, враждебность С&Б к использованию Лаканом математики усугубляется также их исключительным пониманием природы математики. С&Б принимают как само собой разумеющееся, к примеру, что математические утверждения обладают уникальными значениями. Однако эта точка зрения проистекает лишь из одного возможного взгляда на природу математики. Безусловно, она интуитивно привлекательна и способна задействовать здравый смысл в отношении того, как мы думаем о математике. Но она основана на слаборазвитой аналогии со столь же слаборазвитой идеей лингвистического значения. Стоит отметить, в этом отношении, что Лакан потратил много времени и усилий на то, чтобы артикулировать такие понятия, как аналогия и значение в отношении большого количества литературы по философии науки и математики. Согласно Лакану, математика занимает привилегированное место на границах языка. С этой точки зрения, математика, в основе своей, лишена значения: «Математическая формализация значения, о которой я говорю, противна смыслу, идет ему, если можно так выразиться, наперекор. *Это ничего не значит, за этим ничего не стоит* – именно в таких выражениях говорят о математических формулах современные философы математики, даже если они, как Рассел, занимаются математикой сами»<sup>27</sup>. Именно поэтому, в конечном счете, одинаковые закорючки на листе бумаги могут приобретать совершенно различные значения в зависимости от области их применения (и, как следствие, интерпретации). Факт того, что физик Ричард Фейнман подчеркнул, что квантовую механику *нельзя* понять, также релевантен в этом отношении – она просто «работает».

Обращение к математике и физике, безусловно, может обладать эффектом некритического принятия среди тех, кто несведущ в математической науке (к примеру, путем приписывания его утверждениям авторитета науки по типу «упоминания громких имен»). Однако это будет происходить, несомненно, с теми, кто не желает или не способен ознакомиться с соответствующими вводными текстами. Нет нуж-



24. Ibid. P. 33.

25. Ibid.

26. Ibid.

27. Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX (1972/73)). С. 110.

ды отрицать, что такое часто случается на академических семинарах по Лакану, где изучение лингвистики и математики не обязательно поощряется или даже рекомендуется.

Это признание, однако, не подрывает целостности обращения Лакана к математике. В своем предисловии С&Б выражают следующее желание (без сомнения, с изрядной долей иронии): «Разве не прекрасно было бы (для нас, математиков и физиков, то есть)... если бы топология имела бы какое-то отношение к человеческой психике?»<sup>28</sup>. Ирония, однако, нисколько не объясняет того простого факта, что профессиональных математиков влечет изучение лакановского психоанализа, или множества подробных разработок соответствующих математических идей, таких как лакановская топология. Конечно, С&Б ссылаются на «учеников Лакана, которые в полной мере учитывают его *topologie psychanalytique*»<sup>29</sup>. Что любопытно – любопытно именно в силу своего звучного отсутствия – так это отсутствие любых комментариев о том, были ли вообще полезны их объясняющие замечания с точки зрения того, чтобы сделать более явными математические интуиции Лакана в отношении психоанализа. Это бы создало, по крайней мере, один идеальный экспериментальный сценарий в определении того, можно ли так быстро отбрасывать математические попытки Лакана как неудачную, даже грустную, донкихотовскую грезу.

С вышеописанным обсуждением связаны два следующих заявления. Первое – это заявление С&Б о том, что лакановское математическое «описание [не] оригинально... с математической точки зрения...»<sup>30</sup>. Второе – это их заявление о том, что математика Лакана «не может играть полезной роли ни в каком серьезном психологическом анализе»<sup>31</sup>. *Prima facie*, разумеется, эти заявления несут в себе риск огоршить читателя. Ибо он, без сомнения, спросит, следует ли судить об оригинальности введения математических идей в психоанализ практикующему психоаналитическому сообществу или же математическому сообществу? Очевидный ответ на этот вопрос, по всей видимости, в какой-то степени лишает изначальные заявления права голоса. Но, возможно, не стоит торопиться с выводами. Поэтому в следующей паре параграфов мы более подробно сосредоточимся на втором заявлении, прежде чем перейти к более подробному изучению первого.

В отношении второго заявления интересно отметить, что С&Б вновь предвосхищают, и пытаются отбросить, возражение, которое, как им

кажется, тут же возникнет у читателя. Их попытка справиться с этим возражением заслуживает того, чтобы остановиться и поподробнее ее рассмотреть, из-за ее кажущейся прямолинейности. С&Б вполне открыто признают, к примеру, что «само собой разумеется, что мы не компетентны судить ненаучные аспекты работ этих авторов»<sup>32</sup>. Но именно потому, что это признание производит на читателя впечатление «очевидного» и непроблематичного, мы и должны сделать некоторый упор на этот конкретный момент. Ибо, несомненно, такие обезоруживающие признания не могут оправдать замещающего освобождения от тяжелой работы. В действительности, именно обезоруживающая природа такого заявления должна насторожить. Ибо, на чисто концептуальном уровне, это заявление явно опирается на принятый без возражений тезис, а именно, что возможно судить о научности дисциплины без отсылок к конкретным вопросам, поднятым этой самой дисциплиной. Другими словами, С&Б полагают, что возможно судить о научности психоанализа, не будучи знакомым с вопросами и знанием, порожденными психоаналитическим опытом.

Но разве это не то же самое, что судить о научности физики, не будучи знакомым с вопросами и знанием, специфическими для дисциплины физики? Как, к примеру, можно судить об уместности математических идей (таких как теория групп или топология) для конкретной области физики (такой как физика элементарных частиц) или для области психоанализа (такой как процесс сексуации), если не быть знакомым с вопросами и спорами, оживляющими эту область, не говоря уже о развитии и значении соответствующего физического или психоаналитического знания? Для того, чтобы судить о том, правильно ли интерпретирует физик область математики, нельзя остаться в стороне от опыта и знания этой области. Почему психоаналитик не может получить похожего статуса? Как можно судить об уместности определенных математических идей в работах автора и в то же самое время открыто признавать, что не понимаешь все остальные работы автора?<sup>33</sup> Несомненно, такое четкое разделение между математикой Лакана, с одной стороны, и ее продуктивным влиянием на психоанализ, с другой, является слишком упрощенным.

Однако, быть может, нам удастся предложить возможный способ для того, чтобы придать смысл первому заявлению С&Б о том, что возможно судить об оригинальности психоаналитического использования математики «с математической точки зрения». И это мы можем

32. Ibid. P. 6.

33. Ibid. P. 8.

28. Sokal A., Bricmont J. *Intellectual Impostures*. P. x.

29. Ibid. P. 23.

30. Ibid. P. 29 (курсив добавлен).

31. Ibid. P. 34.



сделать, вновь проведя структурное сходство с областью физики. В конце концов, хорошо известно, что некоторые наиболее оригинальные виды математики были изобретены и усовершенствованы как результат развития в области физики. И для этого есть причина, а именно, что физики вынуждены иметь дело с особыми вопросами, которые возникают в их конкретной области исследования: использование физиком математики руководствуется его интуицией, интуицией, основанной на его знакомстве с определенными вопросами и доказательствами, стоящими на кону.

Это высвечивает старый спор между чистыми и прикладными математиками, позволяя нам тем самым пролить новый свет на использование Лаканом математики. Ибо всем известно, что, с точки зрения «чистого» математика, использование математики физиком часто считается «небрежным», вплоть до угрозы его осуждения как совершеннейшей ошибки. Зачастую разбираться в математических деталях предоставляют «пуристам». Идентичным образом, именно интуиция Лакана (основанная на обширном психоаналитическом опыте и знакомстве с соответствующей литературой) подсказывает особые способы использования математики – нечто, что может иметь своим следствием изобретение новых видов математики, которые будут пригодны для психоаналитической области. Смысл в том, что *forte* (сильную сторону – прим. пер.) Лакана следует видеть не столько в мельчайших математических деталях, сколько в его мощном интуитивном понимании математики и математической науки в целом, указывающем тем самым плодотворные направления для дальнейшего исследования в области психоанализа. И хотя нельзя сказать, что Лакан изобрел завершенную, четко очерченную ветвь лакановской математики, в данное время это является фокусом исследований математиков в лакановских кругах. Это могло бы стать чем-то, что вполне может оправдать название лакановская топология, к примеру, постольку, поскольку топология, на которую психоаналитик опирается, включает ряд специфических для данной области аксиом.

Теперь давайте оставим критику характеристики С&Б лакановского знания и использования научных и математических идей, которую мы до этого момента представляли. Давайте предположим на долю секунды, опять же чисто гипотетически, что для того, чтобы критиковать использование математики в той или иной дисциплине, не обязательно быть детально знакомым с проблемами и комплексом знаний этой

дисциплины. Таким образом, это приводит нас к тому, что, по утверждению С&Б, является их сильнейшим возражением против лакановского использования математики<sup>34</sup>. С этой точки зрения, для того чтобы судить об уместности обращения автора к математике, достаточно лишь определить сознательную и явную концептуальную или эмпирическую связь с этой дисциплиной (в данном случае, с психоанализом), без понимания ее сложных деталей. Должен быть очевиден *некий* аргумент, оправдывающий такую уместность. Как подчеркивают С&Б, их возражение против лакановского использования математики «касается, главным образом, не ошибок, а явной неуместности научной терминологии субъекта, предположительно исследуемого»<sup>35</sup>. Конкретнее, лакановские «анalogии между психоанализом и математикой являются в *высшей степени произвольно воображаемыми, и он не дает для них абсолютно никакого эмпирического или концептуального оправдания (ни здесь, ни где-либо еще в своих работах)*»<sup>36</sup>.

Одно из обсуждений С&Б имеет место в контексте заявления Лакана о том, что «если можно символизировать субъекта через фундаментальный разрез, точно так же можно показать, что разрез на торе соотносится с невротическим субъектом, а на поверхности поперечного сечения – с другого рода психическим заболеванием»<sup>37</sup>. С&Б задаются вопросом, что общего имеют эти топологические объекты со структурой психического заболевания<sup>38</sup>. С точки зрения огульных утверждений, процитированных в предыдущем параграфе, без сомнения, будет удивительно обнаружить, что Лакан посвятил много семинаров отношению между топологией (включая тор) и неврозом<sup>39</sup>.

Но что, может настаивать читатель, могут иметь общего с психоанализом такие вещи, как «объединение» математической логики или теорема Стокса? Что, черт возьми, может оправдать связь между гравитацией и бессознательным частицы или между квадратным корнем  $-1$  и пенисом? Даже если принять то, что С&Б предприняли наивную попытку судить о математике Лакана независимо от психоаналитического контекста, в котором он говорил, как можно не утверждать в качестве абсолютно очевидного, что эти математические понятия введены «в высшей степени произвольно воображаемым»<sup>40</sup> способом, какой только возможен? Почему связь между математикой Лакана и психоанализом кажется С&Б столь слабой, даже несуществующей? *Вот* что вызывает к объяснению.

34. Ibid. P. 34.

35. Ibid. P. 11.

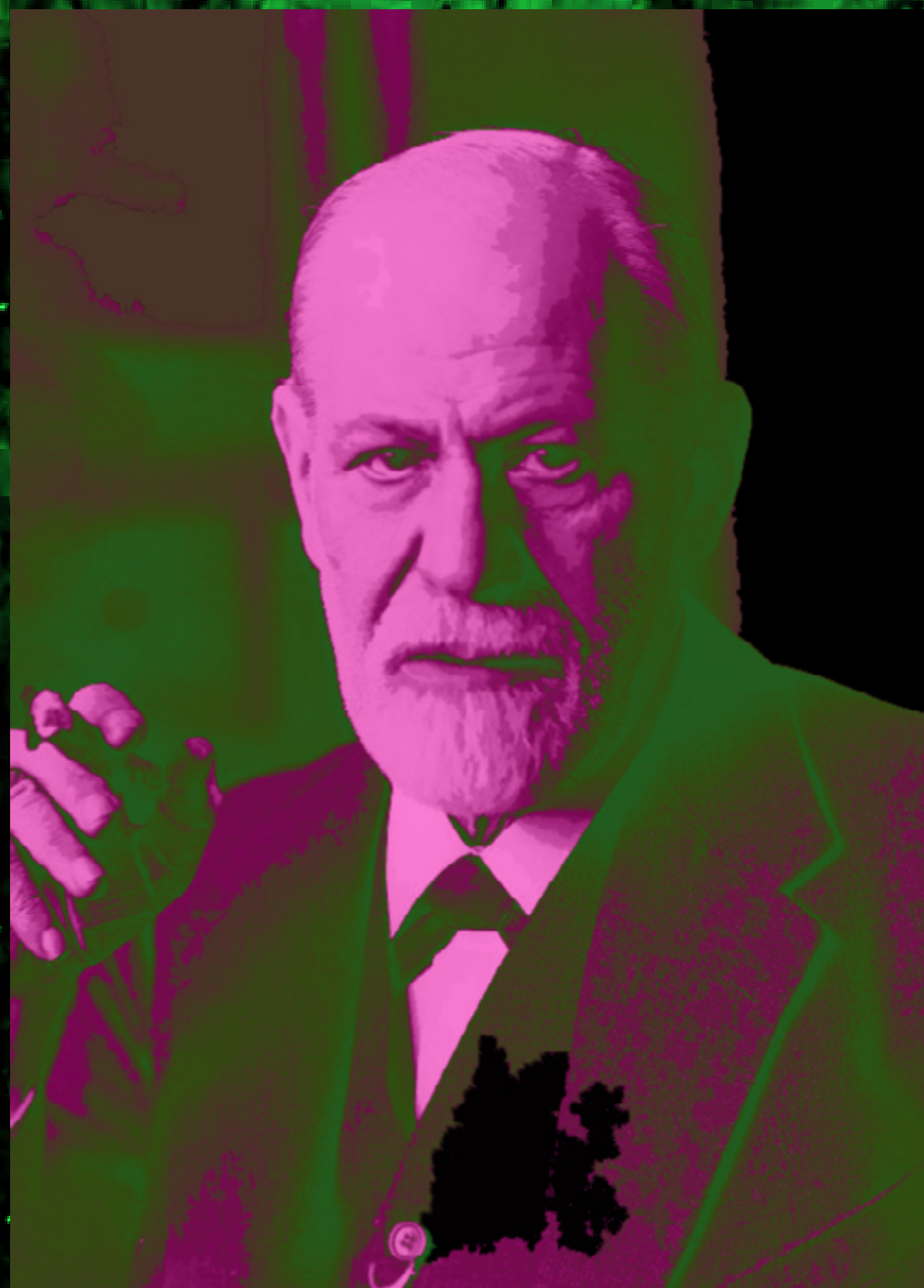
36. Ibid. P. 34 (курсив добавлен).

37. Of Structure as an Inmixing of an Otherness prerequisite to Any Subject Whatever : 21st October 1966 (Baltimore, USA) : Jacques Lacan.

38. Sokal A., Bricmont J. *Intellectual Impostures*. P. 18.

39. См., в особенности: The seminar of Jacques Lacan: Book IX: Identification: 1961-1962.

40. Sokal A., Bricmont J. *Intellectual Impostures*. P. 34.



Лаканисты стали бы настаивать на том, что только лишь базовое незнание работ Лакана может служить объяснением того, что эти математические понятия кажутся загадочными. Давайте вновь обратимся к обсуждению С&Б топологии Лакана и связанных с нею понятий пространства, ограниченности, смыкания, разреза и т. д. Основное возражение С&Б состоит в том, что «Лакан никогда не объясняет уместности этих математических понятий для психоанализа»<sup>41</sup>. И все же, по ходу дальнейшего исследования они вынуждены признать в примечании, что «отношение между топологией и структурой понять легко»<sup>42</sup>. Однако, разумеется, как они также отмечают, конечная связь с психоанализом зависит от того, что понимать под «структурой».

41. Ibid. P. 19.

42. Ibid. P. 20.

Только незнание наиболее базовых идей лакановских работ может сделать такой вопрос возможным. Когда вспоминаешь, что лакановское «бессознательное структурировано как язык» суммирует огромную часть его учения, устанавливается не только концептуальная связь с топологией, но и ее связь с психоанализом легко прослеживается. Другими словами, изучение структуры – особенно в контексте лингвистики – совершенно необходимо, согласно Лакану, при любой попытке понять работу бессознательного и, как следствие, постичь дисциплину психоанализа. Итак, не отрицая сложности следования за комментарием Лакана, не выходя за рамки знакомства с самыми элементарными лакановскими идеями, обвинение в том, что математика Лакана неуместна или произвольна в отношении психоанализа, не может не звучать фальшиво. По их собственному выражению, концептуальная связь легко прослеживается и без необходимости слишком сильно вдаваться в детали его учения.

Проблема, касающаяся вопроса содержания, состоит в том, что С&Б хотели бы обязать Лакана обращаться к ним в *их* собственных выражениях, выражениях, универсальность которых они принимают как данность. С лакановской точки зрения, С&Б занимают позицию большого Другого, Субъекта-Предположительно-Знающего о Науке. Присваивая позицию официальных представителей Науки, они – вполне ожидаемо, но непростительно – берут на себя задачу охранять границы их индивидуальной (и неоспоримой) концепции математической науки, заявляя также, что специфичное знание присваивающей дисциплины не может быть сколько-нибудь уместным для их обвинений в ошибочности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш вердикт следующий – С&Б повинны в грубой интеллектуальной халатности, поскольку они систематически недопонимают и искажают исследовательскую программу Жака Лакана и ее отношение к математической науке. Не сделано никакого серьезного усилия предоставить Лакану кредит доверия или по-научному заняться литературой по этой теме, открыто признавшись, что они почти ничего не знают о психоанализе. Не будь у С&Б связи с научным миром – институцией, чей авторитет склонны принимать без вопросов – «Интеллектуальные уловки» не появились бы на свет.

Конечно, это довольно прочная позиция – позиция не без своих собственных трудностей. Ибо если мы убеждены в том, что С&Б – сколь бы серьезной и благонамеренной ни была их мотивация – истолковали Лакана столь неверно, остается следующее затруднение. Следует ли удостоить вниманием этот спор, выдав ответ в духе «внесения ясности в этот вопрос»? Почему бы не отреагировать, подобно Жаку Деррида, с его саркастическим замечанием «*Le pauvre Sokal*», и покончить с этим?

Без сомнения, такой дерридианский ответ будет иметь свои эффекты. Наше мнение, однако, состоит в том, что здесь важно было также иного рода вмешательство. Оно важно не потому, что обещает быть интеллектуально вознаграждающим в содержательном смысле. В этой статье мы не вносим никакого вклада в понимание психоанализа или философии науки. Такое вмешательство важно потому, что этот спор задействует широко распространенное мнение, характерное для духа нынешнего времени, вызывая своего рода отрицательную реакцию против психоанализа и постструктурализма в целом.

Эта отрицательная реакция воплощается в своего рода патологической реакции против таких, как Лакан. Под патологической здесь мы понимаем просто симптоматическую реакцию с точки зрения государства, которое воображает, что управляется принципами разумности и плюрализма. То есть под патологией мы понимаем только то, что получается, когда пренебрежительные мнения о работе человека принимаются всерьез даже тогда, когда выражаются теми, кто признается в своем незнании относительно дисциплины этого человека, подменяя интеллектуальную точность сенсационной иронией и опи-

раясь – посредством простой ассоциации – на костыль институциональной власти научного сообщества. Бедные граждане, населяющие такое «государство разумности», не могут не быть шокированы, пытаясь предложить то, что может казаться лишь бессильным ответом: «Одно дело, когда кто-то не согласен с Лаканом или заключает, что Лакан слишком сложен и не стоит того, или решает, что Лакан ему “не по вкусу”; и совсем другое – делать все возможное, чтобы задействовать институциональную веру для того, чтобы поддержать и поощрить дешевое представление за счет авторов, чьи работы не изучаются сколько-нибудь детально».

Очевидно, что «Интеллектуальные уловки» С&Б обязаны своей популярностью не какого-либо рода глубокому знанию, интеллектуальной целостности или литературной эрудиции. Как же тогда объяснить всю эту шумиху, окружающую их? Деконструктивный здравый смысл подсказывает, что их популярность проистекает не столько из содержания, сколько из культурного и академического контекста, в котором они появляются. Мы завершаем лакановской гипотезой, предполагая, что их успех поддерживается удовольствием или наслаждением (*jouissance*), у которого, по меньшей мере, два источника:

- 1) подшучивание над французскими интеллектуалами, которые трудны для понимания; и
- 2) подшучивание над теми, кто подшучивает над французскими интеллектуалами.

Не так-то легко воздержаться от этих двух источников удовольствия.



# Дразнить латуз

При чтении семинара «Изнанка психоанализа», кроме множества другого, обращает на себя внимание слово «латуза» – застревающее в языке подобно означающему «саркома» во рту персонажа Булгакова (а там и «ло-ли-та» во рту другого сладострастца), отчего тот (кот) жмурится от удовольствия действительно звучного слова, и – подобно тому как означаемое «саркома» множится в организме, метонимируя метастазами – «латуза» обрастает смыслами и другими означающими, чего возможно и сам автор не предполагал, хотя и указывал отдельно, пусть и со множеством отрицаний, что: «Я никогда не говорю ничего, что не было бы продумано мною раньше, так что об этом можно было догадываться»<sup>1</sup>, так что невольно становишься третьим в этой милой компании, и пытаешься от него отделаться всеми доступными тебе способами, среди которых [не]единственным верным остается речь.

О чем же говорит Лакан 20 мая 1979 года (ведь это опечатка, верно? как и в V главе «Лакановское поле», что также датирована '79, а не '70 годом), прежде чем впервые произнести это слово? В тексте главы XI, названной «Борозды алетосферы», он вводит новое, и для него, положение: «Мысль не является категорией. Я сказал бы даже, что это аффект. При этом среди аффектов ей принадлежит едва ли не основное место», и уточняет, что: «имеется только один аффект – это продукт включения говорящего существа в дискурс, возникающий постольку, поскольку этот дискурс определяет его как объект»<sup>2</sup>. Далее он сообщает, что этот объект неизменен и что он называет его «избыточным наслаждением» лишь в качестве номенклатурного обозначения, и продолжает: «Об объекте этом нам неизвестно ничего – разве только что он представляет собой причину желания, то есть заявляет о себе, собственно говоря, как неудача быть. Другими словами, его нельзя определить как что-либо сущее»<sup>3</sup>, а после чего располагает аналитика на его месте. Затем Лакан вводит термин *signifiant-mètre*, господское означающее, и размышляет о его практике, которая «лежит в осно-



Louise Bourgeois

1. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинары. Книга 17 (1969-1970)). М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 179.

2. Там же. С. 189.

3. Там же. С. 190.

ве всякого знания, даже там, где это последнее принимает поначалу форму умения» и, говоря о следах его первоначального присутствия в жульничестве «так называемой философской традиции – в суждениях, прививающих к этому знанию господствующее означающее»<sup>4</sup>, переходит к вопросу посредника в отношениях между полами, говоря, что они, «если и поддаются связному описанию, то лишь в форме необычайно сложной, о которой нельзя даже сказать, опосредована ли она, хотя посредники – медиа, если хотите – здесь налицо – одним из них и является как раз тот реальный продукт, который я называю избыт(очн)ым наслаждением, сиречь маленьким *a*»<sup>5</sup> и далее уточняет это положение в крайне важных деталях, которые, пожалуй, нет необходимости цитировать, поскольку лучше читать весь текст, а мы перейдем к первому упоминанию застрявшего в зубах означающего. Однако снова начнем из затакта.

Латузы, как мы узнаем позже, пребывают в некоем месте, о котором Лакан начал говорить еще буквально с возвышения: «Как я недавно на ступенях Пантеона уже говорил, мир, который мы издавна привыкли считать своим, оказался теперь населен, причем именно там, где мы с вами находимся, огромным числом так называемых волн, о сложном взаимодействии которых мы порой и не подозреваем»<sup>6</sup>, и словно глядя в наше настоящее, где его призыв не довольствоваться «такими терминами как атмосфера, или стратосфера, или иными сферами, обширность которых обусловлена границами нашего восприятия образующих ее оболочку частиц» был услышан, так что теперь мы имеем возможность изучать такое непрерывно и нарциссически расширяющееся сфероформирование, как блогосфера или всепоглощающее медиасферическое. Но для своего времени Лакан, задаваясь вопросом: «Почему бы не сделать достоянием гласности место, где располагаются создания науки, если создания эти представляют собой не что иное, как эффект формализации истины?» – описывает эту иную сферу, означивая ее от греческого слова ἀλήθεια (*aletheia*, истина), и говорит об алетосфере – месте созданий науки, месте научной истины. И почти сразу же населяет это место маленькими, по какой-то непонятной причине даже миленькими и слушателям самого Лакана, практически существами, которые поначалу таковыми и кажутся, но, при ближайшем рассмотрении, с ними получается, как с персонажами Стивена Кинга, о которых сказано: «Они жрали на ходу, выедавая в окружающем мире узкие полосы».

Но, пока мы не перешли к этим [не]милым существам, населяющим алетосферу, для понимания ее самой Лакан обращается к представлениям о знании и истине и, рассуждая вслед за Платоном (вольно переказывая эпизод с рабом и Сократом из диалога «Менон»), что «в знании действительно заложена трудность, состоящая в противоречии между умением, с одной стороны, и эпистемой в собственном смысле слова, с другой. Эпистема возникла как результат вопрошания, очищения знания. Философский дискурс показывает, что философ всегда на нее опирается. Не случайно он обратился с вопросами к рабу и показал тому, что тот знает – причем знает то, чего не знает. При этом умалчивается, однако, о том, что знает он лишь постольку, поскольку ему задают правильные вопросы. Именно таким образом произошел сдвиг, в результате которого научный дискурс оказался на стороне господина. Именно с этим положением дел нам теперь невозможно справиться»<sup>7</sup>, равно как и с Гегелем, который «находит возможность продемонстрировать, что в конечном счете именно раб своим трудом являет, оказывается, истину господина, беря над этим последним верх. В силу этого, принудительного, как вы могли отметить поначалу, труда, раб приходит в конце истории к финишной черте, именуемой Гегелем абсолютным знанием»<sup>8</sup>. На июньской встрече Лакан приходит к выводу, что «на самом деле, знание занимается истиной лишь там, где оно ложно. Любое знание, которое не является ложным, к истине равнодушно. Истинной, на поверку, оказывается лишь форма его, которую мы, путем весьма сомнительной, надо сказать, процедуры, застаем врасплох, когда милостью Фрейда оно говорит нам о языке – застаем потому, что оно является его, языка, продуктом»<sup>9</sup>. Еще на первой встрече в ноябре 1969 года Лакан, говоря, что «желание знания не имеет к знанию ни малейшего отношения» и «Приводит к знанию – вы простите мне, если доказательство я на более или менее долгий срок отложу – не что иное, как дискурс истерика», ставит вопрос: «Каким образом удалось философии вдохнуть в господина желание знания?»<sup>10</sup> и предлагает желающим на него ответить. Разумеется, Лакан поясняет и более практическую сторону алетосферы, говоря об электромагнитных волнах (о которых «никакая феноменология восприятия не дает нам ни малейшего представления», как и о прочих невидимых глазу «вещах», явленных нам научной истиной), о маленьком а человеческого голоса (без которого фраза «*Houston, we have a problem*» не стала бы мемом), о том, что «Если у вас есть с собой маленький микрофончик, считайте, что вы к ней подключены»<sup>11</sup>, что собственно

7. Там же. С. 186.

8. Там же. С. 215.

9. Там же. С. 236.

10. Там же. С. 24.

11. Там же. С. 203.

4. Там же. С. 191.

5. Там же. С. 193.

6. Там же. С. 200.

подводит нас к заявленной теме, что поначалу доставляла некоторое удовольствие, а все более приближается к *jouissance*, и – словно Фрейд в своем сновидении («Об инъекции Ирме») – мы сталкиваемся с той поверхностью, что должна была оставаться скрытой, с тем, что, по замечанию Шеллинга, цитируемого Фрейдом, «должно было оставаться тайным, сокровенным и выдало себя»<sup>12</sup>.

И вот мы вплотную подошли к тому слову, которое, кажется, и самого Лакана забавляет, тем более что удивляет реакция на него слушателей, словно он и не предполагал такого эффекта, что чаще всего именно так обстоит дело в творчестве – то, на что ты сам не полагаешь надежд, для другого вдруг оказывается наиболее впечатляющим. «Итак, мы назовем это латузами (*lathouses*)»<sup>13</sup> – говорит Лакан и делает предупреждение («Мир все больше и больше населяют латузы»), что сейчас выглядит как общее место, однако слушателей оно, судя по реакции Лакана, развеселило. Кроме вводных объяснений о происхождении этого своего очередного лингвистического эксперимента, аористом того же греческого глагола *λανθάνω* (ускользнуть от внимания, быть скрытым), которым воспользовался и Хайдеггер для своего понятия *ἀλήθεια* (*aletheia*, истина), в результате чего и рождается *ἔλαθον*, Лакан делает подряд несколько важных замечаний относительно природы латуз, а именно: «Что касается тех крошечных объектов а, что вы, выйдя отсюда, встретите на каждом углу и в каждой витрине, кишачей предметами, призванными вызвать у вас желание, то поскольку бал среди них правит нынче наука, рассматривайте их как латузы. Я замечаю задним числом, поскольку придумал это слово недавно, что оно рифмуется со словом *ventouse*, присоска. Что ж, *vent*, ветер в нем действительно есть, много ветра, ветер человеческого голоса. Смешно, что я только под конец нашей встречи обратил на это внимание. Если бы мужчина, желая поверить, будто соединяется со своей женой, прибегал к уловке, именуемой Богом, не так усердно, слово латуза придумали бы, наверное, уже давно. Как бы то ни было, новинка эта введена для того, чтобы к общению с ней, с латузой, вы подходили притрепетно. Ясно, что каждый имеет дело с двумя-тремя образцами этой породы. Причины ограничивать свое размножение у латузы нет. Важно знать, что получается, когда мы действительно вступаем в отношения с латузой как таковой. Идеальным психоаналитиком будет тот, кто на этот абсолютно радикальный поступок идет – зрелище того, что он делает, вызывает, по меньшей мере, тревогу»<sup>14</sup>,

к которым мы надеемся вернемся позже, а затем говорит об этике, отраженной в невозможности и бессилии. Он говорит о позиции латузы, о месте, которое невозможно занять: «Невозможно, ясное дело, удерживать позицию латузы. Но невозможно не только это, есть множество других невозможных вещей – имея в виду, что мы говорим о невозможном в строгом смысле этого слова, то есть на уровне нашей формализованной истины. Речь идет о том, одним словом, что во всяком формализованном поле истины имеются такие истины, доказать которые невозможно. Именно на уровне невозможного, как вы знаете, определяю я то, что представляет собой *реальное*. Если наличие аналитика реально, то именно потому, что оно невозможно. Это является неотъемлемой частью позиции латузы. Досадно лишь, что если мы хотим занять позицию латузы, необходимо действительно усвоить себе, что это невозможно. Именно по этой причине предпочитают обычно выдвигать на первый план бессилие, которое тоже существует, но занимает при этом, как я покажу вам, другое место, нежели невозможность в чистом виде»<sup>15</sup>. Почти на этом заканчивается встреча Лакана

На встрече 17 июня 1970-го он говорит о функции места Другого, что «существует, как я всегда говорил, для того, чтобы туда была вписана истина, то есть все, что к этому разряду относится – ошибки, даже ложь – все, одним словом, что не существует, не имеет оно истины в своей основе. Все это откровенная игра – игра речи и языка»<sup>16</sup>, и да, по тем временам все так и обстояло, но в наше время все больше и чаще задаются вопросом об этом месте, так как оно оказалось занято не тем, кем было занято прежде, – не Богом, не Отцом, не Государем, не а-налитиком. Если в прежних представлениях Бог создал нас по своему образу и подобию, а мы, создавая машины, пошли тем же путем, то с некоторых пор мы, как творения, сместили своего Отца и понимаем, что наши творения пойдут по такому же сценарию. Достаточно очевидно, что уже с двадцатого века на место Другого порывались статья и радио, и телевидение, и журналистика, но все проиграло Интернету, буквально обнаружив себя опутанным его сетью, со временем оказавшейся все более нейросетью, в которой шаг за шагом мы начинаем обнаруживать и себя, если конечно у нас остается на это хотя бы какой-то шанс. Другим стала Латуза. А местом Другого – алетосфера. На той же встрече Лакан говорит: «Те борозды, что мы чертим в

15. Там же. С. 205.

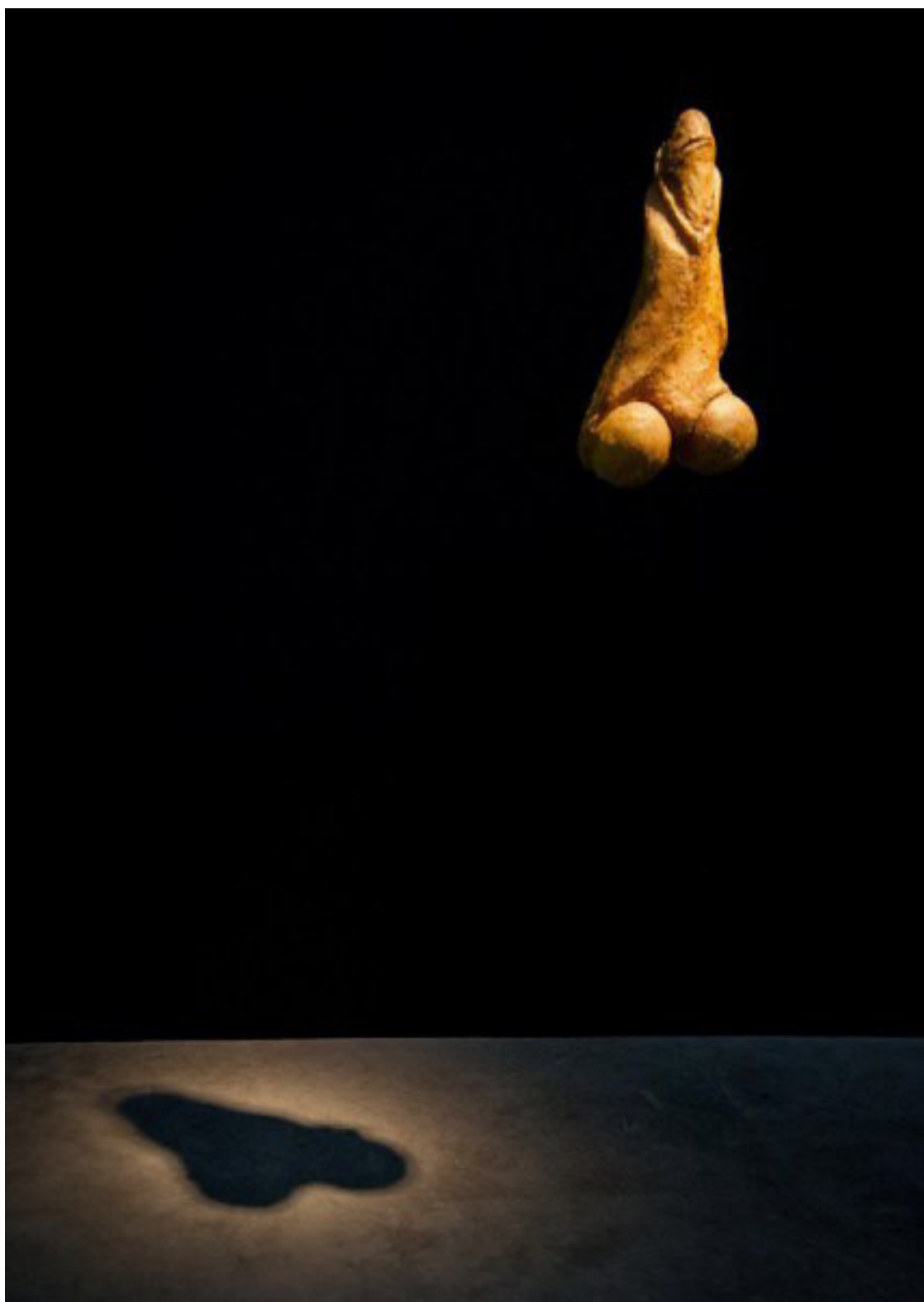
16. Там же. С. 236.

12. Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 268.

13. Там же.

14. Там же. С. 204.





Louise Bourgeois

алетосфере, пролегают по поверхности неба, давно уже опустевшего. Но речь идет о другом – о том, что однажды я нарек словом, которое задело столь многих из вас за живое, что меня спрашивали потом, зачем оно мне понадобилось – речь идет о латузе. Измерение истины, в котором она выступает как нечто скрытое, придумал не я. В ее основе лежит *Verborgenheit*. Она так устроена, другими словами, что вы невольно подозреваете, будто в утробе у нее что-то скрывается. Очень скоро нашлись хитроумцы, понявшие, что если содержимое чрева выйдет наружу, то быть беде. Избыточность ее, возможно, пейзажу идет на пользу, но штука в том, что стоит ей выйти, как дело может с равным успехом обернуться кошмаром. Если вы станете ждать у моря погоды, то вы пропали. В общем, не надо латузу слишком дразнить. Увлечись этим, значит удостоверить то, о чем я без устали вам твержу – невозможность того, что отношения эти действительно реальны. Чем больше ваши поиски привязаны к истине, тем больше упрочивают они власть невозможных вещей, которые я вам давеча перечислял – управлять, воспитывать и, порою, анализировать. В отношении анализа это, в любом случае, очевидно. Субъекта якобы знающего малейшее приближение к истине до глубины души возмущает»<sup>17</sup> и снова оставляет нас в размышлениях о сокренности (*Verborgenheit*), об истине и знании, и напоминает о трех невозможных профессиях (*Regieren, Erziehen, Analysieren*).

17. Там же.

Небо опустело, как и нёбо, все менее ощущающее на себе касания языка. В бороздах всходят все новые и новые латузы: волны, поля, бомбы, гаджеты, наночипы и нейромаркеры – избыточность которых да, пейзажу идет на пользу, но кошмаром все же оборачивается. Незаметным, гибридным, прокси-кошмаром, в котором нам становится все более непонятно, как все это устроено и как оно работает. Как же это оно работает без нас? В семинаре «Психозы» Лакан пишет: «Бог Шребера знает лишь поверхность вещей, он видит лишь то, что видит, совершенно не понимая, что находится внутри, но поскольку где-то, на маленьких листочках, все это с помощью так называемой нотации записано, то в итоге Он все равно окажется вполне в курсе дел. <...> Бог не может иметь ни малейшего представления о вещах столь мало-важных и ребяческих, как существование паровых двигателей и локомотивов. Но поскольку в восходящих к блаженству душах вещи эти остаются зарегистрированными в форме дискурса, Бог, воспринимая этот дискурс, все-таки получает некоторое понятие о появившихся на земле мелких изобретениях, начиная от спаренных колес и кончая

18. Лакан Ж. Психозы (Семинары. Книга 3 (1955-1956)). М.: Гнозис/Логос, 2014. С. 170-171.

19. Фрейд З. Неудобства культуры // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 312.

атомной бомбой»<sup>18</sup>. Бог Шребера знает то, что знает сам Шребер, и наоборот, а что ему недосуг знакомиться с содержанием маленьких листочков, то он так и остается в неведении относительно актуального состояния «вещей» с чем, благодаря разветвленной системе латуз, хорошо справляется современная наука. И в этой системе прежняя картина мира, где высказанное Фрейдом в 1929 году в работе «Неудобства культуры»: «Человек – это, так сказать, разновидность бога на протезах, весьма величественная, когда использует все свои вспомогательные органы, хотя они с ним не срослись и порой доставляют еще много хлопот. Впрочем, человек имеет право утешаться тем, что это развитие вовсе не заканчивается 1930 годом от Рождества Христова. Будущие времена принесут в этой области культуры новый, вероятно, трудно представимый по масштабам прогресс, который еще больше увеличит богоподобие человека»<sup>19</sup>, спустя почти сто лет звучит сомнительно в том смысле, что человек даже не стоит на пути (а уверенно движется) к превращению в протез бога, коим за отсутствием последнего стал Интернет, как тот самый большой Другой, как новый Бог. И все, что мы можем ему противопоставить, – это наше бессознательное и два дискурса, через которые оно будет говорить и сопротивляться.

В сражении между холодильником и телевизором победил Интернет, и это тоже общее место. (Достаточно представить 24\7\365 неотключаемый вайфай-роутер, наблюдающий за попеременным включением плоской сучки-брюнетки и жирного блондина). Остатки войск и того и другого фронта все еще живы, но живы еле, и лишь на остатках, руинах собственного и социального (богоподобного), что вряд ли имел в виду Фрейд в 1929 году от Рождества Христова, говоря о наших перспективах. Окажись он среди [не]нас, то не протянул бы и недели между наших латуз, даже несмотря на предложенное обезболивание и терапию его раковой опухоли. Даже прибегнуть к своему «старому другу» тут бы не удалось обычным путем, поскольку под запретом не только само вещество, а даже тексты о нем предусмотрительно изъяты из собрания сочинений. То, что стоматологу, ежедневно заглядывающему в зев пациенту, – привычное дело, для Фрейда есть столкновение с *реальным*. Так что и для нас все более привычным становится мир нового Другого, мир латуз — для которого *реальным* останется лишь то сопротивление, что будут оказывать ему немногие уцелевшие на корабле, «перемещающемся по канализации заброшенных городов будущего».

Латуза присасывается. Присасывается намертво: вантусом, вакуум-экстракцией, присоской механического тентакля – высасывая из нас лишь необходимое для ее собственного существования, затем отбрасывая нас, маргинализируя, сводя к бессловесному означающему, телу под чертой и за ней неслышному и послушному. Так протез становится телом, а тело берет на себя функцию протеза. Так истина раба присваивается господином в обмен на власть. Так произойдет и с нами, если мы продолжим задавать вопросы, в которых содержатся ответы. Ответы, нужные лишь [не]мертвым – прежде латузам, в виде данных, показателей, графиков, а нынче нам – [якобы] живущим в виде пауэрпойнт-презентаций, анализа микробиом, клинических протоколов, которым мы следуем, признавая их истинность. В итоге мы ничего о них не знаем (уж точно меньше Бога Шребера), а они знают о нас все. Им известны номера наших счетов, наши пароли и наши отпечатки пальцев, наши тайны и наши исповеди. Сервомеханизмы (следящие системы автоматического регулирования), о которых Норберт Винер в работе 1948 года, говорил как «Наше столетие является в такой же мере веком следящих систем, как XIX столетие было веком паровой машины, а XVIII столетие – веком часов»<sup>20</sup>, – бывшие придатком к человеку, в нашем XXI веке сделали придатком самого человека. И [не]мертвые унаследуют землю, а не кроткие.

Латуза бесстыдна. На стороне большого Другого стыда и не было. Икона, идея, взгляд Другого – того, прежнего бога – хотя бы содержали укор, тот немой [не мой] укор, перед которым я мог испытывать стыд; новый Другой смотрит на меня так, что я не вижу его взгляда, его камер, а если и вижу – чтобы устыдиться, я должен обратиться к своему прошлому опыту – опыту с тем, прошлым, «дореволюционным» Другим. С новым Другим я могу не стыдиться, очутись у меня дома на мониторе незнакомый человек, или очутись я у кого, могу не испытывать неловкости, что наслежу в обуви или соблазну хозяйку. Под взглядом этого другого я не стыжусь обнажиться или обнаружить себя на Pornhub, где наших презентаций уже столько, что скорее на нудистском пляже я постесняюсь столкнуться с тем, что «стыдно, у кого не видно».

Нынешний Другой бесстыдно взирает на наши грехи и огрехи – фиксируя и те и другие, тщательно упаковывая их в файлы, архивируя бесстрастно в отличии от человеческого *Ubw*. Определители лиц и поиск наших означающих в соцсетях, казалось бы, поддерживают сингуляр-

20. Винер Н. Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. 2-е изд. М.: Советское радио, 1968. С. 96.

ность субъекта («Я помню все твои трещинки»), но в отсутствии самого субъекта, в то же время его подчиняя и сортируя по, в общем-то, тем же признакам и категориям, как и во времена Освенцима – цвету глаз, форме носа и ушей, отпечаткам пальцев, лишь более «продвинутым» технически и «более» толерантным категориям. (Нынешнего «квира» в середине прошлого века отнесли бы к гомосексуалу или, что проще, к сумасшедшему, но сейчас и для него находится место в анкете). Мы дали согласие на идентификационные номера и прочие «реквизиты» не для удобства считывания нашей сингулярности, а для того чтобы не испытывать затруднений при вхождении в новую культуру, [не]человеческий порядок, который меняет культуру, делая ее еще более «неудобной». Примером чего может служить феномен пластической хирургии в Южной Корее, жителям которой хорошо известно, что по негласному (пока еще) закону без пластики век и подбородка нельзя устроиться на приличную работу, как и то, что пластическая хирургия имеет крайне высокую прибыль, и доходы в этой индустрии настолько велики, что за дело взялись врачи других специализаций (как мы знаем, и мясник может совершить разрез). Отчасти это напоминает ситуацию с психоанализом, которую невольно проиллюстрировала моя знакомая: «Жаль, что ты не развиваешься – мои психиатры тут (Лион, Франция) все психоаналитики, но поголовно занимаются emdr-терапией».

Латузы, как хорошая дурь, произвели свои эффекты незаметно для нас самих. Только что еще мы обходились без большинства того, без чего сейчас мы не представляем своей жизни, так что мы уже и не представляем свою жизнь, которая ушла в эмоциональный интеллект, нейронауку, телесные практики и обезболивание. Может и не об этом, в статье «Сексуальность в постчеловеческую эпоху» Славой Жижек написал: «Уже Лакан понимал, что проблема заключается не столько в том, что развитие машин остановит наше собственное развитие, сколько в том, что мы уже входим в новую стадию развития цивилизации, где технологические дополнения более не будут существовать “снаружи” в качестве больших машин, но станут просто вживленными в нас крохотными частичками. Мы даже не будем способны почувствовать их как таковые, как внешнюю машину...»<sup>21</sup>.

Борозды алетосферы, *исполосовавшие* и *изоюзившие* нас заживо, так и не вогнали нас в краску. Страх – это все, на что они способны. (Даже этот текст его содержит). Борозды алетосферы, словно узкие полосы

от лангольеров, вызывают лишь страх, и все, что мы можем им противопоставить, – стыд и любопытство. Как и сто лет назад, психоанализ, бывший по соседству с телепатией в некоем меньшинстве – для латуз – и нынче продолжает в нем оставаться, занимая одну сторону с ковиддиссидентами, сторонниками теории заговора и прочими носителями шапочек из фольги. Но все же различия были и будут хотя бы в отношении к знанию и истине, в отношении к тому, «чему она уступает место», и, совершенно не к месту, замечание Лакана: «Какие бедствия оно, аналитическое знание, за собой влечет – вот в чем была проблема, вот как стоял вопрос до тех пор, пока всем не приспичило стать поскорее авторами. Занятно на самом деле, что парадоксальным кажется как раз неподписанное, в то время как веками все приличные люди, напротив, по меньшей мере делали вид, что рукопись у них отобрали силой, что над ними сыграли злую шутку. Они не рассчитывали, что по выходу книги им станут приходить поздравительные открытки»<sup>22</sup> поможет нам взглянуть вдоль, а не в лицо, отвести взгляд, а не вглядываться, может быть улыбнуться тому, что быть приличным человеком трудно. И да, «если вы хотите, чтобы речи ваши носили подрывной характер, смотрите хорошенько, чтобы они не увязли на дорогах истины»<sup>23</sup>.

Узы тузов не без лат. И эти латы – истина. Непробиваемая истина. Истина в последней инстанции. Что же на нашей стороне? И кто?

10-17 июля 2021 года  
Днепр, Украина

22. Там же. С. 242.

23. Там же. С. 232.

21. Жижек С. Сексуальность в постчеловеческую эпоху // SJ. Т. 4, вып. 1, июл. 2016. С. 80.



# Δέν Демокрита и объект а Лакана

Под самый конец встречи 12 февраля 1964 года на фоне разговора о том, что психоанализ – не разновидность идеализма, Лакан вспоминает Демокрита, который «уже тогда выступил противником функции негативности в чистом виде как способа ввести в мир мышление»<sup>1</sup>. Демокрит изобретает слово δέν, по поводу чего Лакан не преминул добавить, что «уже в ту эпоху, которую один из наших учеников назвал философской архаикой, словами играли не менее охотно, чем во времена Хайдеггера»<sup>2</sup>. Присмотримся, в чём суть данного новообразования? Такого слова δέν в современном Демокриту языке не было, оно образовано от μηδέν, ничто, отсечением части μη. То есть буквально слово δέν формируется как остаток выпадения, когда выпадает не μηδ, что было бы верно согласно правилам языка, а только часть отрицания. Какая-то часть отрицания в качестве буквы, или скажу иначе – след отрицания в самом слове δέν сохраняется.

Что именно Демокрит проделывает такого рода операцией над словом? Лакан делает предположение: «Он не сказал έν, один, чтобы не говорить об όν, сущем. Что же он, собственно, тогда сказал? А сказал он, отвечая на вопрос, которым сегодня задавались и мы, – вопрос, который ставит перед нами идеализм, – вот что: Как, ничто? – Никак. Как ничто, но никак не ничто»<sup>3</sup>. Как представляется, в русском переводе нюанс, который можно услышать во французском звучании, все же слышен. Прислушаемся, как эта фраза звучит на французском: «peut-être rien, mais par pas rien». На слух данная фраза звучит с двойным отрицанием; возможно, что упомянутый нюанс и может оказаться ключом к прочтению данного непростого фрагмента 11 семинара.

Попробуем разобраться с данным топологическим изворотом, который нашел отражение в самом способе конструирования слова, предложенного Демокритом. Итак, слово μηδέν, или ничто – это способ отрицания одного έν, то есть «ни одного». Здесь же, в силу того, что отсекается только часть от самого отрицания, оставшийся остаток го-



Louise Bourgeois

1. Лакан Ж. (1964) Четыре основные понятия психоанализа. Семинар. Книга XI. М.: Гнозис/Логос, 2004.

2. Там же.

3. Там же. С.72.

ворит о том, что это уже не совсем *ничто*, и точно так же это уже не *одно*. Перевод *μηδέν* оказался довольно сложной задачей, об этом можно прочитать у Младена Долара: Дильс переводит это необычное слово как *das Ichts*, «и что самое любопытное, немецкий неологизм *das Ichts* уже был введен Майстером Экхартом. <...> Барбара Кассен, серьёзная французская исследовательница, предложила французский перевод для *δέν*: *ien* – не *rien*, ничто, но *ien*, именно “не ничто”, как говорит Лакан. Или же другой вариант, *iun*, не *одно*. В английском переводе Мэтсона используется *hing* как противоположное *thing* <...> *Hing* существует не более чем ничто (*nothing*)»<sup>4</sup>. Виктор Мазин предлагает перевод (н)ичто.

Мы видим, что каждый раз наличествует тенденция отсечь часть отрицания, в остатке, который остается после вычитания, можно прочитать *не ничто* и *не одно*. Как бы то ни было, предпринимаемые усилия по переводу интересуют нас отнюдь не с филологической точки зрения. Загадочное слово *δέν* Демокрита, сохраняющее след негативности, свидетельствует об особой композиции мысли, снимающей оппозицию бытия и ничто, и все сказанное может оказаться интересным для нас отнюдь не с точки зрения вопросов философско-онтологического характера. Могу предположить, что в данном пункте *δέν* может быть интересен для нас, так как позволяет подобраться к функции нехватки и её коренного значения в вопросах конституирования субъекта.

Итак, прислушаемся вновь к речи Лакана. Как я уже сказала, слышится двойное отрицание: *par pas rien*. Снимается ли отрицание по закону двойного отрицания? Напомню, что в семинаре «Тревога» Лакан говорит о двух типах нехватки. Нехватка может быть обнаружена только в символическом регистре, то есть ситуация должна быть уже в какой-то мере упорядочена, только так нехватка может обнаружиться. Первый тип нехватки интуитивно понятен, для её прояснения Лакан приводит пример отсутствующей книги в библиотеке. Данный тип нехватки, можно сказать, восполним в символическом порядке, так как наличествует место книги, к примеру, в каталоге, или на полке, хотя сама книга может отсутствовать. Однако есть и другой тип нехватки, тот, что и представляет интерес для нас сейчас. Лакан предлагает следующий пример. Предположим, мы читаем в книжке пометку «не хватает четырех гравюр на таких-то страницах. Значит ли это, что закон двойного отрицания здесь работает? Что если тома этого

не окажется в библиотеке на месте, нехватка четырех гравюр места иметь не будет, что гравюры возвратятся на свое место?»<sup>5</sup>. Очевидно, что нет. Закон двойного отрицания не сработает. Два типа нехватки Лакан демонстрирует на поверхности тора<sup>6</sup>: помимо тех окружностей, которые можно свести к точке и которые имеют отношение к нехватке, восполнимой в символическом порядке, на поверхности тора наличествуют также те, которые не сводимы к точке, они как раз хорошо указывают на второй тип нехватки, ту, что невосполнима в символическом порядке.

С учетом двух данных нюансов, можно сказать, что введенный Демокритом неологизм отсылает к особой модальности присутствия отсутствующего. Можно сказать, что слово *δέν* несет в себе топологический изворот, без которого говорить о нехватке как конституирующем условии формирования человеческой субъективности довольно сложно. Младен Долар говорит так: *δέν* «придает существование негативности, не будучи при этом чем-то, что можно было бы определить или чем можно завладеть или что можно сосчитать за единицу»<sup>7</sup>. Такого рода игра с означаемым, предпринятая Демокритом, которая избегает оппозиции между бытием и ничто, не могла остаться незамеченной для Лакана. Тем более, что в 11 семинаре Лакан довольно четко оформляет мысль, которая уже с первых семинаров проступает во всех попытках подобраться к вопросу бессознательного. Бессознательное не дает никаких оснований и поводов к построению онтологии; о зиянии бессознательного Лакан говорит как о до-онтологическом: «И самому Фрейду, и другим первооткрывателям и первопроходцам психоанализа... всегда было ясно, что бессознательное – это ни бытие, ни небытие»<sup>8</sup>. Бессознательное, вопреки многим построениям, это не просто не-сознательное, речь может идти о его промежуточном статусе. Лакан указывает на форму «единого – того *Unum*, что фигурирует в приставке немецкого *Unbewusste*, означающего фрейдовского бессознательного. Пределом этого *Unbewusste* является, если можно так выразиться, *Unbegriff* – не в смысле чего-то бес-понятийного, а в смысле понятия “того-бес-чего”, понятия нехватки»<sup>9</sup>. Однако, как мы выше говорили, это не та нехватка, которая восполнима в символическом порядке или лежит в привычной логике отсутствия/присутствия. Лакан задается вопросом: «Что же лежит в основе? Отсутствие? Ни в коем случае. Разрыв, щель, черта разреза – вот чему обязано отсутствие своим появлением. Так, крик не возникает на фоне тишины, а,

5. Лакан Ж. (1962/63) Тревога. Семинар. Книга X. М.: «Логос», 2010. С. 164.

6. На поверхности бутылки Кляйна возможны только окружности, которые не свести в точку.

7. Долар М. Одно делится на два // Десять текстов. СПб: Скифия-принт, 2017. С. 266.

8. Лакан Ж. (1964) Четыре основные понятия психоанализа. Семинар. Книга XI. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 36.

9. Там же. С. 32.

4. Долар М. Одно делится на два // Десять текстов. СПб: Скифия-принт, 2017. С. 267.



10. Там же.

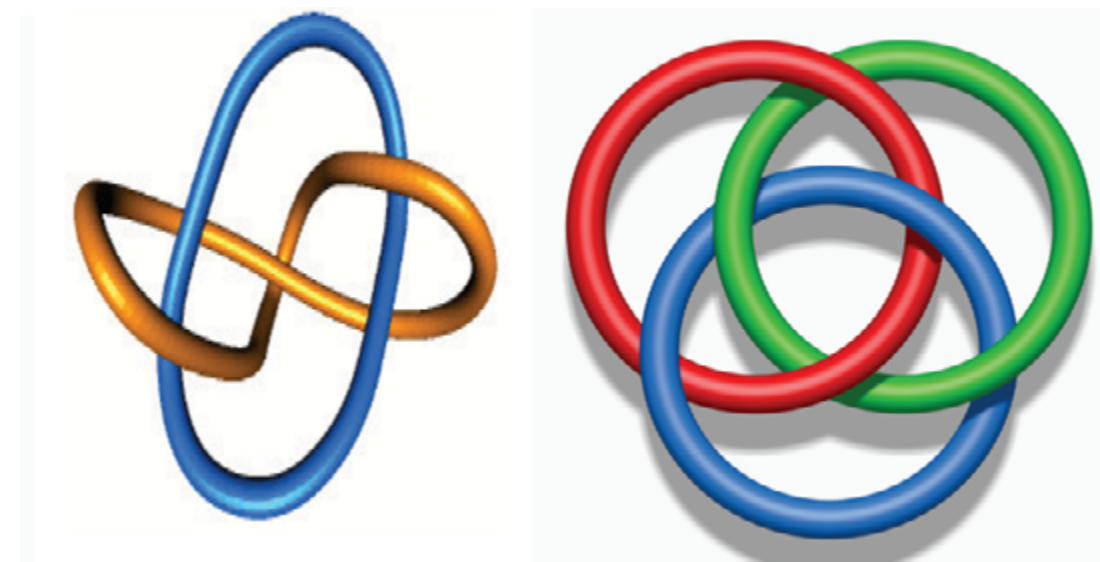
напротив, сам вызывает ее в качестве тишины к жизни»<sup>10</sup>. Последнее – чрезвычайно удачный пример: тишина не противоположна крику, или тишина не предстает в качестве основы, фона, напротив, сам разрез, выпад, позволяет появиться тишине и крику. Эту структуру, по словам Лакана, необходимо строго усвоить, дабы не придавать бессознательному онтологический статус.

В 1972 году Лакан в *Оглашенном* напрямую указывает на связь  $\delta\acute{e}v$  с объектом *a*, вновь возвращаясь к демокритовскому понятию как результату буквального выпадения  $\mu\eta$  из  $\mu\eta\delta\acute{e}v$ . Выпад отсылает к объекту *a*. Вопреки многим имеющимся трактовкам, атомы Демокрита не стоит рассматривать как позитивное бытие, которое якобы противоположно ничто, пустоте. «Мельчайший элемент материи – это не атом как неделимая частица, а двойная сущность, состоящая из частиц и пустоты, бытия и ничто, *marque* и *manqué*»<sup>11</sup>. В 20 семинаре Лакан скажет: «Атом, по сути дела, это не что иное, как летучий элемент значения, короче –  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ . Вот почему так трудно было выпутаться из затруднения тем, кто оставляет за ним лишь то, что делает элемент элементом, его единственность...»<sup>12</sup>. Атомы в размышлениях Лакана в *Оглашенном* предстанут в качестве радикального реального<sup>13</sup>. Уместно в связи с этим вспомнить сетования Лакана, что именно ему приписывают фразу, что *реальное* всегда полно: «Досада лишь в том, что я никогда ничего подобного не говорил. Реальное полно полостей, в нем можно даже создать пустоту. Моя мысль совсем другая. Просто нет ничего, чего бы реальному не хватало»<sup>14</sup>. Напомню, что рассуждения Демокрита сопряжены с понятием клинамен, отклонения<sup>15</sup>, что позволяет прояснить «мотивы возникновения мира как такового»<sup>16</sup>. Объект *a* для Лакана выступает в функции причинности, субъект предстает как эффект выпадения объекта *a*, как эффект операции выреза.

Данный способ стирания и сохранения следа отрицания схож с тем, о котором говорит Агамбен в «Оставшемся времени», и который он иллюстрирует на примере разреза Апеллеса. Напомню о соревновании между Протогеном и Апеллесом, когда Протоген чертит линию, тончайшую в своем начертании и почти невозможную для обычного смертного, Апеллес же в этом соревновании в свою очередь делит линию Протогена посередине, нанося поверх имеющейся линии ещё более тонкую. Агамбен усматривает разрез Апеллеса в мессианическом афоризме Павла<sup>17</sup>, когда подвергнутое такого рода разрезу простое номистическое разделение (в данном случае иудеи/не-иудеи) приво-

дит к тому, что разделение перестает быть ясным, исчерпывающим. Мессианический афоризм «делит разделения, уже прочерченные законом», когда само подмножество иудеи расщепляется на иудеев по плоти и иудеев по дыханию, и то же самое относится к подмножеству не-иудеи. С нанесением разреза «отныне есть иудеи, которые не суть иудеи и не-иудеи, которые не суть не-иудеи»<sup>18</sup>. Другими словами, есть А которые не-А, и не-А, которые суть не не-А. Это значит, что А и не-А не могут образовать некую замкнутую общность, конститутивно формируя «не-все». То есть оппозиция А и не-А разрезается, и тогда «оппозиция А/не-А допускает третье в форме двойного отрицания: не не-А»<sup>19</sup>, в интересующем нас примере, не бытие, и не ничто. Напомню, нас интересовало в осуществляемом разрезе то, что позволяет говорить о (н)ичто, что прекрасно проявлено в словесном новообразовании Демокрита  $\delta\acute{e}v$ .

Эту процедуру выпадения  $\mu\eta$  из  $\delta\acute{e}v$  мы также могли бы записать, используя теорию узлов, к примеру, в логике преобразования борромеева узла в узел Уайтхеда, когда стирание различий между двумя кольцами приводит к исчезновению одного из колец, однако в получившейся конструкции, а именно в перекрестке узла Уайтхеда, сохраняется след стирания кольца. Узел Уайтхеда предстаёт иным способом записать формулу фантазма субъекта ( $\$ \diamond a$ ).



18. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 72.

19. Там же. С. 73.

11. Долар М. Одно делится на два// Десять текстов. СПб: Скифия-принт, 2017. С. 265.

12. Лакан Ж. (1972/73) Ещё. Семинар, Книга XX. М.: «Гнозис»/«Логос», 2011.С. 85.

13. *réel radical*

14. Лакан Ж. (1962/63) Тревога. Семинар. Книга X. М.: «Логос», 2010. С. 229.

15. Сложно не вспомнить слова Фрейда, высказанные в работе «По ту сторону принципа удовольствия», в которой Фрейд, быть может сам того не ведая, прописывает модель становления и усложнения системы, когда «все последствия органического развития» он относит «за счет внешних, мешающих и отклоняющих влияний»// Фрейд З. (1901) «По ту сторону принципа удовольствия»// Психология бессознательного. М.: «Просвещение», 1989. С. 405.

16. Лакан Ж. (1964) Четыре основных понятия психоанализа. Семинар. Книга XI. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 71.

17. Привносится разделение *sarx/rneuma* плоть/дыхание (дух) к разбиению на иудеев и не-иудеев.



Виктор Мазин

# Жан-Люк Нанси, еще одно прикосновение

23 августа 2021 года ушел из жизни один из самых значительных философов последних десятилетий – Жан-Люк Нанси. Он был активен до последнего. Кажется, с началом пандемии его имя не сходило с виртуальных страниц многих изданий, в том числе «Европейского журнала психоанализа», где разворачивалась порожденная вирусом полемика с Сержио Бенвенуто и Джорджо Агамбенем<sup>1</sup>.

Имя Нанси тесно связано с двумя родственными дисциплинами, психоанализом и деконструкцией. В 1973 году Жан-Люк Нанси со своим другом и соратником Филиппом Лаку-Лабартом написали книгу «Заглавие буквы»<sup>2</sup>, в которой внимательнейшим образом прочитали, подвергли деконструкции, принципиальный текст Лакана «Инстанция буквы в бессознательном», и сделали это настолько тонко, что Лакан не оставил эту книгу без внимания. По ходу своего XX семинара он произнес: «Никто прежде не читал меня настолько хорошо, с такой любовью...»<sup>3</sup>. С любовью... деконструкция с любовью... По-моему, на любви к объекту деконструкции она и держится.

Деконструкция начинается – если начинается, конечно, – с Жака Деррида, учениками и друзьями которого были Филипп Лаку-Лабарт и Жан-Люк Нанси. Именно Деррида познакомил нас когда-то, в 1990-е годы, с Филиппом Лаку-Лабартом, с которым мы переписывались в старинном, аналоговом смысле этого слова. Филипп рассказывал о своем друге Жан-Люке, рассказывал с тоской. У друга отказывал орган любви, сердце.

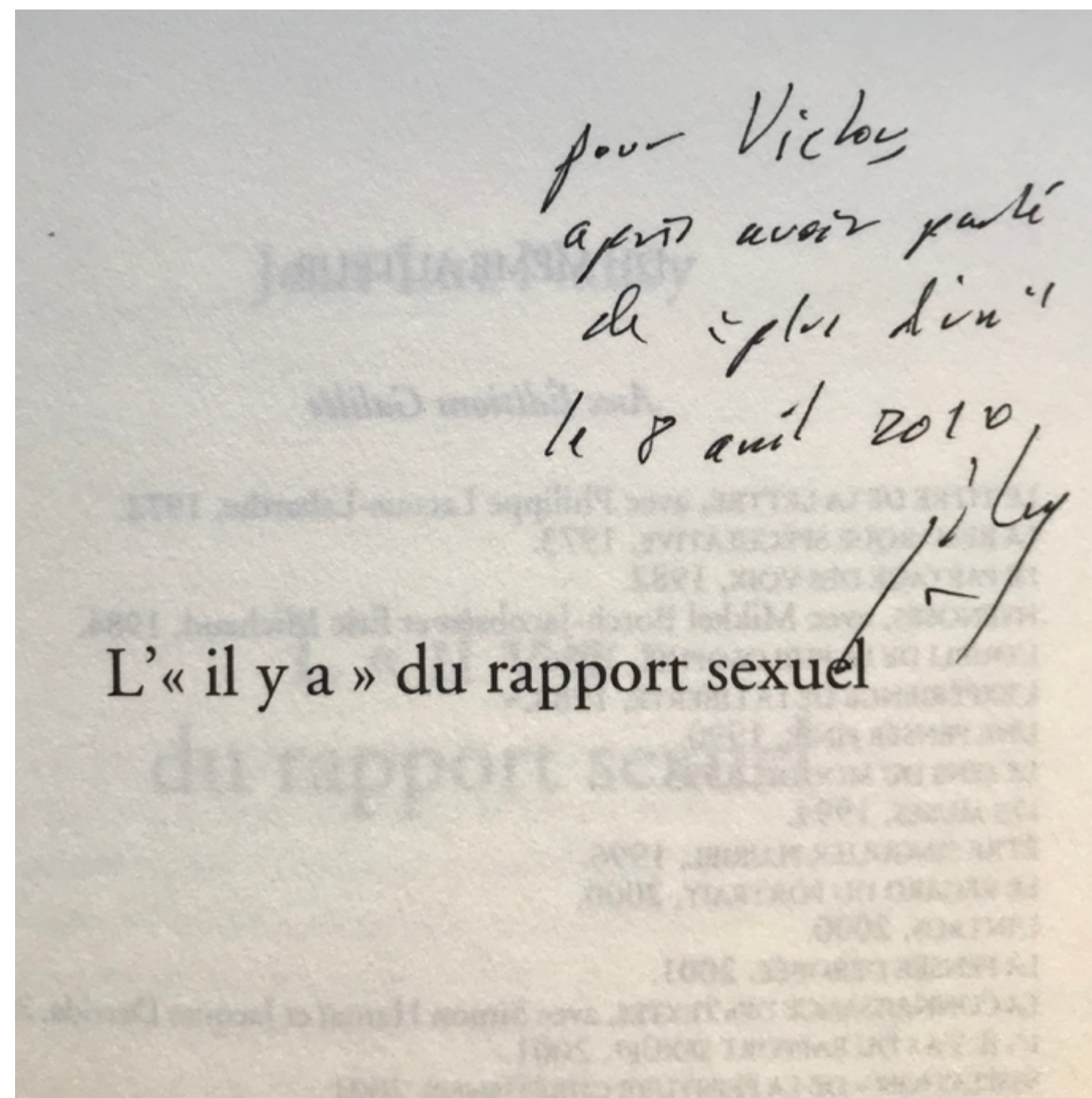
Ирония судьбы? Возможно, но умер не Нанси, а Лаку-Лабарт. Умер в 2007 году, а Жан-Люк Нанси продолжил жить. Он получил новое сердце. Он перестал быть себе своим: «Во мне чужой, и я стал чужим самому себе»<sup>4</sup>. Нанси было очень плохо, но он продолжал жить и

1. В 2020 году вышла в свет книга Нанси под названием «Слишком человеческий вирус» (Nancy J.-L. *Un trop humain virus*. P.: Bayard, 2020).

2. Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. *Le titre de la lettre*. P.: Galilée, 1973. В переводе на русский язык опубликована совместная книга Лаку-Лабарта и Нанси – «Нацистский миф» (СПб.: Владимир Даль, 2001).

3. Лакан Ж. (1972-1973) *Ещё. Семинары. Книга 20*. М.: Гнозис/Логос, 2011. С. 62.

4. Nancy J.-L. *L'Intrus*. P.: Galilée, 2000. P. 31.





5. Ibid. P. 43.

6. В частности, в книге, опубликованной по-русски: Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М.: Ad Marginem, 1999. Книга эта была написана в 1992 году, через год после операции по пересадке сердца.

7. Показательно в этом отношении название книги Жака Деррида: «Касание, Жан-Люк Нанси» (Derrida J. *Le touche, Jean-Luc Nancy*. P.: Galilée, 1998).

8. В итоге два текста вошли в книгу, которую мы назвали – с позволения Нанси – «Сексуальные отношения?» (СПб.: «Алетейя», 2011), а третий текст «Ничего не хватает» опубликован в журнале: Кабинет «Я». СПб.: «Скифия-принт», 2012. С. 139-146.

9. Отдельно отметим небольшую книгу Нанси, посвященную Аббасу Киаростами (Нанси Ж.-Л. Очевидность фильма: Аббас Киаростами. М.: Гараж, 2021), а также сотрудничество с британским художником, кинорежиссером Филипом Уорнеллом.

10. Отдельная книга Нанси посвящена «снятию тела», фразе Христа «Не прикасайся ко Мне», сочетанию насилия и желания в этой фразе, а также репрезентации этой евангельской сцены в изобразительном искусстве: Nancy J.-L. *Noli me tangere*. P.: Bayard, 2003.

писать: «Я превратился в андроида из научной фантастики, стал живым мертвецом, как однажды назвал меня мой младший сын»<sup>5</sup>. Жан-Люк Нанси писал и выписывал тело, чужое тело и тело чужого<sup>6</sup>. И вновь, как и во множестве других книг, письмо Нанси проходит по границе между мыслью и телом, вызывая эффект физического прикосновения<sup>7</sup>. Его письмо не может не затронуть мысль.

В 2011 году мы, помимо прочего, продолжали заниматься серией книг «Лакановские тетради». Одной из книг, которую мы тогда затеяли, была книга Жан-Люка Нанси, в которой должны были быть три его текста, так или иначе связанных с прочтением лакановской формулы «сексуальных отношений не существует». От одного издательства, «Галилея», мы скоро получили положительный ответ по поводу авторских прав, а вот еще одно издательство, у которого мы спрашивали разрешение на публикацию текста «Ничего не хватает», так и не откликнулось на наши многочисленные письма. Тогда я написал Жан-Люку, от которого получил моментальный ответ, тот, который я желал и ожидал. Смысл ответного письма сводился к тому, что не издателям вершить судьбы писателей: «Пожалуйста, публикуй, я даю тебе разрешение!»<sup>8</sup>.

Нанси для меня принадлежит к тем интеллектуальным небожителям, которые были предельно внимательны к другому, к тем, у кого нет даже тени снобизма, высокомерия, пренебрежения к другому. Я имею ввиду Нанси, Лаку-Лабарта, Лиотара, Деррида... Все они, между тем, предельно близки психоанализу. Фрейд и Лакан были для Нанси важны, думаю, даже не меньше, чем Хайдеггер и Ницше, Бланшо и Гёльдерлин.

Жан-Люк Нанси писал об обществе и свободе, о политике и искусстве, о сне и портретах, о философии и кино<sup>9</sup>, о теле и его снятии<sup>10</sup>. Психоаналитический дискурс при этом, если зачастую и не был очевидно в фокусе, то присутствовал в качестве горизонта.

Когда несколько лет назад мы затеяли серию книг «Психоаналитические горизонты», я подразумевал под таким названием, что речь пойдет не только о психоаналитиках, но и о тех, кто пропитан психоаналитической мыслью, оставаясь при этом в поле другого знания, например в поле (постпсихоаналитической) философии. Жан-Люк Нанси – первый, кто приходит мне в голову в этой связи.

Иногда кажется, что мы готовы к смерти другого, но нет, обрыв всегда оказывается неожиданностью, ведь «неготовность к смерти и есть сама смерть: её удар и её несправедливость»<sup>11</sup>.

11. Nancy J.-L. *L'Intrus*. P. 24.

