

## ПРИГЛАШЕНИЕ К РЕАЛЬНОМУ

А. ЧЕРНОГЛАЗОВ

В одном из ранних своих семинаров Жак Лакан делает любопытное замечание: он ставит под сомнение подразумеваемое любой, по его выражению, классической теорией убеждение в том, что Бог обманщиком не является, называя его «маленькой уловкой». Со времен Декарта мы действительно привыкли думать, что Бог нас не обманывает. Отчасти поэтому мы, вероятно, отвыкли думать о Нем вообще.

Напомню, что для Лакана интересубъективность характеризуется именно тем, что субъект может оказаться обманщиком, и в возможности обмана как раз и состоит решающий признак его присутствия. Отказав Богу в способности обмана, мы лишили Его статуса субъекта, выпав тем самым из личностного, интересубъективного общения с Ним. Последовавшая вскоре Его смерть ничего уже, по сути дела, не изменила.

Впрочем, точку в этом вопросе она все же поставила. Эго, которое у Декарта было заодно с Богом, окончательно приняло у Него полномочия. Достоверность нашего самосознания, обоснованная Декартом невозможностью обмана, стала незыблемой. Сама возможность сомнения оказалась закрытой. Когда Бог умер, не позволено уже ничего.

Но это значит, что лишь теперь, лишь после смерти, Бог стал для нас абсолютным, полновластным господином и повелителем. Не случайно Лакан уверяет, что смертью своей Христос спасает не столько людей, сколько самого Бога-Отца. Атеизм Ницше и Маркса не достиг цели: вместо господ он обратил нас в рабов. Именно поэтому следующий шаг на пути атеизма, который Лакан как раз и делает, связан не с забвением Бога, а, как ни парадоксально это звучит, с Его, своего рода, воскрешением. Истинная формула атеизма состоит не в том, что *Бог умер*. Истинная формула атеизма состоит в том, что *Бог бессознателен*.

Почему именно этот, второй атеизм Лакан называет истинным, или настоящим? Ведь первая формулировка, казалось бы, куда более радикальна. Дело, видимо, в том, что вторая составляет в глазах Лакана истину первой, ее скрытый резон. Вспомним, что логическое отрицание он рассматривал как вторичное по отношению к вытеснению, запирачеству, нежеланию знать. И если в атеизме, настаивающем на смерти Бога, приставка «а» осуществляет операцию отрицания, то во втором атеизме налицо первичная по отношению к ней операция непризнания, вытеснения.

Если для первого атеизма Бога *не* существует, то для второго он *вне*-существует (Лакан пишет это слово: *exsiste*), вытеснен на другую сцену. В одном из поздних своих семинаров Лакан даже определяет Его как вытеснение собственной персоной.

Но этот бессознательный Бог уже не тот гарант истины, за которым Декарт, а с ним и все мы, привыкли чувствовать себя как за каменной стеной, это Бог-обманщик, предстающий у Лакана кем-то вроде картежного жулика. Что же конкретно кроется у него за этой мифологемой? Ведь прежде чем стать обманщиком, Бог, как-никак, умер, и роль обманщика должен в действительности выполнять какой-то другой механизм. Таким механизмом является для Лакана не что иное, как собственное Я человека, его Эго, определяемое им как комплекс сопротивлений, как объект, выполняющий определенную функцию, которая по сути своей есть функция непризнания, неузнавания. Подходя к понятию Я, нельзя не иметь в виду, говорит Лакан, что в какой-то момент карты оказались перердернуты.

Бог-обманщик – это, в конечном счете, реинтеграция, восстановление того, что было отброшено или смещено. Это не значит, конечно, что каждый раз, принимаясь о чем-то размышлять, мы обязательно впадаем в заблуждение. Но это заставляет нас, по крайней мере, с такой возможностью считаться. Сам Лакан, во всяком случае, эту возможность принимает всерьез. Такой взгляд на вещи предьявляет к нему, на первый взгляд, невыполнимое требование, которое сам он формулирует как построение теории *принципиального заблуждения субъекта теории*.

Нетрудно видеть, что субъект, попытавшийся такую теорию создать, немедленно впадет в заблуждение, ее, соответственно, дискредитируя. А это значит, что теория эта могла бы явиться на свет лишь помимо субъекта, вне его, так что субъект не будет уже в этом случае ипостасью теории, ее местом. Именно поэтому и называет Лакан свою теорию *атопичной*. Приставка «*a*» играет здесь ту же роль, что и в его *a*-теизме, означая не отрицание (недаром избегает он общепринятого «утопия»), а некое отстранение, смещение. Условием создания такой теории, отчасти же и мерой ее истинности, станет заблуждение ее создателя.

Оговоримся сразу, что речь у Лакана идет, разумеется, не о теории вообще, но о теории психоаналитической, той, собственно, что и составляет предмет его интереса. Почему именно здесь заблуждение теоретика становится необходимым условием истинности теории? Почему именно здесь выступает Бог в роли обманщика? Ответы на эти вопросы мы попробуем найти в тех лекциях второго лакановского семинара, где автор обращается к анализу сновидения Фрейда об инъекции Ирме, – события,

с которым сам Фрейд связывал *открытие бессознательного*, то есть того момента, когда теории бессознательного и было положено начало.

Прежде всего, Лакан обращает внимание на то, что основной тезис Фрейда, гласящий, что сновидение служит выражением *бессознательного желания*, из его собственного анализа сна об Ирме отнюдь не следует. Ибо стремление к оправданию, избавлению от чувства вины, которые в сновидении этом, по мнению Фрейда, нашли свое выражение, были уже до сновидения им вполне осознаны. В поисках объяснения этого несоответствия между значением, которое придавал данному сновидению Фрейд, и его же собственным истолкованием, Лакан делает предметом рассмотрения не сновидение как таковое, представляющее собой вытесненное символическое содержание в образной, имагинативной, форме (он обозначает эту операцию  $i(S)$ ), а совокупность сновидения и его интерпретации, дающей этой образности вторичное символическое оформление, –  $s(I)$ . Другими словами, в центре внимания его оказываются лакуны символической интерпретации как таковой, где налицо, как мы видели, скрытое отрицание признанного впоследствии значения сновидения. Обнаруживается, таким образом, что в интерпретации этой, то есть в теоретическом мышлении, действует тот же закон вытеснения и сопротивления, что и на уровне первичной символизации.

Анализируя сновидение З.Ф., Лакан приходит к выводу, что оно, подобно сновидению пациента, заранее обращенному к аналитику и предвосхищающему его возможную интерпретацию, с самого начала обращено ко всему будущему психоаналитическому сообществу, с самого начала диктуется страстью Фрейда к познанию. Другими словами, оно изначально теоретично. Сопротивление, по мнению Лакана, достигает кульминации в момент видения покрытого струпьями горла пациентки. Рисуя этот момент, описанный у Фрейда скупой и немногословно («большое белое пятно, а немного поодаль странный нарост, похожий на ушную раковину; я вижу его сероватую кору»), Лакан не жалеет красок. Увиденное предстает как устрашающий, пугающий образ, поистине голова Медузы, откровение неименованного. Оно одновременно и первоначальный объект по преимуществу, пучина женского органа, где берет начало всякое рождение, и прорва рта, все поглощающего, и образ смерти, где все находит конец; оно – откровение Реального без какого-либо возможного опосредования, окончательного Реального, того главного объекта, который представляет собой уже не объект, а нечто такое, перед чем умолкают любые слова и бессильны любые понятия, предмет страха по преимуществу.

Но видение это, этот кошмар, который в обычных случаях неминуемо должен вызвать пробуждение, сновидения не прерывает. Здесь, в этом пункте, где сновидение позволяет страху достичь высшей точки и пере-

живает приближение последнего Реального, происходит воображаемая дезинтеграция Эго, гибель его, воплощенная в комических фигурах врачей, осматривающих Ирму, приятелей Фрейда. Именно эта гибель и делает возможным появление знаменующей собой символическую природу бессознательного, формулы триметиламина (недаром сравнивает ее Лакан со зловещими, предрекающими гибель Вавилонского царства «*мене текел фарес*» книги Даниила). В этой-то формуле и видит Лакан шифр истины, обращенной к сообществу психоаналитиков, ответ на вопрос Фрейда, *слово*, которое хочет сказать лишь одно, что оно не более, чем слово. Не отсылая ни к чему, кроме самого себя, слово принадлежит здесь тем самым и регистру Реального. Но обусловлено это откровение Реального гибелью Я, и выговаривается как бы невольно, голосом, который теперь ничей. Откровение, как видим, дается дорогой ценой.

Но почему, собственно, пробуждение так и не наступает, почему порог ужаса оказывается в данном случае преодоленным? Потому что Фрейд охвачен страстью к познанию, замечает Лакан. Потому что Фрейд – упрямец, говорит он в другом месте. Но за упрямым стремлением к знанию, за потугами вернуться со стороны чего-то такого, что было из субъекта исключено, со стороны *Verdraengt*, вытесненного, того, что в принцип удовольствия не укладывается, Лакан (уже здесь) усматривает силу, названную Фрейдом инстинктом смерти. Предсмертные слова Лакана – «я упрямый, я исчезаю» – как раз и связывают упрямство, то самое упрямство, которое приписывается здесь Фрейду как воля к познанию, с волей к исчезновению. За влечением к знанию скрывается инстинкт смерти. Но почему именно здесь удастся ему преодолеть силу сопротивления? Отвечая на это, Лакан напоминает нам рассказанную Фрейдом притчу о человеке, который, позаимствовав у кого-то котел и вернув его с трещиной, оправдывается затем в ответ на упреки тем, что, во-первых, котел он вернул в целостности, во-вторых, трещина была там и раньше, а в-третьих, никакого котла он не брал. Чувство вины, испытываемое в данном случае Фрейдом, оказалось настолько сильным, что он прибегает в своем сновидении, наряду с первыми двумя, и к оправданию третьего типа, меня больше нет, я устраниюсь, я больше никто. Я лишь представитель, часть того движения, которое представляет собой поиск истины (читай: стремления к смерти) и потому не несу ни за что ответственности. Как видим, вектор этого чувства вины, связанного, разумеется, не только с лечением Ирмы, но и с той огромной ответственностью, которую налагает применение принципиально нового метода в медицине, совпадает в данном случае с вектором воли к познанию и стоящего за нею инстинкта смерти. Это-то совпадение, своего рода случайность (истинное... может время от времени касаться чего-то реального, но это происходит случайно, пишет

Лакан в другом месте), обусловив воображаемую гибель Я, как раз позволило истине сказаться в сновидении, адресованном, по мнению Лакана, ко всем коллегам Фрейда, то есть тем, от кого он ждет оправдания, на кого хочет он переложить возможную вину, и в то же время – чьей оценки ждет он в качестве ученого, в качестве создателя новой теории.

Непосредственные выводы, которые можно отсюда сделать, сводятся к следующему.

Во-первых, создание теории психоанализа требует (явление в науке беспрецедентное и имеющее параллели разве лишь в богословствовании) определенных экзистенциальных предпосылок и предъявляет к теоретику определенные экзистенциальные требования. Создатель ее должен прийти в соответствие со структурой, определяющей его не только в образе его ментальности, так как здесь-то, увы, его как раз и поджидает тупик, а в отношении самой позиции его как субъекта, вписанного в реальность.

Во-вторых, это изменение субъективной позиции мучительно, и дается оно поистине дорогой ценой, ценой разложения, разрушения, исчезновения собственного Я, сопровождаемого переживанием страха. По сути, речь идет о самозаклании, самоотвержении, своего рода аскезе.

Когда Лакан говорит об этом переживании, нас не оставляет впечатление, что речь идет о чем-то очень личном, настолько он красноречив, патетичен и изобретателен в нагромождении сопровождающих это переживание ужасов, в поиске образов, способных дать о нем сколь-нибудь адекватное представление. Окинем, хотя бы беглым взглядом, их зловещую и многозначительную галерею.

Здесь Эдип, герой последней части трилогии Софокла, Эдип в Колоне, человек, реализовавший свою судьбу до предела, где он целиком отождествился с уничтожением, раздираньем, растерзанием себя самого, где он уже не представляет собой ничего, абсолютно ничего. Человек, осознавший, что лишь теперь, обратившись в ничто, стал он, наконец, человеком, до конца выполнив человеческое предназначение. Человек, зримо воплощающий собой ту истину, что лучше, в конце концов, не родиться вовсе, а если уж родился, умереть как можно скорее. Человек, представляющий собой лишь отброшенный ком глины, испражнение, остаток, вещь, не имеющую вида. Человек, исчезающий, наконец, за той границей, где не дозволена речь, где на уста наложено молчание, где обитают не знающие пощады Эринии, богини мести.

Это Вольдемар из *«Истории господина Вольдемара»* Эдгара По, человек, загипнотизированный в момент смерти, единственным признаком жизни которого остаются слова «я мертв»; человек, обращающийся при пробуждении в отвратительную жижу, чему нет имени ни в одном языке, – чистое и неприкровенное явление того, чего нельзя видеть лицом к ли-

цу, что присутствует на заднем плане любой попытки вообразить себе человеческую судьбу, что находится по ту сторону любой характеристики и для чего даже слово «падаль» кажется слишком слабым, – лопнувший волдырь, который мы именуем жизнью.

Это Актеон, превращенный Дианой, при попытке подсмотреть ее тайны, в оленя и падший жертвой собственных гончих псов, собственного желанья, собственной воли к познанию.

Это ацефал, человек обезглавленный, мифическое существо, сознание, лишенное собственного Я и способное благодаря этому войти в прямое, не опосредованное нарциссическим зеркалом отношение с Реальным, – идеал аналитика, недостижимый, правда, ибо субъекта без собственного Я, субъекта, вполне осуществленного, не бывает. Но именно этого нужно ставить себе целью добиться в ходе анализа.

Наконец, – и новый образ связан с предыдущим, легко переходит в него, – это святой, фигура, о которой Лакан около двадцати лет спустя говорит почти в тех же выражениях, в которых описывает он во втором семинаре Эдипа в Колоне. Не имея части ни в чем, не делая ничего людям на потребу, он становится отречьем; воплощая, подобно престарелому Эдипу, за которым является Креонт, объект чужого желанья, он подобен жмыху чужого наслаждения, от которого сам не получает ни капли.

Итак, разложившийся труп, изживший свою судьбу слепец, охваченный самоубийственной страстью охотник, обезглавленный мученик-ацефал, отрекшийся от себя святой – вот ряд фигур, в которых воплощается образ идеального аналитика, вот аватары, через которые должен пройти тот, кто способен встретить Реальное лицом к лицу. Для Реального Лакан находит, кстати, не менее выразительные метафоры. Так, оно предстает у него как пламя. Реальное, оно воспламеняет все. Но это пламя холодное. Пламя, которое жжет, – всего лишь маска Реального. Само же Реальное нужно искать по ту сторону, там, где абсолютный ноль... Температуру можно представить сколь угодно высокой. Но единственное, что реально, так это нижний предел. Именно на него можно, я бы сказал, ориентироваться. Вот почему Реальное и есть такой ориентир. Перед нами несомненный образ ада, Дантова ада. Задача аналитика – сойти в этот ад. Но только святой может из него выйти. Именно поэтому он является идеальным прообразом аналитика. Приглашения к Реальному может удостоиться всякий. Отужинать с этим «каменным гостем» дано лишь немногим, способным лицезреть его и остаться в живых. Приглашение к Реальному оборачивается на деле своего рода увещанием к мученичеству.

Но, провозглашая этот идеал, Лакан тут же и отстраняется от него. Я отчаянно мыслю, чтобы подобные им (святым) были снова, пишет он. Уже само это «мыслю» звучит двусмысленно в его устах, ибо он упот-

ребляет здесь редкий и не вполне обычный глагол *je cogite*, явно ставящий это «мыслю» в соответствие с Декартовым *cogito* и с собственной, перефразирующей известную формулу Декарта, сентенцией, которую Лакан на разные лады не уставал повторять: *я есмь там, где я не мыслю; я либо есмь, либо мыслю. Я мыслю* подразумевает, следовательно, в его устах – *я не есмь*. Это, конечно, оттого, что я сам этого не достиг, добавляет он. И неудивительно: ведь Реальное – это то, что возвращается всегда на одно и то же место, на то место, где субъект, поскольку он мыслит (*cogite*) ... его не встречает. Реальное – это невозможное, из года в год на своих семинарах не устает «перепевать», по собственному его выражению, Лакан, словно убеждая в этом самого себя.

Итак, перед нами своего рода отречение, отказ от мученического венца. Означает ли это одновременно и отказ от мышления за невыполнимостью его условий? Отнюдь нет, и не случайно в одном из поздних своих семинаров Лакан называет психоанализ «веселой наукой», ницшеанский термин, обещающий преодоление стремящегося к абсолютному нулю Реального люциферианского (огонь обращен здесь, как и у Данте, в свою противоположность) духа тяжести.

Но какой же выход ему удастся найти? Как высказать истину о Реальном, не пройдя через гравитационный коллапс встречи с ним? Выход простой: *Реальное* лежит вне сферы смысла, оно не становится предметом тематизированного дискурса. Таким предметом может стать лишь *реальность* – тот комплекс представлений о внешнем мире, из которого Реальное заведомо вытеснено. Однако в речь автора, который не хочет ничего знать о Реальном, оно все же, помимо его воли, вторгается – в качестве симптома. Воля к познанию направлена на реальность, Реальное она всегда игнорирует. Бессознательное заключается не в том, что существо мыслит, как предполагается это тем, что говорит на сей счет традиционная наука. Бессознательное заключается в том, что существо, г о в о р я, наслаждается, и, добавляю я, больше ничего знать не хочет. Я поясняю: это значит – не хочет знать об этом вообще... Знаменитого *Wissentrieb*, на котором настаивает кое-где Фрейд, этого стремления знать, просто не существует. И когда Лакан говорит, что его *Écrits* предназначены не для того, чтобы их поняли, а для того, чтобы их прочли, он имеет в виду то же самое. Реальное дает в них знать о себе, но помимо их смысла. Автор сам не знает, ибо не хочет знать, что он высказывает; наслаждение речью побуждает его говорить, а Реальное – оно само с непреложным прилежанием ложится в написанные им строки. Другими словами, оно выступает в роли симптома.

Итак, в психоаналитической теории Реальное выступает в качестве симптома второй степени, ибо, как мы уже говорили, вторгается этот

симптом в символическое описание второго порядка. Вторгается там, где, по выражению Лакана, язык истины начинает заплетаться. Будучи, по определению своему, отторгнуто Символическим, оно возникает в тексте в виде буквенных формул и схем, занимающих в них примерно то же место, которое принадлежит формуле триметиламина в сновидении Фрейда. В качестве симптома они ведут внутри теории существование самостоятельное, независимое от ее создателя, ибо не субъект познания, а бессознательный субъект желания является подлинным их творцом. От текста к тексту и от семинара к семинару понятийное наполнение их меняется, скользит по законам отчуждающей объект желания метонимии, оставаясь, впрочем, в рамках каждого этапа теории мотивированным и обоснованным. Что касается автора, то он сам оказывается в роли читателя и комментатора собственного текста, которому схемы эти лишь задним числом раскрывают свое значение. Отсюда и сложная структура *Écrits*, состоящих по большей части из текстов, спустя годы после их создания переписанных заново, с включением параграфов и примечаний, представляющих собой своего рода автокомментарий. Схема *R* в работе о психозе и примечания, где она неожиданно предстает лентой Мебиуса, дают тому один из самых ярких примеров. Именно в этих симптоматических элементах истина о реальности и оказывается вписанной в авторский текст. Комментарий, принадлежит ли он автору или читателю, представляет собой лишь меру сопротивления ей. Истина передается, таким образом, минуя личности автора и адресата, помимо них. Личность же, отказавшись от мученического венца, наслаждается блаженством речи. На место святого в качестве прообраза аналитика заступает теперь иная фигура – мистик. Ведь главное свидетельство мистиков состоит в том, что они говорят о том, что испытывают, ничего об этом не зная. Эти мистические излияния не пустопорожня болтовня, это, вообще говоря, лучшее, что можно прочесть, отметьте внизу странички: включая сюда и Тексты Жака Лакана, потому что это явление того же порядка. Мотивом теории становится, таким образом, не удовлетворение, которое приносит знание, а наслаждение, которое доставляет речь.

Символом психоаналитика этого рода будет уже не образ ацефала с его ореолом мученичества и жертвы. Скорее, это ацефал иного, русского происхождения, тот кошмарный образ, с которым связывает старик Карамазов свою потрясенную веру, – образ святого чудотворца, которого мучили за веру, и, когда отрубили ему под конец голову, то он встал, поднял свою голову и любезно ее лобызаше. Собственно, образом-то назвать это как раз и нельзя: абсурдность картины в том и состоит, что воображению она не поддается, воображение способно лишь попеременно рисовать либо человека, хватающего жадно раскрытым, как у задыхаю-



щейся рыбы, ртом ничто, пустоту, либо гальванизированный труп с собственной головой в руках. И тем не менее, именно этот неминуемо двоящийся образ лучше всего иллюстрирует лакановское описание отношения человека к объекту своего желания.

Объект никогда не является для него окончательным, разве что в исключительных случаях. Но в случаях этих он предстает перед ним в качестве объекта, с которым человек безнадежно разлучен, и который являет ему образ его собственного распада внутри мира, объекта, который принципиально для человека разрушителен, ему страшен, с которым он не в силах соединиться, в котором не может обрести точку соприкосновения и примирения с миром, свое идеальное дополнение в плане желания. Единственным способом соединить обе стороны образа, выступающие как последовательное чередование мгновенных переживаний, могло бы стать применение описанной Лаканом в первом семинаре системы вогнутых и плоских зеркал, позволяющей, путем совмещения нескольких изображений, представить разрозненные предметы (например, цветы и вазу) как единое целое (скажем, цветы, стоящие в вазе). Система эта использована Лаканом для иллюстрации воображаемого пленения собственного Я его зеркальным отражением и связанной с ним функцией непризнания. Не менее удачно, однако, иллюстрирует она ухищрение аналитика, пытающегося совместить образ своего Я с видением объекта желания, создать систему зеркал, в которой он мог бы увидеть Реальное, эту голову Горгоны, избегнув при этом гибели, воображаемого распада, дезинтеграции Я.

Итак, обмануть Бога-обманщика можно единственным способом, – обманув собственное Я, высказав истину без его ведома. Если мое Я действительно представляет собой, как Лакан неоднократно доказывает, функцию непризнания отказа, то истина по необходимости должна высказываться не им, а рядом с ним, независимо от него. Психолог оказывается в положении невозможном: отчуждение, обусловленное для него тем *я есмь*, чьим условием является для него, как и для всех остальных, *я не мыслю*, дополненное, однако, тем, что он, в отличие от других, это знает. Но, не мысля, он не может свое знание тематизировать, не может высказать об истине истину. Психологические оказываются людьми, разделяющими это знание лишь постольку, поскольку не могут им обменяться, обладателями знания, о котором они не могут говорить друг с другом.

Не отказываясь ни от принципа наслаждения, ни от принципа удовольствия, психолог причастен непризнанию, на котором и возводит здание некомпетентности, чьим фундаментом служит своего рода абсолютное знание, которое представляет собою, скорее, знание на абсолютном нуле, том самом нуле Реального, о котором мы говорили выше. Не в состоянии пустить это знание в ход, аналитик оказывается стражем кол-

лективной реальности, ничего в ней не смысла. Его отчуждение удвоено тем, что он мог бы его избежать. Истина может, конечно, быть увидена, но не в момент высказывания, а лишь задним числом, когда она уже успела предстать в отчужденном от автора облике текста. Отсюда – обычная для Лакана жанровая форма развернутого комментария к Фрейду, перерастающего порой в автокомментарий; отсюда – аллюзии его на *Écrits* как своего рода Библию (хорошим переводом этого слова было бы именно *Писания*), отсюда и тяга его школы к анонимной технике комментария, к созданию согласованного канонического корпуса текстов, к своего рода интеллектуальной соборности. Лишь в зеркале Другого, выступающего в данном случае как Школа, становится видна человеку высказанная его собственными устами истина.

Еще во втором семинаре Лакан замечает, что фрейдовский анализ сновидения носит черты бреда и, не будь само сновидение обращено к людям, к нам, был бы им в действительности. Эти же черты носят и тексты самого Лакана, где сквозь рациональный организованный тематизированный дискурс отчетливо различим формирующий его изнутри, на уровне означающих, симптом Реального. Если в ранних семинарах тематический дискурс доминирует, то в поздних, скажем в XX, другой, второй текст вписывается в первый, проступает в нем с необыкновенной отчетливостью, что сближает письмо Лакана с виртуозной техникой позднего Джойса. В посвященном Джойсу XX семинаре, том самом, где Лакан впервые назвал Реальность своим симптомом, сквозь само слово «симптом» (*symptome*) просвечивает, в Лакановской его орфографии (*sinthome*), слово «святой» (*saint homme*). Изгнанный из реальности, идеал дает о себе знать в Реальном, в симптоме. И еще один симптом: на самом деле, я думаю, что психоаналитик не может мыслить себя иначе, нежели симптомом, говорит Лакан в этом же семинаре. Святой уже отождествляется здесь с самим аналитиком, но происходит это в его речи, в самом означающем симптома, там, где самого говорящего нет.

Это противоречие между стремлением к святости и нежеланием отказа от принципов удовольствия и реальности, это стремление высказать уже сейчас то, что выскажется, когда я буду мертв, достигает максимального напряжения в последних семинарах, где фиктивно-рационального дискурса как такового больше нет, где схемы вначале отделяются от комментариев, вынесенные на пространство доски или отдельного листа, а затем и просто демонстрируются, вовсе не получая интерпретации. Если теоретическая интерпретация отождествляется Лаканом с сопротивлением аналитика, очевидно, что отсюда сопротивление это полностью устранено. Знание передается с помощью этих схем из рук в руки в молчании, анонимно, подобно монете у Малларме, изображение на которой по-

степенно стирается от употребления (не случайно, кстати, именно анонимным был журнал основанной Лаканом Парижской фрейдовской школы, выходивший под названием *Scilicet*: ты можешь узнать, что думает об этом Парижская школа Фрейда). И свидетельствует это молчание как о желании высказать истину, так и о нежелании ее знать. Истина существует и передается, циркулируя сама по себе, столь же ничья, как и голос, ее выговаривающий, бросая самость аналитика, его Я, на произвол судьбы. Ситуация, которая очень напоминает описанное в *Столпе и утверждении истины* Павла Флоренского рассечение и независимое существование в человеке после смерти его *о себе* и его *для себя* – его святости и его самости. С той разницей, что посмертное состояние это воспроизводится, моделируется уже здесь, при жизни.

Соединить же то и другое, включить *о себе* в *для себя*, оказывается невозможно, ибо Я, эта функция неузнавания, не может засвидетельствовать об истине иначе, как назвав ее ложью.

Без Бога можно обойтись, при условии, что мы им воспользуемся, пишет Лакан. В этом «обойтись, воспользовавшись», и заключается во многом его логика, его экзистенциальная позиция. Приглашая читателя к Реальному, вводя его в свои тексты, он все более тщательно избегает встречи с ним. Воспользовавшись отражением отрубленной головы, благополучно оставляет ее (а точнее, его) на своих плечах. Но само запирательство, само отречение его как раз и дают нам понять, что приглашение к Реальности и увещание к мученичеству, с которыми Лакан обращается к нам, адресованы им, в первую очередь, себе самому. Идеалом, который он преподносит нам, оттого что не в силах достичь его сам, остается ацефал и святой небесный покровитель его апостол Иаков, ценой головы своей преподавший Слово своему палачу.