

# СОЗНАТЕЛЬНОЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Т.Р. Гайнутдинов

## КАРТЕЗИАНСТВО И ПСИХОАНАЛИЗ

**Аннотация.** Статья рассматривает взаимную сопряжённость ряда позиций и идей картезианства и психоанализа. Перечитывая различные тексты Декарта и Фрейда, автор показывает влияние картезианства на возникновение узловых понятий психоанализа. В центре статьи находятся такие категории, как «вытеснение» и «след», при этом автор показывает, что уже на уровне картезианства мы сталкиваемся здесь не только с совершенно новой постановкой проблемы темпорализации, но и критикой метафизики присутствия, в дальнейшем развитой психоанализом и деконструкцией. Статья обращается к структуре картезианского дискурса, акцентируя внимание на метафоре «истинного пути», выступающей методологическим основанием мысли Декарта и, одновременно, её сквозным ориентиром. Философия Декарта уже содержит в себе парадигмальную установку на отказ от понимания бытия в качестве наличного; он многим прежде Фрейда показал, что след не является лишь простым инвестированием в проект присутствия, но оказывается структурой, которая делает возможным вытеснение как таковое. Обращаясь к феномену памяти в философии Декарта, автор статьи показывает, что именно на этом уровне можно обнаружить фундаментальную расщеплённость картезианского субъекта.

**Ключевые слова:** Декарт, картезианство, Фрейд, Деррида, след, вытеснение, психоанализ, память, деконструкция, метод.

«Если тема картезианского *cogito* сохраняет – а это бесспорно – свое влияние и свой, я бы сказал, патогенный характер до сих пор, то обусловлено это в данном случае тем искривлением, которое оно с самого начала вносило» [1, с. 123]. Жак Лакан произносит эти слова в самом конце тысяча девятьсот пятьдесят седьмого года, за две недели до Рождества, но, что более важно, на семинаре, посвященном остроумию в учении Зигмунда Фрейда. Разумеется, говоря об остроумии Фрейда, Лакан не забывает подчеркнуть и своё собственное. И всё же он прав: картезианство удерживает своё влияние и спустя три с половиной столетия после смерти Декарта, прошивая нитью собственного дискурса все поле европейской культуры. Вот почему столь важно постоянное обращение к структуре этого дискурса, тем схемам и крепежам, которые его собирают, а также фигурам и тропам, позволяющим картезианству сохранять свою открытость [2]. Это особенность метафор и образов, само их существо: они остаются открытыми, взламывая текст изнутри, а значит всегда внеположны любому завершённому списку или перечню. Кроме этого, метафоры, как известно, способны смещать зна-

чение. Скажем метафоры следа, света, огня, которые столь часто использует Декарт. Или метафора пути: «...я решил, что с моей стороны будет большой заслугой, если я покажу, каким образом следует отличать свойства, или качества, ума от качеств тела. И хотя многие писали и раньше, что для постижения метафизических предметов следует абстрагировать мысль от чувств, все же никто до сих пор, насколько мне известно, не показал, каким образом этого можно добиться. Истинный же путь к этому – и, на мой взгляд, единственный – изложен в моем «Втором размышлении», однако он таков, что недостаточно пройтись по нему однажды: долго надо его протаптывать и вновь возвращаться к началу, дабы привычка всей нашей жизни – смешивать умопостигаемые объекты с телесными – была вытеснена приобретенной в течение нескольких дней противоположной привычкой, а именно привычкой их различать» [3, с. 106].

Итак, необходимо проложить «истинный путь» различения двух субстанций: различие против смешения. Впрочем, и этого еще недостаточно: требуется «протаптывать» этот путь, возвращаясь к началу, прodelывать это вновь и вновь, с на-

стойчивостью и решительностью, наступая себе на пятки. Необходимо пройти путь от смутной радости узнавания на плоскости формы своей ступни до обретения плоскости в форме этой самой ступни, когда след начинает кроить дорогу по лекалам своих очертаний. Не ощущая «естественного света разума», или вовсе его чураясь, множество «ученых мужей» вынуждены подолгу блуждать по «окольным» и «трудным» путям мысли; скитаться, словно во тьме, и скорее на ощупь, вдоль непрочной кладки изъеденных временем стен, рискуя в любой момент лишиться единственной точки опоры. Они подобны слепым кротам, беспорядочно роющим почву и ведущим жизнь в подземелье, не поднимаясь на поверхность из боязни ослепнуть: «у всех тех, кто привык таким образом бродить во мраке, настолько ослабляется острота зрения, что впоследствии они не могут переносить яркого света» [4, с. 86]. Немало философов «ведут свои умы по неизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут; как если бы кто загорелся настолько безрассудным желанием найти сокровище, что непрерывно бродил бы по дорогам, высматривая, не найдет ли он случайно какое-нибудь сокровище, потерянное путником» [4, с. 85]. Это научные авантюристы, охотящиеся за сокровищем исключительно «на авось», в отсутствии всякой карты движения ума. Чаще всего они ищут совершенно напрасно, лишь ослабляя естественную открытость взгляда и свои природные мыслительные способности, так что лучше уж не искать вовсе, чем делать это в полном мраке собственного разума. Конечно, Декарт признает: иногда ученые «блуждают до такой степени удачно, что находят нечто истинное», однако отмечает, что это свидетельствует лишь об их «удаче», а вовсе не о владении методом или «усердии» [4, с. 86]. Именно поэтому необходим надежный метод или, иначе, «достоверные и легкие правила», задающие определенную систему эnumerативной разметки, своего рода карту движения ума, одновременно ясную и очевидную. Это карта «истинного пути» мысли, столь же необходимая для постижения подлинной сущности «метафизических предметов», сколь «нить для Тесея, желающего проникнуть в лабиринт» [4, с. 91].

У Декарта очень часто встречается метафора «пути» – «единственного», «правильного», «прямого», «ровного», «наилучшего», «верного» и проч. Мы могли бы здесь сослаться, без всякого преуве-

личения, на сотни отрывков, фактически превратив эту статью в переписывание текстов Декарта, но мы и без того излишне часто прибегаем к защитной уловке цитирования. Поэтому, приведем лишь несколько примеров, взятых скорее случайно или же, исходя из соображений краткости. В «Правилах для руководства ума» Декарт замечает, что «... во всяком вопросе, подлежащем разрешению посредством дедукции, есть один *ровный и прямой путь*, которым мы можем легче всего переходить от одних терминов к другим, все же прочие являются более трудными и окольными» [4, с. 147]. В «Разысканиях истины» Евдокс, от лица Декарта, обращается к своему собеседнику Полиандру: «Я вижу, что должен поручить тебя твоему собственному усмотрению и заботиться лишь о том, чтобы вывести тебя на *правильный путь*» [5, с. 169]. И, наконец, отвечая на возражения Пьера Бурдена против «Размышлений о первой философии», Декарт пишет: «*Лучший путь* для достижения цели отбросить раз и навсегда все свои прежние мнения как недостоверные или ложные, а затем, перебрав каждое свое мнение по порядку, сохранить лишь те, кои они признают истинными и несомненными» [6, с. 353]. Близость между Декартом и Фрейдом, можно, среди прочего, обнаружить именно в этой преданности проблематике «пути». Важность метафоры «проложенного пути» для Фрейда довольно подробно разбирает Жак Деррида в статье «Фрейд и сцена письма» [7]. Удивляет при этом, что Деррида, обычно столь внимательный к подобного рода параллелизму, в этом тексте не проводит никаких аналогий с картезианством.

Впрочем, можно увидеть, что мы сталкиваемся здесь не только с различием путей следования, но и вопросом шага, его метрики, динамики, ритма. Следовало бы выразить это более четко, и мы попробуем пояснить, о чем идет речь. Картезианство – это движение с оглядкой, осторожный, опасливый шаг по новой земле. Чуткий в своем страхе и, одновременно, уверенный в своей силе, – шаг узнавания и поиска, обретающий твердь поступи лишь в повторе движения, вновь и вновь возвращаясь к началу. Только тогда он начинает множить себя, уплотняя следы, «протаптывать» путь. Это строгое и размеренное движение шаг за шагом, подолгу задерживаясь на каждом звене пути. Особенно подробно Декарт пишет об этом в IV и V «Правилах для руководства ума»: «Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за

истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» [4, с. 86]. И далее, несколькими страницами ниже, он вновь возвращается к этому образу мерного движения «шаг за шагом»: «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих» [4, с. 91]. Декарт подчеркивает «последовательность» и «непрерывность» этого движения, но, вместе с тем, очевидно, его постоянное внутреннее цезурирование, которое, буквально, рассекает шаг мысли, разделяя его на множество частей. Именно это методически и, рискуем утверждать, ритмически выверенное движение цезуры составляет суть дедукции. Цезура, оставляя метки, зарубки, особым образом размечает пространство мысли, и, одновременно, сохраняет в памяти его путь. Картезианские «Правила для руководства ума» подобны стрелкам, оставленным мелом на поверхности, или, скорее, даже высеченным, выгравированным, вытоптаным, так что их нельзя было бы не заметить или же оставить неузнанными, а, самое важное, – их невозможно стереть.

Будем двигаться дальше: в словах, приведённых выше, Декарт также пишет о том, что проложить, – и, одновременно, прожить, – «истинный путь» возможно лишь посредством вытеснения: «привычка всей нашей жизни смешивать умопостигаемые объекты с телесными» должна быть «вытеснена». Не подвергнута исключению, или же предана забвению, а именно «вытеснена». Там, где было смешение, должно стать различие. При этом мы видим, что это различие духа и тела, мыслящей и протяженной субстанции, задается метафорой двух проложенных путей, лишь один из которых может быть источником подлинного мышления. И само это различие немислимо в картезианстве без вытеснения.

Но теперь, после Фрейда, мы достаточно прозорливы, чтобы понять, что все вытесненное неизбежно возвращается, подобно призраку. Именно это и происходит с Декартом. В этом плане, анализ телесности в картезианстве предстает как процесс непрерывного вытеснения и, одновременно, устойчивого возвращения вытесненного. Впрочем,

по всей видимости, Декарт сам прекрасно понимал принцип действия механизма вытеснения – понимал многим лучше и тоньше, самого Фрейда. Тоньше, в смысле носа, чутья, запаха: он различал его в нюансах ароматов; скажем, роз. У Декарта был тонкий нюх на эти вещи. Следовало бы назвать это психоаналитическим прозрением, если бы это не грозило нам затянувшимся, – и, боюсь, в форме петли, – объяснением, поэтому назовем это, вслед за самим Декартом, «естественным светом». Впрочем, аромат, как мы увидим далее, был, что называется, с душком, в том смысле, что дурно пах, но также и взывал к духам. А духи и призраки как раз и являются вотчиной картезианства по преимуществу (пока обороним это лишь мимоходом и в спешке, в качестве тезиса, с которым нам предстоит еще самое серьезное объяснение).

«Между нашей душой и нашим телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем, если появляется одно, необходимо появляется и другое; причем не всегда одно и то же действие соединяется с одной и той же мыслью. ...В связи с этим легко понять, что *необыкновенное отвлечение*, какое вызывает у некоторых людей *запах розы* или присутствие кошки и тому подобное, происходит лишь от того, что в начале нашей жизни они были очень сильно потрясены чем-нибудь похожим на это; возможно, они унаследовали чувства своей матери, которая была потрясена тем же, будучи беременной, ибо есть несомненная связь между всеми чувствами матери и чувствами ребенка, находящегося в ее чреве, и то, что действует отрицательно на мать, вредно и для ребенка. Запах роз мог быть причиной сильной головной боли у ребенка, когда он был еще в колыбели, а кошка могла его сильно напугать; никто не обратил на это внимания, и сам он об этом ничего не помнит, но отвращение к розам или к кошке осталось у него до конца жизни» [8, с. 358]. Слова Декарта, – буквально, на том же месте, где он их обрывает, – продолжает Фрейд: «Проще говоря, воспоминание в данный момент воняет так же, как реальный объект. Точно так же, как мы брезгливо отворачиваем наш сенсорный орган (голову и нос) от дурно пахнущих предметов, так и наше подсознание и сознательное восприятие отворачиваются от воспоминания. Это и называется вытеснением» [9, с. 203]. Мы воротим нос, точно также как воротим память. Не в силах вспомнить, мы остаемся не способны забыть.

Мы присутствуем здесь (впрочем, маркирует ли что-то это «здесь»? обозначает ли нечто большее, нежели только точку на плоскости листа?) при смещении самого понятия «присутствия»: воспоминание присутствует в памяти именно в силу собственного отсутствия, иначе – поскольку его там попросту нет. Парадоксальным образом субъект страдает от воспоминаний, о которых он «ничего не помнит», которые он не в силах обрести, вернуть себе по праву. Очевидно при этом, что эти воспоминания, лишенные для субъекта буквальной собственной феноменальности, есть воспоминания вытесненные. Мы видим, как Декарт раскрывает и проговаривает на примере запахов и образов механизм вытеснения. Нежный аромат розы, – посредством памяти и, вместе с тем, в ее обход, – вызывает «необыкновенное отвлечение»; вместо того, чтобы быть источником обонятельного удовольствия, он воспринимается как «отвратительны» и причиняющий неудовольствие. От него хочется отвернуться, прогнать его прочь, он раздражает наши рецепторы своей навязчивой резкостью. Роза воняет, вот в чем дело, как затхлый, смрадный воздух в жаркий день, помесью забродивших ягод и пыли, гнилью грибов. Но есть в этом запахе и что-то иное, что вызывает смутную, едва уловимую тревогу неминуемой боли. Мы обратимся здесь к Фрейдю, но не столько из-за необходимости разъяснения, – в нем-то как раз Декарт, обладающий невероятной ясностью, и не нуждается, – сколько в поиске понятий, которыми мы уже успели воспользоваться. «Детали этого процесса, посредством которого *вытеснение превращает возможность удовольствия в источник неудовольствия*, еще недостаточно поняты или не могут быть ясно описаны, но бесспорно, что *всякое невротическое неудовольствие есть подобного рода удовольствие*, которое не может быть воспринято как таковое» [10, с. 385]. Вытеснение некоторым образом переворачивает отношения удовольствия и неудовольствия, искажая их вплоть до неузнаваемости со стороны субъекта. К примеру, есть удовольствие от свежего, фруктового, немного пряничного запаха роз, которое, в результате процесса вытеснения, «не может быть воспринято как таковое», и ощущается как неудовольствие. Удовольствие оказывается захлестнуто прошлым событием, которое было вытеснено из настоящего для того, чтобы оказаться неудовольствием в будущем. Декарт заключает, что «отвлечение от розам» останется у такого человека «до конца

жизни», то есть будущее уже пребывает здесь и сейчас (причем в отсутствии сознательного опыта прошлого, а, следовательно, и памяти о нем), определяя настоящую трансформацию удовольствия в неудовольствие. Впрочем, и это не точно: при подобном, ставшем уже вполне классическим, описании механизма вытеснения, мы наблюдаем лишь «простое диалектическое усложнение» опыта настоящего, изымающего себя, становящегося чем-то внешним для себя, лишь затем, что бы к себе вернуться, подобно Улиссу возвращающемуся в Итаку. В действительности, мы сталкиваемся здесь с «прошлым, которое никогда не было настоящим» и будущим, которое никогда не станет его горизонтом: «в инаковости “бессознательного” мы имеем дело не с горизонтом модифицированных – прошлых или будущих – моментов настоящего, а с “прошлым”, “грядущее” которого никогда не будет производством или воспроизводством в форме присутствия» [11, с. 44]. Иначе говоря, мы сталкиваемся здесь не столько с совершенно новой постановкой проблемы темпорализации, сколько с критикой той модели присутствия, которую мы привычно, – и привычка эта дурного порядка, – называем картезианской. Напротив, именно Декарт первым показал, что вытеснение не является лишь простым инвестированием в проект присутствия, его дивидендами, полученными не без некоторой задержки, но неизменно щедрыми.

Иллюстрируя работу механизма вытеснения в картезианстве, мы не будем ограничивать себя примерами, связанными лишь с запахом роз или видом кошки. Так, в одном из писем, предназначенных для королевы Кристины, Декарт, объясняя причины, заставляющие «нас любить одного человека, больше чем другого», рассказывает весьма забавную историю своей привязанности к женщинам с небольшим косоглазием: «К примеру, когда я был ребенком, я любил девочку, мою сверстницу, которая немного косила; из-за этого впечатление, возникшее в моем мозгу при виде косящих глаз, присоединилось к впечатлению, вызывающему в нем любовную страсть, таким образом, что еще долгое время спустя при виде людей, страдающих косоглазием, я испытывал большую склонность любить их, нежели кого-то другого, единственно по причине этого их недостатка; вдобавок я *не отдавал себе отчета в этой причине*. Напротив, после того как я поразмыслил над этим и признал косоглазие недостатком, оно меня больше не волновало. Таким образом, когда мы склонны

кого-то любить, не зная при этом причины нашего чувства, можно считать, что оно возникает оттого, что у данного человека есть нечто напоминающее свойство объекта, любимого нами ранее, *пусть мы этого и не осознаем* [12, с. 558]. Конечно, мы сталкиваемся в этом примере с прекрасной иллюстрацией лакановского «объекта а»: немного косящий взгляд, как причина возникновения желания, и, даже более, сославшись на семинар Лакана 1969/70 гг. («Изнанка психоанализа»), мы могли бы назвать его источником прибавочного наслаждения. Вот оно картезианство без утайки. Но для нас важно сейчас другое: любовь всегда отсылает к прошлому, к «объекту, любимому нами ранее», но таким образом, что этот объект оказывается вытеснен из настоящего и помещен в будущее, «пусть мы этого и не осознаем».

Вовсе не случайно, что Иммануил Кант, противопоставляя проект собственной «прагматической антропологии», проекту «физиологической антропологии» Декарта, акцентирует при этом внимание именно на проблеме памяти и остаточного следа: «Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос о том], на чем основывается память, может по-разному умствовать (согласно Декарту) по поводу остающихся в мозгу *следов* впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель» [13, с. 132-133]. В работе «Страсти души» Декарт отмечает, что каждый предмет оставляет в нашем мозгу «следы»: «Эти следы – не что иное, как поры мозга, откуда раньше вышли духи, движение которых было вызвано присутствием данного предмета» [14, с. 500]. Проблему «следа» Декарт активно обсуждает также в нескольких письмах к Антуану Арно, написанных летом 1648 года. В частности, в письме от 4 июня он пишет, что уже «ум младенца», лишенный еще каких бы то ни было «чистых умозрений», переживает, тем не менее, «смутные ощущения», которые «оставляют в нашем мозгу *некие следы, сохраняющиеся там всю нашу жизнь*» [12, с. 563]. Поскольку это утверждение вызвало вопросы со стороны Арно, – связанные, в первую очередь, с тем, почему мы не помним большей части событий нашего детства, несмотря на оставленные ими следы, – Декарт в письме от 29 июля 1648 года (с настойчивостью, напор которой мы значительно ослабляем) поясняет, что «дабы мы вспомнили какую-либо вещь, недостаточно, что-

бы эта вещь являлась нашему уму прежде и оставила в мозгу какие-то *следы*;... для воспоминания достаточны не какие угодно следы, оставленные в мозгу предшествующими мыслями, а лишь те, в отношении которых ум признает, что они были в нас не всегда, а когда-то возникли вновь. Дабы ум мог это признать, он, когда они впервые были напечатлены, должен был, я полагаю, воспользоваться чистым разумением именно для того, чтобы заметить, что вещь, которая представлялась ему тогда, нова, или не представлялась ему ранее, ибо не может быть никакого телесного следа этой новизны» [12, с. 564].

Итак, все предметы, даже виденные нами в раннем детстве, оставляют в нашем мозгу «следы». Однако мы оказываемся неспособны вспомнить большую часть переживаний и образов нашего детства, поскольку отнюдь не все следы сохраняются в памяти: «для воспоминания достаточны не какие угодно следы..., а лишь те, в отношении которых ум признает, что они были в нас не всегда, а когда-то возникли вновь». Мнемозина, столь разборчивая в связях (если не брать в расчет пастуха, но то был сам Зевс), не готова отдаваться каждому, а потому скрепляет узамы памяти лишь след определенного рода. Она требовательна к своим избранникам. Это стоит признать, тем более что требовательность эта – следствие хорошего вкуса. Спору нет, Музам повезло с матерью. Другой вопрос: повезло ли нам с Музами?

Впрочем, Декарт, по всей видимости, не слишком доверял Музам: в его глазах им не хватало достоверности и постоянства, так что это был в первую голову вопрос логики и лишь затем – любовной страсти. Кроме того, сложно представить себе Музу с косыми глазами. По крайней мере, Декарт, чье воображение, как мы знаем, способно на многое, этого сделать так и не смог. И все же главный его упрек – ненадежность, и, разумеется, он обращен не столько к Музам, сколько – их матери. Мы не можем опереться на память: она слишком строптива и «зачастую подвержена ошибкам», «неустойчива» и «слаба». Декарт очень настойчиво акцентирует внимание на недостатках памяти и необходимости их восполнения. В особенности это очевидно в работе «Правила для руководства ума». Мы приведем лишь несколько примеров: «*слабость памяти* нужно возместить неким последовательным движением мысли»; «когда память... оказывается *неустойчивой и слабой*, она должна быть *восстановлена и укреплена* посредством это-

го непрерывного и повторяющегося движения мысли»; «так как *память зачастую подвержена ошибкам*, то для того, чтобы мы не были вынуждены уделять некоторую часть нашего внимания ее *восстановлению*, в то время когда мы заняты другими мыслями, *искусство весьма кстати открыло возможность применения письменности*» [4, с. 97, 111, 143]. Мы вплотную подходим здесь к проблеме письма как экстернизации памяти, особого рода восполнения, «восстановления», «освобождения памяти». Подробно не останавливаясь на этом вопросе, мы можем лишь сослаться на работу «О грамматологии» Жака Деррида [15]. Деррида отмечает, что, по меньшей мере, начиная с «Федра» Платона, письмо воспринимают в качестве служащего памяти технического средства, некоторого внешнего протеза, компенсирующего внутренние недостатки и изъяны памяти.

Итак, главный укор Декарта к Мнемозине заключается в том, что она не держит своего обещания – обещания помнить; и, напротив, вопреки заверениям, она продолжает удерживать в памяти то, о чем следовало бы забыть, что, казалось, и было забыто, похоронено вместе с сонмом жутких ночей. Память способна к обману, она не является более тем, чем ей престало быть, она не является даже самим этим «быть», то есть собственной сущностью и предназначением. Она, одновременно, открывает себя «напечатлению» следа и, вместе с тем, оказывает ему сопротивление. Но и это еще не все: оказывается, что субъект располагает отнюдь не всеми воспоминаниями, которые сохраняет его память, то есть память субъекта удерживает воспоминания, несмотря на то, что «сам он об этом ничего не помнит». Уже на этом уровне мы отчетливо сталкиваемся с расщепленностью картезианского субъекта. И, рискнем предположить, именно здесь, а вовсе не на уровне различия мыслящей и протяженной субстанции, мы должны эту расщепленность рассматривать.

Память несет с собой логику палимпсеста, что живёт истиранием с поверхности установленно-го порядка слов, смывая его, словно грязь, здесь и там облепившую руки, соскабливая, подобно старой сгнившей коре. Палимпсест напоминает старое еврейское кладбище в Пражском гетто, уходящее вглубь за невозможностью двигаться вширь: слова обвивают друг друга скелетом собственных контуров, подобно плотной череде угрюмо нависших плит. И в том, и в другом случае, мы имеем дело с экономией места, но также –

логикой жертвы смысла. Впрочем, в палимпсесте прежний текст продолжает сочиться сквозь поры новых слов и новых чернил. Он продолжает жить, не будучи видим, не имея возможности себя прочесть, узнать в слепом остатке уцелевших букв, чей шпиль растворился в водной глади новой красивой прописи.

В этом смысле след подобен палимпсесту: он изымает себя, но делает это именно для того, чтобы себя сохранить, оставив, быть может, едва ощутимый оттиск, едва ли различимый граф. След означает также саму «нестираемость бытия», невозможность абсолютного забвения.

Вслед за Декартом, мы видим, что посредством вытеснения происходит своего рода капитализация следа. И это как раз тот случай, когда капитал, беря верх над субъектом, становится всевластен. Память способна откладывать некоторые следы, тем самым приостанавливая или задерживая их психическую обработку. Это следы, упраздняющие свое прочтение, заматающие себя подобно вору, силящемуся скрыть улики; следы изъятия и исчезновения, отстранения и отступления, которые стирают из памяти сами себя, оставляя лишь пустое пространство в «порах мозга». «След – это стирание самого себя, своего присутствия, он конституирован угрозой или тревогой своего безвозвратного исчезновения, исчезновения исчезновения... Это стирание следа – не несчастный случай, который мог произойти здесь или там, не необходимая структура некоторой цензуры, угрожающей тому или иному присутствию; но, как движение темпорализации и как чистое самоаффектирование, оно оказывается структурой, которая делает возможным то, что можно было бы назвать вытеснением вообще» [7, с. 365]. Деррида прав – это не структурный закон цензуры, но и не некоторая всегда временная случайность в истории форм присутствия; стирание следа, его внутреннее изживание, изжигание, испепеление самой его плоти, едкого нутра – это то, что делает возможным вытеснение как таковое. След позволяет себе избыток собственной (у)траты, иначе – он позволяет себе быть ничем, изгнать себя и раствориться «в небытии своего бытия, том остатке без остатка, что называется золой». «Нас ждет зола» – след угасшего пламени, след другого имени: «след – или же зола. Эти имена стоят других» [16, с. 48, 91-92], обнаруживая общую меру стоимости. Впрочем, это менее всего вопрос экономии имени, попытки имя сберечь,

спасти от огня. Имя, любое имя, обязано огню. «Пусть у нас будет огонь, пусть будет жар и пусть огонь горит сколько угодно» [17, с. 182], сжигая каждое имя, оставляя лишь след. Или же золу. Эти имена стоят за другими, метонимически смещая значение, вознося его подобно фимиаму: ладан, гвоздика, мускус, можжевельник, мирра, розмарин, корица, лавр, несколько капель лаванды, совсем чуть-чуть базилика и, в довершение всего, горсть лепестков роз. Облако благовоний оседает пеплом на коже, удушливо стягивая голову запахом роз. Здесь действительно нет иного остатка, как нет иного следа, кроме, разве что, – запаха роз, подобного самым жутким миазмам.

Констанс Классен в работе «Миры ощущений», исследуя этимологию терминов английского языка, фиксирующих наше чувственное восприятие действительности, замечает, что «чисто обонятельные термины нередко происходят от слов, отсылающих к огню или дыму. Так, например, корни слов “smell” (запах), “reek” (вонь, зловоние, затхлость), “perfume” (благоухание, аромат) и “incense” (фимиам) означают “гореть” или “дымить» [18, с. 52]. Испускать густой дым или копоть, кадить, воскурять: каждый запах, самый смрадный и самый благодный, отсылает к огню, он воскуряется вместе с ним, превращаясь в пламя, превращая пламя в густой дым и копоть, въедливо вбирающий в себя все пространство мысли. И именно в этом пространстве, – пространстве огня и пространстве пламени, но также и оставшейся золы, как следа утраченного имени – развертывает себя «истинный путь» картезианства.

Действительно, Декарт буквально заворочен огнём. Он говорит о нем непрестанно, словно именно пламя и формирует его текст. Например, развивая собственные анатомические штудии, Декарт помещает огонь в самую толщу сердца, точнее, делает сердце источником огня. Важно понимать, что когда Декарт пишет об огне, который «постоянно горит в сердце» он не наследует исключительно метафорический ряд текста, и не использует это понятие лишь в некотором особом его звучании или смысле; он прямо указывает, что этот огонь «имеет не иную природу, нежели все огни, находящиеся в неодушевленных телах» [19, с. 110]. При этом текст не ограничивает себя рамками категорий подобия/сходства или же очевидной ясности образа. Вовсе нет. Декарт пишет: «сердце содержит в себе огонь» и вся грудная клетка сразу же оказывается ох-

вачена языками пламени: «И знайте, что плоть сердца содержит в своих порах один из тех огней без света, о коих я говорил вам выше, огонь, который делает кровь настолько горячей и пылающей, что по мере того, как кровь втекает в одну из двух камер или полостей, находящихся во плоти сердца, оно стремительно раздувается и расширяется» [19, с. 9]. Именно огонь, расположенный в сердце человека, питает все его тело. И если верно, что все функции человеческого тела «зависят именно от сердца» [20, с. 435], то столь же неоспоримо, что само сердце живет теплом огня. Огонь, заключенный в сердце, нагревает кровь, принуждая ее устремляться далее, распространяясь по всему телу: «Огонь, содержащийся в сердце машины, каковую я вам описываю, только и делает, что расширяет, нагревает и истончает таким образом кровь, которая непрерывно, по капле капает через трубку полой вены в полость по правую сторону сердца, откуда кровь вдыхается в легкие...» [19, с. 9]. В работе «Страсти души» Декарт пишет, «что, пока мы живы, в нашем сердце имеется постоянная теплота, представляющая собой вид огня, поддерживаемого венозной кровью, и что этот огонь есть телесное начало всех движений наших членов» [14, с. 485].

Раз за разом, мы находим в картезианстве эту тему огня, а вместе с ней отсутствия и утраты: «...я постарался как можно понятнее разъяснить все, что относится к его [огня] природе: как он образуется, чем поддерживается, как он иногда дает теплоту без света, а иногда свет без теплоты; каким образом он может придавать разным телам разную окраску и различные другие свойства; как он плавит одни тела, а другие делает более твердыми; как он может почти все их сжечь или превратить в дым и золу...» [21, с. 276]. Вот почему «Рассуждения о методе» могли бы начинаться также как работа Жака Деррида «О духе» («De l'esprit»): «Я буду говорить о призраке, о пламени и пепле» («Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres»). В самом деле, Декарт говорит о человеке либо в категориях функции, либо – фантома. Или, более точно, человек у Декарта оказывается одновременно фармацией и формацией фантома. Но здесь мы стоим уже на пороге совершенно новой темы, требующей самого пристального внимания, своего рода новой «Фармации Декарта». И это разбирательство, предпринятое со всем картезианским тщанием, безусловно, ещё ждет нас впереди.

### Список литературы:

1. Лакан Ж. Образование бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). М.: Гнозис, Логос, 2002.
2. Гайнутдинов Т.Р. Картезианская купюра: проблема телесности в философии Декарта // *Философия и культура*. 2014. № 3. С. 329-338. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.3.10903).
3. Декарт Р. Ответ на вторые возражения против «Размышлений о первой философии» // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
4. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
5. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
6. Декарт Р. Седьмые возражения с примечаниями автора, или Рассуждение о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
7. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 319-369.
8. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
9. Ле Герер А. Три истории о носе... // *Ароматы и запахи в культуре*. Книга 1. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
10. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. // Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. М.: Просвещение, 1989.
11. Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012.
12. Декарт Р. Из переписки 1643-1649 гг. // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
13. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999.
14. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
15. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
16. Деррида Ж. Шибболет (посвящается Паулю Целану). СПб.: Академический проект, 2002.
17. Декарт Р. Мир, или трактат о свете // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
18. Classen C. *Worlds of Sense: exploring the sense in history and across cultures*. L.; N.Y.: Routledge, 1993.
19. Декарт Р. Человек. М.: Практикс, 2012.
20. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
21. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
22. Рябушкина Т.М. Рефлексия как метод самопознания: к вопросу о кризисе оснований картезианской и посткартезианских теорий субъективности // *Философская мысль*. 2013. № 1. С. 1-59. (DOI: 10.7256/2409-8728.2013.1.268. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_268.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_268.html)).

### References (transliteration):

1. Lakan Zh. *Obrazovanie bessoznatel'nogo* (Seminary: Kniga V (1957/1958)). M.: Gnozis, Logos, 2002.
2. Gainutdinov T.R. *Kartezianskaya kupyura: problema telesnosti v filosofii Dekarta* // *Filosofiya i kul'tura*. 2014. № 3. S. 329-338. (DOI: 10.7256/1999-2793.2014.3.10903).
3. Dekart R. *Otv et na vtorые vozrazheniya protiv «Razmyshlenii o pervoi filosofii»* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 2*. M.: Mysl', 1994.
4. Dekart R. *Pravila dlya rukovodstva uma* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
5. Dekart R. *Razyskanie istiny posredstvom estestvennogo sveta* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
6. Dekart R. *Sed'mye vozrazheniya s primechaniyami avtora, ili Rassuzhdenie o pervoi filosofii* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 2*. M.: Mysl', 1994.
7. Derrida Zh. *Freid i stsena pis'ma* // *Derrida Zh. Pis'mo i razlichie*. M.: Akademicheskii proekt, 2000. С. 319-369.
8. Dekart R. *Strasti dushi* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
9. Le Gerer A. *Tri istorii o nose...* // *Aromaty i zapakhi v kul'ture*. Kniga 1. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010.
10. Freid Z. *Po tu storonu printsipa udovol'stviya*. // *Freid Z. Psikhologiya bessoznatel'nogo: Sb. proizvedenii*. M.: Prosveshchenie, 1989.
11. Derrida Zh. *Polya filosofii*. M.: Akademicheskii proekt, 2012.
12. Dekart R. *Iz perepiski 1643-1649 gg.* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 2*. M.: Mysl', 1994.
13. Kant I. *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya*. SPb.: Nauka, 1999.
14. Dekart R. *Strasti dushi* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
15. Derrida Zh. *O grammatologii*. M.: Ad Marginem, 2000. 512 s.
16. Derrida Zh. *Shibbolet (posvyashchaetsya Paulyu Tselanu)*. SPb.: Akademicheskii proekt, 2002.
17. Dekart R. *Mir, ili traktat o svete* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
18. Classen C. *Worlds of Sense: exploring the sense in history and across cultures*. L.; N.Y.: Routledge, 1993.
19. Dekart R. *Chelovek*. M.: Praktis, 2012.
20. Dekart R. *Opisanie chelovecheskogo tela. Ob obrazovanii zhivotnogo* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
21. Dekart R. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh* // *Dekart R. Sochineniya v 2-kh tt. T. 1*. M.: Mysl', 1989.
22. Ryabushkina T.M. *Refleksiya kak metod samopoznaniya: k voprosu o krizise osnovanii kartezianskoi i postkartezianskikh teorii sub'ektivnosti* // *Filosofskaya mysl'*. 2013. № 1. S. 1-59. (DOI: 10.7256/2409-8728.2013.1.268. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_268.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_268.html)).