



НАУЧНАЯ СТАТЬЯ
УДК 304.2

DOI: 10.18287/2782-2966-2023-3-1-8-15

Дата поступления: 20.01.2023
рецензирования: 02.03.2023
принятия: 20.03.2023

Ю.А. Разинов

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, г. Самара, Российская Федерация
E-mail: razinov.u.a@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9238-5535>

Заветное желание

Аннотация: в статье рассматривается теоретический спор между различными концепциями желания: так называемой «классической», структуралистской и постструктуралистской. Данный спор разворачивается в двух аспектах: социального производства желания и связи желания с нехваткой. Автор показывает, что этот спор является аксиоматическим и отражает процесс перехода от индустриального общества как общества, основанного на нехватке и отстающем потреблении, к постиндустриальному обществу, основанному на избытке и опережающем потреблении. Опираясь на концепции желания А. Кожева и Ж. Лакана, автор предпринимает критику постструктуралистских идей Ж. Делеза, Ф. Гваттари и Ж.-Ф. Лиотара, в частности, концепции безусловного и ничем не ограниченного желания. В целях определения границ «желающего производства» автор проводит различие в понятиях сокровенного и заветного желания. Данное различие применяется при анализе произведений Ст. Лема «Солярис» и А. Тарковского «Сталкер».

Ключевые слова: желание; нехватка; психоанализ; шизоанализ; либидинальная экономика; желающее производство.

Цитирование: Разинов Ю.А. Заветное желание // Семиотические исследования. *Semiotic studies*. 2023. Т. 3, № 1. С. 8–15. DOI: <http://doi.org/10.18287/2782-2966-2023-3-1-8-15>.

Информация о конфликте интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Разинов Ю.А., 2023 – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, 443086, Российская Федерация, г. Самара, Московское шоссе, 34.

SCIENTIFIC ARTICLE

Yu. A. Razinov

Samara National Research University,
Samara, Russian Federation
E-mail: razinov.u.a@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9238-5535>

Sacramental desire

Abstract: the work considers the theoretical dispute between different concepts of desire: "classical", structuralist, and post-structuralist. This dispute unfolds in two aspects: the social desire production and desire-scarcity connection. The author shows this dispute to be axiomatic and reflect the process of transition from an industrial society, which is based on shortage and lagging consumption, to a post-industrial society, which is based on excess and advanced consumption. The author relies on Lacan's and Kojève's concepts of desire and criticizes post-structuralist ideas of Deleuze, Guattari and Lyotard, particularly the concept of unconditional and unlimited desire. The article distinguishes between the concepts of innermost and sacramental desire in order to define the boundaries of the "desiring production". This distinction is applied in the analysis of "Solaris" by S. Lem and "Stalker" by Tarkovsky.

Key words: desire; scarcity; psychoanalysis; schizoanalysis; libidinal economy; desiring production.

Citation: Razinov, Yu.A. (2023), Sacramental desire, *Semioticheskie issledovaniya. Semiotic studies*, vol. 3, no. 1, pp. 8–15, DOI: <http://doi.org/10.18287/2782-2966-2023-3-1-8-15>.

Information about conflict of interests: the author declares no conflict of interests.

© Razinov Yu. A., 2023 – Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Samara National Research University, 34, Moskovskoe Shosse (St.), Samara, 443086, Russian Federation.

Введение

Затронув тему желания на Пярых Лемовских чтениях, профессор В.А. Конев поставил вопрос: почему герои рассказа братьев Стругацких «Пикник на обочине» так же, как и в его экранизации А. Тарковским, желая попасть в комнату исполнения желаний, останавливаются у самого её порога. Желания героев различны, но кажется, что мотив *задержки желания* у всех один. «Профессор хочет взорвать комнату желаний двадцатикилотонной бомбой, изобретенной им и его коллегами специально для того, чтобы какой-нибудь маньяк не пожелал, благодаря комнате, либо безграничной власти над всеми, либо стремления всех осчастливить помимо их воли и желания. А модный писатель, который когда-то мечтал переделать мир и людей, и которого мир и люди переделали самого, идёт за вдохновением. Но... Ни тот, ни другой не вошли в комнату. Почему?». Далее следует ответ: «А потому, что желание – это не то, что “я хочу”. Потому что желание – это не нехватка чего-то. Желание – это голос твоей природы, то, куда влечёт тебя твоя судьба. Поэтому желание – не образ чего-то реального, которого мне не хватает, оно само “производит реальное”» (Конев 2020, с. 66). Однако такой ответ, будучи отсылкой к концепции желания Ж. Делёза и Ф. Гваттари (Анти-Эдип, 1972 г.), порождает новые вопросы, которые требуется обсудить.

«Желающее производство»

Первый вопрос вызван утверждением о том, что желание – это не нехватка чего-либо, и его нельзя объяснить понятием нехватки. «Желание – пишут авторы «Анти-Эдипа» – ни в чем не испытывает нехватки, ему не испытать нехватки в своём объекте, <...> поскольку «желание и его объект составляют одно целое» (Делёз, Гваттари 2008, с. 49–50). Это аксиоматическое утверждение, и оно, как минимум, предполагает референцию к А. Кожеву, который ввел понятие «антропогенного желания» как желания, *фундированного* в нехватке. Согласно Кожеву, человеческое желание – это не потребность в каком-либо объекте, то есть это не желание того, *что* есть, а это желание того, чего *нет*. Желание, пишет Кожев в 1943 г., «есть реальное присутствие отсутствия: это – пустота, расположенная в полноте и ею уничтожимая, исчезающая как пустота, т.е. заполняемая тем действием, которое осуществляет или удовлетворяет желание» (Кожев 2007, с. 295–296). И далее: «Строго говоря, желание, будучи отсутствием, а не присутствием, не *есть*, но оно *ничтожит* в реальном Бытии» (Кожев 2007, с. 297).

Референция к Кожеву имела бы резон не только в плане очевидного аксиоматического спора на тему связи нехватки и желания, но и в аспекте того, что понимается под самой нехваткой. Спра-

шивается, о нехватке *чего* идет речь? И в этом вопросе Делёз и Гваттари могли бы найти себе союзника в лице Кожева. Желание, считают шизоаналитики, не есть нехватка в объекте, ибо оно само порождает объекты. Желание – это механизм связи субъекта и объекта, который описывается ими в терминах «социальной машины»: «Желание и его объект составляют одно целое. Это машина как машина машины. Желание – это машина, и объект желания – это подсоединенная машина, так что произведенное выбирается из производства. <...> Объективное бытие желания – это само Реальное» (Делёз, Гваттари 2008, с. 49–50). Но ведь в таком же направлении продумывал концепцию желания А. Кожев: «антропогенное желание» – это *непредметное* желание. Во-первых, это *желание самого желания* и, таким образом, это не желание какой-либо *вещи*, а желание *отношения*. Во-вторых, *это желание признания*, и в качестве такового оно есть в подчеркнутом смысле *социальное* отношение. Само же это отношение Кожев рассматривает в гегелевском духе борьбы Раба и Господина, т.е. как диалектическое становление двух желаний. Желание Господина, направленное на Раба, – это желание признания себя в качестве господина. Желание Раба, направленное на господина, – это признание его желания (Кожев 2007).

Притом, что концепция «антропогенного желания» и «машины желания» имеют различный смысл, они коррелируют между собой именно в этом – в отношении связи желания и объекта, т.е. «желающего производства», как выражаются Делёз и Гваттари. Но несмотря на этот общий вектор теории желания, имя Кожева на страницах «Анти-Эдипа» даже не упоминается.

Не менее странно и то, что авторы шизоанализа ссылаются на Ж. Лакана, концепцию желания которого они называют «восхитительной» (Делёз, Гваттари 2008, с. 50). Между тем Лакан, посещавший семинары Кожева, опирается на его идеи. Прежде всего, это относится к теме нехватки, которую Лакан развивает в направлении *субъекта*. Дело не в том, что субъекту *чего-то* не хватает, а в том, что нехватка коренится в самом субъекте. Она расщепляет субъекта, и такое расщепление фундаментально для него. Субъект *не есть*, а возникает в расщелине желающих дискурсов. «Желание – это отношение бытия к нехватке. Это не просто нехватка того или иного, а нехватка бытия, посредством которого сущее существует... Желание, эта центральная в любом человеческом опыте функция, не есть желание чего-либо именуемого. Именно в силу нехватки, именно в опыте желания приходит существо к переживанию своего Я в его отношениях с бытием» (Лакан 1999, с. 318).

Вопрос «чего хочешь?», который Лакан называет основным вопросом психоанализа, – это вопрос, который обнаруживает субъекта посреди

нехватки. Сам же этот вопрос возникает в отношении Другого. Желание субъекта – это хотение того, чего желает Другой. В этом и состоит смысл формулы Лакана: *желание есть желание Другого*. При этом надо понимать, что речь идёт не о желании, направленном на другого в смысле *объекта*, а о желании *его желания*. В этом отношении Лакан в точности следует за Кожевым, который утверждает, что желание есть *желание признания со стороны другого*. Именно такое желание делает человека человеком, отличая его от животного, желание которого направлено на объект и в этом смысле есть *потребность*. Лакан развивает идею «антропогенного желания» в том ключе, что человеческое желание направлено на восполнение постоянно образующейся *нехватки* в субъекте. Причем эта нехватка невосполнима. По этой причине такие желания, как *признание, любовь, счастье* – это те корреляты полноты, которых всегда не хватает. Таким образом, общее между Кожевым и Лаканом заключается в том, что оба понимают желание не как *отношение субъекта к объекту*, но как *отношение субъекта к нехватке*, конститутивной для самого субъекта.

С этим связан другой неясный момент в теории желания Делёза и Гваттари – это определение концепции желания как нехватки в качестве «классической» (Делёз, Гваттари 2008, с. 48). В том месте, где оспаривается эта концепция, авторы «Анти-Эдипа» не упоминают её представителей, так же как они не объясняют, почему данная концепция названа «классической». А так как сквозными темами их критики являются учения К. Маркса и З. Фрейда, то логично было бы предположить, что речь идёт именно о них. Между тем не все так очевидно у Маркса и Фрейда. Маркс хотя и вводит в анализ потребности фигуру нехватки, которая образуется в результате отчуждения работника от результатов труда, указывает на то, что сами эти потребности формируются капиталистическим производством, т.е. трактует это вполне в духе «желающего производства» Делёза и Гваттари. Во-первых, Маркс утверждает, что желания вытекают из логики общественного производства: «Человечество – пишет он – ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления» (Маркс 1986, с. 138). Во-вторых, Маркс подчеркивал, что товарное производство не только направлено на удовлетворение потребностей и тем самым компенсирует нехватку, но и *производит* её, формируя новые потребности, а вместе с ними и новые формы отчуждения. В-третьих, путем удовлетворения объектно-ориентированного желания человек возвращает себе

отчужденную в труде *сущность*, присваивает себе человеческое *достоинство*, а это не что иное, как антропогенное желание. Именно на такое желание ориентирована современная реклама: «L'oreal Paris – ты этого достойна!», «Gillette – для настоящих мужчин!» – так вездесущий капитал использует в своих целях *желание признания*. Таким образом, по Марксу «желающим производством» является само капиталистическое производство, где желание потребителя – это, в конечном счете, желание того, чего от него «хочет» капитал. В терминах Лакана капитал – это большой Другой, то есть заданный им символический порядок. Можно ли в таком случае назвать марксистскую теорию желания классической? Можно, если под марксизмом понимать его вульгарную версию.

Так же и с Фрейдом: когда о психоанализе говорят как о теории объектно-ориентированного желания, то речь идет о его натуралистической интерпретации в постфрейдизме. Тот же Лакан, защищая Фрейда от подобного рода истолкований, утверждает, что вокруг объекта желания конституируется целый мир, так что, присваивая себе объект, субъект присваивает себе *совокупность* – символический порядок Другого. Поэтому, когда Делёз в диалоговом «Алфавите» с Клер Парне говорит, что желание (Desir) отнесено не к объекту, а к *совокупности*, он не создаёт альтернативы логике Фрейда. Он лишь более широко трактует эту «совокупность». Например, когда Делёз ссылается на М. Пруста, сказавшего «Я не желаю женщину – я желаю пейзаж, который окутал эту женщину», то он имеет в виду не объект, а совокупность отношений вокруг объекта, а коротко говоря, *события*: «Я никогда не желаю нечто само по себе, мне так же не нужна эта совокупность, но я желаю что-то, исходя из неё. <...> Желать – значит создавать совокупность, конструировать скопление: будь то юбка, солнечный луч...» (Делёз 2012, с. 28). Мир желания, хотя и вращается вокруг «частичных объектов» (М. Кляйн), например, таких, как розовый след от резинки от трусов в романе В. Набокова «Лолита», организован тем, что окутано тайной.

Так что далеко не ясно, что именно имели в виду Делёз и Гваттари под «классической концепцией желания». В предисловии к американскому изданию «Анти-Эдипа» М. Фуко со свойственным ему полемическим запалом писал: «Жалкие инженеры желания, психоаналитики и семиологи, регистрирующие каждый символ и каждый симптом, – они хотели бы свести множественную организацию желания к бинарному закону структуры и нехватки» (Делёз, Гваттари 2008, с.7). И вновь ни одной фамилии! И это притом, что Фуко в своём предисловии дошёл до идеологических лозунгов то, что сами авторы – Делёз и Гваттари – хотели бы оставить менее прозрачным. Однако

не трудно догадаться, кого имел в виду постструктуралист Фуко под «психоаналитиками и семиологами, регистрирующими каждый символ и каждый симптом» – структурный анализ Р. Барта, К. Леви-Стросса, Ж. Лакана. В диалоге с Клер Парне Делёз поясняет: «Я считаю, что мы хотели выразить нечто очень простое. На самом деле, мы были очень честолобивы. Особенно когда кто-то писал книгу, мы думали, что этим выразим что-то новое, особенное в каком-то смысле. Мы думали, что люди, которые писали до нас, не понимали, что такое желание. Таким образом, выполняя свою философскую задачу, мы надеялись предложить новый концепт желания» (Делёз 2012, с. 27). В чем-то эта концепция действительно нова, однако претензия на новизну не обоснована отношением к традиции. Так в чем же её новизна?

Делёз, создав в «Анти-Эдипе» вокруг критического им подхода теоретический вакуум, затем в «Алфавите» вынужденно разъясняет некоторые аспекты его теории: «Желание – это конструирование» (Делёз 2012, с. 28), причем ничем *не ограниченное, свободное конструирование*. И тогда становится более или менее понятно, чем так называемая «классическая концепция желания» отличается от делёзианской. Дело в том, что все предшественники Делёза в этом вопросе исходили из *ограничений*, наложенных на «желающее производство». Если у Маркса желание ограничено со стороны общественного производства, то у Фрейда и Лакана – со стороны символического. Наиболее последовательно эту линию проводит Лакан, согласно которому желание, для того чтобы стать человеческим желанием, должно встретиться с языком, пройти фильтры символического. По Лакану, человек хочет лишь то, для чего есть язык. В этом смысле сварливая старуха из сказки Пушкина «О рыбаке и рыбке», расширяя сферу своих требований, не хочет чего-то немыслимого: сначала она хочет лишь целое корыто, затем новую избу, потом титул столбовой дворянки, далее она желает стать царицей, и наконец, владычицей морской. Возвращая ее назад к разбитому корыту, А. Пушкин гениально указывает на интересующую нас проблему – *предела желаний*.

Итак, Делёз и Гваттари затевают аксиоматический спор на тему того, является ли желание предметом свободного и неограниченного конструирования, или же оно всегда чем-то ограничено и детерминировано. С одной стороны, они соглашаются со своими контрагентами в том, что существуют объективные основания желания: «Желание всегда удерживается вблизи от условий объективного существования, оно прилегает к ним и следует за ними» (Делёз, Гваттари 2008, с. 50). С другой стороны, в проекте шизоанализа отчетливо просматривается идея социальной инженерии желания. Само понятие «машина желания» это пред-

полагает. Ведь в чём заключается проект «Анти-Эдипа»? Он заключается в том, чтобы разрушить структуру Эдипа и заданную эдипальным комплексом систему координат. Этот проект заключается в том, чтобы освободить желание от «эмпириализма Эдипа», подключить желание к желающим машинам и таким способом предоставить его для свободного производства. В краткой записи это звучит так: «шизофренизировать Эдипа». Это значит «шизофренизировать поле бессознательного, а значит общественно-историческое поле так, чтобы разорвать пути Эдипа и повсюду обнаружить силу различных желающих производств» (Делёз, Гваттари 2008, с. 87-88). В теоретической плоскости под вопрос шизоаналитики ставят «именно насильственную эдипизацию, которой в теории и на практике предается психоанализ» (Делёз, Гваттари 2008, с. 87). В практическом же смысле проект «Анти-Эдипа» направлен на разрушение институтов привязанности, среди которых семья, церковь и государство занимают центральное место. «Практическая проблема шизоанализа – пишут авторы – это обратное возвращение: вернуть синтеза бессознательного к их имманентному использованию. Провести дезэдипизацию, разрушить паутину отца-матери, разрушить верования, чтобы достичь производства желающих машин и тех экономических и общественных инвестиций, в которых разыгрывается воинствующий анализ» (Делёз, Гваттари 2008, с. 179). Фактически речь идет о том, чтобы устранить *вертикальную* структуру ограничений (антагонизмы между влечением и императивами «сверх-Я») и заменить её *горизонтальной*, ризоматической, структурой неограниченных либидинальных инвестиций. Таким образом формируется парадигма *пролиферации желаний*.

За эту идею ухватился Ж.Ф. Лиотар, который спустя два года в «Либидинальной экономике» (1974 г.) попытался развить, как ему казалось, недостаточно радикальные выводы из «Анти-Эдипа». Разворачивая свою программу либидинального инвестирования, Лиотар утверждает, что для желания (либидо) не существует никаких преград: «Интенсивности пробегают здесь, не встречая конца, никогда не натываясь на стену отсутствия, на предел, ставший бы знаком нехватки, нет, у либидо на самом деле ни в чём нет недостатка, в частности, в областях для вложения. <...> И вложение осуществляется не потому, что это пространство запретно, не потому, что оно представлено по ту сторону сценической рамки, и не потому, что у тебя нет права на сцену подняться, – потому, что ты хочешь туда подняться и этим завладеть. У либидо нет недостатка в областях для вложения, и вкладывается оно отнюдь не на условиях нехватки и присвоения – вкладывается безоговорочно, безусловно. Условие – это правило и знание». Но

какое это имеет значение? – риторически спрашивает французский философ (Лиотар 2018, с. 16).

О том, что теоретиками французского постмодерна руководит идея безусловного и ничем не ограниченного желания, как и об *идеологической* ангажированности этой идеи, мы писали в соответствующем месте (Разинов 2020). Здесь же еще раз подчеркнем, что идеология неограниченной пролиферации желания и либидинального инвестирования удивительным образом соответствует переходу от *индустриальной* (эдипальной) стадии капитализма, основанной на нехватке и отстающем потреблении, к *постиндустриальной* (шизо-нарциссической) стадии, основанной на избытке и опережающем потреблении. Это соответствие наблюдается как по времени (начало семидесятых), так и по содержанию: «ни в чём себе не отказывай». И с этим связан второй вопрос нашей статьи: насколько представленная выше концепция желания соответствует мотивам героев «Пикника на обочине» и «Сталкера», остановившимся на пороге «комнаты исполнения желаний».

Заветное и сокровенное желание

На наш взгляд, взятая за основу В.А. Коневым *конструктивистская* концепция желания не соответствует тому, как эта тема разворачивается в романе С. Лема «Солярис» и в фильме Тарковского «Сталкер».

Почему акцент нами сделан именно на экранизации рассказа братьев Стругацких, а не на самом рассказе? Во-первых, потому, что сценарий к фильму написан самими Стругацкими, а во-вторых, потому, что в интерпретации Тарковского тема желания приобретает несколько иной смысловой акцент, а именно, происходит смещение акцента. Если в рассказе Стругацких речь идет о *сокровенном* желании, то в фильме Тарковского открывается иной феноменологический план анализа желания, который мы связываем с понятием *заветного желания*. И хотя термины «заветное» и «сокровенное» в самом сценарии чередуются (в этом отношении текст терминологически непоследователен), феноменологическое различие этих двух видов желания просматривается достаточно зримо. Данное различие, как мы думаем, позволяет более сложно ответить на вопрос, почему герои не входят в комнату. При этом интересно сопоставить трактовку темы желания в рассказе Стругацких и в романе Лема, ведь тут много общего.

Первое. Как в «Солярисе», так и в «Сталкере» герои встречаются с истиной своего желания. Если в «Солярисе» эту истину объявляет Океан, материализующий бессознательные желания обитателей станции, то в сюжете Стругацких эту функцию выполняет Зона и находящаяся в ее эпицентре комната, где, согласно легенде, ис-

полняются самые заветные желания. Оба объекта выполняют роль «машины желания», которая структурирует бессознательное. В этом отношении Солярис является не столько метафорой *сознания*, как полагает В.А. Конев, сколько метафорой *бессознательного*. Ст. Лем подчеркивает это обстоятельство в вводной главой о том, как земляне несколько десятилетий не могут установить разумный контакт с Солярисом, проявления которого носят иррациональный характер. Таким же иррациональным объектом является Зона: она непредсказуема, изменчива и едва понятна даже опытным проводникам – сталкерам.

Второе. В обоих произведениях речь идет об осознании желания, и в обоих случаях оно осуществляется как аналитический триалог. В «Солярисе» это триалог Кельвина, Снаута и Сарториуса. В «Сталкере» это триалог между Писателем, Ученым и проводником (сталкером).

Третье. В обоих триалогах представлен спор «физиков» и «лириков», весьма актуальный для конца 60-х – начала 70-х годов. Крис Кельвин – психолог. Писатель – также в некотором смысле психолог. В своем «самокопании» он похож на героев Достоевского, а исполняющий роль актер даже внешне похож на Достоевского: Анатолий Солоницын, сыгравший роль Писателя, через год и сам сыграет роль Достоевского в фильме «Двадцать шесть дней из жизни Достоевского». В терминах того времени оба героя выступают «инженерами человеческих душ». Альтернативный им полюс «физиков» представлен профессором Снаутом из «Соляриса» и безымянным Профессором из «Сталкера». Их объединяет общая парадигма субъект-объектного подхода к аномальным явлениям. По этой причине Снаут желает подвергнуть планету жесткому излучению, а Профессор приносит в зону бомбу, чтобы разом покончить со всеми этими «химерами» гуманитарного разума. Правда, и он находится в тисках сомнения. О Зоне он говорит, что это то ли миф, связанный с надеждой, то ли чудо природы, то ли место, где исполняются только заветные желания, то ли «язва, открытая для всякой сволочи». Роль агентов примирения в обоих триалогах играют соответственно Сарториус и Сталкер.

Теперь о различиях. Главным различием, на наш взгляд, является направление аналитической процедуры. Если в «Солярисе» она движется от бессознательного т.е. *сокровенного* желания к *заветному*, то в «Сталкере» наоборот – от *заветного* к *сокровенному*. Это требует пояснения.

В «Солярисе» Крис Кельвин сначала сталкивается с изнанкой бессознательных желаний: он вступает в интимные отношения с телесным дубликатом своей умершей жены, то есть с частичным объектом. Этим обстоятельством он как бы перечеркивает тот *возвышенный (полный) объект*,

который является заветной темой его желания. Но затем с Кельвином происходит глубокая душевная метаморфоза, которая выражается в том, что он признает в монструозном создании человека и заключает с ним своеобразный «новый завет» – завет любви, который записывается в виде «духограммы», которая в финале романа посылается Океану.

В «Сталкере» же всё наоборот: герои сначала идут в комнату со своим *заветным* желанием, но останавливаются у порога, боясь осуществления своих *скрытых* намерений. Писатель идет «*выпрашивать вдохновение*», но в процессе анализа его посещает сомнение: а вдруг он на самом деле не хочет писать. «Мечтаешь об одном, а получаешь совсем другое» – выражает сомнение он. И примером тому служит легендарный сталкер по имени «Дикобраз», который, посетив Зону, сначала сказочно разбогател, а потом повесился.

Вопрос «чего хочешь?» потому является основным вопросом психоанализа, что субъекты сами «не знают» чего хотят. По этой причине, считал Фрейд, подлинные и одновременно сокровенные желания обнаруживаются лишь посредством аналитической процедуры. Ядро бессознательных влечений нащупывается аналитиком по мере приближения к нему в качестве того, что вызывает защиту и сопротивление. Так же ведут себя герои обоих произведений, которые сопротивляются анализу в ситуациях, в которые их ставят Океан и Зона. При встрече со своей умершей женой у Кельвина срабатывают два описанных в психоанализе механизма защиты. Первый – это *отрицание*: «это не Хари, настоящая Хари умерла». Второй – это *рационализация* чудесного воскрешения, породившая гипотезу нейтринного происхождения «гостей».

Практика психоанализа в основном связана с осознанием сокровенных желаний, но в целях их теоретического осмысления психоанализ заходит на территорию завета.

Чем же *сокровенное* желание отличается от *заветного*?

С понятием сокровенного желания всё более или менее ясно. Истина желания, как правило, сокрыта, а сокрытость является существенной стороной самой истины, понимаемой в раннегреческом смысле *алетейи*. В этой связи в «Семнадцатом семинаре» Ж. Лакан говорит: «Истина обязательно недосказана и представляет собой загадку, а не вопрос. Загадка – это то, на что мы должны ответить под угрозой неминуемой смерти. А вопросом об истине задаются, как давно всем известно, только администраторы. *Что есть истина?* – мы хорошо знаем, из чьих уст этот вопрос слышали» (Лакан 2008, с. 129). Очевидно, что Лакан имеет в виду вопрос Понтия Пилата [Ин.18:38], который спрашивает «что есть истина?», в то время как подлин-

но философский вопрос об истине исходит из различия *бытия и сущего* и задается не с помощью местоимения «что», отсылающего к сущему, а с помощью наречия «как», отсылающего к бытию. И таким образом, это вопрос о том, как истина свершается в человеческом бытии. Об истине Христос говорит: «*я есмь жизнь, истина и путь*» [Ин. 14:6]. Данное сопряжение трех терминов в китайской традиции охватывается одним понятием – Дао.

Иными словами, в раннефилософском контексте понятие истины – *топологическое*. Это понимал и Гегель, говоривший, что «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» (Гегель 2020, с. 25). Коротко говоря, истина – это результат вместе с его становлением.

Именно такое понимание истины-пути изображено в «Сталкере», где воспроизводятся почти все даосские парадоксы пути: прямой путь не самый короткий, уходить далеко – значит возвращаться, вставший на путь никуда не идет. Этот же топологический смысл звучит и в вопросе Писателя: «*Откуда* (т.е. из какого места) мне знать, как *назвать* то, чего я хочу?». Таким образом, основным мотивом его путешествия в Зону является то, что он не может символизировать свое заветное желание. Именно для этого ему нужна комната, о которой Сталкер говорит: «Здесь исполняется самое заветное желание, самое искреннее, самое выстраданное». С той же проблемой сталкивается и Крис Кельвин: он не может символизировать заветное желание иначе, как в форме бреда. Поэтому «за него» это делает Солярис, осуществляющий сборку символа из фрагментов сновидений. И здесь самое время сформулировать различие между заветным и сокровенным желаниями.

«Сокровенное» – это общий «феноменологический» термин для обозначения как бессознательного, то есть *вытесненного* желания, так и заветного, т.е. *забытого*. Различие между двумя этими модулями сокрытия существенно (Разинов 2011, с. 229-242). Сокровенность бессознательного желания, как учит аналитическая традиция, обусловлено тем, что оно не может быть полностью символизировано. По Лакану, оно всегда сцеплено с Реальным и поэтому никогда не является полным. Бессознательное желание направлено на частичные объекты. Заветное желание отнесено не к объекту, а к символу и ограничено символом. В его основе лежит завет (закон), а закон имеет символическую природу. Заветное желание может ускользать от индивида, но оно целиком находится в границах символа. Это желание полноты и полнота желания. Формой сокрытия заветного желания является не подавление и вытеснение, а культурное забвение, или, как говорит Сталкер, отсутствие веры. Поэтому можно сказать, что заветное желание отнесено к забытому символу, который забыт, но действует.

Символ же, если отличать его от знака, есть способ связи означающего с означаемым. Он подобен платоновскому *эйдосу*, который задает образ полноты и в то же время отбрасывает тень ущербности.

Второе важное отличие: если бессознательное желание сканирует объекты, соскальзывая с одного на другой, то заветное желание направлено на *возвышенные* объекты, которые как таковые являются пределами желания. Таким пределом желания для пушкинской старухи выступает *абсолютная власть*: «чтобы сама золотая рыбка мне служила и была у меня на посылках». Это желание крайне парадоксально, если не сказать, безумно – просить у Бога *перестать быть* Богом, уступив место другому. В этой связи можно выдвинуть очередной богословский парадокс: может ли всемогущий Бог выполнить моё желание быть Богом? Воистину, Бог справедливо лишает разума тех, кто претендует на его место. Возвращая старуху к её разбитому корыту, Золотая рыбка (Бог/автор) указывает на предел желаний.

Архетипом заветного желания является «потерянный рай», счастье. В Зону в общем смысле и идут за счастьем – идут люди несчастные, т.е. обделенные. И без категории нехватки тут не обойтись: человек есть существо, не обделённое обделённостью. Вся проблема заключается в том, что мечта о счастье сразу же оказывается в лапах административного вопроса: «какое именно счастье вы хотите?». Именно этот вопрос задает Писатель, который не готов принять счастье, прежде чем не выяснит, что оно такое. Но это же значит, что счастье как возвышенный объект, как символ, как благодать для него не существует. Точнее сказать, это счастье распалось для него на частичные объекты в мире сущего. В итоге в «большое» счастье – счастье как таковое – он не верит, а в осколках счастья не видит удовлетворения.

Заключение

Данное различие между двумя модусами сокровенного желания, как нам кажется, более соответствует религиозным мотивам Тарковского. Делезианская концепция «желающего производства», удобно подстроенная под желание рынка, вряд ли способна объяснить мотив отказа героев от исполнения желаний. В лучшем случае, она может объяснить этот отказ эдипальным страхом того, что «я не знаю, чего я на самом деле хочу». Скажем так: на самом деле они знают, но забыли, так как нарушили завет. И именно это пытается сказать Сталкер в своем финальном монологе. Если бы Профессор действительно имел желание уничтожить комнату, если бы оно действительно было заветным, то ему не надо было бы тащить с собой бомбу. Он просто мог войти и загадать такое желание. Но он, как и писатель, в него не верит. Для Тарковского – это два нигилиста. Что же касается Делёза, Гваттари

и Лиотара, то у них нигилизм достигает апогея. Возвышенных объектов не существует. Поэтому желание не направлено вертикально или в глубину. Это желание, как пишет Лиотар, скользит по поверхности объектов (рынка). Заветное же желание находится в тесной связи с образом полноты (абсолюта) и оттеняющей её нехватки. А потому заветное желание формулируется так: «Гори, гори моя звезда <...> Ты у меня одна заветная, другой не будет никогда» (романс Петра Булахова). Или так: «Все что сбыться могло, словно лист пятипалый, прямо в руку легло, только этого мало». И эти стихи Арсения Тарковского звучат в кадре.

Библиографический список

Алфавит Жилья Делёза с Клер Парне (стенограмма на основе субтитров), 2012. [электронный ресурс]. URL: https://platona.net/_ld/33/3397_DeleuzeParnetBo.pdf (дата обращения 20.09.2021).

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва: Наука, 2000. 495 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.

Конев В.А. Андрей Тарковский vs Бр. Стругацкие и Станислав Лем // Пятые Лемовские чтения: сб. материалов Международной научной конференции памяти Станислава Лема. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2020. С. 63–81.

Лакан Ж. Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа / пер. с фр. А. Черноглазова. Москва: Гнозис; Логос, 1999. 520 с.

Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)) / пер. с фр. А. Черноглазова. Москва: Гнозис; Логос, 2008. 272 с.

Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер. с фр. В.Е. Лапицкого. Москва; Санкт-Петербург: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 472 с.

Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-ти т. Т.4. Москва: Политиздат, 1986. С.136–140.

Разинов Ю.А. Метафизика кривых троп: Очерки об экзистенциальной природе истины и заблуждения: монография. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2011. 308 с.

Разинов Ю.А. Состояние постмаргинальности // Международный журнал исследования культуры. 2020. № 1 (38). С. 6–21.

References

Deleuze, G. (2012), *L'abécédaire de Gilles Deleuze with Claire Parnet* (transcript based on subtitles), [online], available at: https://platona.net/_ld/33/3397_DeleuzeParnetBo.pdf (Accessed 20 January 2023).

- Hegel, G.W.F. (2000), *The Phenomenology of Spirit*, Mir Publ.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1972), *Anti-Oedipus. Les Éditions de Minuit*, (Russ. ed.: Krlechkina, D., Yekaterinburg, U-Factory Publ., 2008, 672 p.).
- Konev, V.A. (2020), Andrei Tarkovsky vs Strugatsky br. and Stanislaw Lem, *The 5th Lem's lections: collection of materials of the International scientific conference in memory of Stanislaw Lem*, Samara Academy for the Humanities, pp. 63–81.
- Lacan, J. (1954–1955), *Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, (Russ.ed.: Chernoglazova, A., Moscow, Gnosis/Logos Publ., 1999, 520 p.).
- Lacan, J. (1969–1970), *The Seminar; Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*, (Russ.ed.: Chernoglazova, A., Moscow, Gnosis/Logos Publ., 2008, 272 p.).
- Lyotard, J.F. (1974), *Libidinal Economy*, 275 p. (Russ. ed.: Lapitski, V. E. IEP Publ., 2018, 472 p.).
- Marx, K. (1859), *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Russ. ed.: Politizdat Publ., 1986., pp. 136–140).
- Razinov, Y.A. (2011), *Metaphysics of crooked tropes: essays*, Samara Univesity Publ., Samara, Russia.
- Razinov, Y.A. (2020), Post-marginality condition, *International Journal of Cultural Research*, vol. 38, no. 1, pp. 6–21.
- Submitted: 20.01.2023
Revised: 02.03.2023
Accepted: 20.03.2023