

**СЕРИЯ
ИССЛЕДОВАНИЯ
КУЛЬТУРЫ**

Дмитрий Узланер
Объективная
субъективность:
*психоаналитическая
теория субъекта*

Издательский дом
Высшей школы экономики
Москва, 2021

УДК 159.964.2

ББК 88.3

У34

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Рецензенты:

к.филос.н. АЛЕКСАНДР СМУЛЯНСКИЙ

к.филос.н. АСЯ ФИЛАТОВА

Узланер, Д. А.
У34 **Объективная субъективность: психоаналитическая теория субъекта [Текст] / Д. А. Узланер ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики».** — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. — 208 с. — (Исследования культуры). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-2192-2 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2216-5 (e-book).

Главная тема книги — человек как субъект. Автор раскрывает данный феномен и исследует структуры человеческой субъективности и интерсубъективности. В качестве основы для анализа используется психоаналитическая теория, при этом она помещается в контекст современных дискуссий о соотношении мозга и психической реальности в свете такого междисциплинарного направления, как нейропсихоанализ. От критического разбора нейропсихоанализа автор переходит непосредственно к рассмотрению структур субъективности и вводит ключевое для данной работы понятие объективной субъективности, которая рассматривается наряду с другими элементами структуры человеческой субъективности: объективная объективность, субъективная объективность, субъективная субъективность и т.д. В последних главах детально разбирается теория субъекта Жака Лакана, элементы которой иллюстрируют ключевые для этой работы интуиции, касающиеся анатомии человеческого субъекта, — в субъективном и интерсубъективном контекстах.

Книга предназначена для всех, кто интересуется современным психоанализом, а также философией сознания и человеческой субъективности.

УДК 159.964.2

ББК 88.3

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики

<<http://id.hse.ru>>

doi:10.17323/978-5-7598-2192-2

ISBN 978-5-7598-2192-2 (в пер.)

ISBN 978-5-7598-2216-5 (e-book)

© Узланер Д.А., 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	8
ГЛАВА I	
ПСИХОАНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ	15
Бесконечные похороны Фрейда	17
О научности Фрейда и психоанализа	20
Нейропсихоанализ: нейронаука знакомится с Фрейдом	25
Поговорим о ножах для колки льда	31
Обеспокоенность статусом, или «Дяденька, я тоже ученый!»	36
Так почему же многие исследователи категорически отвергают психоанализ?	38
Несколько заключительных соображений	43
ГЛАВА II	
НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗ И ЕГО КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ	45
Нейропсихоанализ и двухаспектный монизм	46
Мозг или психика? Концептуальные проблемы нейропсихоанализа	48
Нейропсихоанализ и проблема перевода	53

Не что, а кто: назад к субъекту	64
Нейропсихоанализ и критика идеологии	70
Заключение	73

ГЛАВА III

СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ	76
--	----

Субъективная реальность: от объективной объективности к субъективной объективности	78
--	----

Человеческое Я, или субъективная субъективность	84
--	----

Объективная субъективность	88
--------------------------------------	----

Трансцендентальное Канта vs трансцендентальное Фрейда	91
--	----

По ту сторону привычных делений	97
---	----

Структура психической интерсубъективности и коллективный субъект	105
---	-----

Заключение	114
----------------------	-----

ГЛАВА IV

МНОГОМЕРНЫЙ СУБЪЕКТ: «ВООБРАЖАЕМЫЙ», «СИМВОЛИЧЕСКИЙ» И «РЕАЛЬНЫЙ» РЕГИСТРЫ (НА ПРИМЕРЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ)	118
---	-----

Почему социология религии нуждается в теории субъекта?	119
---	-----

Почему Жак Лакан?126
«Эго — это другой», или объект внутри субъекта130
В объятиях Большого Другого138
Чего <i>ты</i> хочешь?: в поисках реального субъекта152
Заключение156
ГЛАВА V	
ВЗГЛЯД И ЕГО РОЛЬ В СТРУКТУРЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛФИ)	158
Взгляд и его роль в конституировании субъекта163
Взгляд и желание субъекта172
«Быть рассматриваемым»: невыносимая неизбежность взгляда177
Взгляд и монструозное Реальное182
Заключение186
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	189
БИБЛИОГРАФИЯ	194

Введение

ДАННАЯ работа посвящена исследованию структур человеческой субъективности. Быть субъектом, т.е. осознанно переживать мир от первого лица, — неотъемлемая и, вероятно, уникальная особенность человека. Однако при этом человеческая субъективность и ее структуры нередко выпадают из поля зрения академических исследований. Если почитать популярные работы, суммирующие естественнонаучный взгляд на человека, то в них вся человеческая сложность нередко сводится к двум элементам — мозгу (и в целом материальному субстрату) и сознанию, являющимся, по сути, двумя сторонами — материальной и идеальной — одного и того же. Из мозга и сознания затем выводится весь многомерный мир человеческих переживаний и человеческого поведения. Впрочем, даже сознание нередко оказывается под подозрением — эта странная мыслящая субстанция с трудом вписывается в материалистическую картину мира. Ее влияние на функционирование человека максимально нивелируется, а разговоры о ней зачастую не идут дальше рассмотрения его нейронных коррелятов.

Подобное избегание темы человеческой субъективности едва ли вызывает большое удивление. Как можно изучать то, что невозможно увидеть со стороны, что прак-

тически невозможно превратить в объект, доступный для наблюдения? Однако отказ от этого изучения по методологическим причинам — если мы не можем изучать что-то достоверным образом, значит, это что-то надо выносить за скобки или, в крайних случаях, отрицать — приводит к распространению упрощенческих представлений о человеке. Эти представления вытекают не из внимательного наблюдения за человеком в сложном социальном и психологическом контексте, но из наблюдений за тем, что удобно наблюдать. Например, за животными. Если удобнее и привычнее изучать животных, то, значит, и человека надо свести к этим животным, применяя к нему по аналогии те наблюдения, которые были сделаны в отношении обезьян. И всю человеческую сложность свести к животной простоте — мол, у человека все устроено так же, только чуть сложнее. Если эволюция когда-то превратила животное в человека, то некоторые мыслители прикладывают, похоже, все усилия для того, чтобы совершить обратное превращение — человека в животное: в смысле переописания человека так, чтобы он, согласно этому описанию, ничем от животного не отличался. Отсюда вырастают многочисленные работы о том, что социальное поведение человека ничем качественно не отличается от социального поведения бонобо. Что человеческие эмоции — лишь чуть более сложная вариация на тему собачьих эмоций. Что разгадку тайны человеческой памяти надо искать не в книгах, например, Марселя Пруста, но во внимательных наблюдениях за несчастной морской улиткой, которую в экспериментальных целях нещадно бьют током, вырабатывая у нее «память». Или, например, за человеком, но в стерильных лабораторных условиях, где человек сталкивается с упрощенными ситуациями и упрощенными переживаниями. Неудивительно, что и выводы о человеке, полученные в рамках таких исследований, будут не менее упрощенными и даже карикатурными.

Это «переописание» человека в животное, а также карикатурные нейроописания на основе лабораторных экспериментов проанализировал в своей книге «Как людей превращают в обезьян: нейромания, дарвиниты и искажение человеческой природы» нейроученый-скептик Реймонд Таллис¹.

В своей работе я буду говорить о том, что понимание человека невозможно без понимания структур человеческой субъективности. Что одного мозга и сознания недостаточно для того, чтобы охватить уникальный опыт человеческого существования в мире. Что человеческая субъективность является самостоятельным, сложным и многомерным измерением, заслуживающим отдельного изучения. Что человеческое сознание есть лишь один из элементов этой структуры. И что, несмотря на то что эти структуры связаны с мозгом, исследований мозга недостаточно для понимания этих структур. Я попытаюсь описать структуру человеческой субъективности, которая является тем дополнительным элементом, который — помимо мозга и сознания как малой части этой структуры — необходимо учитывать для того, чтобы хотя бы приблизиться к пониманию человеческой реальности во всей ее сложности.

Эта структура человеческой субъективности будет рассматриваться мной с опорой на психоаналитическую традицию. Психоанализ, по словам Эрика Кандела, до сих пор представляет собой «наиболее когерентный и интеллектуально насыщенный взгляд на ментальное измерение человека (*mind*)»². И, кстати, в контексте этой цитаты нет

¹ Tallis R. *Aping Mankind. Neuromania, Darwinits and the Misrepresentation of Humanity*. Stocksfield, UK: Acumen Publishing Limited, 2011. Например, о памяти см. р. 123 и далее. См. также: *Legrenzi P., Umiltà C., Anderson F. Neuromania: On the Limits of Brain Science*. N.Y.: Oxford University Press, 2011.

² *Kandel E. Biology and the future of psychoanalysis. A new intellectual framework for psychiatry revisited* // Kandel E. *Psychiatry, Psycho-*

ничего удивительного в том, что маргинализация психоаналитической традиции совпала с маргинализацией и, по сути, забвением темы человеческой субъективности. Как пишет об этом Николас Роуз, «глубокое психологическое пространство», раскрывшееся в XX в. благодаря психоанализу и схожим направлениям, «уплощилось»³. Психоанализ, по сути, предложил новый объект для исследования — ум (*mind*) человека:

Это не был ум из XIX в. — «пространство рациональности, примыкающее к мозговой ткани (*coterminous with the cerebral tissues*)» — это было «моральное» пространство между органическим мозгом, с одной стороны, и социальным пространством поведения, с другой. Пространство, в котором отпечатывались семейные и человеческие отношения, а также, возможно, следы коллективного существования в обществе. Это пространство не могло быть увидено, но могло быть лишь проинтерпретировано аналитиками или вообразено поэтами и художниками⁴.

Однако

за последние 50 лет мы, люди, стали соматическими индивидами, теми, кто все более понимает себя, говорит о себе, действует по отношению к себе — и к другим — так, как будто бы мы определены нашей биологией. И эта со-

analysis, and the New Biology of Mind. Washington; L.: American Psychiatric Publishing, Inc., 2005. P. 64.

³ Rose N. The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. P. 192. В целом все работы Роуза заслуживают самого пристального внимания: Rose N. Governing the Soul. The Shaping of the Private Self. L.: Free Association Press, 1999; Rose N. Our Psychiatric Future. The Politics of Mental Health. Cambridge, UK; Medford, MA, USA: Polity Press, 2019; Rose N., *Abi-Rached J.M.* Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind. Princeton: Princeton University Press, 2013.

⁴ Rose N. The Politics of Life Itself. P. 194.

матизация начинает расширяться и на наше понимание различий в наших мыслях, желаниях, эмоциях и поведении, то есть на наши умы (*minds*). Если раньше наши желания, настроения и недовольства проецировались на карту психологического пространства, отныне они проецируются на само тело или же на конкретный орган этого тела — мозг⁵.

Пространство «между личностью и органами уплощается: ум — это то, что делает мозг»⁶. Мы незаметно превратились в «нейрохимические я»⁷.

В таком контексте вернуться к психоанализу и психоаналитической проблематике — значит попытаться снова обратить внимание на эту психологическую глубину и на те измерения человеческой субъективности, которые в этой глубине обретаются. В рамках психоанализа меня интересует школа Жака Лакана (1901–1981). Выбор Лакана вовсе не случаен — именно Лакан сделал субъекта предметом самого внимательного рассмотрения и, собственно, описал многие из элементов интересующей меня структуры⁸. Впрочем, далеко не все мои тезисы следуют за Лаканом — скорее, некоторые положения Лакана лишь иллюстрируют самостоятельный ход мысли⁹.

Работу можно условно поделить на две части. Первая часть, к которой относятся первые три главы, является бо-

⁵ *Rose N. The Politics of Life Itself. P. 188. Также см.: Vidal F., Ortega F. Being Brains. Making the Cerebral Subject. N.Y.: Fordham University Press, 2018.*

⁶ *Rose N. The Politics of Life Itself. P. 198.*

⁷ *Ibid. P. 188.*

⁸ Лучшее описание лакановской теории субъекта см.: *Fink B. The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 36.*

⁹ Особенно это касается второй и третьей глав данной книги. Детальный разбор собственно лакановских концепций наиболее полно представлен в четвертой и пятой главах.

лее концептуальной — ее задача в том, чтобы планомерно раскрыть тему человеческой субъективности, по крайней мере ту ее часть, которая может быть выявлена с помощью психоаналитического инструментария. Вторая часть, т.е. последние две главы, является более прикладной — в ней разбираются конкретные кейсы того, как психоаналитическая — лаканианская — теория субъективности может способствовать более нюансированному и глубокому пониманию целого ряда социальных и культурных феноменов.

Так как психоанализ часто подвергается критике за то, что его положения якобы были опровергнуты современной наукой, в частности современной научной психологией, а также различными исследованиями в рамках нейронауки, то первая глава как раз и будет посвящена этому вопросу. Я постараюсь рассмотреть современные дискуссии о научном статусе психоанализа, в том числе в контексте такого междисциплинарного направления, как нейропсихоанализ. Однако, на мой взгляд, той работы, которая была проделана в рамках нейропсихоанализа, при всей ее значимости хотя бы для реабилитации психоаналитической традиции в глазах академического сообщества, все же не совсем достаточно. В рамках нейропсихоанализа присутствует та же самая опасность упрощенческого понимания человеческой субъективности, которая способна скрыть пласты человеческого субъекта, находящиеся в центре внимания моего исследования. Поэтому вторая глава будет посвящена критическому рассмотрению нейропсихоанализа и указанию на то, что его подход недостаточен для раскрытия интересующей меня темы. Третья глава, являющаяся ключевой для данной работы, будет посвящена непосредственно анализу структуры человеческой субъективности. Я попытаюсь выделить основные элементы этой структуры — субъектность и субъективность, субъективную объективность и субъективную субъективность. Отсюда мы перейдем к ключевому для

нашей работы понятию — объективная субъективность, которая и является тем фундаментальным элементом, повсеместно выпадающим из исследований человека. Далее мы совершим переход от измерения субъективности к измерению интерсубъективности, а от него — к измерению коллективной субъективности. Этот переход необходим, так как человеческого субъекта невозможно рассматривать обособленно, он изначально вплетен в отношения с другими, отношения, которые во многом и задают структуру его субъективности.

Дальнейшие главы призваны пояснить и во многом развить те концептуальные соображения, которым была посвящена предыдущая часть работы. В этих главах дается детальный анализ теории субъекта Жака Лакана. Так, в четвертой главе речь пойдет о том, как нюансированная концепция человеческой субъективности помогает более глубокому пониманию современных религиозных процессов. В пятой главе будет рассмотрен феномен селфи и то, как через селфи проявляются элементы объективной субъективности, в частности взгляд Другого.

Глава I

Психоанализ в контексте современной науки¹

РУГАТЬ Фрейда и пренебрежительно относиться к психоанализу среди отечественных интеллектуалов стало чем-то вроде моды. Якобы Фрейд был мошенником, а сам психоанализ — чуть ли не псевдонаучной религиозной сектой. В эфире популярной радиостанции один доселе неизвестный мне господин даже пообещал посвятить разоблачению психоанализа ближайший Меморандум Комиссии по борьбе с лженаукой РАН², членом которой этот господин является. О ничтожестве Фрейда любит рассуждать и знаток всех наук Александр Глебович Невзоров. Способствует такому отношению и издаваемая на русском языке литература. Так, например, относительно недавно вышел русский перевод хорошо известной работы Дэвида Уэбстера «Почему Фрейд был не прав»³, в которой автор почти на 700 страницах детально разъясняет все ничтожество основателя психоанализа. Еще один пример — книга «Мозг и душа» Криса

¹ Эта глава основана на статье: *Узланер Д.* В защиту психоанализа // Неприкосновенный запас. 2017. Т. 114. № 4. С. 244–263.

² Программа «Наука в фокусе» // Радио «Эхо Москвы». 17 февраля 2017. <<http://echo.msk.ru/sounds/1929208.html>>.

³ *Вебстер Д.* Почему Фрейд был не прав. М.: АСТ, 2013.

Фрита⁴, изданная в серии научно-популярной литературы, которая почти целиком построена на едкой сатире в адрес Фрейда и противопоставлении ему сугубо научной психологии (к этой книге мы еще вернемся чуть ниже). В итоге надувается целый миф о псевдонаучности психоанализа.

Лично для меня последней каплей, побудившей к написанию данного текста, стало эссе Жюли Реше «Живой труп Фрейда: психоанализ vs нейронаука»⁵. Этот текст примечателен не столько своим содержанием, которое сводится к тезису о смерти Фрейда и обвинению психоаналитиков в желании сокрыть сей прискорбный факт перед лицом бурно развивающейся настоящей науки, сколько фигурой самого автора — директора Института психоанализа, причем не при каком-то сомнительном вузе, а при — как кажется — солидном европейском интеллектуальном Центре⁶. Что ж, если такое пишут целые директора институтов, то, значит, пришла пора поставить вопрос ребром.

Отмахнуться от вопроса о научности любому, для кого психоанализ — к какой бы школе человек ни принадлежал — что-то да значит, уже невозможно. Несоответствие достоверно установленным фактам — повод вывести любое интеллектуальное начинание за пределы серьезной дискуссии. И психоанализ тут — не исключение. Однако при этом надо всегда отдавать себе отчет: где действительное знание, а где — всего лишь спекуляции с позиций определенного мировоззрения, которое пытается выдать себя за настоящий научный взгляд на мир.

⁴ Фрит К. Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: CORPUS, 2010.

⁵ Реше Ж. Живой труп Фрейда: психоанализ vs нейронаука // Сигма. 26 ноября 2016 г. <<http://syg.ma/@zhiuli-rieshie/zhiuli-rieshie-zhivoi-trup-frieida-psikhoanaliz-vs-nieironauka>>.

⁶ The Global Center for Advanced Studies. <<https://globalcenterforadvancedstudies.org/>>.

В этой главе я постараюсь ответить на два принципиальных вопроса: во-первых, как обстоит дело с научностью психоанализа, действительно ли в последние годы случилось что-то, что должно заставить нас раз и навсегда отринуть Фрейда и всю ту область исследований, которую он инициировал; во-вторых, с чем все-таки связано столь резкое неприятие психоанализа со стороны целого ряда исследователей, выплескивающееся в периодически повторяющиеся нападки на самую легитимность психоаналитического начинания.

БЕСКОНЕЧНЫЕ ПОХОРОНЫ ФРЕЙДА

Первое, что вызывает недоумение при разговоре о смерти Фрейда, — это количество подобных смертей на протяжении последних 100 лет. Фрейда начали хоронить чуть ли не с того самого момента, как он в самом конце XIX в. впервые сформулировал идеи, приведшие к появлению психоанализа. Одно перечисление всех этих бесчисленных критиков с их бесчисленными критиками может составить вполне себе солидный том. Вот, например, лишь самые известные: «Фрейд, биолог разума» (1979)⁷, «Основания психоанализа: философская критика» (1984)⁸, «Упадок и падение империи Фрейда» (1985)⁹, «Почему Фрейд был не прав: грех, наука и психоанализ» (1995)¹⁰, «Подводя итог Фрейду» (1996)¹¹. Один разбор претензий к Фрейду — вполне себе тема для солидной докторской диссертации

⁷ *Sulloway F.* Freud, Biologist of the Mind. N.Y.: Basic Books, 1979.

⁸ *Grünbaum A.* The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique. Berkeley: University of California Press, 1984.

⁹ *Eysenck H.* Decline and Fall of the Freudian Empire. Harmondsworth: Penguin Books, 1986.

¹⁰ *Вебстер Р.* Почему Фрейд был неправ?

¹¹ *Crews F., Macmillan M.* Freud Evaluated: The Completed Arc. Cambridge: The MIT Press, 1996.

ции¹². И столько же раз, сколько его хоронили, Фрейд воскресал. Так что же дает современным критикам основание считать, что их нападки — это не просто очередное скучное повторение того же самого, но именно финальный вердикт истории, не подлежащий никакому обжалованию?

В 1993 г. на страницах «New York Review of Books» разразилась настоящая интеллектуальная битва, из которой родился термин — *Freud wars* (фрейдистские войны). Литературный критик и якобы бывший поклонник психоанализа Фредерик Крюс (Frederick Crews) обрушился на своего бывшего кумира с лавиной обвинений¹³. Эта дискуссия втянула в себя множество выдающихся интеллектуалов своего времени — от Адольфа Грюнбаума¹⁴, самого, наверное, дотошного критика Фрейда, до Томаса Нагеля¹⁵, известного американского философа, вставшего в этой войне на сторону психоанализа. Эта война привела к появлению ряда книг¹⁶, не говоря уже о многочисленных откликах в прессе.

Похожая история имела место во Франции, где в 2003 г. была предпринята попытка фактически поставить психоанализ вне закона¹⁷. Эта тщетная попытка спровоци-

¹² Например, в этой книге автор анализирует основных критиков Фрейда: *Robinson P. Freud and His Critics*. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1993.

¹³ Все критические материалы можно найти в этом издании: *Crews F. The Memory Wars: Freud's Legacy in Dispute*. N.Y.: New York Review of Books, 1995.

¹⁴ *Grünbaum A. Letter to the editor // The New York Review of Books*. August 11. 1994. Vol. 41. No. 14. P. 54–55.

¹⁵ *Nagel T. Freud's permanent revolution // The New York Review of Books*. 1994. Vol. 41. No. 9. P. 34–38.

¹⁶ См., например: *Gomez L. The Freud Wars: An Introduction to the Philosophy of Psychoanalysis*. L.; N.Y.: Routledge, 2005.

¹⁷ Подробнее об этом см.: *Aflalo A. The Failed Assassination of Psychoanalysis. The Rise and Fall of Cognitivism / transl. from French by A.R. Price*. L.: Karnac, 2015.

ровала целую бурю дебатов, в которую включились ведущие французские интеллектуалы¹⁸.

Привели ли эти атаки к смерти Фрейда? Естественно, нет. В XXI в. Фрейд снова воскрес — на этот раз на волне интереса к нему со стороны нейронауки (об этом ниже).

Фрейда уже успели обвинить в личной непорядочности, в профессиональной непорядочности, в злоупотреблении кокаином, в мошенничестве, в покушении на сами устои человеческой цивилизации, в неуважении к духовно-нравственным ценностям человечества и т.д. Этой критике было столько, что в какой-то момент она начала уже сама себе противоречить. Так, например, самая знаменитая — по крайней мере в России — критика психоанализа, озвученная Карлом Поппером в работе «Ницета историцизма»¹⁹, гласит: психоанализ — это не наука, так как положения психоанализа не могут быть фальсифицированы, т.е. невозможно научно проверить их достоверность. Однако Адольф Грюнбаум, который с немецкой дотошностью препарировал психоанализ²⁰, начинает с радикального противоположного тезиса — психоанализ может быть сведен к экспериментально фальсифицируемому суждению и на этом основании опровергнут²¹. Уже целые академические карьеры выстраиваются на борьбе с психоанализом: упоминавшейся выше Крюс посвятил всю жизнь критике Фрейда, которую он начал вести еще с 80-х годов

¹⁸ В частности, оппоненты Фрейда опубликовали «Черную книгу психоанализа» (см.: *Le Livre noir de la psychanalyse* / C. Meyer (ed.). Paris: Les Arènes, 2005). На это сторонники Фрейда ответили «Анти-черной книгой психоанализа» (см.: *L'anti-livre noir de la psychanalyse* / J.-A. Miller (ed.). Paris: Seuil, 2006).

¹⁹ *Popper K.* Ницета историцизма. М.: Прогресс, 1993.

²⁰ *Grünbaum A.* The Foundations of Psychoanalysis.

²¹ Хороший разбор Грюнбаума можно найти тут: *Robinson P.* Op. cit. Ch. "Adolf Grünbaum: The Philosophical Critique of Freud"; *Gomez L.* Op. cit. P. 16–33.

XX в. Венцом «моей борьбы» Крюса стала 800-страничная работа «Фрейд: от ученого к волшебнику», вышедшая в 2017 г.²²

Так есть ли в сегодняшнем покушении на Фрейда что-то новое или же это просто очередная стадия *Freud wars*?

О НАУЧНОСТИ ФРЕЙДА И ПСИХОАНАЛИЗА

Надо сказать, что критики психоанализа постоянно совершают целый ряд действий, которые вряд ли можно считать «честной игрой».

Во-первых, они атакуют Фрейда с позиций современной науки, так, как будто бы психоанализ с тех пор не развивался, а большинство психоаналитиков просто как попугаи повторяют догмы столетней давности. Едва ли честно критиковать Фрейда за незнание научных теорий или открытий, которые произошли уже после его смерти. Как справедливо отмечает американский психолог Дрю Уэстон,

отрицать психодинамическое мышление ввиду того, что теория инстинктов Фрейда или же его взгляды на женщин устарели, это все равно что отрицать современную физику на том основании, что Ньютон не понимал теории относительности²³.

Во-вторых, попытки обвинить Фрейда в личной или профессиональной нечистоплотности в контексте разговора о научности психоанализа также, мягко говоря, сомнительны. По справедливому замечанию все того же Уэ-

²² Crews F. Freud: The Making of an Illusion. N.Y.: Metropolitan Books, 2017.

²³ Weston D. The scientific legacy of Sigmund Freud: Toward a psychodynamically informed psychological science // Psychological Bulletin. 1998. Vol. 124. No. 3. P. 333–371.

тона, «время философской и *ad hominem* критики Фрейда прошло», желающие объявить начинание психоанализа мертвым должны сделать это с опорой на должную научную процедуру.

В-третьих, несправедливо нападать на психоанализ на основании поиска в текстах Фрейда очевидно ошибочных положений, которые там, безусловно, есть. Взгляды Фрейда на женщин, на гомосексуализм, его недооценка генетических факторов, его эксперименты с кокаином — все это справедливые основания для критики. Однако одновременно критики почему-то предпочитают не замечать то изменяющее все обстоятельство, что основополагающие положения психоаналитической теории уже давно нашли свое убедительное подтверждение. Фрейд

развивал несколько фундаментальных положений, которые в свое время вызвали споры и были отличительными признаками психоанализа, но которые с тех пор прошли испытание временем; многие из имплицитных и эксплицитных допущений, лежащих в основании той школы, которую Фрейд инициировал, сегодня покоятся на гораздо более надежном эмпирическом основании, чем это было повсеместно принято считать ранее. Пожалуй, это лучшее, на что может рассчитывать мыслитель, принадлежащий к быстро развивающейся дисциплине, подобной нашей [имеется в виду психология. — Д. У.], через 60 лет после своей смерти²⁴.

Дрю Уэстон суммировал научное наследие Фрейда по итогам XX в. в своей статье 1998 г. «Научное наследие Зигмунда Фрейда. По направлению к психологической науке, учитывающей психодинамическое измерение»²⁵. Он вы-

²⁴ Ibid. P. 362.

²⁵ Ibid.

делил пять основополагающих теоретических положений, на которых покоится психоанализ и которые «все в свое время были в высшей степени спорными с точки зрения психологической науки и ассоциировались исключительно с психоанализом»²⁶.

Во-первых, и это наиболее важно, значимая часть ментальной жизни — включая мысли, чувства и мотивы — является бессознательной, что значит следующее: люди могут демонстрировать поведение или же развивать симптомы, которые являются необъяснимыми для них самих. Во-вторых, ментальные процессы, включая процессы аффективные и мотивационные, могут функционировать параллельно, так что по поводу одного и того же человека или же одной и той же ситуации люди могут иметь конфликтующие чувства, тянущие их в разные стороны и нередко приводящие к компромиссным решениям. В-третьих, стабильные паттерны личности начинают складываться в детстве, детский опыт играет важную роль в развитии личности, особенно в определении того, как люди позднее будут выстраивать социальное взаимодействие. В-четвертых, ментальные представления себя, других и отношений направляют отношения с другими и влияют на то, как эти последние приводят к развитию психологических симптомов. Наконец, развитие личности подразумевает не только обучение регулированию сексуальных и агрессивных чувств, но также еще и движение от незрелого, социально зависимого состояния — к состоянию зрелости и взаимной зависимости [*interdependent*] [по отношению к социальному окружению]²⁷.

Каждое из этих положений получило в последние несколько десятилетий многочисленные экспериментальные под-

²⁶ *Weston D.* The scientific legacy of Sigmund Freud... P. 335.

²⁷ *Ibid.* P. 334–335.

тверждения — в своей работе Уэстон подробно разбирает их одно за другим²⁸.

Психоанализ ассоциируется в первую очередь с концепцией «бессознательного». Долгие годы,

вплоть до середины 1980-х психодинамически ориентированные психологи были единственными среди своих коллег, кто подчеркивал важность бессознательных мыслей, чувств и мотивов²⁹.

И вот в последней четверти XX в. появляется целая масса исследований, после которых отрицать бессознательное уже невозможно³⁰. Тезис о том, что «большинство ментальных процессов бессознательны», становится общепризнанным³¹. Далее начинаются споры о том, как именно следует концептуализировать это бессознательное, — например, в когнитивных науках речь идет исключительно о когнитивном бессознательном. Как указывает Марк Солмс,

в современной когнитивной науке бессознательное представляет собой хранилище автоматических и автоматизированных способностей к обработке информации и поведению [*automatic and automatized information-processing and behavioural capacities*]³².

²⁸ Более современный обзор научной актуальности положений Фрейда см.: Solms M. The scientific standing of psychoanalysis // BJPsych International. 2018. Vol. 15. No. 1. P. 5–8.

²⁹ Ibid. P. 336.

³⁰ Многочисленные примеры таких исследований приведены в статье Уэстона (Op. cit.).

³¹ Solms M. “The unconscious” in psychoanalysis and neuroscience: An integrated approach to the cognitive unconscious // A Bridge Between Psychoanalysis and Cognitive Neuroscience / M. Leuzinger-Bohleber, S. Arnold, M. Solms (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2017. P. 16–17.

³² Ibid. P. 17–18.

То есть для когнитивной науки не существует того, что Фрейд называл «Оно», или *Id*. Однако параллельно с когнитивной наукой развивается еще и аффективная нейронаука (например, Яак Панксепп (Jaak Panksepp)), представители которой в отличие от когнитивистов делают упор на аффективные процессы. Марк Солмз, систематизируя набор имеющихся у нас знаний о работе человеческого сознания, делает вывод: динамическое бессознательное Фрейда — это вполне современная научная концепция, основанная на многочисленных экспериментальных исследованиях³³.

Казалось бы, триумф Фрейда. Но нет! Критики Фрейда — что вновь заставляет усомниться в соблюдении ими принципов «честной игры» — начинают предпринимать колоссальные ревизионистские усилия, лишь бы доказать: бессознательное придумал вовсе не Фрейд, и вообще бессознательное — это нечто совершенно очевидное, о чем все всегда знали и с существованием чего никто никогда особенно не спорил. Или, например, говорят о «новом бессознательном» в противовес бессознательному «старому», ассоциирующемуся с фрейдизмом³⁴. Едва ли это справедливый подход. С тем же успехом можно утверждать, что Чарльз Дарвин не предложил ничего нового, — ведь многие люди и до Дарвина выдвигали идеи об эволюции (тот же Альфред Рассел Уоллас (Alfred Russel Wallace) сформулировал теорию эволюции раньше Дарвина).

Из этого повествования вовсе не следует вывод, что у психоанализа все прекрасно в плане научности. Даже самые симпатизирующие психоанализу ученые вынуждены признать: в силу своей истории психоанализ по причинам, которые будут отчасти затронуты в следующем разделе,

³³ Solms M. "The unconscious" in psychoanalysis and neuroscience. P. 31.

³⁴ В качестве примера см.: Mlodinow L. Subliminal: How Your Unconscious Mind Rules Your Behavior. N.Y.: Vintage; Reprint edition, 2013.

оказался отрезан от экспериментальной науки. Понять осторожное к нему отношение со стороны множества ученых вполне возможно. Тут трудно спорить с нобелевским лауреатом по физиологии и медицине 2000 г. Эриком Канделом, который, с одной стороны, считает психоанализ «наиболее когерентным и интеллектуально насыщенным взглядом на ум [mind]», а с другой — настаивает на том, что его успешное развитие в XXI в. должно быть обязательно сопряжено со сближением с экспериментальными науками³⁵.

Об этом сближении мы поговорим в следующем разделе.

НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗ:

НЕЙРОНАУКА ЗНАКОМИТСЯ С ФРЕЙДОМ

Хорошо, статья Вестона вышла в 1998 г. Но, может быть, с тех пор произошло что-то невероятное, что должно заставить нас раз и навсегда покончить с Фрейдом? Давайте попробуем разобраться.

С начала XXI в. прямо на наших глазах происходит сближение психоанализа с нейронаукой. Символом этого сближения стало появление нового направления — нейропсихоанализа. Нейропсихоанализ обязан своим возникновением известному своим исследованиям сна ученому Марку Солмзу³⁶, профессору Университета Кейптауна,

³⁵ *Kandel E.* Biology and the future of psychoanalysis. A new intellectual framework for psychiatry revisited // *Kandel E.* Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind. Washington; L.: American Psychiatric Publishing, Inc., 2005. P. 64.

³⁶ См., например: *Solms M., Turnbull O.* The Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience. L.; N.Y.: Other/Karnac, 2002. Есть и русский перевод одной из работ: *Каплан-Солмс К., Солмс М.* Клинические исследования в нейропсихоанализе. Введение в глубинную нейропсихологию. М.: Академический проект, 2016.

который сумел совместить в себе две идентичности — идентичность психоаналитика и идентичность нейропсихолога. В 2000 г. Солмз вместе с рядом коллег основывает Международное нейропсихоаналитическое общество. В это же время начинает издаваться журнал «Нейропсихоанализ»³⁷, в редакционную коллегию которого на сегодняшний день входит множество как ведущих нейрочеловеческих, так и ведущих психоаналитиков. Интересующимся этим направлением на стыке нейронауки и психоанализа можно порекомендовать научно-популярную книгу «На пашнях ума: исследуя новую науку нейропсихоанализа» (2015), написанную Кейси Шварц в предельно доступной для широкой публики форме³⁸. Более академическое рассмотрение нейропсихоанализа можно найти в монографии Георга Нортхофа «Нейропсихоанализ на практике. Мозг, Я и объекты» (2011)³⁹.

Базовая установка нейропсихоанализа заключается в том, что как нейронаука, так и психоанализ изучают одно и то же — человеческий ум. Но изучают его с двух разных сторон: нейронаука — извне как физический объект (мозг); психоанализ — изнутри как мир человеческой субъективности. По мнению представителей нейропсихоанализа,

мы должны извлечь всю возможную пользу из того обстоятельства, что наш психический аппарат может восприниматься с двух разных сторон. Если мы будем смотреть на него своими собственными глазами (т.е. через направленную вовне перцептивную поверхность), то мы увидим мозг: влажный, желеобразный, дольковатый, врос-

³⁷ Официальный сайт журнала: <<http://www.tandfonline.com/toc/rnpa/20/current>>.

³⁸ *Schwartz C.* In the Mind Fields: Exploring the New Science of Neuropsychanalysis. N.Y.: Vintage Books, 2015.

³⁹ *Northoff G.* Neuropsychanalysis in Practice. Brain, Self, and Objects. N.Y.: Oxford University Press, 2011.

ший в прочие ткани тела. Однако же если мы будем наблюдать за ним через нашу внутренне направленную перцептивную поверхность, то мы столкнемся с ментальными состояниями, такими как желание или удовольствие. Если мы примем подобный философский подход, то из него естественным образом вытекает желание использовать оба возможных взгляда на наш объект исследования, т.е. и взгляд извне, и взгляд изнутри⁴⁰.

Такая философская позиция обозначается как «двухаспектный монизм» (*dual-aspect monism*). В качестве предшественника своего подхода сторонники нейропсихологического анализа часто указывают советского нейропсихолога Александра Робертовича Лурию, который в своих работах «Потерянный и возвращенный мир»⁴¹, а также «Маленькая книжка о большой памяти»⁴² как раз и дает пример продуктивного совмещения внутренней и внешней перспективы (в ранние годы, когда это еще не было запрещено, Лурья сам принадлежал к психоаналитической школе⁴³).

Согласно Марку Солмзу, нейропсихологический анализ воспроизводит логику самого Фрейда, только на качественно новом витке развития науки. Сам Фрейд начинал именно как представитель экспериментальной науки, однако исследования мозга его времени не позволяли совершить переход к изучению человеческого ума во всей его полноте. В итоге Фрейду пришлось оставить экспериментальную науку

⁴⁰ Solms M., Turnbull O. What is neuropsychanalysis? // *Neuropsychanalysis: An Interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences*. 2011. Vol. 13. No. 2. P. 137.

⁴¹ Лурья А.Р. Потерянный и возвращенный мир. М.: Издательство Московского университета, 1971.

⁴² Лурья А.Р. Маленькая книжка о большой памяти (Ум мнемониста). М.: Издательство Московского университета, 1968.

⁴³ Лурья А.Р. Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Обзор. Казань: Красный печатник, 1923.

и пуститься в рискованное плавание по волнам человеческой субъективности, изучаемой отныне исключительно психологическими средствами. Однако он не оставлял надежды однажды поставить свой подход на твердые экспериментальные рельсы — для этого надо было лишь дожидаться того момента, когда исследования мозга разовьются настолько, чтобы иметь возможность полноценной работы с человеческой субъективностью.

Нейропсихоаналитики любят приводить следующие две цитаты из самого Фрейда для подтверждения своей позиции:

необходимо помнить, что все временно нами допущенные психологические положения придется когда-нибудь перенести на почву их органической основы... Мы считаемся с такой возможностью, подставляя вместо особых химических веществ соответствующие особые психические силы⁴⁴.

Недостатки нашего описания, вероятно, исчезли бы, если бы психологические термины мы могли заменять физиологическими или химическими терминами⁴⁵.

С точки зрения сторонников нейропсихоанализа, этот момент в развитии экспериментальной науки настал — стремительные прорывы в области нейронаук последних лет позволяют, наконец, начать экспериментальные исследования тех областей, которыми до этого занимались лишь психоаналитики.

Действительно, внимательное наблюдение за работой человеческого сознания не могло не натолкнуть нейрочеловеческих на те же самые феномены, которые уже давным-дав-

⁴⁴ Фрейд З. О нарциссизме // Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. М.В. Вульфа. М.: Эксмо, 2016. С. 637.

⁴⁵ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Я и Оно. С. 759.

но были описаны Фрейдом. Например, один из, наверное, самых известных нейрочученых мира Вилейанур Рамачандран (Vilayanur S. Ramachandran), которого трудно заподозрить в симпатиях к психоанализу, в своей книге «Фантомы мозга»⁴⁶ вынужден, помимо многочисленной критики, в том числе и признать заслуги Фрейда, в частности открытие им «защитных механизмов». Рамачандран описывает любопытный феномен, с которым он столкнулся в процессе своей практики: человек с парализованной конечностью яростно отрицает факт своего недуга. Пожилая дама с парализованной рукой никак не хочет признавать эту новую реальность и продолжает вести себя так, как будто бы с ее руками все в порядке. Эти наблюдения подтолкнули его к размышлениям:

Наблюдать за такими пациентами — это как наблюдать за природой человека через увеличительное стекло; мне тут же на ум приходят все грани человеческой глупости, я начинаю думать о том, насколько сильно мы все склонны к самообману. Здесь в теле пожилой женщины, сидящей на кресле-каталке, мы видим комически преувеличенную версию всех тех психологических защитных механизмов, о которых Зигмунд и Анна Фрейд писали еще в начале XX века. Этими защитными механизмами пользуемся мы все — я, вы и все остальные в тот момент, когда сталкиваемся с беспокоящими нас фактами о самих себе⁴⁷.

Далее Рамачандран с опорой на Фрейда подробно описывает каждое из тех ухищрений, которые используются пациентом, лишь бы не признавать катастрофическую для себя истину. Хотя он и не согласен с теми объяснениями, которые использовал Фрейд, он не может не признать:

⁴⁶ *Ramachandran V.S., Blakeslee S. Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind. L.: Fourth Estate Ltd, 1999.*

⁴⁷ *Ibid.* P. 130.

Критика Фрейда — это популярное интеллектуальное занятие наших дней (хотя у него по-прежнему сохраняются фанаты в Нью-Йорке и Лондоне). Однако, как было показано в этой главе, у него были некоторые ценные прозрения, касающиеся человеческого состояния; он был прав, когда говорил о психологических защитных механизмах, пусть у него и не было ни малейшего представления о том, почему они развиваются и при посредстве каких нейронных механизмов⁴⁸.

Нет ничего удивительного в том, что сегодня Рамачандран входит в редакционную коллегию журнала «Нейропсихоанализ»⁴⁹.

Начинание нейропсихоанализа не бесспорно — у него есть критики как со стороны психоанализа (к этому мы вернемся чуть ниже)⁵⁰, так и со стороны тех, кто психоанализ не приемлет категорически⁵¹. Однако прошедшие 20 лет доказали — перед нами серьезное начинание, которое едва ли можно с легкостью списывать со счетов.

Если подводить какой-то предварительный итог моему обзору, то пока мне так и не удалось обнаружить тех оснований, по которым психоанализ должен быть списан с корабля современности.

⁴⁸ *Ramachandran V.S., Blakeslee S.* Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind. L.: Fourth Estate Ltd, 1999. P. 156.

⁴⁹ См.: <<http://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=editorialBoard&journalCode=rnpa20>>.

⁵⁰ *Blass R.B., Carmeli Z.* The case against neuropsychanalysis. On fallacies underlying psychoanalysis' latest scientific trend and its negative impact on psychoanalytic discourse // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2007. Vol. 88. No. 1. P. 19–40. Примечателен также и последовавший за этим ответ со стороны сторонников нейропсихоанализа. См.: *Yovell Y., Solms M., Fotopoulou A.* The case for neuropsychanalysis: Why a dialogue with neuroscience is necessary but not sufficient for psychoanalysis // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2015. Vol. 96. No. 6. P. 1515–1553.

⁵¹ *Ramus F.* What's the point of neuropsychanalysis? // *The British Journal of Psychiatry*. 2013. Vol. 203. No. 3. P. 170–171.

Но тут возникает следующий аспект: может быть, психоанализ и не так уж и неверен как исследовательское направление, но одновременно это конкретный метод лечения, который на сегодняшний день сильно уступает гораздо более простым, эффективным и клинически доказанным способам психологической помощи.

ПОГОВОРИМ О НОЖАХ ДЛЯ КОЛКИ ЛЬДА

Это несколько субъективный момент, но лично для меня доверие к овеванным авторитетом науки «эффективным» средствам воздействия на человеческую личность кончилось после ознакомления с классической работой Дональда Хебба «Организация поведения: нейропсихологическая теория» (1949). В этой книге, как говорят, до сих пор используемой как учебник, американский ученый помимо всего прочего уделяет целую главу проблемам эмоциональных расстройств, где поднимает вопрос об эффективности психотерапии вообще и психоанализа в частности. С его точки зрения, эффективность психотерапии никак научно не доказана — как бы психоанализ ни старался доказать свою эффективность в исцелении душевных расстройств, нет никаких научных данных в его пользу. А в пользу чего есть триумфальные научные данные? Что же такое должно, как считает Хебб, прийти на смену психоанализу? Тут Хебб торжественно ссылается на доктора Уолтера Фримена (1895–1972) и внедренную им технологию лоботомии. Этому революционному способу борьбы с депрессией — наряду с шоковой терапией — посвящен заключительный раздел. Лоботомия преподносится как пример триумфа науки над всякими ретроградными методами.

Книга не зря вышла в 1949 г. — именно в этом году Нобелевскую премию по физиологии и медицине получил Антониу Эгаш Мониш — португальский нейрохирург, ко-

торый и придумал сверлить людям мозг в надежде исцелить их от душевных расстройств. Уолтер Фримен, своеобразный Генри Форд от лоботомии, в 40-х годах XX в. революционизировал процедуру — отныне для ее проведения не требовались никакие особые медицинские процедуры, достаточно было ножа для колки льда и простого молотка. Нож вбивался человеку в мозг молотком через глазницу, далее несколько ловких движений кистью руки — и пациент «здоров». Это невероятно, но данный способ считался передовым, научно обоснованным способом лечения психических расстройств на протяжении многих лет. У этого супернаучного способа воздействия был один маленький недостаток — после него человек превращался в «овощ». Симптомы заболеваний у него действительно исчезали, но был ли это еще человек или же нечто, что когда-то этим человеком было, сказать трудно...

Сам Фримен⁵² колесил по США на своем фургончике, предлагая каждому, кто испытывает психические расстройства, испытать — всего за несколько десятков долларов — чудодейственный способ лечения. Делал он свои операции в том числе и несовершеннолетним детям. История одного из них была изложена в автобиографической книге⁵³. После того как, наконец, спустя много лет (!!!!) были выявлены побочные эффекты лоботомии, от ее повсеместного использования отказались, а сам Фримен до конца своих дней ездил по Америке в поисках бывших пациентов: он очень хотел доказать (себе?), что его лечение действительно помогало. Циники скажут, что запрет ло-

⁵² Хороший документальный фильм про Уолтера Фримена можно посмотреть здесь: *The Lobotomist* (2008) // YouTube <<https://www.youtube.com/watch?v=DMkbYLlk-gU>>.

⁵³ *Dully H., Fleming Ch. My Lobotomy: A Memoir.* N.Y.: Broadway Books, 2008.

ботомии был связан вовсе не со вновь выявленными побочными эффектами, а с появлением гораздо более эффективных способов воздействия, уже не требовавших физического воздействия на мозг, — речь идет о «химической лоботомии» с помощью таблеток.

Надо ли говорить, что мистер Фриман — сюрприз! сюрприз! — презирал психоаналитиков и психоаналитический подход⁵⁴. Ведь его подход был настоящей наукой, настоящим прогрессом человеческого знания! Психоаналитики же были в числе тех немногих, кто возвышал голос против этого эффективного, эмпирически обоснованного способа «излечения» душевных расстройств⁵⁵.

В 1941 г. на заседании Американской медицинской ассоциации сэр Рой Р. Гринкер, психоаналитик, проходивший лечение у самого Фрейда, возвысил голос против лоботомии⁵⁶. Он считал, что редуцирование психических расстройств исключительно к органической основе опирается на недоказанную гипотезу, а устранение таких симптомов, как тревога (*anxiety*), путем уничтожения мозговой ткани едва ли может считаться правильным. Гринкер намекал на то, что психологические проблемы могут быть связаны не только с органикой, что они могут иметь другие причины, как то полагали сторонники психоаналитической терапии. В целом он ставил под вопрос этичность лоботомии как метода лечения — особенно применительно к детям. В ответ Фриман презрительно заметил, что его оппонент апеллирует к эмоциям, а эмоциям нет

⁵⁴ Как пишет Дженнел Джонсон в книге «Американская лоботомия: риторическая история», Фриман «оставил множество уничижительных замечаний по поводу психоанализа как в своих личных записях, так и в переписке» (*Johnson J. American Lobotomy: A Rhetorical History*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014. P. 182).

⁵⁵ См., например: *Johnson J. American Lobotomy: A Rhetorical History*. P. 33ff.

⁵⁶ Вся история приведена здесь: *Ibid.* P. 33–37.

места в настоящей науке. Лоботомист считал, что сопротивление его прогрессивному методу идет от религиозного мракобесия и нежелания расставаться с иллюзиями под натиском научного прогресса. В частности, он сказал:

Все еще сохраняется тенденция рассматривать мозг как «храм ума», «трон души» и «великий дар Божий», при этом изгоняется любая мысль о том, что в эту священную структуру можно вторгаться. Как же трудно избавиться от кандалов средневекового мышления⁵⁷.

Гринкер отреагировал на выпады Фримана достаточно эмоционально:

Д-р Фриман упоминает то обстоятельство, что моя позиция определяется эмоциями. Мол, я не говорю «знаю» или «уверен», но лишь «чувствую», так как я на самом деле не знаю; вероятно, кто-то из вас, возможно, даже сам д-р Фриман, полагает, будто бы префронтальная лоботомия может избавить меня от моей тревоги, но я действительно встревожен, я чрезвычайно встревожен по этому поводу, я чувствую тревогу, обращенную в будущее, тревогу, касающуюся будущей заботы о... большой группе людей, блуждающей по этой стране с психозами и психоневрозами, которые, если не соблюдать предельную осторожность, могут оказаться покалеченными этой операцией⁵⁸.

Как видно по этой цитате, дискуссия о лоботомии выводит нас за рамки конкретного эпизода из истории медицины. Мы сталкиваемся с куда более серьезным вопросом — вопросом, касающимся тревоги за собственно человеческое измерение в человеке. Человеческая субъективность, человеческая душа — это не просто производная от органического базиса, которой можно произвольно манипулировать с помощью, например, ножа для колки льда, это

⁵⁷ Johnson J. American Lobotomy: A Rhetorical History. P. 36.

⁵⁸ Ibid.

особая вселенная, особый мир, требующий деликатности, уважения к собственной сложности. Именно эту вселенную отстаивал психоанализ в лице Гринкера в своем этическом, эмоциональном неприятии лоботомии.

Лоботомия — это лишь крайний пример гиперэффективных (а, по сути, псевдоэффективных) и невероятно научных способов воздействия на человека, игнорирующих или открыто презирающих — подобно доктору Фриману — собственно человеческое измерение человека. Это поиск каких-то волшебных кнопочек в голове, нажав на которые можно избавиться от страданий, выключить неприятные симптомы, мешающие человеку стать «нормальным». В этом смысле устраняющие душевные расстройства некогда модные компьютерные алгоритмы психотерапевтической помощи, вульгарно понятая когнитивно-бихевиоральная терапия (формула которой — «русская собака Павлова + американский компьютер = человек»⁵⁹) или же специальные лечебные наркотики, быстро поднимающие настроение, ничем не лучше лоботомии — это все то же отрицание человечности, человеческой субъективности⁶⁰.

⁵⁹ *Aflalo A. The Failed Assassination of Psychoanalysis. P. 137.*

⁶⁰ Подробнее о специфике психоанализа перед лицом наступающих наукообразных подходов к душевным расстройствам пишет Элизабет Рудинеско в своей книге «Почему психоанализ?» (*Roudinesco E. Why Psychoanalysis? / transl. by R. Bowlby. N.Y.: Columbia University Press, 2002*).

По поводу эффективности психоанализа интерес представляет эта журналистская статья (*Burkeman O. Therapy wars: the revenge of Freud // The Guardian. January 7. 2016. <<https://www.theguardian.com/science/2016/jan/07/therapy-wars-revenge-of-freud-cognitive-behavioural-therapy>>*), которая, в свою очередь, основана на следующей научной работе: *Fonagy P., Rost F., Carlyle J.-A., Mcpherson S., Thomas R., Fearon P., Goldberg D., Taylor D. Pragmatic randomized controlled trial of long-term psychoanalytic psychotherapy for treatment-resistant depression: The Tavistock Adult Depression Study (TADS) // World Psychiatry. 2015. Vol. 14. No. 3. P. 312–321.*

ОБЕСПОКОЕННОСТЬ СТАТУСОМ,
ИЛИ «ДЯДЕНЬКА, Я ТОЖЕ УЧЕНЫЙ!»

Дальнейшее погружение в удивительный мир критиков психоанализа выводит на еще один интересный сюжет, на это раз имеющий отношение к представителям социальных и гуманитарных наук. Я говорю об обеспокоенности статусом со стороны тех, чье академическое признание находится под постоянным знаком вопроса — а действительно ли то, что они делают, является наукой? Эта обеспокоенность в качестве следствия приводит к неприятию всего, что может быть хотя бы косвенно заподозрено в недостаточной научности. Здесь важно то, что перед нами забота не об истине, но лишь о том, чтобы выглядеть научно в глазах своих более уважаемых коллег, «настоящих ученых». Приведу два конкретных примера из разных дисциплин.

В самом начале главы я упомянул книгу Криса Фри-та «*Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*»⁶¹, которую на русский язык перевели как «Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир». Всю книгу можно прочесть как драматическое повествование о том, как ее автор, профессор психологии, пытается всеми силами доказать своему воображаемому собеседнику, профессору физики, что он не какой-то там софист, а настоящий ученый, такой же ученый, как и сам этот физик. В качестве мальчика для битья в повествование введен профессор английского языка, являющийся, естественно, сторонником психоанализа. «Дяденька, я тоже ученый!» — как бы кричит автор этого опуса на каждой из 300 страниц. В какой-то момент

⁶¹ *Frith Ch. Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2007. [Рус. изд.: Фрум К. Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: CORPUS, 2010.]*

даже проникаешься искренней симпатией к этому немолодому мужчине, пытающемуся изо всех сил зарекомендовать себя перед воображаемыми друзьями. Но есть одна проблема — большая часть книги посвящена разным фокусам, типа слепых пятен, которые, безусловно, интересны, но вряд ли ассоциируются со словами, вынесенными в название книги: «душа» (в русском переводе) или же *mind* (в английском оригинале). В своем стремлении доказать воображаемому физику, какой он ученый, автор фактически превращает психологию в «физиологию восприятия», старательно избегающую любых собственно психологических сюжетов (например, желания или фантазии), так как они быстро столкнут повествование с гладких сциентистских рельсов. Вновь перед нами игнорирование человеческой субъективности, которая оказывается ненужной в этой погоне за статусом и престижем.

Аналогичный пример обеспокоенности статусом (*status anxiety*) демонстрируют социологи. Так, в середине XX в. в американской социологии происходит качественная трансформация — переход от социологии эссеистского типа, частью которой были психоаналитические подходы, к социологии позитивистской, помешанной на точности и строгости используемых исследовательских методов⁶². Причиной этого перехода была не в последнюю очередь тревога по поводу статуса своей дисциплины в глазах представителей более научных дисциплин, равно как и желание убедить чиновников и спонсоров от науки не сокращать бюджеты на социальные исследования. Ну и еще прозрачная надежда однажды ввести социологию в число дисциплин, за которые будет присуждаться Нобелевская премия. Результатом этой погони за

⁶² Подробнее см.: *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis: Diverse Perspectives on the Psychosocial* / L. Chancer, J. Andrews (eds). L.: Palgrave Macmillan, 2014.

статусом стало доминирование количественных методов, приведшее к вытеснению менее строгих подходов, равно как и действительно интересных исследовательских вопросов. Подобный поворот не дал ожидаемого результата, заведя, по сути, социологию в тупик: точных результатов как не было, так и нет, но к неточности прибавилось еще и измельчание исследовательских вопросов. О кризисе социологии последние годы много пишет Питер Бергер⁶³, некогда написавший работу «Приглашение в социологию», зазывавшую молодых людей в эту интересную и увлекательную дисциплину. Корни проблемы Питер Бергер видит именно в этом помешательстве на сциентизме и, как следствие, «методологическом фетишизме», когда используются «все более утонченные методы для изучения все более тривиальных сюжетов»⁶⁴.

Беспокойство по поводу имиджа в глазах коллег с других факультетов, тревога по поводу финансирования, которое могут не продлить или не увеличить, если хотя бы на секунду выйти из образа «настоящего ученого», делающего «настоящую науку», вполне понятны с человеческой точки зрения. Однако могут ли такие «человеческие, слишком человеческие» соображения быть приняты в качестве легитимной критики психоанализа?

ТАК ПОЧЕМУ ЖЕ МНОГИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ КАТЕГОРИЧЕСКИ ОТВЕРГАЮТ ПСИХОАНАЛИЗ?

В связи с нейропсихоанализом мы уже упоминали о том, что человека можно рассматривать как бы с двух

⁶³ Например, см.: *Berger P. Sociology: a disinvitation? // What's Wrong with Sociology? / S. Cole (ed.). New Brunswick; L.: Transaction Publishers, 2001. P. 193–204.*

⁶⁴ *Berger P. Whatever happened to sociology? // First Things. 2002. <<http://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>>.*

сторон: с одной стороны, его можно рассматривать как объект, как что, как нечто сугубо физическое и материальное, подлежащее беспристрастному научному изучению наряду с прочими материальными явлениями. В нашем случае речь идет прежде всего о мозге и происходящих в мозгу процессах. С другой стороны, человека можно рассматривать как субъекта, как кто, как нечто нефизическое и нематериальное. Эта субъективная сторона человека раскрывает целое новое — собственно человеческое — измерение: это субъективная вселенная смыслов, значений, амбивалентных отношений, путаных желаний, вины, тревоги, свободно принимаемых решений. Человеческая психика покоится на материальном субстрате физиологии, в том числе и физиологии мозга, однако от этого она не перестает быть принципиально иной по отношению к своему физиологическому основанию. Что бы ни происходило в мозгу на самом деле, мир человека — это мир не сводимых к физиологии смыслов, это мир — что важно, — не замыкающийся на одном человеке, но существующий в сложном, пронизанном переносами и контрпереносами социальном интрасубъективном контексте. Именно этот мир и изучает психоанализ.

Казалось бы, это самоочевидно. Но далеко не для всех. Есть такое очень странное, но тем не менее популярное мировоззрение, согласно которому никакой субъективности как особой, на что-то влияющей реальности не существует, это всего лишь иллюзия, которую в исследовательских целях можно спокойно вынести за скобки. Человек в рамках таких подходов рассматривается как машина, как биоорганический робот, компьютер, чье функционирование полностью предопределено физиологическим субстратом.

Эту позицию можно назвать вульгарным материализмом, примитивным биологизаторством, или, если совсем

серьезно, — «строгим натурализмом» (*strict naturalism*). Строгий натурализм берет верования, желания, предпочтения, выборы и проч., что составляет нашу сознательную, разумную психологическую жизнь, и объясняет все это понятиями, которые обозначают нечто несознательное, нементальное и непсихологическое.

Сторонники такого подхода отрицают любую каузальность, вытекающую из феноменов человеческого сознания и самосознания, включая и свободу воли; эти феномены должны быть обязательно так или иначе сведены к нементальным основаниям. Как пишет один из сторонников такой точки зрения:

Любое законченное объяснение ментального явления должно быть сведено к нементальным понятиям, иначе это не будет никаким объяснением. Вполне возможно объяснить одни ментальные явления другими — может быть, в понятиях веры или желания, — однако если мы ищем объяснение всех ментальных явлений, то нам все равно придется двигать эти ментальные объяснения до тех пор, пока мы не приблизимся к абсолютно нементальным понятиям⁶⁵.

Строгий натурализм

как идеальная научная философия пытается включить все аспекты реальности во всеобъемлющую объединенную перспективу, которая исключает все, что является по своей природе сознательным, психологическим или ментальным⁶⁶.

Именно это мировоззрение нередко отождествляется с научным, принимается многими исследователями по

⁶⁵ *Rey G.* Contemporary Philosophy of Mind. Oxford: Blackwell, 1997. P. 21.

⁶⁶ *Goetz S., Taliaferro Ch.* Naturalism. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

умолчанию как нечто естественное⁶⁷. Неудивительно, что психоанализ, который весь построен на внимании к субъективной стороне человека, который признает за психикой отдельную каузальность, который говорит о целом «психическом аппарате», являющемся неким психическим аналогом физической анатомии, который, страшно сказать, порой позволяет себе оперировать понятием «душа», вызывает раздражение и презрительное хмыканье у адептов подобного взгляда на мир.

Возьмем Даниэла Деннета, одного из самых ярких современных философов-натуралистов. Его основная работа — «Объясненное сознание»⁶⁸ — как раз и посвящена последовательному изложению «строго натуралистического» взгляда на человека. В частности, он пишет:

лишь та теория, которая объясняет сознательные события в понятиях несознательных событий, может вообще претендовать на объяснение сознания⁶⁹.

Едва ли удивительно, что книга начинается с ехидных комментариев в адрес психоанализа, представляемого как абсурдная игра на пьяной вечеринке⁷⁰.

Никто не может запретить людям придерживаться любых, даже самых безумных воззрений. В конечном счете каждый сходит с ума по-своему. Но мы должны четко понимать, что именно тут стоит на кону. Дело уже не в психоанализе, дело в отрицании человека. Это атака на человеческую субъективность, на человечность в принципе

⁶⁷ Его, кстати, очень забавно высмеял Джон Серл в своей работе «Открывая сознание заново» (*Серл Дж. Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002*).

⁶⁸ *Dennett D. Consciousness Explained. N.Y.; Boston; L.: Back Bay Books, 1991.*

⁶⁹ *Ibid.* P. 454.

⁷⁰ *Ibid.* P. 10–16.

во имя плоских, примитивных и якобы научных подходов. Психоанализ тут оказывается в одном ряду с религией, теологией, вообще с любыми подходами, которые отстаивают человеческую сложность. Защищая психоанализ, мы защищаем не просто конкретные положения того подхода, который 100 лет назад был предложен австрийским ученым, мы защищаем нечто большее — собственно человеческое в человеке — от новых варваров от науки, любителей простоты и ножей для колки льда.

И здесь хотелось бы снова вернуться к нейропсихоанализу. Мозг и человеческая субъективность, безусловно, связаны. Можно спорить по поводу того, как именно эта связь осуществляется. Сам Фрейд считал, что мозг, подобно печке, поставляет энергию, которая затем приобретает совершенно иное качество — она становится психической энергией и приводит в движение особую психическую вселенную, существующую параллельно процессам в человеческом мозгу⁷¹. Нейропсихоанализ сегодня настаивает на гораздо более существенной связи между физиологией мозга и вселенной человека. Однако как бы там ни было, человеческая субъективность — вопреки громогласным заявлениям, например, Катрин Малабу с ее *cerebrality*⁷² — нередуцируема к мозгу. Мозг и субъективность — это две принципиально разные вселенные: что бы там в этой черепной коробке ни происходило, какими

⁷¹ См. более подробное рассмотрение данного вопроса: *Malabou C. The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage / transl. by S. Miller. N.Y.: Fordham University Press, 2012. P. 25–27.*

⁷² *Ibid. P. 25–27.* Любопытна дискуссия Катрин Малабу с Адрианом Джонстоном: *Johnston A., Malabou C. Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience. N.Y.: Columbia University Press, 2013.* Само слово *cerebrality* (от *cerebral* — мозговой, церебральный) является аллюзией на *sexuality* — тем самым Малабу как бы подчеркивает, что те процессы, которые Фрейд выводил из сексуальных импульсов, на самом деле являются производными от функционирования человеческого мозга.

бы точными измерительными приборами мы ни обладали, все равно это не даст нам ответ на вопрос, что именно происходящее значит для человека как субъекта, как это переживается им и осмысливается в сложном социальном контексте взаимоотношений с такими же, как и он, человеческими существами.

Поэтому при всей симпатии к Марку Солмзу и нейропсихоанализу нельзя не согласиться с критическими замечаниями Рейчэл Бласс и Цви Кармеле о том, что даже в этом подходе при всей его важности есть опасные черты биологизаторского редуцирования, за которыми можно утратить самое ценное, что только есть в психоанализе, — внимание к человеческой субъективности.

Нейронаука, — пишут Бласс с Кармелем, — может пове­дать нам о биологии ума в процессе сна, мотивации, переживания аффектов, однако она ничего не сообщает нам об осмысленности этого биологического субстрата или же о том, как он может быть осмысленно понят и категоризирован. Ввиду того что психоанализ — это процесс и теория, движимая стремлением понять латентные смыслы и психические истины, которые определяют человеческую психику, выводы нейронауки оказываются нерелевантными для психоаналитических целей и практики⁷³.

В этом смысле нейропсихоаналитическая интерпретация Фрейда должна быть как минимум уравновешена герменевтическим подходом⁷⁴.

НЕСКОЛЬКО ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ

Моя попытка разобраться в вопросе научности психоанализа так и не вывела ни на какие научные прорывы, ко-

⁷³ *Blass R. B., Carmeli Z.* The case against neuropsychanalysis. P. 34.

⁷⁴ *Habermas J.* Knowledge and Human Interests / transl. by J.J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971. P. 214–300.

торые должны отбросить Фрейда на обочину истории. Наоборот, в последней четверти XX в. были сделаны открытия, подтверждающие основополагающие идеи психоанализа. Благодаря этим открытиям на наших глазах происходит сближение психоанализа как исследования человеческой субъективности с экспериментальной нейронаукой, изучающей материальный субстрат этой субъективности.

Поиск причин неприятия Фрейда, помимо банальной озабоченности статусом со стороны ряда неуверенно себя чувствующих коллег, вывел меня на крайне специфическое мировоззрение, представляющее собой вариацию на тему вульгарного материализма и биологизаторства. Это новое технологизированное варварство, которое отрицает собственно человеческое измерение человека и видит в этом свою великую добродетель и знак превосходства над менее продвинутыми современниками.

Психоанализ, безусловно, должен сближаться с экспериментальной наукой. Но должен он одновременно и понимать причины своего неприятия адептами натурализма из числа строгих наук и их гуманитарных последователей. Понимать особенность своего взгляда на человека как достоинство, которое стоит защищать во имя человеческого духа и человеческой свободы.

Глава II

Нейропсихоанализ и его концептуальные проблемы¹

Предыдущая глава закончилась осторожной критикой в адрес нейропсихоанализа, связанной, в частности, с его недостаточным вниманием к специфике и уникальности человеческой субъективности. Задача данной главы — продолжить размышления в этом направлении.

В последние десятилетия благодаря значительным успехам нейронаук — в том числе успехам в медийном пространстве — приставка «нейро-» стала чуть ли не обязательным дополнением практически любой дисциплины: появились нейрофилософия, нейроправо, нейроэкономика и даже нейротеология. Обилие подобных нейроначинаний не всегда вызывает восторг и умиление. Эта увлеченность нейро- уже неоднократно подвергалась обстоятельной и достаточно разумной критике со стороны скептически настроенных исследователей, так называемых нейроскептиков². Нейропсихоанализ может быть рас-

¹ Эта глава основана на статье: *Узланер Д.* Нейропсихоанализ и его концептуальные проблемы // Социология власти. 2020. Т. 32. № 2. С. 48–72.

² *Bennett M.R., Hacker P.M.S.* Philosophical Foundations of Neuroscience. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2003; *Tallis R.* Aping Mankind. Neuromania, Darwinists and the Misrepresentation of Humanity. L.: Acumen Publishing Limited, 2011; *Legrenzi P., Umiltà C., Anderson F.* Neuroma-

смотрен как еще одна дисциплина в этом ряду. И в этом смысле он тоже неизбежно должен стать объектом критического рассмотрения со стороны нейроскептиков. Собственно, такая критика нужна самому нейропсихоанализу, если эта дисциплина претендует на то, чтобы сохраниться в истории науки. Одна из статей, опубликованных в журнале «Neuropsychoanalysis», заканчивается призывом к появлению «философии нейропсихоанализа», которая бы занималась «далеко идущими размышлениями» относительно тех фундаментальных теоретических вопросов, с которыми данная дисциплина сталкивается³. Моя рефлексия как раз и представляет собой усилие в этом направлении: это рефлексия, которая, с одной стороны, отдает должное нейропсихоаналитическому начинанию, а с другой — не может не обратить внимание на имеющиеся на данный момент концептуальные трудности.

НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗ И ДВУХАСПЕКТНЫЙ МОНИЗМ

Нейропсихоанализ претендует на то, чтобы быть комплексным подходом, объединяющим сразу две дисциплины — нейронауку и психоанализ. Причины для подобного объединения понятны: нейронаука пытается объяснить доступными ей методами функционирование человеческого мозга, а также то, как это функционирование связано с поведением и мышлением. Психоанализ, в свою очередь, описывает «страсти ума», наблюдая за причудливыми траекториями человеческих поступков и желаний. При этом мозг — это не отдельно висящий орган, поме-

nia: *On the Limits of Brain Science*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

³ Talvitie V., Ihanus J. The psychic apparatus, metapsychology, and neuroscience: Toward biological (neuro)psychoanalysis // *Neuropsychoanalysis*. 2006. Vol. 8. No. 1. P. 96.

щенный неким безумным ученым в колбу. Равно как и ум (разум/сознание) — это не идеальная сущность, не отягощенная материей. Мозг и ум связаны, или, если выразаться более научно, скоррелированы. Эта очевидная корреляция подталкивает к естественному желанию соединить изучение этих двух явлений в рамках одной дисциплины, т.е. собственно нейропсихоанализа.

Но как именно они соотносятся? Избегая как дуализма, так и тождества, нейропсихоанализ занимает более хитрую промежуточную позицию, позицию так называемого двухаспектного монизма (*dual-aspect monism*). Суть этой позиции в том, что ум и мозг — две стороны чего-то третьего. Мозг позволяет увидеть это третье со стороны объективной реальности, доступной для изучения «с позиции третьего лица», сознание/разум (*mind*) позволяет увидеть это третье со стороны субъективно переживаемых состояний, доступных для изучения «с позиции первого лица»⁴.

Но что это за загадочное третье, разными сторонами которого оказываются как мозг, так и сознание? В качестве такового в нейропсихоанализ вводится «психический аппарат» Фрейда, который с физиологической стороны оказывается мозгом, а с субъективной стороны — сознанием. «Психический аппарат» оказывается той загадочной декартовской «шишковидной железой», в которой происходит таинственный переход от физического к психическому и — если только мы не стоим на позициях эпифеноменализма — от психического к физическому. Вопрос об этом переходе, собственно, и составляет ядро так называемой проблемы сознание — тело (или психофизической проблемы). Нас в данном контексте интересует

⁴ Solms M., Turnbull O.H. What is neuropsychanalysis? // Solms M. The Feeling Brain. Selected Papers on Neuropsychanalysis. L.: Karnac Books, 2015. P. 22.

следующий аспект данной проблемы: по какому принципу идет перекодирование физического в психическое или физиологических процессов мозга в субъективную реальность сознания? Ответ на этот вопрос имеет принципиальную значимость для построений нейропсихоанализа.

МОЗГ ИЛИ ПСИХИКА?
 КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
 НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗА

Субъективная реальность сознания — это не просто мозг плюс квалиа, т.е. субъективное переживание процессов в мозгу. Различия субъективной реальности и мозга гораздо более фундаментальны и разительны. Нигде в нашем сознательном опыте, как бы сильно мы ни вглядывались в окружающие нас предметы, мы не обнаружим ни полушарий, ни мозжечка, ни амигдалы. Не обнаружим мы и электрических импульсов вместе с нейротрансмиттерами. Мы наблюдаем «виртуальную реальность»⁵ или, лучше сказать, «психическую реальность», репрезентирующую внешнюю для нас объективную физическую реальность, если таковая вообще существует. Структура этой «психической реальности» принципиально отличается от структуры физиологических процессов мозга. Сознание интенционально, оно имеет дело с целостным опытом, тогда как

⁵ О концепции виртуальной реальности более подробно см.: *Lehar S. The World in Your Head. A Gestalt View of the Mechanism of Conscious Experience.* N.Y.; L.: Psychology Press, 2012; *Metzinger Th. The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self.* N.Y.: Basic Books, 2011; *Revonsuo A. Inner Presence. Consciousness as a Biological Phenomenon.* Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2009; *Revonsuo A. Consciousness. The Science of Subjectivity.* Hove; N.Y.: Psychology Press, 2010; *Revonsuo A. Biological naturalism and biological realism // The Routledge Handbook of Consciousness / R.J. Gennaro (ed.).* N.Y.: Routledge, 2018. P. 188–201.

мозг, наоборот, членит поступающие к нему сигналы, обрабатывая их в самых разных местах, зачастую просто физически удаленных от тех органов, через которые поступает информация, — например, зрительная информация обрабатывается не в передней части, где находятся глаза, а в затылочной. Наконец, дело не только в том, что структура «психической реальности» отличается от структуры мозговой физиологии, но еще и в том, что эта психическая реальность существует для кого-то — она существует для субъекта, которому она помогает ориентироваться в окружающей среде:

Тогда как материальный свет попадает в мозг физическим образом, взгляд, который выглядывает изнутри, не является продолжением цепочки физических событий. Глядит человек, а не мозг⁶.

Именно в силу фундаментального качественного различия — между физиологическими и психологическими процессами — мы и нуждаемся в «психическом аппарате», способном решить «проблему связывания» (*binding problem*), т.е. синтезировать разрозненные импульсы мозга в единое, скоординированное целое. Но мы снова и снова упираемся в то, что мозг — это физический орган, а сознание — орган психический. То есть недостаточно просто скоординировать импульсы и упорядочить их. Необходимо перепрыгнуть вместе с этими импульсами через пропасть — попасть из физической реальности в психическую. Я постоянно подчеркиваю эту проблему перехода из одной реальности в другую, так как это имеет принципиальное значение для нейропсихоаналитического начинания. Дело в том, что нейропсихоанализ, по крайней мере в своих немногочисленных теоретических работах,

⁶ Tallis R. Op. cit. P. 109. К проблеме пропадания субъекта из картины нейропсихоанализа мы еще вернемся чуть позже.

не уделяет должного внимания радикальности этого перехода — он свободно переходит от мозга к уму так, как будто бы не перепрыгивает пропасть, а просто переходит через тоненький ручеек⁷. В итоге получается вовсе не заявленный двухаспектный монизм, который все-таки предполагает, что мы имеем дело с двумя равнозначными аспектами чего-то единого, а не просто с мозгом, который, с другой стороны, еще и сознание⁸. Местами подход нейропсихоанализа начинает напоминать просто «нейтральный монизм» (*neutral monism*), который, в отличие от двухаспектного монизма, не различает физическое и психическое в качестве двух равнозначных аспектов, но рассматривает их как просто разные перегруппировки того же самого:

группированные одним образом нейтральные сущности, из которых конституирован ваш мозг, являются мыслями или чувствами; группированные другим образом, они являются атомами, нейронами и лобными долями⁹.

Причем этой загадочной нейтральной сущностью оказывается именно мозг, т.е. физический орган, который каким-то образом при этом постулируется еще и в качестве чего-то нейтрального, что заставляет предположить, что это нейтральное — просто чуть более замаскированное наименование материального, позволяющее сделать скачок к психическому максимально бесшовным и неви-

⁷ Например, в статье, посвященной «трудной проблеме сознания», Марк Солмс так и не подходит к этому вопросу во всей его сложности: *Solms M. A neuropsychoanalytical approach to the hard problem of consciousness // Journal of Integrative Neuroscience. 2014. Vol. 13. No. 2. P. 173–185.*

⁸ *Stubenbergl L. Neutral monism // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010 / E.N. Zalta (ed.). <<http://plato.stanford.edu/entries/neutral-monism/>>. Раздел 8.3.*

⁹ *Ibid.*

димым. Это приводит и к дальнейшим концептуальным проблемам: например, при переходе от физиологии к психологии или же при переходе от биологического к социально-культурному.

Например, Яак Панксепп просто говорит о Мозге-Уме (*BrainMind*) или УмеМозге (*MindBrain*), подразумевая, что перед нами нечто единое, просто в первом случае речь идет о взгляде «снизу-вверх», а во втором — о взгляде «сверху-вниз»¹⁰. Георг Нортхофф, автор одной из самых глубоких с философской точки зрения работ по теории нейропсихиатрии, отождествляет «психический аппарат» с «функционирующим мозгом» (*functioning brain*), т.е. психическое с физическим. Такой вывод можно сделать хотя бы в тот момент, когда он описывает «пространственно-временную структуру» (*spatiotemporal structure*) как бесшовно связанную с мозгом, говоря, по сути, просто о «пространственно-временной структуре мозга, находящего в состоянии покоя» (*brain's resting state's spatiotemporal structure*)¹¹. Но пространственно-временная структура — это именно психическая сущность, которая может иметь нейронные корреляты (*neural correlates*), но которая при этом сама не может быть сведена к физиологии. То есть где-то тут находится то, что вслед за Гуссерлем можно назвать материалистическим абсурдом, т.е. очевидно абсурдной попыткой соединения несоединимых измерений¹². При этом сам подход Нортхоффа предельно интересен: он предлагает из-

¹⁰ Panksepp J., Biven L. *The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2012.

¹¹ Northoff G. *Psychoanalysis and the brain — why did Freud abandon neuroscience?* // *Frontiers in Psychology*. 2012. Vol. 3. P. 6.

¹² См.: Reynaert P. *Neuroscientific dystopia: does naturalism commit a category mistake?* // *Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn* / J. de Vos, E. Pluth (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2016. P. 65–72.

учать не привычные «нейронные корреляты сознания», но «нейронные предрасположенности сознания» (*neural predispositions of consciousness*)¹³. То есть он предлагает задаться вопросом, как мозг кодирует имеющиеся у него сигналы и придает им ту форму, которая может быть узнана в архитектуре феноменального человеческого сознания. Так, он упоминает о двух элементах этого функционирующего мозга (*functioning brain*) — «процессы, имеющие отношение к Я» (*self-relating processes*) и «различение по осям мозг–Я и мозг–объект» (*brain–self and brain–object differentiation*).

Как бы нам ни был симпатичен подход Нортхоффа, мы все же не можем не задаться вопросом — почему в качестве этого третьего понятия используется именно термин *functioning brain*, а не *functioning mind*? Действительно ли *functioning brain* ничем не отличается от *functioning mind*? Если же отличается, то где и в какой момент возникает именно *functioning mind*, т.е. именно психический аппарат, который на верхних ярусах приводит к субъективно переживаемому опыту. Но, может быть, различение *mind* и *brain* — это просто игра словами? Если это и игра словами, то не бóльшая, чем игра в различение мозга и сознания. Переход от мозга к психике — это не просто плавное перетекание электрических импульсов в элементы феноменальной реальности: элементы феноменальной реальности не состоят из электрических импульсов, они лишь коррелируют с ними. Это прыжок через пропасть, которую невозможно заделать терминологическими скачками, просто превратив психический аппарат в *functioning brain*, который, в свою очередь, легко превращается просто в *brain*.

¹³ Northoff G. *Neuropsychanalysis in Practice. Brain, Self, and Objects*. N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 47.

НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗ И ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА

Этот фундаментальный вопрос начинает иметь практическую значимость в тот момент, когда мы начинаем осуществлять перевод психоаналитической теории на язык нейронауки и обратно. Отношение к психофизической проблеме не как к пропасти, но как к ручейку приводит к попыткам провести прямую параллель между функционированием мозга и функционированием субъективной реальности. Имплицитно предполагается, что структура мозга должна соответствовать структуре психического аппарата, а значит, и структуре субъективного опыта. Такое предположение приводит к упрощению и даже примитивизации сложной психоаналитической теории, которая разрабатывалась для анализа именно психологической сферы. Это психологическое может быть прямо сопоставлено с физиологическим только за счет радикального упрощения первого, так как любая психологическая сложность окажется неизбежно сопряженной с проблемами своего проецирования на физиологию как в смысле того, что физиология просто иначе устроена, так и в смысле того, что наши методы такого проецирования достаточно прямолинейны хотя бы даже в техническом плане.

Марк Солмс в своих работах критикует Фрейда за то, что он называет «кортикальноцентрической ошибкой» (*corticocentric fallacy*), т.е. за представление Фрейда о том, что сознание связано с «высшими кортикальными функциями» (*higher cortical functions*)¹⁴. Вместо этого Солмс обращает внимание на более современные теории, которые увязывают сознание с «самыми глубинными частями моз-

¹⁴ Solms M. "The unconscious" in psychoanalysis and neuroscience. An integrated approach to the cognitive unconscious // *The Unconscious: A Bridge between Psychoanalysis and Cognitive Neuroscience* / M. Leuzinger-Bohleber, S. Arnold, M. Solms (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2017. P. 19.

га» (*inmost interior of the brain*)¹⁵. Отсюда Солмз делает фундаментальные выводы, имеющие отношение к базовым положениям фрейдовской метапсихологии: например, что фрейдовское бессознательное (Оно) вовсе не бессознательно¹⁶, а бессознательным является как раз эго, которое просто «одалживает» сознание в тот момент, когда ему надо решить ту или иную проблему с удовлетворением запросов Оно, не решаемых автоматически или решаемых автоматически не так, как нужно¹⁷. Проблема здесь не в том, прав ли Солмз в данном конкретном вопросе о нейронной локализации сознания, проблема в самом принципе — проецировании структуры физиологии мозга на структуру субъективной реальности¹⁸. Вполне возможно, что на уровне физиологии это точное описание происходящих в мозгу процессов, но насколько это точное описание на уровне психики? Здесь как минимум нужна верификация с другой стороны, т.е. узнавание этого описания человеком в опыте своей жизни. Можно, например, заметить, что психические проблемы человека не сводятся к тому, чтобы просто эффективно с помощью своего Я решать те простые и понятные задачи, которые перед ним ставит Оно. Если бы человек точно понимал ту

¹⁵ *Solms M.* “The unconscious” in psychoanalysis and neuroscience. An integrated approach to the cognitive unconscious // *The Unconscious: A Bridge between Psychoanalysis and Cognitive Neuroscience* / M. Leuzinger-Bohleber, S. Arnold, M. Solms (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2017. P. 19.

¹⁶ *Ibid.* P. 20. См. наиболее детальное рассмотрение в: *Solms M.* The conscious Id // *Neuropsychoanalysis*. 2013. Vol. 15. No. 1. P. 5–85. Со стр. 20 идет интересное критическое обсуждение идей Солмза со стороны ведущих психоаналитиков и нейрочеловеческих.

¹⁷ *Solms M.* The conscious Id. P. 17; *Solms M.* “The unconscious” in psychoanalysis and neuroscience. P. 31–32.

¹⁸ См. обсуждение этого аспекта: *Hartmann Cardelle V.A.* Metapsychological consequences of the conscious brainstem: A critique of the conscious id // *Neuropsychoanalysis*. 2019. Vol. 21. No. 1. P. 3–22.

проблему, которую ему надо решить, ему бы вряд ли требовались усилия психоаналитиков, да и в целом психотерапевтов, задача которых порой заключается в том, чтобы попытаться помочь человеку хотя бы приблизиться к пониманию того, в чем именно его проблема заключается. Одно из главных достоинств психоанализа — создание предельно сложного описания мира человеческой психики, в котором люди смогли бы себя узнать. Едва ли стоит жертвовать этой сложностью во имя гармонизации с нейронаукой, при том что основания этой гармонизации так до конца и не прояснены. То есть если уж говорить о гипотетической ошибке Фрейда, то она заключается вовсе не в неверном приписывании сознания к коре, а в самой попытке увязать психологическую структуру с физиологической.

Простое проецирование физического на психическое приводит к фундаментальной проблеме нейропсихоанализа — проблеме перевода и неузнавания психоаналитиками своих концепций после их пропуска через сито нейронауки. Что теряется в тот момент, когда психоаналитическое понятие «переводится» в нейронаучное? Какой процент содержательной потери может быть признан приемлемым? Например, если фрейдистское понятие вытеснения (*Verdrängung; repression*) не поддается переводу на язык нейронауки, то не следует ли это интерпретировать как указание на то, что вытеснение — это психический феномен? Разве это не более здравая стратегия по сравнению с переинтерпретацией данного понятия как обозначения забывания некогда принятых решений, которые в буквальном смысле впечатываются в нейронные сети на уровне головного мозга? А работы с вытеснением — как помощи человеку в пересмотре этих некогда принятых решений?¹⁹

¹⁹ См.: Solms M. "The unconscious" in psychoanalysis and neuroscience. P. 29–31.

Это интересная интерпретация вытеснения, но она отсылает скорее к когнитивно-бихевиоральной терапии, нежели к тому вытеснению, о котором писал Фрейд, имея в виду именно психическую реальность, а не реальность физиологии человеческого мозга. Где заканчивается нейропсихоанализ именно как психоанализ и начинается просто нейронаука с элементами фрейдизма? Как такие реинтерпретации соотносить с претензией нейропсихоанализа на то, чтобы быть не просто еще одной школой психоанализа, а именно «связью между всеми разновидностями психоанализа и нейронауками»?²⁰

Решение Фрейда оставить проект 1895 г., предполагавший объединение нейронауки того времени с психоаналитическими исследованиями, интерпретируется сегодня исключительно в смысле указания на то, что наука конца XIX — начала XX в. еще не позволяла осуществить подобный переход. Однако, как гласит этот нарратив, в XXI в. с появлением новых методов изучения мозга такое объединение оказывается возможным и продуктивным²¹. Но действительно ли дело только в развитии технологий? Действительно ли изучение психической реальности — это просто вопрос совершенствования методов изучения мозга? Действительно ли можно проецировать метапсихологию Фрейда на физиологию и анатомию просто на том основании, что у нас появились новые приборы, позволяющие эту физиологию изучать? Разве можно так просто и поспешно обойти психофизическую проблему? И не возвращаемся ли мы в силу поспешности к допсихоаналитическому, дофрейдовскому пониманию психики, когда последняя просто отождествлялась с сознанием?

Фундаментальным открытием Фрейда был тезис о том, что сознанием психическая жизнь не ограничива-

²⁰ Solms M., Turnbull O.H. What is neuropsychanalysis? P. 31.

²¹ Ibid.

ется, сознание — это лишь верхушка психического айсберга, под которой находится сложная машинерия психических структур и процессов, на выходе и создающая то, что мы называем субъективной реальностью. В этом плане Фрейд атаковал картезианскую традицию, которая сводила ментальную жизнь исключительно к сознательной сфере²². Нейронаука, критикуя Декарта²³, не обращает внимание на то, что в более фундаментальном плане она не преодолевает Декарта, но именно что возвращается к нему — снова сужая сферу психического до «мыслящей вещи», которую пытаются всячески скоррелировать с «вещью протяженной».

В работе «О бессознательном»²⁴ Фрейд задается вопросом, можем ли мы отождествлять подводную бессознательную часть психики с мозговыми процессами. Сам он уходит от этого вопроса, считая его просто игрой в слова. Однако этот вопрос перестает быть простой игрой в слова, если мы начинаем выводить из физиологии, а иногда и просто из анатомии мозга структуру психической реальности. Даже самые упертые натуралисты все же согласились в конце концов считать сознание чем-то отличным от мозга, хотя бы по причине квалиа, но готовы ли они пойти за Фрейдом дальше и признать, что сознание — это только часть психики, которая, в свою очередь, не может быть просто так отождествлена с мозгом: *functioning mind* не может быть так просто отождествлен с *functioning brain*. Не может ровно до тех пор, пока не будет предложено убедить

²² McDonald P.S. History of the Concept of Mind: Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume. L.; N.Y.: Routledge, 2003. P. 279.

²³ Damasio A.R. Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain. N.Y.: Quill, 2004.

²⁴ Фрейд З. Бессознательное [1915] // Фрейд З. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного. М.: Фирма СТД, 2006. С. 111–128.

тельное решение психофизической проблемы. Даже если психика и мозг — две проекции одного и того же, из этого никак не следует, что эти две проекции одинаковы. Даже цилиндр, спроецированный в две разные плоскости — вертикальную и горизонтальную, — даст две разные проекции: прямоугольник и круг. Этот прямоугольник и этот круг будут, безусловно, скоррелированы друг с другом, но нам едва ли стоит выводить из круга свойства прямоугольника, и наоборот.

Гипотеза Фрейда выглядит почти безумной особенно по меркам XXI в. — философам сознания еле-еле удалось убедить натуралистов-материалистов хотя бы в существовании сознания, которое не может быть редуцировано к мозгу, а здесь предлагается пойти дальше и ввести еще и психику как нечто качественно отличное от мозга²⁵. И это при том, что в пользу существования нередуцируемого психического нельзя даже сослаться на знаменитые квалиа, так как психика по ту сторону сознания этих квалиа как раз и лишена, т.е. сознание — это психика плюс квалиа, а бессознательное — это психика минус квалиа²⁶. И все же без возвращения к психике, не тождественной сознанию, нам не обойтись.

То, что мы называем физической реальностью, есть на самом деле реальность психическая, т.е. реальность, воз-

²⁵ Радикальность позиции Фрейда не в том, что он считал, что помимо сознания есть еще какая-то часть психического, которая находится вне сознания. Радикальность его позиции в том, что он считал всю психическую реальность изначально лишенной сознания, бессознательной — сознание появляется на следующем этапе и ухватывает лишь малую часть этой реальности. См.: *Solms M. What is consciousness? // Journal of the American Psychoanalytic Association. 1997. Vol. 45. No. 3. P. 681–703.*

²⁶ См.: *Boag S. In defence of unconscious mentality // Psychoanalysis and Philosophy of Mind. Unconscious Mentality in the Twenty-First Century / S. Boag, L.A.W. Brakel, V. Talvitie (eds). L.: Karnac Books, 2015. P. 239–268.*

никающая как слепок с недоступной для нас физической реальности, пропущенной через машину мозга и превращенной — неясным для нас образом — в ту самую доступную нам реальность психическую²⁷. В рамках психической реальности мы можем говорить, например, о психической материи, которая является репрезентацией материи физической, после того, как последняя была каким-то образом переправлена через психофизический барьер. Вопрос о соотношении психической материи с физической не так прост — в отражении физической реальности психическая материя просто репрезентирует для нас недоступные нам материальные объекты, но, например, в реальности сновидения эта психическая материя уже живет во многом своей жизнью, избавившись от своего объективного референта во внешнем мире. Каждый, кто знаком с опытом осознанных сновидений²⁸, может сам поэкспериментировать с этой психической материей — увидеть, как она перетекает из одной формы в другую иногда прямо в руках сновидящего субъекта. Точно так же можно говорить, например, о психическом времени в противовес времени физическому. Или же о психической каузальности в противовес каузальности физической. В общем и целом для описания психической реальности требуется своя совершенно особая физическая теория.

В задачи данного раздела не входит подробное описание физических свойств этой психической реальности. Я лишь хочу подчеркнуть, что психическую реальность нельзя сводить к реальности физической, а функционирование психики — к функционированию мозга как физиологического органа человека²⁹. Значимая часть пси-

²⁷ Подробнее об этом см. в следующей главе.

²⁸ *LaBerge S., Rheingold H. Exploring the World of Lucid Dreaming. N.Y.: Ballantine Books, 1991.*

²⁹ Здесь можно задаться вопросом о том, а откуда мы знаем о том, что эта физическая реальность по ту сторону психической вооб-

хической реальности — это репрезентация физической реальности человеческому Я, которое тоже является порождением этой психической реальности. Репрезентация более-менее точная, в противном случае человечество вряд ли бы сделало столь успешную эволюционную карьеру. Однако — и тут начинается самый важный для психоанализа момент — помимо репрезентации физической реальности эта психическая реальность привносит и нечто свое, нечто сугубо субъективное. Отсюда ключевое положение Фрейда о том, что на физическую реальность накладывается еще что-то: а именно реальность психическая. Здесь надо сделать пометку, что эта физическая реальность сама является психической (в том смысле, что мы никогда не имеем дело с самими вещами напрямую, мы имеем дело лишь с их преломлением в нашей психике), а то, что Фрейд называет «психической реальностью», есть лишь еще один слой, накладываемый на эту психическую реальность, т.е. это как бы психическая реальность в квадрате или психическая реальность внутри психической реальности³⁰.

Дальше возникает собственно эпистемологический вопрос — а как именно эту психическую реальность можно изучать? Для того чтобы можно было идти от мозга, нам надо сначала если не решить психофизическую проб-

ще существует. Я не знаю, как это доказать, но я исхожу из того, что мир по ту сторону мозга существует хотя бы в силу того, что я не считаю людей вокруг меня творениями своего собственного мозга.

³⁰ О том, что такое психическая реальность в психоанализе, шли и идут дискуссии, см.: *Arlow J.A.* The concept of psychic reality and related problems // *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1985. Vol. 33. No. 3. P. 521–535; *Wallerstein R.S.* The concept of psychic reality: Its meaning and value // *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1985. Vol. 33. No. 3. P. 555–569; *Widlöcher D.* Psychic reality: Belief or illusion? Psychoanalytic tradition as belief in psychic reality // *American Imago*. 2006. Vol. 63. No. 3. P. 315–329.

лему (прежде всего ее самую сложную эмпирическую часть — как именно мозг порождает психику), то как минимум однозначно определить, как структура мозговых процессов проецируется на структуру психической реальности. Только в случае обнаружения такого фундаментального принципа мы можем делать однозначные выводы, например, о сознательном Оно или же о бессознательном Я на основании конкретной локализации в мозге нейронных коррелятов этих психических сущностей. В отсутствие такого фундаментального знания мы можем лишь говорить, условно говоря, о входе и выходе, т.е. явление А из физической реальности мозга соответствует явлению Б из психической реальности субъективного сознания. Как именно одно соотносится с другим, что происходит при переходе из одной реальности в другую, что именно прибавляется к А или отнимается от него при его переходе к Б — об этом мы можем только гадать, соотнося вход и выход, но никак не ожидая получить на выходе то же самое А, которое мы замерили при входе. Возможно, даже такое А из физической реальности, которое не имеет никакого Б из реальности психической. И наоборот — такое В из психической реальности, которое не имеет никакого А или Б в реальности физической. В этом смысле едва ли можно удивляться тем трудностям, с которыми сталкиваются нейрочеловеки в поиске, например, механизма вытеснения именно в его психодинамической интерпретации.

Возьмем в качестве примера влечение. Возможно, исследования животных и позволяют проследить прямой бесшовный переход от физиологического влечения к его успешной реализации в поведении, например, крысы. Но подобный бесшовный переход применительно к человеку уже становится крайне проблематичным — где-то в процессе этого перехода влечение превращается в желание, налетая, как на риф, на то, что Лакан называл символиче-

ским, т.е. налетая на процесс символизации этого влечения, на попытку ухватить это влечение с помощью означающих. А желание — это уже не простое влечение, которое может быть сведено, например, к семи базовым аффектам, это настоящий мучительный лабиринт, внутри которого скитается невротизированный субъект, пытающийся понять, чего именно он хочет, зачем он этого хочет и почему, получив то, что он вроде как хотел, он понимает, что хотел вовсе не этого. На это накладывается еще и интересубъективная природа желания: желание — это всегда желание другого и в смысле того, что желание — это желание стать желанным в глазах другого, и в смысле того, что желание субъекта — это слепок с желания другого, желание получить то, что желанно для другого. Я хочу новую машину не потому, что у меня есть физиологическая потребность в ней, я хочу новую машину, потому что эту новую машину хотят другие, потому что она способна сделать меня желанным в глазах другого (например, той идеальной женщины, которую я хочу однажды встретить). Но новая машина, к сожалению, не делает меня желанным, поэтому круг желания запускается заново.

Лакановский психоанализ допускает утопическую возможность возврата к влечению (по ту сторону невроза), но в таком случае это влечение становится влечением к смерти в смысле безрассудного следования за этим влечением, невзирая ни на какие обстоятельства³¹. Слова про желание и уж тем более рок могут показаться практикующим нейроученым недостойной ума беллетристической, недоступной для эмпирической проверки, однако именно это есть удел человеческий, именно это есть человек,

³¹ См. интерпретацию влечения к смерти в многочисленных работах Славоя Жижека. *Žižek S. The Parallax View*. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 2006. P. 62 и далее. Также см.: *Hook D. Of symbolic mortification and “undead life”*: Slavoj Žižek on the death drive // *Psychoanalysis and History*. 2016. Vol. 18. No. 2. P. 221–256.

каким он предстает в истории, литературе, философии, религии. Именно такой образ должен прорисовываться в конечном итоге в работах нейропсихологического анализа, а не воображаемый гомункулус, у которого хвост от исследований животных (*animal research*), а уши от когнитивных наук (*cognitive studies*).

Маркс Солмс справедливо предостерегает от «диванных спекуляций» и предлагает взять каждое положение и «протестировать его на соответствие реальности»³². Но что такое «реальность» применительно к человеку, если не та самая реальность, с которой мы имеем дело, столкнувшись с живым человеком в естественной среде его обитания, т.е. в культуре? Тест на реальность должны выдерживать не только кабинетные спекуляции, но и «спекуляции в белых халатах», вытекающие из экспериментов в стерильных лабораторных условиях.

Вопреки Панксеппу, изучение «снизу-вверх» не тождественно изучению «сверху-вниз», а *BrainMind* — это не *MindBrain*, просто увиденный с другого конца. Это *Brain* и *Mind*, каждый из которых подлежит самостоятельному изучению в надежде — которую, собственно, и воплощает начинание нейропсихологического анализа, — что эти две реальности — физическая и психическая — однажды встретятся на этом таинственном психофизическом переломе. Если изучение *Brain* — это удел нейроученых, то изучение *Mind* или психики — удел психоаналитиков. И здесь сразу возникает вопрос: а как изучать эту психику, если это не сознание, но нечто, на чем это сознание, этот опыт Я выстраивается. Здесь мы неминуемо упираемся в Канта и сформулированную им концепцию трансцендентального — однако об этом более подробно мы поговорим в следующей главе в разделе «Трансцендентальное Канта vs трансцендентальное Фрейда».

³² Solms M., Turnbull O.H. What is neuropsychology? P. 31.

НЕ ЧТО, А КТО:
НАЗАД К СУБЪЕКТУ

Но не получается ли у нас окончательное и бесповоротное разъединение мозга и психики, которые только в какой-то утопической перспективе идеального нейропсихоанализа смогут снова соединиться и предстать в качестве чего-то единого? Для того чтобы избежать такого вывода, нам надо снова поставить вопрос о том самом третьем, что выглядит, с одной стороны, как мозг, а с другой — как сознательное переживание психической реальности. И здесь надо понять: это третье — не что-то, это третье — кто-то. Этим кем-то, собственно, и является человек, или субъект, который обладает, с одной стороны, мозгом, а с другой — психикой и в недрах которого и происходит превращение влечения в желание и в целом физической реальности в психическую. Движение от мозга к психике и от психики к мозгу — маленькие шаги навстречу пониманию субъекта во всей его многомерной сложности. Субъект — это не просто субъективность в смысле способности к уникальному качественному переживанию опыта от первого лица. Это не просто субъектность в смысле способности быть основанием для собственных действий, например, в соответствии с принципом ментальной каузальности. Это вообще не набор способностей, функций, модулей, базовых влечений, это именно кто. Субъект — этот тот, кто обладает всем этим, но при этом к ним не сводится. Это то целое, которое больше своих частей и которое может быть расчленено на эти части только аналитически, только для того, чтобы быть снова собранными в это целое обратно. Если психоаналитическая часть в нейропсихоанализе что-то да значит, то значить она должна не просто заимствование психоаналитического жаргона, но акцент на целостности человека. Великая заслуга Фрейда в том,

что он увидел перед собой не просто биологический механизм с поврежденной деталью, но человека, запутавшегося в самом себе, в мире и в своих отношениях с окружающими. Психианализ начинается с признания того, что у симптомов есть смысл, что перед нами не просто чистая физиология, на которую можно воздействовать с помощью химии или электричества (не говоря уже про ножи для колки льда). А за смыслом всегда стоит живой человек, субъект.

Концептуализация субъекта — это еще один пример того, почему невозможно просто транслировать физиологию в психологию, почему нельзя так просто отмахиваться от психофизической проблемы. Субъект, если речь идет о человеческом субъекте, не просто нарастает на нейронном базисе, эволюционируя от «прото-Я» (*proto-self*) до «автобиографического Я» (*autobiographical self*)³³, наоборот, он есть тот, кто разрывает эти нейронные связи, кто, собственно, и возникает в этих разрывах. Как пишет Жижек,

субъект (сознания) не является организмом, чей гомеостаз предшествует каждому нарушению этого гомеостаза и который пытается заново установить этот гомеостаз после каждого нарушения; субъект возникает через нарушение гомеостаза организма, он «является» самой активностью по обращению с нарушениями (*the very activity of dealing with disturbances*)³⁴.

Именно здесь — в этом разрыве — и возникают собственно человеческие эмоции

³³ Об этих уровнях Я см.: *Damasio A.R. Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain.* N.Y.: Knopf Doubleday Publishing Group, 2010.

³⁴ *Žižek S. The Parallax View.* P. 223.

тревоги и ужаса. Тревога — это коррелят столкновения с той Пустотой, которая формирует самое средоточие субъекта; ужас — это опыт отвратительности жизни в ее самой чистой форме, в форме «немертвой» жизни³⁵.

Даже концепция *autobiographical self*, которая вроде бы и призвана обозначать человеческого субъекта на высших ярусах его развития, промахивается мимо субъекта, так как

каждое признание субъектом себя в образе или цепи означающих (короче говоря, каждая идентификация) уже порочно в самой своей сути; каждое ликующее «Это я!» уже содержит зерна признания «Это не я!»... субъект далеко не сводится к некоему сущностному ядру идентичности, недоступному для рефлексивной рекуперации (*recuperation*), субъект (в отличие от субстанции) возникает в тот самый момент, когда происходит сбой идентификации³⁶.

Как бы мы ни держались за эмпирический фундамент нейронауки, нам — если мы говорим о человеке — не избежать верификации получаемого на основании этого фундамента знания с другой стороны — со стороны человеческого опыта, доступного для каждого человека и многократно описанного и в рамках психоанализа, и в рамках литературы, религии, философии. Можно, конечно, объявить этот опыт донаучным — «народным опытом» (*folk-experience*) по аналогии с «народной психологией» (*folk-psychology*) — и противопоставить его научному опыту, т.е. тому, как правильно интерпретировать данную тебе субъективную реальность, но в таком случае нейронаука превращается в аналог еврейской матери из анекдота, которая лучше всех знает, когда ее сыночек проголодался, а когда хочет гулять.

³⁵ Žižek S. The Parallax View. P. 227.

³⁶ Ibid. P. 244.

Здесь же необходимо поставить вопрос о специфике именно субъективных нарушений в противовес нарушениям физиологическим. Дело в том, что в работах по нейропсихоанализу постоянно разбираются случаи, которые имеют безусловную значимость для нейронауки, но кажутся очень странными, будучи помещенными в психоаналитический контекст. Интересно читать про людей с физиологическими поражениями мозга, но все же психоанализ едва ли предназначен для исследования подобных нарушений — он интересуется нарушениями на более высоком уровне: когда мозг в порядке, но вот субъекту от этого ничуть не легче. Катрин Малабу справедливо обращает внимание на то, что «психоанализ и неврология исходят из разного понимания перемен»: что касается психоаналитических расстройств,

то какими бы фундаментальными они ни были, подобные «изменения» или «модификации» никогда не подразумевают тотального разрыва с предшествующей личностью пациента.

Нарушения, связанные с повреждениями мозга, «проявляют себя как беспрецедентные метаморфозы идентичности пациента»³⁷. Нарушения мозга, в отличие от нарушений психики, лишены какого-либо субъективного смысла — в этом плане их вообще невозможно считать симптомом, т.е. тем, что является представителем в сознании того, что этот симптом вызывает, но что по тем или иным причинам не может присутствовать в сознании в непосредственном качестве. Они просто есть, и если они есть, то личность человека бесповоротно меняется, превращаясь в новую субъективную реальность, с которой уже субъект может пытаться примириться. У психо-

³⁷ *Malabou C. The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage / transl. by S. Miller. N.Y.: Fordham University Press, 2012. P. 15.*

аналитических симптомов есть смысл — в этом плане они сами часть субъекта, часть того конфликта, внутри которого человек запутался и из которого он порой не может выйти без посторонней помощи. Нарушения в работе мозга — все лишь еще один способ влияния физического мира на психический: т.е. эти нарушения мало чем отличаются, например, от головной боли. Головная боль — это то, что тебя беспокоит и от чего необходимо избавиться с помощью таблетки. При этом глупо вопрошать, в чем смысл головной боли и симптомом какой лжи внутри меня самого эта боль является. Но если речь идет о субъекте, который запутался в себе, в мире, во взаимоотношениях с окружающими, которого гложет чувство вины и собственной неполноценности, то от таких проблем невозможно избавиться таблеткой или же нейрохирургическим вмешательством. Страдания человека, который ошибочно «принял свою жену за шляпу»³⁸, — это не то же самое, что страдания человека, который ошибочно «принял свою жену за объект-причину желания»³⁹. Неспособность различать эти два принципиально разных вида страдания — еще одно тревожное следствие отказа от серьезной постановки психофизической проблемы и слишком поспешного перевода физиологии в психику, а психики — в физиологию.

Однако, сказав слово «субъект», — лаканисты прекрасно поймут, о чем идет речь, — мы стремительно влетаем в следующую проблемную область. Субъекты не существуют поодиночке. Субъект возникает как результат

³⁸ Сакс О. Человек, который принял жену за шляпу, и другие истории из врачебной практики. М.: АСТ, 2015.

³⁹ Это отсылка к ключевому понятию лакановского психоанализа *objet petit a*. *Objet petit a*, или объект-причина желания, далее по тексту также обозначается как «маленький объект *a*» или просто «объект *a*».

интерсубъективного взаимодействия с другими субъектами, которое, в свою очередь, предопределяется Большим Другим в смысле того надсубъектного, надындивидуального символического порядка, за счет встраивания в который индивид — в буквальном смысле сгусток живого мяса — собственно и обретает целостность, идентичность, не только телесную, но и «автобиографическую», если воспользоваться термином Дамасио. Он осознает себя мальчиком, а не девочкой, ребенком, а не родителем, немцем, а не американцем, человеком, а не животным, «хорошим мальчиком», а не «плохим». Субъект — производная от этого порядка, его участь — бесконечное блуждание по этим символическим лабиринтам в качестве довеска к тому означаемому (муж, отец, примерный работник, добропорядочный гражданин), к которому его в данный момент прицепило. Если Экатерини Фотополу (Aikaterini Fotopoulou) и Манос Цакирис (Manos Tsakiris) правы в своем выводе о том, что

самые минимальные аспекты Я, в частности переживание себя в качестве воплощенного, действующего субъекта, фундаментальным образом формируются через телесные взаимодействия с другими людьми в раннем детстве и далее⁴⁰

и что «таким образом существует преемственность между минимальным и интерактивным, социальным Я»⁴¹, то мы не можем игнорировать этот интерсубъективный момент, выбрасывающий нас из физиологии в культуру, считая его лишь неким позднейшим довеском к сугубо автономной естественной (в противовес культурной) индиви-

⁴⁰ Fotopoulou A., Tsakiris M. Mentalizing homeostasis: The social origins of interoceptive inference // *Neuropsychanalysis*. 2017. Vol. 19. No. 1. P. 6.

⁴¹ Ibid. P. 22.

дуальной деятельности мозга. Большой Другой, по словам Луи Альтюссера,

ожидает, еще до всякого рождения, появления ребенка, чтобы схватить его в момент самого первого крика и прописать его место и роль, тем самым насильно предопределив его судьбу⁴².

НЕЙРОПСИХОАНАЛИЗ И КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ

Эта лаканианская рефлексия о субъекте может снова показаться оторванными от эмпирических реалий философскими рассуждениями. Однако такое рассуждение необходимо, чтобы, во-первых, обратить внимание на первичность и вездесущность культуры, которая не может быть вплетена в нейропсихоаналитическое повествование когда-нибудь потом, на каком-то более позднем этапе; а во-вторых, чтобы плавно перейти к вопросу о том, как культура невидимым образом уже проникла в нейропсихоанализ и продолжает там существовать в результате все того же пресловутого слишком поспешного и до конца не отрефлексированного скачка из физиологии в психологию. Роберт Самуэльс справедливо указывает на то, что нейронаука, в частности, в лице Дамасио (и нейропсихоанализ, к сожалению, тут не исключение)

пытается натурализовать теорию природы, которая [теория] сама отчасти является продуктом политической идеологии и социальных договоренностей⁴³.

⁴² *Althusser L.* Freud and Lacan // Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. III (“Society, Politics, Ideology”) / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2003. P. 55.

⁴³ *Samuels R.* Psychoanalyzing the Politics of the New Brain Sciences. L.: Palgrave MacMillan, 2017. P. 9.

Акцент на

саморегулировании и выживании⁴⁴ представляет собой непризнаваемое идеологическое предпочтение индивидуального эгоизма в натурализованной конкурентной среде⁴⁵.

В некритическом постулировании тезиса о выживании в качестве предельного основания для существования человеческого сознания и в конечном счете человека как такового (а это постоянный рефрен в книгах о нейронауке) присутствует опасная натурализация идеологии «нейро-либерализма», которая путем

использования науки для легитимизации политики и сложившегося *status quo* позволяет людям утверждать, будто бы их идеология не является идеологической в силу того, что она основывается на фактах⁴⁶.

Странно получается, когда строго научный анализ — факты и ничего кроме фактов! — на выходе дает нам простой пересказ основных положений доминирующей на сегодняшний день идеологии.

Психоаналитическая теория наряду с критической теорией предполагает критику такой идеологии, в том числе и попыток натурализации этой идеологии путем апелляции к «фактам» нейронауки. Нейропсихоанализ, опять же, если психоаналитическая составляющая в нем играет хоть какую-то роль, должен сопротивляться подобному некритическому встраиванию себя в политическую игру, когда социальная и политическая несправедливость нату-

⁴⁴ Саморегулирование и выживание оказываются определяющими императивами человеческого существования, вытекающими якобы из самой биологии человека.

⁴⁵ Ibid. P. 10.

⁴⁶ Ibid. P. 18.

рализируется ссылками на то, что якобы ученые доказали. И снова не надо быть большим нейроченым, чтобы увидеть произвольность тезиса о том, что сознание необходимо нам для выживания. Возможно, оно когда-то действительно было необходимо нам для выживания, но с тех пор многое изменилось. Трудно соотнести тезис о выживании с тем, что мы знаем о современном человеке, учитывая то количество усилий, которое современный человек тратит на то, чтобы пощипать себе нервы, или же на то, чтобы оборвать то комфортное существование, к которому он должен в соответствии с тезисом о выживании стремиться. Выживание — это какая-то особая культурная практика, связанная или с желанием побыть, как Беар Гриллс, или с увлечением популярной биологией, превращающей индоктринированного ею индивида в эгоиста, расталкивающего окружающих локтями с целью урвать свой кусок жизни и доказать окружающим, что он альфа-самец/самка.

В нейронауке есть постоянно присутствующая опасность доминирования упрощенных, почти карикатурных версий того, что такое человек. Карикатурных версий, которые преподносятся как нечто новое и невероятно продвинутое, — ведь они основаны на настоящей эмпирической науке, а не на каких-то философских спекуляциях. Эту опасность прекрасно выразили составители одного из сборников, посвященных критическому анализу нейронауки:

Если лишить человека прежних гуманистических и психологических атрибутов, то не приведет ли это к тому, что у нас останутся только реальные и конкретные факты, касающиеся человеческой жизни и сводящиеся к взаимодействию мозга с объектами (*the brain-object-icon*) — есть, пить, заниматься сексом, — прикрытые сверху некоторым мышлением и взаимодействием с другими так, чтобы это

последнее осуществлялось культурным и слегка сублимированным образом?⁴⁷

Ресурсы психоанализа есть ровно та ценная часть нейропсихоанализа, которая может позволить поставить эти опасные и крайне идеологизированные карикатуры под сомнение. В противном случае сам нейропсихоанализ рискует стать объектом нападков со стороны критической теории не только за общую нейронаучную приверженность концепции выживания, но еще и за стерилизацию критического потенциала психоанализа за счет его вбирания в себя (по принципу — держи друга близко, а врага еще ближе).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой главе я попытался обозначить основные концептуальные проблемы, связанные с нейропсихоанализом. Речь прежде всего идет о недостаточном внимании к психофизической проблеме, что приводит к поспешному переходу от психического к физическому. Эта поспешность противоречит тому подходу к решению проблемы «мозг—сознание/ум», которое нейропсихоанализ заявляет в качестве своего, т.е. *dual-aspect monism*. Из этой поспешности вытекает и целый ряд других сложностей: переход от физиологии к психологии, от биологического к социальному, от нейронаучного к психоаналитическому, концептуализация человека как субъекта, игнорирование символического измерения человеческой субъективности, смешение физиологических и субъективных расстройств, некритическое проникновение идеологии в самое ядро эмпирических исследований и т.д.

⁴⁷ Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn / J. de Vos, E. Pluth (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2016. P. 25.

Однако все же я написал данную работу не с целью критики нейропсихоанализа. Такая критика уже неоднократно звучала как со стороны психоаналитиков, так и со стороны представителей нейронауки. Я написал эту работу с целью симпатизирующей рефлексии о том, что такое нейропсихоанализ и какие вызовы стоят перед этой дисциплиной, если она намерена развиваться дальше. По сути, это вопрос об идентичности нейропсихоанализа. Что это? Что это с точки зрения нейрочеловека — протурберанец из мира нейронауки, который пытается выйти на новый оперативный простор, захватив часть психоаналитического наследия в качестве форпоста для дальнейшего продвижения? Но если это только часть психоаналитического наследия, та, которая, подобно разношенным тапочкам, «не жмет», то тогда психоанализ — это просто случайный попутчик нейронауки, от которого она со временем избавится — в тот момент, когда окрепнет на новой территории и воздвигнет на месте прежних форпостов свои нейронаучные укрепления. Что это с точки зрения психоаналитиков — мощный союзник, ухватившись за рукав которого можно в положении бедного родственника въехать в почти захлопнувшиеся для психоанализа двери современной науки? Но если это так, то глубоко запрятанное чувство ущемленной гордости возьмет свое, и бедный родственник уйдет, громко хлопнув дверью.

Или же это действительно трансдисциплинарный подход? Но в таком случае нейронауке придется двигаться дальше — вбирая в себя все элементы психоанализа, в том числе и те, которые способны изрядно потрясти основания современной королевы естественных наук. А психоанализу — не довольствоваться скромным местечком в углу стола, но отвоевывать право на свой собственный голос в этом перспективном трансдисциплинарном подходе. И здесь вопрос — где именно нейропсихоанализ остановится? До какого предела в освоении психоаналитиче-

ского наследия готовы дойти нейроченые, прежде чем вынужденно сказать: «Нет, мы достигли предела, дальше наши пути неминуемо расходятся!»? До какого предела в принятии нейронаучного подхода готовы дойти психоаналитики, прежде чем вынужденно сказать: «Нет, мы достигли предела, дальше наши пути неминуемо расходятся!»? Нейронаука не может предать научный метод, которому она обязана своим развитием, а значит, не может пойти дальше, чем этот научный метод может ее привести. Психоанализ не может предать человеческого субъекта, ради постижения и помощи которому он возник, а значит, не может пойти на компромисс с упрощенными криптоидеологизированными карикатурами на человека, пусть даже эти карикатуры и рисуются на основании научного метода в самых престижных университетах мира.

И трансдисциплинарный подход к чему? К мозгу? К психике? Но если это разные вещи — то не окажется ли нейропсихоанализ поспешной попыткой совместить несовместимое? Не будет ли это временным сожительством, которое закончится в момент угасания взаимного интереса, — психоанализ найдет свою самостоятельную нишу в академии, а нейронаука найдет более удобного сожителя в пространстве исследований психики? Или, может быть, это трансдисциплинарный подход к кому? То есть к человеку, к человеку как субъекту? Но в таком случае нейропсихоанализ должен будет двигаться к созданию комплексного подхода к человеческому субъекту. И тогда нейропсихоанализу не уйти ни от вопроса о психике не просто как качественном довеске к физиологии, но как целой реальности, не менее сложной, чем физиология мозга, ни от вопроса о культуре не просто как розетке, в которую созданный в процессе эволюции *BrainMind* включается/выключается по своему усмотрению, но как всеобъемлющей среды, частью которой этот *BrainMind/MindBrain* является с самого первого электрического раската своих нейронов.

Глава III

Структура психической субъективности и интерсубъективности

В ДАННОЙ главе мы перейдем непосредственно к рассмотрению проблематики субъекта. Что имеется в виду под субъективным измерением и что собой представляет структура человеческой субъективности?

Субъекта обычно определяют через противоположную категорию — через объект. Если объект — это то, на что мы смотрим со стороны, с позиции третьего лица, то субъект — это взгляд на мир изнутри, взгляд от первого лица. Такое понимание субъекта дает нам представление о важном свойстве субъекта — о субъективности, под которой, собственно, и имеется в виду этот взгляд от первого лица. Это свойство человека, которое в буквальном смысле ставит исследователей в тупик: наука привыкла работать с тем, что может быть превращено в объект и, следовательно, объективно исследовано; здесь же мы сталкиваемся с тем, что, как кажется, принципиально не объективно, что вообще не может быть превращено в полноценный научный объект, так как уже на уровне своего определения является противоположным объекту. Помимо субъективности можно также выделить еще одно важнейшее свойство субъекта — субъектность. Субъект, если переводить это слово с древнегреческого (*ὑποκείμενον*, лат. — *subiectum*), значит дословно «то, что лежит в осно-

вани»». Субъектность как раз и есть обозначение этого свойства субъекта лежать в основании собственных поступков, собственных мыслей, собственных решений. Отсюда вытекает свобода воли как неотъемлемая составляющая субъекта, которая не хуже субъективности имеет свойство ставить сторонников натуралистического мировоззрения в тупик, так как эта субъектность, эта способность влиять на мир буквально из ниоткуда, из пространства собственной свободы практически непримирима с ключевым принципом современной естественнонаучной картины мира — каузальной замкнутостью мира.

Уже по этим двум свойствам субъекта можно догадаться, что это, мягко говоря, не самая любимая исследователями тема. Вместо неуловимого субъекта предпочитают изучать то, что подлежит объективному наблюдению от третьего лица, например мозг и связанные с мозгом нейронные корреляты сознания или нейронные корреляты субъективности. Как известно, корреляция не есть каузация, т.е. из того, что два явления скоррелированы друг с другом, нельзя сделать вывода о существовании между ними причинно-следственной связи. Но есть и еще одно положение, о котором, несмотря на всю его простоту, очень часто забывают: корреляция не есть тождество. То есть существующая корреляция между мозгом и субъектом или сознанием как наиболее наглядной частью субъекта не означает, что мозг и субъект — одно и то же. Никакие исследования мозга и нейронных коррелятов субъективности не позволят нам уклониться от проблематики субъекта. В противном случае мы совершаем очень характерную для современной эпохи подмену: мы подменяем онтологию эпистемологией и начинаем изучать то, что изучать легко, вместо того, чтобы изучать то, что действительно существует и подлежит исследованию. Именно поэтому никакие методологические сложности и никакие обвинения в умозрительности не должны останавливать нас от рефлексии — хотя бы даже философской — по поводу субъекта.

Обозначенные нами субъектность и субъективность — важнейшие свойства субъекта, однако это лишь свойства субъекта, т.е. сами по себе они не сильно приближают нас к пониманию того, что такое или кто такой субъект. В качестве предварительного самого простого определения субъекта введем следующее: субъект — это человек от первого лица. Если немного развить это определение и, в частности, попробовать объективировать субъекта, т.е. посмотреть на него со стороны, то определение могло бы звучать примерно так: субъект — это специфический человеческий интерфейс взаимодействия с окружающей средой. Вероятно, эти определения пока представляются чересчур абстрактными и неопределенными. Задача нижеследующих страниц как раз и заключается в том, чтобы раскрыть эти определения субъекта. Мы попытаемся понять, что это за интерфейс и из каких структурных элементов он состоит.

СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ:
 ОТ ОБЪЕКТИВНОЙ ОБЪЕКТИВНОСТИ
 К СУБЪЕКТИВНОЙ ОБЪЕКТИВНОСТИ

Раскрывая структуру взаимодействия человеческого организма с окружающей средой, необходимо начать с первого концептуального различия. Это различие объективной объективности и субъективной объективности. Человек при его взаимодействии с окружающей средой не может ухватить ее такой, какая она есть на самом деле. Окружающая среда «какая она есть на самом деле» остается для человека навсегда недоступной. В этом смысле размышления Канта о недоступной для восприятия «вещи в себе» остаются как никогда актуальными. Говоря об объективной объективности, мы, собственно, и имеем в виду этот недоступный для восприятия внешний по отношению к человеку мир. Только часть этой объективной

объективности способна преодолеть рубеж восприятия и стать субъективно воспринимаемой. Эта часть внешнего мира, которая становится субъективно воспринимаемой, и называется нами субъективной объективностью, т.е. объективностью, пропущенной через восприятие субъекта. Эта субъективная объективность является объективностью, так как она примерно одинаково представлена в субъективной реальности разных индивидов: в противном случае они бы не смогли между собой ни о чем договориться. То дерево, которое я вижу перед своими глазами, выглядит для всех более-менее одинаково.

В этом моменте перехода от объективной объективности к объективности субъективной мы встречаемся с первой, самой начальной, самой базовой гранью субъекта. Имеется в виду недоступная для восприятия умозрительно полагаемая инстанция, которая преобразует всю совокупность данных внешнего мира в структурированную, согласованную и удобную для использования феноменально данную эмпирическому Я реальность.

Однако речь идет не просто о том, что субъект, воспринимая внешнюю реальность, фиксирует лишь какую-то ее часть, оставляя все прочее за пределами своего восприятия. Речь идет не просто о частичном отражении объективной реальности или же объективной объективности. Восприятие — не пассивный процесс, но процесс активный. Речь идет о конструировании субъективной объективности из элементов объективной объективности, которым удастся преодолеть порог восприятия. Из элементов объективной объективности субъект творит свою собственную вселенную, которая является его специфическим *Umwelt*'ом, если воспользоваться терминологией Якоба фон Иксюля¹. Как писал Иксюль,

¹ *Uexkuell J. von. An introduction to Umwelt // Semiotica. 2001. Vol. 134. No. 1/4. P. 107–110.*

вокруг нас находится защитная стена чувств, которая становится все более и более плотной. За пределами тела чувства осязания, обоняния, слуха и зрения запечатывают человека, подобно четырем конвертам, в невероятно плотную оболочку².

Вещи такие, какие они существуют на самом деле,

становятся «вещами» перед нами лишь тогда, когда они покрываются всеми чувственными оболочками, которыми обеспечивает нас наша система органов чувств³.

Вместо того чтобы

прийти к аккуратному выводу о том, что <...> объекты кажутся одними и теми же лишь в *Umwelt*'ах человеческих существ,

субъект принимает феноменологически окружающую его реальность за реальность, существующую на самом деле. Как пишет Икскуль:

так как чувственные сферы отдельных людей похожи во всех существенных аспектах, объекты в разных *Umwelt*'ах также представляются похожими. Отсюда люди сделали поспешный вывод, что объекты сами по себе являются автономными реальностями, имеющими собственное существование, независимое от субъекта⁴.

Отсюда вполне логично следует, что

каждый объект становится чем-то совершенно иным по мере своего вхождения в различный *Umwelt*. Цветочный стебель, который в нашем *Umwelt*'е представляет собой

² Uexkuell J. von. An introduction to Umwelt // Semiotica. 2001. Vol. 134. No. 1/4. P. 107.

³ Ibid. P. 107.

⁴ Ibid. P. 108.

поддержку для бутона, превращается для пенницы слюнявой (*Philaenus spumarius*) в трубку, полную жидкости, которую она высасывает для строительства своего покрытого пеной гнезда⁵.

Этот сугубо человеческий *Umwelt* может быть также назван субъективной реальностью, если смотреть на нее не с точки зрения человечества вообще в ряду других живых существ, а изнутри конкретного человеческого Я. Субъективная реальность — это реальность, с которой человеческое Я вынуждено иметь дело и которая по умолчанию представляется ему исчерпывающей все существующее. Необходимо проделать над собой заметное интеллектуальное усилие, чтобы осознать хотя бы наличие объективной объективности, лежащей по ту сторону нашей субъективной реальности и лишь отчасти в этой субъективной реальности представленной.

Здесь возникает предельно любопытный вопрос — где именно эта субъективная реальность существует? Объективная реальность встречается с нашими органами восприятия, превращается в импульсы, обрабатываемые мозгом, которые после сложного анализа пересобираются в феноменологически данную нам субъективную реальность. Но где находится эта субъективная реальность? Можно сказать, что она существует в мозгу человека, однако никакое анатомическое исследование мозга не позволит нам эту реальность увидеть — все, что мы увидим, это обычные материальные органы человеческого тела. Получается, что она существует как бы нигде, в особом виртуальном пространстве, которое вполне может существовать в каком-то ином по сравнению с объективной объективностью измерении. Здесь мы, собственно, выходим на психофизическую проблему (или «проблему сознание—

⁵ Ibid.

тело»), которая до сих пор не имеет своего решения ни в философии, ни в науке. Суть психофизической проблемы не столько в том, зачем сознание нужно (здесь можно предложить вполне убедительные ответы), сколько в том, как именно мозг порождает сознание (психическую реальность) и что собой эта психическая реальность представляет в смысле своих физических свойств.

Существует несколько попыток ответа на загадку сознания⁶, я придерживаюсь «теории виртуальной реальности»⁷. Суть этой теории в том, что наше представление об окружающем мире подчинено иллюзии, согласно которой это представление существует вонне мозга — *out of the brain illusion*, — тогда как на самом деле

в нашем опыте мы никогда не находимся в непосредственном контакте с внешним физическим миром, мы взаимодействуем лишь с внутренним феноменальным миром: внутри мозга существует виртуальная реальность!⁸

Как поясняет этот момент Ревонсуо,

когда мы воспринимаем мир, то мы непосредственно переживаем не внешние физические объекты сами по себе, но лишь их феноменальные репрезентации или же образы, порожденные в мозговой виртуальной реальности сознания⁹.

Иллюзия в том, что мы

⁶ См. обзор этих теорий: *Revonsuo A. Consciousness. The Science of Subjectivity*. Hove; N.Y.: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2010.

⁷ *Lehar S. The World in Your Head*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2003; *Metzinger T. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003; *Metzinger T. The Ego Tunnel*. N.Y.: Basic Books, 2009.

⁸ *Revonsuo A. Consciousness. The Science of Subjectivity*. P. 198.

⁹ *Ibid.*

путаем феноменальные репрезентации (виртуальные объекты в мозгу) с реальными физическими объектами, находящимися где-то вне мозга¹⁰.

Субъективная реальность — это виртуальная реальность, создаваемая человеческим мозгом в качестве интерфейса, позволяющего ориентироваться в окружающей реальности. По аналогии с программным обеспечением современных компьютеров, которые переводят сложный для овладения язык, понятный машинному харду, в дружелюбный пользователю интерфейс, визуально приятный и позволяющий осуществлять интуитивно понятные и осмысленные манипуляции с файлами и папками, мозг человека создает удобный для Я интерфейс взаимодействия организма как с самим собой, так и с окружающей этот организм средой.

Несмотря на мое общее согласие с этой теорией, термин «виртуальная реальность» представляется мне удачным лишь в качестве понятной современному человеку, знакомому с компьютерными технологиями, метафоры. Дело в том, что в этой так называемой виртуальной реальности человек проводит всю свою сознательную жизнь с небольшими перерывами на сон, в ходе которого мы попадаем в еще одну «виртуальную реальность», на этот раз полностью созданную нашим мозгом и лишенную любых явных референтов в окружающей реальности. Вместо «виртуальной реальности» я буду говорить о реальности психической, которую, безусловно, вполне можно пояснить через метафору виртуальности. В отличие от «виртуальности» понятие «психического» гораздо ближе к тому психоаналитическому языку, которого я собираюсь придерживаться в ходе своих размышлений.

Из различения объективной и субъективной объективности следует очевидный, но при этом достаточно

¹⁰ Ibid. P. 199.

любопытный вывод о том, что в объективной объективности существует еще что-то, что остается вне зоны доступа субъекта. Какая-то часть окружающего мира остается закрытой для субъекта. Можно говорить о каких-то недоступных для восприятия звуках, процессах, явлениях. Можно даже немного пофантазировать и говорить о целых измерениях, которые объективно существуют, но остаются скрытыми от субъекта, так как они не имеют возможности проникать в человеческий *Umwelt*, в субъективную реальность человека. Собственно, научно-технический прогресс можно истолковать как процесс, позволяющий осуществлять перевод изначально недоступных субъекту явлений объективной объективности в его субъективный *Umwelt*. В качестве примера можно привести различные приборы, позволяющие фиксировать то, что по умолчанию недоступно для человеческого восприятия. Наука расширяет пространство и глубину человеческого *Umwelt*'а, т.е. делает субъективную реальность более глубокой и многомерной.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ Я,
ИЛИ СУБЪЕКТИВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Выше мы установили, что объективная объективность больше и шире того, что попадает в субъективную объективность и становится доступной в субъективной реальности. Теперь самое время задаться противоположным вопросом: есть ли в субъективной реальности что-то, чего нет в объективной объективности, чего нет в той самой окружающей среде, во взаимодействии с которой находится человеческий организм, что будет дальнейшим измерением структуры субъекта, являющейся предметом данного размышления? Не присутствует ли в этой субъективной реальности что-то свое, что не является простым отражением объективной объективности?

Ответ на этот вопрос, вне всякого сомнения, будет позитивным. Позитивным хотя бы в том смысле, что субъект своим восприятием, своим переконфигурированием объективной объективности привносит в эту объективность нечто новое. Для осмысления этого феномена Кант и ввел понятие «трансцендентального». Трансцендентальное — это то, что упорядочивает опыт, само оставаясь при этом вне опытного восприятия. Это то, что превращает хаотическую внешнюю реальность в удобный для субъективного восприятия интерфейс, упорядоченный, например, по оси пространства и времени. То, что помимо всего прочего превращает сложно устроенное человеческое тело в субъективное тело, по сути, в виртуальный/психический аватар тела, удобный для управления и навигации в окружающей среде, в котором огромное количество сложных физиологических процессов оказывается скрытым и отданным для автоматического регулирования специальным органам, находящимся по ту сторону субъективного восприятия.

Но является ли это трансцендентальное измерение, к обсуждению которого мы еще вернемся чуть ниже, единственным дополнением, которое существует в субъективной реальности по сравнению с реальностью объективной или, как мы ее называли, объективной объективностью? Наш ответ — безусловно, нет. В субъективной реальности наличествуют дополнительные элементы, к анализу которых мы и перейдем далее.

Для лучшего уяснения необходимо ввести еще одно уточнение: надо разделять субъекта в широком смысле этого слова, который, по сути, тождественен субъективной реальности (даже субъективная объективность — часть субъекта в широком смысле, так как она возникает путем субъективного препарирования объективной объективности), и субъекта в узком смысле этого слова, который подразумевает того, кто действует в этой

субъективной реальности. Здесь можно воспользоваться терминологией Фихте, который говорил о триаде «Я — не-я — я». Фихтевское Я — это субъект в широком смысле, это тот трансцендентальный субъект, из которого творится субъективная реальность и в котором закладывается фундаментальное для этой субъективной реальности деление на я и не-я, т.е. на то, что имеет отношение ко мне (субъект в узком смысле), и то, что имеет отношение к миру (т.е. является не мной, не относится к субъекту в узком смысле).

Очевидным элементом субъекта в узком смысле является то, что мы будем называть субъективной субъективностью. Под субъективной субъективностью мы имеем в виду то осознанное отношение к субъективной объективности, которое является бесспорным фактом любой конкретной субъективной реальности. Мое отношение к тому или иному явлению, моя симпатия или антипатия к тому или иному человеку, мои чувства в связи с тем или иным жизненным происшествием, мои мысли по поводу того или иного явления — все это как раз и относится к измерению субъективной субъективности. По сути, речь идет обо всех доступных сознанию содержаниях, источником которых является не внешняя среда (в этом случае это часть субъективной объективности), но сам субъект, производящий эти содержания в ходе своего сознательного взаимодействия в пределах доступного для него *Umwelt*'а. Собственно, само человеческое Я как источник этих содержаний может быть названо ядром субъективной субъективности, тем генератором, который и питает производство этих содержаний. Впрочем, это Я тоже является виртуальным. Ведь, согласно теории виртуальной реальности, к этой реальности относится не только феноменально внешний по отношению к нам мир,

наше собственное Я также является всего лишь еще одним феноменальным образом, порожденным нашим мозгом и помещенным в самый центр симуляции¹¹.

Как пишет один из самых известных сторонников данной теории Томас Метцингер,

Путем помещения Я-модели внутрь модели мира создается центр. Этот центр есть то, что мы переживаем в качестве самих себя, в качестве Эго. Это исток того, что философы называют взглядом от первого лица... Мы проживаем свои жизни, находясь в Эго-туннеле¹².

Эта виртуальная реальность представляет собой

симулирующую мир навигационную систему, которая формирует саму себя, где и когда появляется опасность или возможность, а затем соответствующим образом направляет собственное поведение к ним или от них¹³.

Однако здесь необходимо сделать важное с точки зрения психоаналитической теории уточнение. Психоаналитическая интерпретация добавляет к этому тезису о виртуальности Я тезис о том, что измерение виртуального субъекта не ограничивается Я. Виртуальный субъект шире Я, и далеко не все его измерения вообще доступны для осознания, не все из них попадают в то, что Метцингер называет «Эго-туннелем». Сознательное Я человека — лишь часть его субъективного мира, по большому счету это Я почти всегда является ложным, скрывающим гораздо большие — бессознательные — психические пласты, к восприятию которых данный субъект в настоящий момент не готов. Поэтому, говоря о Я как ядре субъективной

¹¹ *Revonsuo A.* Consciousness. The Science of Subjectivity. P. 199.

¹² *Metzinger T.* The Ego Tunnel. P. 7.

¹³ *Revonsuo A.* Consciousness. The Science of Subjectivity. P. 200.

субъективности, я имею в виду утопическое (т.е., по сути, недостижимое) Я, генерирующее все то бесконечное множество содержаний, которое хотя бы потенциально может стать доступным для сознательного Я и которое хотя бы потенциально может быть структурировано и систематизировано в некое единое субъективное целое (то, что в юнгианской традиции принято называть «самостью» или неким высшим Я, и то, что подразумевается в известной фразе Фрейда «там, где было Оно, должно стать Я»).

Мы называем эти содержания субъективными, так как в объективной объективности они отсутствуют, они исчезают вместе с исчезновением самого субъекта. После того как монитор сознания гаснет навсегда, вместе с ним — по крайней мере, согласно натуралистическому взгляду на мир — гаснут и все субъективные содержания, до этого активно наполнявшие поле сознания.

ОБЪЕКТИВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Однако здесь возникает логичный вопрос — зачем нужно это тавтологическое понятие «субъективной субъективности»? Почему бы не назвать описываемый феномен просто субъективностью без дополнительного удваивающего прилагательного? Эта тавтология необходима нам для того, чтобы органично ввести следующий элемент субъективной реальности, который, собственно, и является центральным для нашего рассмотрения. Речь идет об объективной субъективности.

Объективная субъективность — это наиболее любопытный элемент субъективной реальности. И одновременно наиболее парадоксальный. Действительно, как нечто объективное может быть одновременно субъективным? И наоборот, как нечто субъективное может быть одновременно еще и объективным? Объективная субъективность относится именно к субъективности в силу того,

что она — равно как и субъективная субъективность — не является частью объективной объективности, т.е. она не может быть обнаружена нигде в объективной реальности. То есть объективно ее не существует, в отличие, например, от того дерева, которое растет за моим окном и которое, скорее всего, никуда не исчезнет, даже если в результате катаклизма на земле не останется ни одного человека. Объективная субъективность называется нами объективной, так как она существует вне и помимо субъективной воли человека.

Объективная субъективность — это по-настоящему парадоксальный элемент структуры субъекта. Это то, что находится между субъективной объективностью и субъективной субъективностью. Это не часть субъективной объективности, так как она никоим образом не связана с объективной объективностью, мы не можем найти никаких элементов объективной объективности, преломлением которых эта субъективная объективная является. Но одновременно ее нельзя назвать и частью субъективной субъективности, так как она не является элементом осознанного отношения человеческого Я к субъективной объективности. Объективная субъективность находится между субъективной объективностью и субъективной субъективностью, являясь важнейшим элементом структуры человеческой субъективности.

Я назвал объективную субъективность важнейшим элементом структуры, так как, по сути, эта объективная субъективность и является тем, что определяет структуру субъекта. Причем как субъекта в широком смысле слова, так и субъекта в узком смысле слова. Объективная субъективность применительно к субъекту в широком смысле этого слова — это те самые кантовские трансценденции, о которых речь шла выше и которые представляют собой те недоступные для восприятия сваи, на которых держится вся конструкция субъективной объективности.

Объективная субъективность применительно к субъекту в узком смысле этого слова — это те недоступные для восприятия трансцендентальные свай, на которых держится субъективная субъективность и которые накладываются на субъективную объективность как бы поверх нее, как бы вторым слоем. Далее — кроме тех случаев, когда это будет оговорено особенно, — мы будем говорить об объективной субъективности именно применительно к субъекту в узком смысле этого слова.

Когда выше я говорил о субъекте в узком смысле этого слова, мог возникнуть вопрос — тождественен ли субъект в таком понимании субъективной субъективности? Ответ на этот вопрос отрицательный: нет, не тождественен. Объективная субъективность — это тот элемент, который вместе с субъективной субъективностью составляет субъекта в узком смысле этого слова (далее просто субъект). Объективная субъективность — это структура субъекта, через которую становится возможной субъективная субъективность. Структуру субъекта вполне можно понимать по аналогии с телом — как у тела есть анатомия, точно так же анатомия есть и у субъекта. Структуру субъекта можно вполне назвать его телом. Как у физического тела есть, с одной стороны, субъективно переживаемая часть, а с другой — та часть, которая недоступна для субъективного переживания (я не могу переживать кровяное давление или какие-то другие процессы, если они осуществляются в штатном режиме), но которая является принципиально значимой для здорового функционирования тела, так и у тела субъекта есть как субъективно переживаемая часть (субъективная субъективность), так и та часть, которая находится по ту сторону восприятия, но которая при этом является существенно значимой для здорового функционирования субъекта.

Субъект (в узком смысле) — это сложный и многомерный интерфейс взаимодействия между Я человека и субъек-

ективной реальностью. Объективная субъективность упорядочивает субъективную субъективность, закладывая ее структуру, внутри которой и через которую субъективная субъективность, т.е. деятельность сознательного или бессознательного Я, только и может себя проявлять. Если для определения субъективной субъективности ключевое понятие — психические содержания (осознанные или могущие хотя бы потенциально быть осознанными), то для объективной субъективности ключевое понятие — психическая структура.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КАНТА VS ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ФРЕЙДА

Психическая структура — понятие далеко не очевидное. Его неочевидность — следствие того, что может быть названо двойной прозрачностью. Эта двойная прозрачность будет разъяснена нами через сопоставление Канта и Фрейда. Мы будем утверждать, что Фрейд и в целом психоанализ развивает линию трансцендентальных размышлений, начатых Кантом¹⁴.

Вслед за Патрицией Китчер я рассматриваю проект Канта как проект именно психологический, т.е. как попытку понять внутреннюю структуру реального человеческого субъекта, а не просто как исследование логических предпосылок познания. Трансцендентальная психология Канта, как указывает Китчер,

анализирует когнитивные задачи с целью определения общих особенностей ума, способного выполнять эти задачи¹⁵.

¹⁴ О параллелях между Кантом и Фрейдом см.: *Brook A. Freud and Kant // Psychoanalytic Knowledge / M. Cheung, C. Feltman (eds). L.: Palgrave-Macmillan, 2003.*

¹⁵ *Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1990. P. 13.*

Она позволяет «раскрыть универсальные и необходимые свойства человеческого познания»¹⁶. Тем самым трансцендентальная психология вносит вклад в психологию эмпирическую:

трансцендентальная психология определяет общие особенности разума, способного выполнять различные когнитивные задания. Таким образом, она направляет и ограничивает эмпирическую психологию в ее попытке определить «субъективные условия», при которых разум в действительности пытается выполнить эти задания¹⁷.

То есть тут речь идет о выявлении трансцендентальных предпосылок человеческой субъективности, которые, в свою очередь, определяют функционирование этой субъективности на уровне эмпирическом. Правда, субъект тут почти полностью сведен к вопросам познания и превращен тем самым в когнитивного или познающего субъекта.

Но что такое это самое «трансцендентальное»? Как определяет его сам Кант,

Я называю трансцендентальным то знание, которое касается не столько объектов, сколько того, как мы познаем эти объекты в той степени, в какой это может быть возможно априори [A11–12/B25].

Трансцендентальное — это то, что не дано нам в непосредственном опыте, но что при этом этот опыт определяет. Кант загадал парадоксальную загадку — как изучать то, что не дано в опыте непосредственно? Как можно делать содержательные высказывания о том, к чему у нас нет чувственного доступа? Трансцендентальное оказывается не-

¹⁶ *Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1990. P. 19.

¹⁷ *Ibid.* P. 25.

прозрачным именно в силу своей чрезвычайной прозрачности: мы смотрим сквозь него и в силу этого его не видим. Трансцендентальное можно сравнить с глазом, через который мы смотрим, но сам глаз при этом остается для нас невидимым. Проблему изучения трансцендентального можно сравнить с попыткой изучения анатомии глаза в мире, где нет зеркал, где нет возможности увидеть глаза другого человека и где все люди являются одноглазыми. Трансцендентальное приходится буквально достраивать на основании косвенных данных, касающихся определенных закономерностей устройства нашего опыта. Кантовский проект спасло то, что хотя трансцендентальное и не дано в опыте, но в опыте даны результаты его действия, которые являются косвенными данными об этом трансцендентальном — например, пространственно-временная организация нашего опыта, из которой можно вывести трансцендентальную эстетику, или же когнитивная организация нашего опыта, из которой можно вывести трансцендентальную аналитику.

В опыте познания субъективной реальности спрессована воедино информация, получаемая из внешнего мира (то, что мы называем объективной объективностью), и априорные — трансцендентальные — познавательные способности (то, что мы называем объективной субъективностью), которые преломляют информацию в процессе творения субъективной реальности. Чисто теоретически можно разложить этот опыт на составляющие элементы и понять, что из них относится к объективной объективности, а что — результат действия объективной субъективности.

Субъект Канта — это прежде всего познающий субъект. Главное для него — вопросы познания. Фрейд продолжает линию Канта. Однако у Фрейда познающий субъект приобретает еще одно измерение — он превращается в желающего субъекта. В этом смысле Фрейд развивает

построения Канта, делая еще один шаг по направлению к целостному пониманию человеческого субъекта. Не удивительно, что после работ о Канте та же Патриция Китчер написала ряд работ о Фрейде¹⁸. Однако вместо того чтобы увидеть во Фрейде мыслителя, который продолжает развивать проект трансцендентальной философии Канта, Китчер зачем-то начала критиковать психоанализ как провалившийся проект создания междисциплинарной целостной картины человеческого разума¹⁹.

Фрейд так же, как и Кант, пытался изучать основания нашего субъективного опыта, которые в самом этом опыте не даны. Однако задача, которую поставил Фрейд, оказалась гораздо более сложной и гораздо более парадоксальной. Если Кант занимался трансцендентальными основаниями познания, то Фрейд — трансцендентальными основаниями желания. Именно у Фрейда трансцендентальная психология становится собственно психологией в широком смысле, т.е. изучением трансцендентальных оснований человеческой субъективности во всей широте ее проявлений (по ту сторону только познания).

Но именно этот выход в шаткую зону человеческого по ту сторону познания и ставит нас перед проблемой двойной прозрачности. Эта двойная прозрачность может быть также названа двойной трансцендентальностью, или трансцендентальностью в квадрате. Если Кант предлагает изучать то, что не дано нам в опыте, но при этом сам этот опыт определяет (трансцендентальность), то Фрейд предлагает изучать то, что не дано нам в опыте, но при этом определяет тот опыт, который дан нам лишь условно (удвоенная трансцендентальность). Если Кант имеет дело

¹⁸ *Kitcher P. Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of Mind.* Cambridge, Mass.: Bradford Books/M.I.T. Press, 1992.

¹⁹ *Kitcher P. Freud's interdisciplinary fiasco // The Prehistory of Cognitive Science / A. Brook (ed.).* L.: Palgrave-Macmillan, 2007. P. 230–249.

с невидимыми сваями видимого мира, то Фрейд — с невидимыми сваями невидимого мира. Прозрачность Канта становится двойной прозрачностью в случае с Фрейдом. Кант изучает данную нам субъективную объективность, «вещи для нас» и трансцендентальные основания, делающие эти «вещи» возможными; Фрейд — наложенную на эту субъективную объективность пленочку психической реальности и трансцендентальные основания, делающие эту психическую реальность возможной. Тот опыт, трансцендентальные основания которого предлагает изучать Кант, дается нам наглядно, практически принудительно; тот опыт, трансцендентальные основания которого предлагает изучать Фрейд, различается нами только после внимательного взглядывания в самих себя и в свои отношения с собой, миром и другими людьми. Взглядывания, которое для многих людей остается недоступной роскошью. Именно здесь, собственно, и заключается камень преткновения: почему Кант — общепризнанный авторитет, а Фрейд — противоречивая фигура, которую постоянно пытаются сбросить с корабля современности. Трудно отрицать наличие пространственно-временной организации нашего опыта, однако отрицание психического наложения на этот опыт, т.е. отрицание амбивалентных желаний, проекций, переносов, защитных механизмов, — постоянно встречаемая реальность.

Трансцендентальное Канта касалось в основном трансцендентальной структуры того, что мы называли субъективной объективностью. Его интересовало то, как субъект доопытно конструирует «мир в себе» в «мир для нас», который затем уже подлежит интерпретации, пониманию и осмысленному воздействию со стороны субъекта. Фрейда интересовала трансцендентальная структура субъекта в узком смысле. Традиция психоанализа — это традиция изучения трансцендентальной структуры психического субъекта как того, что определяет субъекта, при этом

оставаясь вне возможности восприятия со стороны субъекта. Собственно, различные метапсихологические топки Фрейда — это как раз и есть попытка как-то систематизировать, структурировать эту трансцендентальную структуру субъекта, выявить анатомию субъекта — по аналогии с анатомией человеческого тела. Трансцендентальная структура субъекта — это и есть та объективная субъективность, которую мы пытаемся ухватить в данном размышлении.

Самая простая и в контексте психоанализа очевидная вещь, через которую понятие объективной субъективности может быть пояснено, касается внутренней структуры субъекта. Выше мы уже упоминали про Я и сознание — это самые очевидные элементы структуры субъекта. В контексте обсуждения субъективной субъективности мы делали упор на те содержания, которые генерируются Я и заполняют поле сознания. В контексте объективной субъективности как Я, так и сознание понимаются нами как чистые формы, как элементы структуры того интерфейса, через который происходит взаимодействие организма с окружающей средой. К этим элементам психоанализ добавляет еще ряд — Сверх-Я, Я-идеал, идеал-Я, Оно и т.д. И, естественно, бессознательное, которое в данном контексте обозначает те органы анатомии субъекта, которые не осознаются субъектом напрямую, но которые при этом оказывают непосредственное воздействие на функционирование этой анатомии. Если воспользоваться аналогией с человеческим телом, то сердце не ощущается человеком напрямую, при этом без его здорового функционирования никакое существование невозможно. В этом смысле сердце является бессознательным тела — но лишь до того момента, пока оно не начнет болеть или же создавать какие-то еще проблемы для человеческого организма. То же самое можно сказать и о Сверх-Я — его действие не осознается субъектом или же осознается им

лишь отчасти, но без Сверх-Я функционирование субъекта серьезным образом нарушится, вплоть до каких-то серьезных психопатических нарушений. То есть в нормальном состоянии Сверх-Я находится по большей части в бессознательном или хотя бы в не до конца осознаваемом регистре.

Объективная субъективность накладывается на субъективную объективность, образуя тем самым субъективную реальность как парадоксальный гибрид. Почему я назвал получающуюся субъективную реальность парадоксальным гибридом? Дело в том, что такой подход к субъективной реальности позволяет поставить под сомнение многие якобы само собой разумеющиеся представления, прийти к по-настоящему парадоксальным вещам. Собственно, эти вещи уже заложены в тезисе о том, что реальность является для нас всегда субъективной. Но понятие объективной субъективности позволяет более явно и отчетливо эксплицировать эти имплицитно подразумеваемые вещи.

ПО ТУ СТОРОНУ ПРИВЫЧНЫХ ДЕЛЕНИЙ

Субъект — объект

Прежде всего мы можем поставить под сомнение принцип субъект-объектного деления. То есть представление о том, что существуют отдельно субъект и отдельно противоположные ему объекты. Безусловно, в объективной объективности все ровно так и есть — есть человеческий организм и есть находящиеся вовне этого организма объекты, например дерево или стоящая на столе кружка. Однако ввиду того что объективная объективность по определению нам недоступна, а вместо нее мы имеем дело с преломлением этой объективной объективности в субъективной реальности, где она становится субъективной

объективностью, на внешних объектах всегда лежит отпечаток субъективности. То есть любой объект, который кажется нам находящимся вовне нас, т.е. находящимся вовне субъекта, на самом деле находится внутри субъекта, внутри субъективной реальности. Он уже был обработан нами и превращен в элемент нашего уникального *Umwelt'*а. Дерево как объективная объективность оказывается нам недоступным. Вместо этого мы имеем дело с пропущенным через порог субъективного восприятия виртуальным слепком этого дерева, который от «дерева в себе» оставляет лишь какие-то доступные для нашего восприятия элементы. «Дерево в себе» переконфигурируется в «дерево для нас», и в этом смысле его противоположность субъекту оказывается лишь иллюзорной, оно лишь кажется находящимся вовне и существующим независимо от субъекта. На любом объекте внешнего мира, как только он попадает внутрь субъективной реальности, лежит неизгладимый отпечаток субъективности.

Особенно этот неизгладимый отпечаток субъективности заметен, когда речь идет об объектах, возникающих в результате осмысленного субъективного действия, т.е. о культурных артефактах. Например, возьмем ту же уже упоминавшуюся кружку. Существует ли кружка вне субъективного восприятия, вне человеческого *Umwelt'*а? Будет ли эта кружка существовать, если люди исчезнут, если не будет больше субъекта, воспринимающего эту кружку? Парадоксальным образом, и да, и нет. Так как кружка — это гибрид объективного и субъективного, то исчезновение субъекта уничтожит и субъективную часть этого гибрида. Ведь кружка становится кружкой лишь в специфическом человеческом *Umwelt'*е, в котором эта кружка является именно кружкой, а не, например, ложкой или вилкой, в котором есть потребность пить и пить не из лужи, а именно из специально созданного для этого предмета. Исчезновение субъекта превращает эту кружку про-

сто в физический объект, который в отсутствие человека попросту не подлежит дешифровке. Для ползущего по столу муравья эта кружка — не кружка, но просто некое дополнительное препятствие, которое необходимо преодолеть и которое едва ли вообще отчленяется от той поверхности, на которой оно находится.

Представим, что мы нашли некий инопланетный артефакт, относящийся к *Umwelt*'у давно вымерших инопланетных существ, о которых у нас нет ни малейшего представления. Для нас это, скорее всего, будет просто некий непонятный физический объект, по поводу которого мы даже не сможем понять, является ли он самостоятельным объектом либо же частью какого-то более сложного агрегата. В лучшем случае, если он твердый, им можно будет забить гвоздь, т.е. превратить в молоток и поместить внутрь понятной человеку субъективной реальности. Но нам никогда не понять его изнутри этого инопланетного *Umwelt*'а, поскольку доступный лишь для этих неизвестных существ пласт субъективности оказывается навсегда по ту сторону нашего понимания.

Таким образом, субъект-объектное деление является виртуальной иллюзией, которая как раз и возникает в результате наложения — внутри виртуальной/психической субъективной реальности — структур объективной субъективности (кантовское трансцендентальное) на объективную объективность, превращающего последнюю в объективность субъективную.

Внутреннее — внешнее

Преодоление субъект-объектного деления является хоть и парадоксальной, но при этом достаточно хорошо проанализированной в философии темой. Однако далее мы уже можем выйти на гораздо более неочевидные вещи. Наш анализ субъективной реальности позволяет переос-

мыслить принимаемое за нечто само собой разумеющееся деление на внутреннее и внешнее, т.е. на то, что находится внутри субъекта, границы которого совпадают с телом, и то, что находится вовне, т.е. за пределами субъективно воспринимаемого тела. Это деление также является иллюзорным. Само деление на тело и внешний мир, переживаемое в субъективной реальности, является виртуальностью, слепком реально существующего в объективной объективности противопоставления организма и окружающей среды. Ничто не мешает накладывать на эту виртуальность внутреннего и внешнего структуру субъекта. Причем накладывать не по линиям внутреннее — внешнее, но поперек им. Как это ни парадоксально, но элементы структуры человеческой субъективности могут быть вынесены вовне и обнаруживаться далеко за пределами виртуального аватара человеческого тела. Равно как и наиболее чуждые субъективности элементы могут не менее парадоксальным образом оказываться внутри того, что субъект считает для себя внутренним.

Преодоление очевидности внутреннего и внешнего — это краеугольный камень как психоаналитической теории, так и психоаналитической практики. Для описания этого парадоксального явления можно воспользоваться лакановским понятием экстимности²⁰. С помощью этого понятия Лакан пытался обозначить двоякую мысль: во-первых, то, что мыслится как наиболее интимные части субъекта, на самом деле оказывается наиболее чуждыми, ложными частями субъекта; во-вторых, то, что представляется внешним и не имеющим отношения к субъекту, на самом деле составляет его наибо-

²⁰ См. подробнее: *Miller J.-A. Extimité // Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure, and Society / M. Bracher, M.W. Alcorn, Jr., R.J. Corthell, F. Massardier-Kenney (eds). N.Y.; L.: New York University Press, 1994. P. 74–87.*

лее существенную, наиболее интимную часть. Возьмем в качестве примера такое ключевое для Лакана понятие, как *objet petit a*, или же объект-причину желания. Почему вдруг некий объект внешнего мира становится для субъекта желанным? Почему вдруг именно в нем субъект видит ту часть себя, которая, в случае обладания ею, делает этого субъекта полноценным, счастливым, т.е. буквально с-частью, с той частью себя, без которой он в данный момент не мыслит себя полноценным? И почему вдруг, заполучив этот объект, субъект не просто не становится счастливым, но почти сразу же начинает видеть в качестве желанного какой-то другой объект? Как будто бы субъект размещает в этом внешнем объекте какую-то вечно ускользающую часть себя, к соединению с которой он стремится и соединения с которой он никак не может добиться, сколько бы желанных объектов он ни передержал в своих руках. Как будто бы есть какая-то часть субъекта, которая всегда вынесена вовне, выполняя роль той морковки на веревочке, которая висит перед самым носом осла и заставляет его все время бежать вперед и которая никогда не может быть им достигнута, так как это недостижение уже изначально вмонтировано в нехитрую постройку ослиной повозки. Объект превращается в объект желания не потому, что изменилась физика этого объекта. Допустим, он приобрел некие новые качества, которые вдруг сделали его желанным. Нет, он был схвачен органом желания тела субъекта — тем самым он был возвышен, превращен в объект желания. Это не изменило его свойств на уровне объективной субъективности, но это изменило его свойства на уровне субъективной субъективности.

Органы анатомии субъекта расположены вовне. Они способны вступать во взаимодействие с объектами субъективной реальности, находящимися на значительном удалении от виртуальных телесных границ субъекта.

Противоположный пример, касающийся помещения чего-то внешнего, чего-то наиболее чуждого субъекту внутрь, в самое ядро субъективности, касается лакановской концепции эго, возникающего в ходе так называемой стадии зеркала. Суть стадии зеркала в том, что субъект обретает целостный образ себя, лишь увидев этот образ в глазах значимого другого, который в этом случае выполняет роль зеркала, т.е. объекта, отражение в котором субъект начинает принимать за самого себя. После этого он начинает отождествлять себя с этим образом, становящимся Я этого субъекта, его эго. По сути, эго — это чужеродный объект, который проникает в самое нутро субъекта, это

...психический актер, который возникает в субъекте в результате отчуждающей идентификации с рядом внешних образов. Эго — это другой, это результат деформирующей власти имаго, поглощающих и захватывающих субъекта²¹.

«Эго — это другой» (*Je est un autre*) — так звучит знаменитая фраза Лакана²².

Объективная субъективность, т.е. объективная структура субъекта, существующая вне и помимо воли этого субъекта, накладывается поперек деления на субъект/объект, на тело/мир, на внутреннее/внешнее. Среди этих структур есть те, что размещаются внутри, и те, что оказываются вынесенными наружу. Еще один пример, который, пожалуй, еще более явственно проиллюстрирует этот парадоксальный тезис о вынесенности частей субъекта вовне, касается такого явления, как проекция. Рас-

²¹ Chiesa L. Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L.: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2007. P. 15.

²² Lacan J. L'agressivité en psychanalyse // Lacan J. Écrits. Paris: Editions du Seuil, 1966. P. 118.

смотрение феномена проекции позволит нам перейти к переосмыслению еще одной, казалось бы, очевидной дихотомии — я и другие.

Я — другие

Другие — в смысле другие люди — в психоаналитической теории имеют ту же двойственность, что и неодушевленные объекты внешнего мира. С одной стороны, они часть объективной объективности, т.е. существуют отдельно от данного конкретного организма и являются неотъемлемой составляющей окружающей среды. Но, с другой стороны, как и физические объекты, они попадают в субъективную реальность, переконфигурируясь в виртуальные образы других, приобретая субъективную объективность для конкретного субъекта. В этой субъективной объективности других субъект смешивается с другими, размещая в этих других важные части себя. Проекция — это как раз тот феномен, который раскрывает размещение структур субъективности в другом. Суть проекции в том, что образ другого используется в качестве болванки, на которую субъект записывает какие-то части себя, например неприемлемые для него по тем или иным причинам качества — как положительные, так и отрицательные. Из проекции возникают фантазии субъекта по поводу другого как обладающего теми или иными качествами, как склонного к той или иной форме поведения. Естественно, образ другого не до конца придуман, речь идет о гибридном смешении реальных качеств другого с их фантазийным преломлением в проекции субъекта.

Однако феномен проекции гораздо сложнее и выводит нас на другое ключевое психоаналитическое понятие — переноса. Здесь речь идет уже не о вкладывании в другого отдельных качеств, но о накладывании на другого или на ряд других целой схемы или структуры отношений,

подразумевающей ответы на вопросы: что он/они от меня хочет? Кто я в его/их глазах? Что он/они хотят со мной сделать? Как мне надо себя вести, чтобы заслужить его/их одобрение? Эти структуры отношений формируются в детстве как слепок той реальности межличностных отношений, в которые субъект был погружен в критический для формирования паттернов межличностных отношений период. Далее эта виртуальная структура (в контексте того, что сама субъективная реальность является виртуальной, структуру отношений можно вполне назвать виртуальной в квадрате) накладывается на отношения с другими, создавая для субъекта понятную и комфортную схему. Из этих разных структур взаимоотношения с другим, например, Лакан выводил разные типы характеров — психотический, первертный, невротический и т.д.²³ В таком контексте отношения с другими превращаются в театр субъекта, где сам субъект играет главную роль, а другие люди становятся актерами, исполняющими для субъекта фантазийный спектакль и берущими на себя роли в соответствии с сюжетом данного спектакля. Другие становятся крюками, за которые субъект цепляет свои многочисленные проекции, создавая дополнительную виртуальную в квадрате реальность межличностных отношений. Субъект полифоничен, его субъективная реальность населена «призраками» из прошлого, которые имеют свойство вселиваться в окружающих людей, превращая последних в какие-то значимые фигуры из этого прошлого.

Объективная субъективность — это структура субъекта, состоящая из многочисленных элементов, раскиданных по всему пространству субъективной реальности. Это те трансцендентальные свай, которые позволяют функционировать тому, что было нами названо субъективной

²³ См.: *Fink B. A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

субъективностью. Естественно, обозначенные выше элементы далеко не исчерпывают всей анатомии субъекта. Можно упомянуть, например, важное для Лакана понятие взгляда извне или же фантазию — в смысле внутренних мечтаний субъекта как дополнительных элементов, уравновешивающих структуру субъекта и не позволяющих ему завалиться под натиском имеющихся противоречий.

СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ И КОЛЛЕКТИВНЫЙ СУБЪЕКТ

Выше мы говорили о структуре индивидуальной субъективности. Однако такое рассмотрение не совсем корректно: субъекты не существуют по отдельности — они находятся в постоянном взаимодействии с другими. В этом смысле любая структура субъективности одновременно оказывается еще и структурой интерсубъективности²⁴. Каждый субъект пронизан другими вплоть до невозможности вычленения отдельного субъекта из того интерсубъективного пространства, в которое он погружен.

В этом смысле нет ничего удивительного в том, что структура интерсубъективности во многом копирует уже рассмотренную нами структуру субъективности. Так, можно выделить субъективную и, соответственно, объективную интерсубъективность. С субъективной интерсубъективностью все более-менее просто — речь идет о тех содержаниях, которые возникают в пространстве между субъектами. К таковым можно отнести сказанные слова, данные обещания, чувства, испытываемые друг к другу, и т.д. Эти содержания не обязательно являются осознаваемыми — они могут существовать на нескольких ярусах, лишь часть из ко-

²⁴ Введение в тему интерсубъективности см.: *Crossley N. Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming. Sage Publications, 1996.*

торых доступна для непосредственного осознания. Это делает интерсубъективный контекст сложным, многомерным, противоречивым и в конечном счете интересным.

Однако субъективная интерсубъективность оказывается возможной только в силу существования объективной интерсубъективности, которая представляет собой те «невидимые» трансцендентальные сваи, на которых, подобно мясу на костях, нарастает субъективная интерсубъективность. Собственно, многие элементы этой объективной интерсубъективности уже были перечислены выше, когда я говорил об объективной субъективности. Такое пересечение неудивительно, учитывая неразрывность субъективной и интерсубъективной структуры. Проекции, переносы, механизмы желания — все это элементы вынесенной вовне человеческой субъективности, которые, захватив своими щупальцами других, превращаются в несущие стены интерсубъективного пространства. Естественно, эти щупальцы есть у каждого субъекта, поэтому интерсубъективное пространство — это пространство субъектов, каждый из которых со всех сторон опутан щупальцами желаний, проекций и переносов других субъектов, которых он, в свою очередь, также оплетает своими щупальцами.

Здесь, если следовать логике Лакана, есть даже некоторый элемент не столько солипсизма, сколько аутизма — другие реально существуют, однако они в своей реальности отгорожены от нас ригидными фундаментальными структурами — например, фундаментальной фантазией: реально встречающиеся другие встраиваются благодаря механизму проекции в эти структуры, по сути, оказываясь белым экраном, на который проецируется ожидаемый и привычный образ. Недаром в психоанализе другие люди, другие субъекты называются не иначе как объектами²⁵. Отсюда

²⁵ *McWilliams N. Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process. N.Y.; L.: The Guilford Press, 2011.*

вытекает одна из самых знаменитых и загадочных фраз Лакана: «Сексуальных отношений не существует»²⁶. Суть этой фразы в том, что люди зачастую любят не друг друга, они проецируют друг на друга свои фантазии и проживают в отношениях свои фантазии, так, по сути, и не соприкасаясь с тем реальным человеком, который за этими фантазиями отходит на второй план.

У этой объективной интересубъективности есть еще одно измерение: она не просто структурирует пространство межсубъектного взаимодействия, она производит субъектов, благодаря ей человек как биологическое существо становится существом социальным, т.е. встраивается в символический порядок культуры. Данное измерение объективной интересубъективности выводит нас за пределы не только индивидуальной субъективности, субъекта, но даже интересубъективного измерения как такового, если под последним понимать исключительно пространство между субъектами. В этом случае имеет смысл ввести разделение между индивидуальной и надиндивидуальной/коллективной интересубъективностью.

Субъект имеет возможность появиться только благодаря существованию этого надиндивидуального, надсубъектного порядка. Субъект вписывается в этот порядок, получает в нем свое место, с которым он отныне отождествляется, — субъект обретает идентичность. Этим надиндивидуальным, надсубъективным измерением является язык и тот символический порядок, который этим языком задается. Под символическим порядком имеется

Р. 31–35. [Рус. изд.: *Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика. Понимание структуры личности в клиническом процессе. М.: Класс, 2015.]

²⁶ *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа. Семинары. Книга XVII / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2008. С. 145; *Lacan J.* Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969–70 / J.-A. Miller (ed.). Paris: Seuil, 1991. P. 134.

в виду система различий, в которую индивид встраивается, отождествляясь с одним из элементов этой системы: он мужчина, а не женщина, россиянин, а не американец, крестьянин, а не рабочий, христианин, а не мусульманин и т.д. Этот символический порядок есть тот Большой Другой Лакана, в лапы которого попадает человек с самого момента своего рождения и в сетях которого он обречен барахтаться до конца своих дней²⁷.

Это надындивидуальное измерение, измерение коллективной объективной интерсубъективности может иначе быть названо социальной реальностью. Социальная реальность — это как бы вторая окружающая среда, в которой существует человек, наряду с природой. Надо сказать, что по сравнению с природой социальная реальность гораздо более загадочна. Говоря выше о реальности природы, мы вводили различие объективной объективности и субъективной объективности: объективная объективность, будучи преломленной через субъективное восприятие, превращается в субъективную объективность. Парадокс социальной реальности в том, что она как раз лишена этого измерения объективной объективности, т.е. на самом деле ее не существует. В том смысле, что если исчезнут субъекты, то вместе с ними исчезнет и социальная реальность, оставив после себя груды каких-то материальных артефактов, отныне лишенных всяческого смысла и превращенных в простые физические объекты — например, деньги просто превратятся в разноцветные бумажки, конституции — в стопки листов, а дорожные знаки — в простые жестянки. Социальная реальность лишена опорки в виде объективной объективности. Но как тогда она может существовать? Это какая-то парадок-

²⁷ Лакановская теория субъективации, т.е. становления субъекта, в деталях разбирается в следующих двух главах данной книги. Здесь эти идеи даются исключительно вскользь и тезисно.

сальная «вещь для нас» без «вещи в себе». Если индивидуальная часть объективной интересубъективности еще может быть помыслена как элемент интерфейса взаимодействия человеческого организма с окружающей средой, то материальный носитель надиндивидуальной объективной интересубъективности представляет собой настоящую загадку.

Социальная реальность обладает как бы промежуточной объективностью — с одной стороны, она существует объективно вне зависимости от воли и желания того или иного конкретного субъекта, можно сказать, что по отношению к конкретному субъекту она обладает не меньшей принудительной силой, чем природная реальность, — или хотя бы сопоставимой с ней. С другой стороны, эта объективность не достигает уровня объективной объективности — ведь она немыслима вне человеческих субъектов, т.е. ее нет в природе. То есть деньги существуют до и помимо каждого отдельного субъекта, более того, они оказывают на него неодолимое влияние, но при этом самих денег вне и помимо субъективной или интересубъективной реальности не существует. Деньги объективны в моей субъективной реальности, но эта объективность лишена фундамента в виде объективной объективности. Социальная реальность — это, как бы выразился Дюркгейм, «реальность *sui generis*».

Джон Серль в одной из своих относительно недавних работ абсолютно справедливо замечает, что мы нуждаемся в создании новой дисциплины под названием «философия общества» — наряду с философией сознания или философией языка, — которая бы задавалась вопросом о природе человеческого общества как такового. Действительно, какова онтология социальной реальности²⁸?

²⁸ См.: Searle J. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. N.Y.: Oxford University Press, 2010.

Каков способ существования таких социальных сущностей, как правительства, семьи, коктейльные вечеринки, летние каникулы, профсоюзы, бейсбольные матчи и па-спорта?²⁹

Серль недаром упоминает философию сознания в этой связи: в рамках философии сознания мы спрашиваем себя о природе сознания, о том, что это такое, совместимо ли оно с материалистическим взглядом на мир и как оно вообще возможно. Ровно такие же вопросы возникают и при взгляде на социальную реальность — существование социальной реальности не менее загадочно, чем существование человеческого сознания.

Эта социальная реальность существует не просто как невидимый фон, задача которого поддерживать структуру индивидуальной субъективности и интерсубъективности. Социальная реальность обладает своей собственной структурой и своей собственной динамикой, несводимой к совокупности взаимодействий индивидуальных субъектов между собой. В этой социальной реальности возникает особый своеобразный коллективный субъект, который во многом дублирует структуру и динамику индивидуальных субъектов, иногда резонируя с ней, а иногда вступая с ней в противоречие. И снова можно говорить о субъективной субъективности и объективной субъективности этого коллективного субъекта, о его проекциях на других коллективных субъектов, об эмоциональной динамике этого коллективного субъекта³⁰ и т.д.

²⁹ Searle J. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. N.Y.: Oxford University Press, 2010. P. 5.

³⁰ Например, в контексте механизма «козла отпущения», столь детально описаного Рене Жираром (см.: Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010). Об этом также см.: Uzlaner D. Perverse conservatism: A Lacanian interpretation of Russia's turn to traditional values // Psychoanalysis, Culture & Society. 2017. Vol. 22.

Например, фантазии коллективного субъекта. Когда мы говорили о структуре субъективности, мы упоминали про фантазию как тот элемент объективной субъективности, который задает систему координат субъекта — позволяет последнему ориентироваться в реальности, превращать неизвестное в известное. Фантазия — это такое собирательное понятие, в которое вмещается все, что имеет отношение к переносам, проекциям, желаниям, что рождает целостный образ мира и места данного человека в этом мире. У коллективного субъекта тоже есть фантазии, которые задают систему координат той реальности, в которой этот коллективный субъект существует. Будь это образ «Града на холме», куда со всего мира стекаются люди в поисках счастья, или же «Третьего Рима», окруженного врагами и ненавидимого за свою праведность. При этом совершенно непонятно, кто является носителем этой коллективной фантазии — отдельный человек или некий мифический коллективный субъект.

Выше вместе с Джоном Серлем мы задавались вопросом о философии общества и социальной онтологии, однако не менее интересный вопрос — вопрос «социальной эпистемологии». Как соотносятся коллективный субъект и субъект индивидуальный? Откуда индивидуальный субъект получает информацию о субъекте коллективном? Например, я участвовал в проекте, который занимался исследованием социального консерватизма³¹: одна из особенностей социального консерватизма, по крайней мере в его нынешнем состоянии, — это очень острое переживание того кризиса, в котором находится общество, переживание неустойчивости социальной структуры и

Но. 2. Р. 173–192; *Узланер Д.* Рене Жирар и современный российский моральный консерватизм // Страницы: Богословие, культура, образование. 2017. Т. 21. № 3. С. 366–388.

³¹ См.: <<https://www.uibk.ac.at/projects/postsecular-conflicts/>>.

ожидание того, что она неминуемо коллапсирует. Отсюда постоянный разговор о необходимости морально-го возрождения и укрепления «духовных скреп» общества, без которого последнее неминуемо придет в упадок. Я никак не мог понять — откуда человек знает, что общество находится в кризисе? Неужели у него есть какой-то дополнительный орган восприятия, с помощью которого он это общество ощупал и пришел к однозначному выводу, что этому обществу не хватает «духовных скреп»? В частности, меня поразили две книги, прочитанные для написания исследовательской статьи³². Одна была написана Пителимом Сорокиным и называлась «Кризис нашего времени»³³: в работе речь шла о том глубоком кризисе, в котором находится общество, и о том, что конец такого общества не за горами. Работа была опубликована в 1941 г. Спустя 55 лет в 1996 г. вышла работа «Чувственная культура», написанная поклонником Сорокина, видным американским социальным консерватором³⁴. Эта работа слово в слово повторяла тезисы Сорокина — про кризис и неминуемый скорый коллапс западной цивилизации. Но как можно писать одно и то же с разницей в десятки лет, как можно повторять тезисы, которые не сбылись: с 1941 г. успело рухнуть уже, наверное, все, кроме западной цивилизации. Единственный вывод, который я мог сделать по поводу этого консервативного дискурса о «кризисе Запада», — то, что некоторые люди носят кризис внутри самих себя: они переживают свой внутренний символический порядок как неустойчивый и проецируют эту неустойчивость как неустойчивость коллективного субъекта.

³² *Uzlaner D., Stoekli K.* The legacy of Pitirim Sorokin in the transnational alliances of moral conservatives // *Journal of Classical Sociology*. 2018. Vol. 18. No. 2. P. 133–153.

³³ *Sorokin P.* *The Crisis of Our Age*. Boston, MA: E.P. Dutton, 1941.

³⁴ *Brown H.* *The Sensate Culture*. Dallas, TX: Word, 1996.

Это одна возможная интерпретация взаимосвязи индивидуального и коллективного субъекта: индивиды проецируют структуру своей субъективности на социальную реальность. Однако можно предположить и иные версии: например, коллективный субъект имеет свою структуру и свою динамику, которая лучше всего считывается теми людьми, структура субъективности которых резонирует с этой коллективной структурой. Индивидуальные субъекты могут также каким-то загадочным образом улавливать состояние коллективной субъективности, частью которой они являются, и выносить по поводу нее интуитивные суждения, которые могут оказываться достаточно близкими к реальному положению дел.

В задачи данного раздела не входит написание трактата по социологии. Мне пришлось затронуть вопрос сначала об интересубъективности, а затем и о социальной реальности, так как это измерение неизбежно возникает при любом анализе структуры человеческой субъективности. Более того, пока у нас речь шла только об абстрактных элементах — в реальном контексте нам не избежать разговора о конкретном историческом контексте, который, собственно, и определяет те конкретные типы субъективности, которые мы имеем в то или иное время³⁵. Уникальные политические, экономические, религиозные и прочие контексты производят уникальных субъектов — поэтому говорят о субъекте модерна или субъекте постмодерна. В рамках этих самых общих типов можно выделить еще множество подтипов в зависимости от не-

³⁵ См.: *Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Harvard University Press, 1992; *Libera Alain de. L'Invention de Sujet Moderne.* Cours de College de France, 2013–2014. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015; *Libera Alain de. Archéologie du Sujet. I. Naissance du Sujet.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007; *Libera Alain de. Archéologie du Sujet. II. La Quête de l'Identité.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

обходимой степени детализации. Однако это уже тема для отдельной работы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выше мы проанализировали структуру субъективной реальности. Мы выделили в ней несколько элементов — субъективную объективность (как преломление объективной объективности в восприятии субъекта), субъективную субъективность и, наконец, объективную субъективность. В последней мы выделили те части, которые имеют отношение к конструированию структуры субъективной объективности (трансцендентальное Канта), и те части, которые имеют отношение к конструированию субъективной субъективности, т.е., по сути, к конструированию структуры субъекта (психоаналитическое трансцендентальное). Естественно, все эти части не существуют отдельно, это не многослойный пирог, слои которого могут быть последовательно разъединены. Наше выделение этих частей сугубо аналитическое, в непосредственной субъективной реальности все эти элементы смешаны друг с другом до полной неразличимости. Субъективная реальность представляет собой спрессованное единство всех вышеперечисленных элементов. Это очень важный вывод. В одном из текстов Фрейд писал о том, что «психическая реальность» в ряде случаев имеет свойство оттеснять «физическую реальность» на задний план. Однако в свете вышесказанного такое описание сложно считать удивительным — деление на физическую или объективную реальность и реальность субъективную глубоко условно, мы имеем дело с единой субъективной реальностью, в которой разные перечисленные нами элементы сосуществуют друг с другом, смешиваясь до состояния неразличимости. Именно поэтому так сложно и практически невозможно отделить то, что имеет отношение к

объективной объективности, и то, что оказывается к ней примешанным в результате наложения разных слоев субъективности. Отсюда такая наглядная и пугающая очевидность психических нарушений, не поддающаяся простому нивелированию за счет указаний на то, что это просто фантазия. То, что представляется в качестве объективной реальности (на самом деле, являясь реальностью субъективной), в буквальном смысле путается и начинает вести себя совершенно непредсказуемым для самого субъекта образом (а он, в свою очередь, становится непредсказуемым для других наблюдающих за ним субъектов).

Из вышесказанного можно сделать некоторые интересные выводы. Есть элементы, которые присутствуют и в объективной реальности, и в реальности субъективной (пусть и в несколько искаженном виде); есть элементы, которые присутствуют только в объективной реальности, но в субъективной реальности отсутствуют (то, что не поддается восприятию ни органами чувств, ни — как минимум, пока — всевозможными техническими приборами); есть элементы, которые присутствуют только в субъективной реальности, но в объективной (внесубъектной) реальности отсутствуют; есть элементы, которые присутствуют в субъективной реальности каждого субъекта и по этой причине могут быть названы надындивидуальными и интересубъективными; есть элементы, которые присутствуют в субъективной реальности только одного-единственного человека и по этой причине могут быть названы индивидуальными. Есть элементы, являющиеся универсальными признаками субъекта, а есть то, что обусловлено конкретно-историческими обстоятельствами. Можно представить себе крайне маловероятную, но все же возможную ситуацию, когда некий элемент из объективной реальности присутствует только в жизни одного-единственного индивидуального субъекта, например, если речь идет об ученом, который открыл с помощью но-

ваторского прибора некую новую природную силу, о которой до этого никто и никогда не слышал.

Можно задуматься и о возможности перехода из одного измерения в другое. Например, возможен ли переход из объективной объективности в субъективную объективность? В принципе, да — за счет новых технологий, которые расширяют границы субъективной реальности, вводя в нее знание и опыт новых звуков, новых природных явлений, которые без этих технологий находятся за пределами человеческого *Umwelt'*а. Возможен ли переход из объективной субъективности в субъективную субъективность? Да — когда субъект в результате анализа собственного внутреннего мира научается видеть структуры своей субъективности — в том числе вынесенные вовне — путем анализа того воздействия на субъективную субъективность, которую эти структуры производят. Возможен ли переход из субъективной субъективности в объективную субъективность? Тоже да, по крайней мере, без этого невозможна ни одна психотерапия: путем работы над собой субъекту удастся трансформировать трансцендентальные сваи своей субъективности. Возможен ли переход от субъективной субъективности одного субъекта к субъективной субъективности другого субъекта? Да, безусловно, за счет речи и всего арсенала межчеловеческой коммуникации.

Описанные выше переходы вполне логичны. Однако есть переходы более неоднозначные. Например, возможен ли переход от объективной субъективности одного субъекта к объективной субъективности другого субъекта? Может ли один субъект начать опознавать трансцендентальные сваи другого субъекта? Психоанализ считает, что да — например, через переживание психоаналитиком в контрпереносе той роли, которая отведена ему в драматургии отношений клиента. Наконец, возможен ли переход от объективной интерсубъективности коллективного

субъекта к субъективной субъективности или объективной субъективности индивидуального субъекта, когда отдельный субъект вовлекается в процессы коллективного субъекта, структуры которого начинают воздействовать на объективную субъективность этого субъекта, либо вытесняя их, либо приводя к их заметному переформатированию. В принципе, такое себе можно представить — например, в динамике коллективной паранойи, которая в своем движении захватывает все новых и новых индивидов, в повседневной жизни к параноидальным структурам не склонным. А можно ли представить обратное — переход элементов объективной субъективности индивидуального субъекта в объективную субъективность коллективного субъекта? В принципе, да — если представить себе диктатора, превращающего подвластное ему население в заложников имеющейся у этого диктатора фантазии о мире. Все эти переходы и переплетения различных измерений субъективности и интерсубъективности должны стать предметом самого внимательного разбора и анализа.

Глава IV

Многомерный субъект: «воображаемый», «символический» и «реальный» регистры (на примере социологии религии)¹

ДАННАЯ глава посвящена теории субъекта Жака Лакана. Эта теория будет нами раскрыта через анализ субъекта религиозного. Я попробую понять, что собой представляет религиозный субъект, увиденный сквозь психоаналитическую оптику, предложенную Лаканом, и как эта оптика может обогатить социологические исследования. При этом я не буду пытаться развить или уточнить какие-либо положения сложной — порой слишком сложной — системы французского психоаналитика, скорее, речь будет идти о попытке увидеть верующего (но в равной степени и неверующего, атеиста, агностика и т.д.) в более сложной, многомерной перспективе. Некоторые тезисы будут проиллюстрированы ссылками на религиозную ситуацию современной России. Но прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению теории Лакана, необходимо дать ответ на один очевидный вопрос.

¹ Изначально опубликовано как: *Узланер Д.* Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // *Логос.* 2016. № 6. С. 21–56.

ПОЧЕМУ СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
НУЖДАЕТСЯ В ТЕОРИИ СУБЪЕКТА?

Нередко можно встретить с утверждением, что социология переживает далеко не лучшие времена. Так, Питер Бергер в одной из статей² констатирует: социология утратила свой престижный статус и уже не способна притягивать наиболее ярких и одаренных студентов. Что касается социологии религии, то, по словам Бергера, это

депрессивная область, в которой некоторые отдельные ученые и некоторые отдельные центры все еще продолжают делать неплохую работу³.

В качестве одной из причин подобного положения дел Бергер указывает на так называемый методологический фетишизм, суть которого в «преобладании методов над содержанием». Методы становятся все более наукообразными — с обилием цифр, таблиц и графиков (вплоть до лозунга «что нельзя посчитать — нельзя изучать»⁴), а результаты все более банальными и рутинными. Наукообразность и стремление подражать точным наукам приводят к пренебрежению теорией (или, как пишет Бергер, к уклонению от «больших вопросов»⁵) и некритическому принятию посылок, не пропущенных через основательную критическую рефлексию. Ситуация усугубляется оторванностью социологии ре-

² *Berger P.* Whatever happened to sociology? // *First Things*. 2002. <<http://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>> (дата обращения: 07.05.2014).

³ *Berger P.* An interview with Peter Berger // *The Hedgehog Review*. 2006. Spring & Summer. P. 160.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

лигии как от социологии в целом⁶, так и от других дисциплин.

Теория субъекта, увы, не является исключением из этого общего тренда, направленного на пренебрежение концептуальными вопросами, особенно ввиду социологической «склонности исследовать внешнее, а не углубляться во внутреннее»⁷. Исследователи редко поднимают до столь сложных теоретических вопросов, как субъективность, особенно в психоаналитическом разрезе. Линн Чансер указывает на достойную сожаления маргинализацию психоанализа с его вниманием к внутренней сложности индивида в американской социологии. Вместе с Джоном Эндрюсом она обращает внимание на «сравнительное нежелание [социологов] — по сей день — воздать должное человеческой сложности»⁸. Родни Старк, некогда глава Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion), выразил отношение к фрейдистскому психоанализу в своем президентском обращении под характерным названием «Пора положить конец культу предков». В выступлении, посвященном критике «большой тройки» социологической теории (Вебер, Дюркгейм и Маркс), сказано:

⁶ Об этой отчужденности, в частности, много пишет Грейс Дэйви. См.: *Davie G. Sociology of Religion*. Los Angeles; L.; New Dehli; Singapore: Sage Publications, 2007. Обособленность социологии религии можно считать побочным следствием секуляризации — раз религия утрачивает свою социальную значимость, значит, общество можно изучать вне и помимо его религиозной составляющей. Маргинализация религии идет рука об руку с маргинализацией дисциплины, ее изучающей.

⁷ *Chancer L., Andrews J. The unfulfilled promise: from marginalization to revitalization // The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis/ L. Chancer, J. Andrews (eds). L.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 10.*

⁸ *Ibid. P. 3. См. также: Chancer L. Sociology, psychoanalysis, and marginalization: Unconscious defenses and disciplinary interests // Sociological Forum. 2013. Vol. 28. No. 3. P. 452–468.*

Тридцать лет назад мне бы пришлось говорить о «большой четверке», но, к счастью, с тех пор Фрейд уже был разоблачен как шарлатан, которым он всегда и был⁹.

Однако, несмотря на подобную категоричность некоторых известных социологов, сегодня имеет место новая волна интереса к психосоциальным подходам, о чем свидетельствуют, например, некоторые недавно изданные сборники¹⁰.

При этом проблематика субъективности имеет самое непосредственное отношение к социологическим исследованиям, вернее, к правильной интерпретации получаемых по их итогам результатов. Ведь в рамках теории субъекта речь идет о человеке, о функции и статусе его Я/эго, о том,

как и откуда возникает идентичность, до какой степени она может быть познана и в какой степени она является чем-то, на что мы можем оказывать влияние и что мы можем контролировать¹¹.

Наконец, это вопрос о том, можно ли вообще говорить о «субъективности», индивидуальности применительно к человеку в противовес деперсонифицированной «объективности» и тотальной зависимости от внешних факторов (например, экономических, политических, культурных структур)¹². Без ответа или хотя бы серьезного

⁹ Stark R. SSSR presidential address, 2004: Putting an end to ancestor worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 4. P. 465.

¹⁰ Например, см.: Routledge Handbook on Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities / A. Elliott, J. Prager (eds). L.: Routledge, 2015.

¹¹ Hall E. Subjectivity. N.Y.; L.: Routledge, 2004. P. 3–4.

¹² Gagnier R. Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain, 1832–1920. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 9.

рассмотрения данных вопросов невозможно понять, как именно следует воспринимать те данные, которые получаются, например, в результате социологических опросов. Например, как то, что человек говорит, отражает то, кем или чем он является; что остается невысказанным или высказанным косвенно и с какими частями субъекта это невысказанное соотносится и т.д.

Многие интерпретации социологических исследований исходят из того, что я буду называть «наивной теорией субъекта», т.е. представлений о субъекте как субъекте сознательном (т.е. субъект в общем и целом идентичен своему эго). Человек знает, что он думает, и может связано о себе рассказать спрашивающему. Его слова о самом себе («Я думаю...» или «Я считаю...»), если эти слова искренни, соответствуют тому, кем он является. Подобная наивность, которая

рисуется индивидов простыми, единичными принимающими решения ступками интересов и предпочтений,

является вполне осознанной позицией, связанной с респектабельной позитивистской ориентацией на получение точного научного знания, которое едва ли может быть примирено с попытками «заглянуть по ту сторону» видимого и увидеть индивида во всей его сложности и противоречивости¹³.

Подобной встречающейся достаточно часто «наивной теории субъекта» недостаточно для интерпретации тех данных, которые ученые получают в результате масштабных количественных и качественных исследований. Дело в том, что полученные результаты нередко вступают во внутреннее противоречие с самими собой — вместо связанной картины, которую логично было бы ожидать от созна-

¹³ Calhoun C. Foreword // The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis. P. x.

тельного субъекта, мы получаем набор противоречивых данных, свидетельствующих либо об отсутствии, либо о серьезных изъянах этой самой сознательности. Например, российские данные показывают устойчивое расхождение между высокими показателями самоидентификации с русским православием и низкими цифрами традиционной религиозной практики и веры в традиционные христианские догматы¹⁴. Жан Тощенко, обобщающий опыт изучения религиозности в постсоветской России, суммирует эти противоречия следующим образом: 1) противоречие между заявлениями о религиозном ренессансе и слабым изменением действительного уровня религиозности населения; 2) противоречие между внешней демонстрацией религиозности и сохраняющейся светскостью общественного сознания (отношение людей к церкви и ее установкам изменилось слабо); 3) противоречие между различными пониманиями «уровня религиозности», «истинности и степени веры»¹⁵. Эти противоречия не вытекают из какого-то качественного изъяна социологических исследований в России. Схожие противоречия наблюдаются и, например, в Европе, где были зафиксированы парадоксальные феномены «членства без веры» и «веры без членства [в церкви]»¹⁶. Как отмечает Грейс Дейви,

даже самые утонченные техники опросов показывают, что по всей Европе имеет место быть все возрастающее расхождение между тем, что можно назвать «мягкими»

¹⁴ Лункин Р., Филатов С. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

¹⁵ Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. Цит. по: Лебедев С. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85.

¹⁶ Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

и «твердыми» индикаторами религиозной жизни — как в смысле деятельности (регулярно практикующий vs номинальный член), так и в смысле веры (верующий в вероучительные положения христианской — или любой другой — церкви vs простое признание того, что, возможно, существует некий Бог или же дух, без всякого уточнения его специфики)¹⁷.

Объяснение этих таинственных противоречий требует выработки более многомерной и сложной теории субъекта. В противном случае полученные факты так и останутся непрозрачными и не подлежащими хоть сколько-нибудь убедительной расшифровке. Некоторые шаги в эту сторону уже были сделаны. Например, можно обратить внимание на тезис о так называемой викарной религии, выдвинутый Грейс Дэйви. «Викарная религия», т.е. гипотеза о том, что в современном обществе активное меньшинство может верить не только за себя, но и за пассивное в этом плане большинство, ставит под вопрос положения «наивной теории субъекта»: тезис о сознательном субъекте подрывается допущением о том, что человек может «не верить» на уровне своего сознания и самосознания и одновременно все же как-то верит, пусть даже через замещающих его в этой вере других. Более того, оказывается, что субъект не автономен по отношению к другим, другие являются важной частью его собственной конституции (если бы не было других, которые верят, неверие субъекта, скорее всего, было бы серьезно поколеблено)¹⁸.

¹⁷ Davie G. Vicarious religion // *Everyday Religion* / N.T. Ammerman (ed.). *Observing Modern Religious Lives*. N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 27.

¹⁸ Например, мы возмущены распутным поведением и образом жизни пьяного монаха на дорогом автомобиле, даже если мы эксплицитно *неверующие*, — он как будто бы нарушает некий социальный договор: он должен вести праведный образ жизни за нас. То есть он есть как бы некая часть нашей субъективной структуры (есте-

Анализируя тезис о «викарной религии», Дэйви приходит к интересной метафоре айсберга, уводящей прочь от «наивной теории»: можно, конечно, пишет она,

просто измерять и описывать ту часть айсберга, которая торчит из воды. Однако это равносильно игнорированию подводной части, которая остается невидимой большую часть времени, — однако без нее видимая часть так никогда бы и не появилась¹⁹.

То есть помимо торчащего «эго», аналогичного надводной части айсберга, есть еще и другие части субъекта, для которого «эго» — это лишь его небольшой, хотя и в феноменальном смысле основополагающий элемент.

Если наша гипотеза верна, то феномен, описываемый Дэйви, оказывается всего лишь частным примером гораздо более общего явления²⁰, т.е. «викарная религия», подрывающая «наивную теорию субъекта», — не исключение, но правило, лишь чуть-чуть приоткрывающее гигантскую подводную часть айсберга. Тут же можно рассмотреть возможность существования «викарного скептицизма»: подобно тому как неверующему может быть некомфортно, если из его окружения исчезнут церкви и

ственно, находящаяся вне Я, — на уровне Я мы эмансипированные от предрассудков и трансцендентности индивиду) или хотя бы одна из ее опор. Это феномен описывался, в частности, Славоем Жижекком в контексте концентрационных лагерей — заключенные жили представлением о том, что в одном из барачков есть кто-то, кто не сломался, кто продолжает бороться за свое достоинство и т.д. Естественно, этого несломленного в реальности не было, но он был важной частью субъекта, которая не давала надломиться всей структуре.

¹⁹ Davie G. Vicarious religion. P. 28.

²⁰ «Викарную религию» вполне можно рассматривать как частный пример так называемой интерпассивности. См.: Pfaller R. On the Pleasure Principle in Culture: Illusions without Owners. L.: Verso, 2014.

посещающие их верующие, так и верующему может стать не по себе, если однажды не станет тех, кто сомневается, потому что их сомнение — это в том числе и его собственное сомнение, но как бы вынесенное вовне и спроецированное на других. Или, например, «викарного оскорбления»: любопытной тенденции, когда люди оскорбляются не за свои религиозные чувства, но за религиозные чувства других людей (характерная формулировка: «Меня-то, конечно, это не задевает, но вот есть настоящие верующие, которых это может задеть...»)²¹.

Таким образом, рефлексия о религиозном субъекте представляется как никогда актуальной. Именно она способна обогатить социологию религии новыми интуициями и сделать отношение к результатам и выводам проводимых исследований чуть более нюансированным.

ПОЧЕМУ ЖАК ЛАКАН?

Почему именно теория французского психоаналитика была выбрана нами для решения поставленной задачи? Дело в том, что Лакану удалось предложить теорию субъекта, прекрасно подходящую для социально-политического анализа.

Как замечают Жан-Люк Нанси и Филипп Лаку-Лабарт, для Лакана

не существует такого субъекта, который бы не был сразу же и социальным субъектом, т.е. субъектом коммуникации как таковой²².

Субъект Лакана не может быть осмыслен сам по себе вне контекста его соотнесенности с другими (и в смысле *au-*

²¹ Это тема для отдельного исследования.

²² Nancy J.-L., *Lacoue-Labarthe Ph. The Title of the Letter. A Reading of Lacan*. N.Y.: State University of New York Press, 1992.

tres, и в смысле *Autres*, т.е. и в смысле других с маленькой буквы, и в смысле Других с большой буквы²³) и даже поглощенности ими. Субъект Лакана по определению не самодостаточен (формула субъекта — это $\$$, или перечеркнутое S , т.е. субъект, утративший некую изначальную полноту и автономность), сама возможность его существования и полноценного функционирования зависит от других (*autres/Autres*).

Как поясняет Яннис Ставрокакис, исследующий вопрос о значимости лакановской теории субъекта для политической и социальной теории:

Субъект сталкивается с нехваткой и отчуждением там, где он ищет полноты и тождественности. Именно эта нередукционистская концепция субъективности открывает возможность для... слияния между теорией Лакана и политическим анализом. Конституция любой (в конечном итоге) невозможной идентичности может сложиться только в результате идентификации с доступными в обществе дискурсивными конструкциями, например идеологиями и т.д.²⁴

Далее Ставрокакис пишет:

Помещая в то место, которое ранее приписывалось сущности индивидуальной души, конститутивную нехватку, лакановская теория избегает эссенциалистского редуцирования социального к индивидуальному и открывает пути для совмещения психоаналитического и социально-политического анализа, так как эта нехватка может

²³ «Другой» (*autre*) с маленькой буквы — это такие же, как и я, равные мне индивиды. «Другой» (*Autre*) с большой буквы (Большой Другой) — это символический порядок языка, права, культуры и те инстанции или образы, которые его символизируют (например, церковь, государство, Бог).

²⁴ *Stavrakakis Y. Lacan and the Political*. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 36.

быть заполнена лишь социально-политическими объектами идентификации²⁵.

Одна из важных особенностей лакановского субъекта — это *отсутствие у него сущности, которую можно было бы выразить в каких-то эссенциалистских терминах, эта сущность или, скорее, видимость таковой обретается субъектом только через идентификацию/конкуренцию с другими и через свое вмещение в символический порядок (Большого Другого)*.

Следующий принципиальный момент, касающийся лакановского понимания субъекта, — это верность французского психоаналитика тому «коперниканскому перевороту», который был совершен Зигмундом Фрейдом. Революционность психоанализа заключалась в опровержении широко распространенного в научной психологии XIX в. представления о том, что внутренний мир человека, его психика тождественны сознанию, что «лишь сознательное заслуживает наименования “психика”»²⁶. Психоанализ сверг сознание, эго человека с его пьедестала, в некотором смысле унизив человека, подобно тому как это некоторое время назад сделали Николай Коперник и Чарльз Дарвин (один показал, что Земля — не центр Вселенной, второй — что человек — лишь очередное, пусть и необычное звено в эволюции животного мира, а не креатура сверхъестественного Творца). Как писал сам Фрейд,

психоаналитические представления о распределении полномочий между сознательным Я и могущественным бессознательным больно уязвляют эгоистические чувства людей, унижая их в психологическом смысле так же, как теория происхождения видов унизила их в биологическом

²⁵ Stavrakakis Y. Lacan and the Political. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 37.

²⁶ Юнг К.Г. О бессознательном / пер. Д. Узланера // Новая весна. 2008. № 9.

смысле, а давние открытия Коперника — в смысле космологическом²⁷.

Таким образом, вторая из отмечаемых нами важных особенностей лакановского субъекта — это его децентрированность по отношению к эго как центру сознательной части личности. Если вернуться к упомянутому нами в начале сравнению субъекта с айсбергом, то эго — это всего лишь видимая часть, под которой скрывается внушительная бессознательная часть, ускользающая от осознания. То есть эго

стоит не в центре смыслопорождающих процессов, а где-то вне их. Таким образом, субъект лишен центра²⁸.

Более того, согласно Лакану, эго пусть и является — хотя бы на феноменальном уровне — важной частью субъекта, но одновременно эго не является до конца чем-то полностью субъективным, это, если так можно выразиться, «объект внутри субъекта». Отсюда напрямую вытекает критика предпосылки о «сознательном субъекте».

Таким образом, помимо перекидывания мостов между психоаналитической теорией и социально-политическим анализом теория субъекта Лакана еще и проблематизирует как раз те ключевые положения, на которых зиждется очерченная нами выше «наивная теория».

Здесь сразу же возникает несколько вопросов: во-первых, что же такое это эго, если оно, являясь частью субъекта, одновременно представляет собой подобие объекта; во-вторых, что же это за части субъекта, в сторону кото-

²⁷ Фрейд З. О сопротивлении психоанализу (1925) // Фрейд З. Собрание сочинений: в 26 т. Т. 2. СПб.: ВЕИП, 2006. С. 204–205.

²⁸ Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: (Онтологический аспект): монография. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2005.

рых данный субъект децентрирован по отношению к его эго. Для ответа на эти вопросы мы должны будем по порядку рассмотреть те регистры, в которых Лакан рассматривал субъекта. Этих регистров три — воображаемый, символический и реальный.

Для того чтобы было сразу понятно, о чем идет речь, вслед за Славоем Жижекком проиллюстрируем соотношение трех порядков через метафору шахмат: воображаемое — это образное, т.е. то, как конкретно выглядят фигуры (например, король с короной на голове, ладья — с характерными башенками), как именно они называются («король», «ферзь» и т.д.); символическое — это те правила, которым данные фигуры подчиняются (король ходит в любую сторону и только на одну клеточку; ладья — только по прямой; конь — буквой Г; можно сделать не более одного хода за раз); наконец, реальное — это непредсказуемые обстоятельства, связанные с шахматистами: сила их интеллекта, утомленность в данную конкретную секунду, непредвиденные обстоятельства, способные нарушить плавное течение игры, и т.д.²⁹

«ЭГО — ЭТО ДРУГОЙ»,
ИЛИ ОБЪЕКТ ВНУТРИ СУБЪЕКТА

Согласно Лакану, воображаемый регистр — это регистр образов, видимостей, соблазняющих субъекта, вызывающих у него агрессию и одновременно заставляющих его отождествлять себя с ними. Именно в воображаемом регистре возникает и существует эго, которое выше было нами названо «объектом внутри субъекта». Здесь важно провести прослеживающееся у Лакана различие меж-

²⁹ Žižek S. How to Read Lacan. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2007. P. 8.

ду эго и Я³⁰. В данном разделе речь пойдет именно об эго, о Я мы поговорим в последней части работы.

Почему эго — это объект? Дело в том, что, согласно Лакану, эго

возникает как кристаллизация или оседание идеальных образов, схожих с фиксированными овеществленными объектами, с которыми ребенок [в ходе взросления] учится себя идентифицировать³¹.

Эти идеальные образы интериоризируются человеком во время так называемой стадии зеркала, когда ребенок впервые начинает узнавать себя в зеркале и отождествлять увиденный там образ с собой. До стадии зеркала ощущения целостности нет — есть лишь разрозненные, раскоординированные телесные импульсы, которые еще не воспринимаются и не осознаются как согласованное целое³².

Катектируемый, т.е. наполняемый энергией либидо, интериоризируемый образ выбирается не произвольно — принципиальную роль в том, какой именно образ будет усвоен в качестве эго, играют родители, выполняющие в данном случае функцию Большого Другого (здесь мы уже выходим в символический регистр, о котором позднее). В глазах родителей ребенок видит одобрение определенного образа себя самого, это предопределяет его выбор.

³⁰ См., например: *Lacan J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse // Lacan J. Écrits. Paris: Editions du Seuil, 1966. P. 304.* [Рус. изд.: *Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.*]

Это различие прослеживается в лакановских дихотомиях: «пустая речь»/«полная речь», «субъект высказанного»/«субъект высказывания», «сознательный субъект»/«субъект бессознательного».

³¹ *Fink B. The Lacanian Subject. Between Language and *Jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. P. 36.*

³² *Lacan J. Some reflections on the ego // International Journal of Psycho-Analysis. 1953. Vol. 34. No. 1. P. 11–17.*

При этом не следует понимать «зеркало» буквально — речь не идет о зеркале как предмете, ту же самую функцию зеркала может играть и другой человек, например ребенок того же возраста, в котором субъект узнает себя и с которым он вступает в сложные и противоречивые отношения подражания/конкуренции. Как поясняет данную мысль Лоренцо Кьеза,

Субъект, который, когда его рассматривают как эго, есть не что иное, как следствие отчуждающей идентификации с воображаемым другим, хочет быть там, где сейчас находится другой: он любит другого в той степени, в какой он хочет достаточно агрессивно занять его место³³.

В этом смысле неудивительно, что в качестве значка для обозначения эго в связи с идеал-эго (или «идеальным „я“», т.е. тем образом себя, с которым субъект хотел бы отождествиться) Лакан выбрал символ *a*, чтобы отослать нас к слову *autres*, т.е. другие, — *i(a)*, что можно расшифровать как отождествление с воображаемым другим. «Эго — это другой» (*Je est un autre*) — так звучит знаменитая фраза Лакана³⁴.

Эго — это в некотором смысле чужеродная субстанция внутри субъекта, так как это

психический актер, который возникает в субъекте в результате отчуждающей идентификации с рядом внешних образов. Эго — это другой, это результат деформирующей власти имаго, поглощающих и захватывающих субъекта³⁵.

Внешний образ привлекает субъекта, зачаровывает его и в конечном счете полностью его поглощает. Таким об-

³³ Chiesa L. Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L.: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2007. P. 20.

³⁴ Lacan J. L'agressivité en psychanalyse // Lacan J. Écrits. P. 118.

³⁵ Chiesa L. Op. cit. P. 15.

разом, субъект не может быть сведен к его эго, так как эго — это воспринятый извне воображаемый объект, дающий субъекту воображаемое ощущение единства собственной личности.

Как суммирует Брюс Финк,

эго, в соответствии с тысячелетним учением восточной философии, есть конструкт, ментальный объект, и, хотя Фрейд наделяет его статусом действующего лица (*Instanz*), в лакановской версии психоанализа эго ни в коей мере не является активным действующим лицом...³⁶

В этом смысле можно даже сказать, что эго не полностью принадлежит субъекту, так как сознание,

в котором эго удостоверяется в своем несомненном существовании... ни в коей мере не имманентно эго, но скорее трансцендентно ему...³⁷

Если эго не тождественно субъекту, если это всего лишь внешний по отношению к нему объект, то в таком случае то самое местоимение «Я», которое фигурирует в высказываниях, когда человек рассказывает о себе, говорит «Я думаю...», или «Я считаю...», или «Я являюсь...», ни в коей мере не может считаться выражением всего субъекта. Это всего лишь вербализация захватившего субъекта объекта, который мыслится

как *X*, а не *Y*, как щедрый, а не скупой, как непредвзятый, а не обремененный предрассудками и т.д. Личное местоимение «Я» обозначает персону, которая отождествляет себя с конкретным идеальным образом. Таким образом, эго — это то, что представляется субъектом высказанного³⁸.

³⁶ *Fink B.* The Lacanian Subject. P. 37.

³⁷ *Lacan J.* Subversion du sujet et dialectique du désir // *Lacan J. Écrits.* P. 809.

³⁸ *Fink B.* The Lacanian Subject. P. 38.

В этом смысле справедливо замечание Финка, суммирующего позицию Лакана: *субъект не проявляется ни в чем из сказанного*.

При этом описанный выше процесс не происходит единовременно, на протяжении своей жизни субъект постоянно отождествляется и растождествляется с разными образами, которые он принимает за собственное эго и считает аутентичным выражением своей сущности.

Эго — это лишь игра зеркальных отражений, в которых человек узнает самого себя под одобрительным взглядом Большого Другого (или эго-идеала). Указание на это обстоятельство было одним из принципиальных моментов деятельности Жака Лакана на его ранней стадии, когда он активно боролся с так называемой эго-психологией. Эго-психология — это направление в психоанализе, которое строится на «всеобъемлющем одобрении эго как объекта отдельного изучения»³⁹. Согласно Хартману, одному из главных теоретиков эго-психологии,

эго не следует более понимать как простого посредника между инстинктами Оно и суждениями Суперэго, или же между импульсами Оно и требованиями внешней реальности. Внезапно оказалось возможным помыслить существование «неконфликтной зоны» или же «сферы, свободной от конфликтов», в которой эго могло развиваться и расширять свое «господство над реальностью», будучи свободным от отвлекающего нечестивого влияния иных психических агентов⁴⁰.

Отныне основной задачей терапии становится адаптация слабого эго пациента к окружающей реальности через отождествление с сильным эго аналитика. Лакан боролся с этими тенденциями, так как прекрасно понимал, что

³⁹ Fink B. Lacan's critique of the ego psychology trioka: Hartmann, Kris, and Loewenstein // Fink B. Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004. P. 39.

⁴⁰ Ibid. P. 40.

эта новая одержимость эго так велика, что, несмотря на все реверансы в сторону прочих аспектов теории Фрейда в трудах Анны Фрейд и всей тройки [имеются в виду три главных представителя эго-психологии — Х. Хартманн, Э. Крис и Р. Левенштейн. — Д. У.]... акцент на эго... приводил к пренебрежению бессознательным как таковым⁴¹.

Акцент на эго как «лишенном конфликтности» устраняет принципиальное открытие Фрейда — децентрированность, разъединение между тем, кем мы себя считаем, и тем, кем мы являемся на самом деле. В этом смысле эго-психология оказывается отказом от той коперниканской революции, которую совершает Фрейд и которой остается верен Лакан.

* * *

Почему эти рассуждения важны для изучения религиозности? Дело в том, что интерпретации исследований, опирающихся на «наивную теорию», оказываются социологическим аналогом эго-психологии, т.е. эго-социологией. Опираясь на уровень эго и считая его во многом самодостаточным, эго-социология, во-первых, отсекает себя от более фундаментальных и собственно субъективных (равно как интер- и транссубъективных) измерений субъекта, а во-вторых, попросту позволяет ввести в заблуждение и себя, и тех, кто все еще доверяет авторитету научного знания: вместо получения слепка с религиозного субъекта в его целостности потребитель научной литературы получает слепок эго, имеющего к субъекту лишь опосредованное отношение. Так как эго — это интериоризированный образ себя самого, списанный с равного другого (*autre*) и получивший одобрение в глазах Другого (*Autre*), то — например, в случае социологических опросов — опрашива-

⁴¹ Ibid.

ющий, заслушивающийся рассказами респондента о себе, получает лишь «субъекта высказанного» (*sujet de l'énoncé*), т.е. некий социально одобренный (т.е. одобренный в глазах Большого Другого — будь то государство, церковь, «мнение большинства», культурная традиция или любые другие авторитетные инстанции) образ человека, с которым тот в данный момент отождествляет себя. Полный субъект, т.е. «субъект высказывания» (*sujet de l'énonciation*), или тот субъект, который произносит фразу, остается в данном случае за кадром⁴².

Более того, сам опрашивающий в глазах респондента может играть как роль другого, т.е. брата-близнеца, признание и симпатии которого эго призвано завоевать (или, наоборот, оппонента, которого необходимо агрессивно опровергнуть), так и роль Другого, т.е. он может представлять инстанцию, в глазах которой респондент хочет получить одобрение. В этом смысле нет ничего удивительного в том, что реальная проверка слов респондента зачастую показывает, что его слова, мягко говоря, преувеличивают, например, степень его религиозности⁴³ (но в равной степени и нерелигиозности). И это же объясняет часто встречаемое сожаление социологов о том, что результаты опроса зачастую зависят не только от того, как и в какой последовательности сформулированы и сформир-

⁴² Различие между «субъектом высказанного» и «субъектом высказывания» можно проиллюстрировать следующим примером. Допустим, кто-то говорит: «Я очень добрый». При этом мы знаем, что буквально недавно он повел себя зло. Таким образом, то Я, которые фигурирует в высказанной фразе и которое призвано представить субъекта («субъект высказанного»), не следует смешивать с тем Я и с тем субъектом, которым на самом деле является человек, произносящий данную фразу («субъект высказывания»).

⁴³ См., например, исследование: *Hadaway C., Marler P., Chaves M. What the polls don't show: A closer look at U.S. Church attendance // American Sociological Review. 1993. Vol. 58. No. 6. P. 741–52.*

рованы вопросы, но еще и от того, кто конкретно беседует с респондентами⁴⁴.

За фразами «Я верующий/неверующий/агностик/атеист» и за тем образом, который с помощью этих фраз вырисовывается, может скрываться лишь захвативший субъекта внешний образ (из газет, брошюр, книг, телевизора, произведений искусства и т.д.), вербализируемый в акте «личной» исповеди и вполне искренне принимаемый за выражение аутентичной сути. Без наличия понимания структуры субъекта во всей его сложности у социолога не будет оптики для распознавания данного произвольного обмана.

* * *

Воображаемый регистр — это наиболее поверхностный и наиболее пригодный для изучения пласт субъекта (та самая надводная часть из метафоры айсберга). При этом, как это ни парадоксально, данный регистр до определенной степени лишен субъективности. Поэтому одного его для построения целостной теории религиозного субъекта недостаточно. От него мы должны перейти к рассмотрению следующего уже отчасти затронутого регистра — регистра символического. Собственно воображаемый регистр, если рассматривать его отдельно от регистра символического, является бессмысленным:

воображаемые эффекты... не дадут нам никакой связности, до тех пор пока не будут увязаны с символической цепью, которая связывает и ориентирует их⁴⁵.

⁴⁴ Как пример подобной зависимости ответов от фигуры опрашиваемого см.: *Кильдеев М.* Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966–1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 140.

⁴⁵ *Lacan J.* Le séminaire sur “La Léttre volée” // Lacan J. *Écrits*. P. 11.

Здесь можно привести в пример борромеев узел, который Лакан на позднем этапе своего творчества часто использовал для иллюстрации взаимоотношений между воображаемым, символическим и реальным регистрами: борромеев узел — это сцепление трех равных друг другу колец (кольца символизируют воображаемый, символический и реальный регистры), все кольца соединены друг с другом, невозможно разъединить ни одно из колец без того, чтобы не нарушить единство всей цепи. В нашем рассмотрении эго мы уже увидели, как устойчивость этого объекта-внутри-субъекта (эго) зависит от инстанции Большого Другого, удостоверяющего и легитимирующего тот образ, с которым индивид себя отождествляет (эго-идеал, или $I(A)$).

Эта инстанция Большого Другого есть тот самый пункт, в котором воображаемое пересекается с символическим.

В ОБЪЯТЯХ БОЛЬШОГО ДРУГОГО

Символический регистр в теории Лакана гораздо важнее воображаемого. По его словам, «именно символический порядок является конститутивным для субъекта»⁴⁶. Если в воображаемом порядке речь идет об образах, с которыми субъект идентифицирует себя, то символическое — это та структура, которая регулирует горизонтальные и вертикальные взаимоотношения субъекта с другими (именно поэтому символическое обозначается Лаканом как Большой Другой). Символическое — это пространство закона, культуры, иерархии, которая выстроена по тому же принципу, что и язык. По этой причине основные понятия, которые Лакан использует при анализе символического, это понятия из лингвистики — знак, значение, означающее, означаемое.

⁴⁶ *Lacan J.* Le séminaire sur “La Léttre volée” // *Lacan J. Écrits*. P. 12.

Лишь заняв место в символическом порядке, субъект получает какую-то определенность, какое-то конкретное бытие. Субъект, по словам Лакана, «...опадает с цепи означающих, подобно тому, как спелый фрукт опадает с дерева»⁴⁷. Субъект становится субъектом, лишь попадая в не принадлежащее ему и не им созданное пространство языка, пространство закона, внутри которого он впервые получает имя и свое место в иерархии социальных отношений. Как пишет Луи Альтюссер, много сделавший для внедрения идей Лакана в социальную и политическую теорию, «переход от биологического существования к человеческому существованию происходит под сенью порядка закона»⁴⁸.

Далее Альтюссер поясняет суть этого перехода:

в первые моменты жизни, когда ребенок находится в самых непосредственных отношениях с близким ему человеком (матерью), он не осознает эти отношения как символические, каковыми они на самом деле и являются (т.е. отношениями ребенка и матери). Эти отношения... структурированы... диалектикой символического порядка, т.е. человеческого порядка, порядка человеческих норм (норм временных ритмов кормления, гигиены, поведенческих паттернов, конкретных навыков признания — согласия или отказа, да или нет, адресованных ребенку и являющихся лишь небольшой частью, лишь эмпирическими модальностями основополагающего порядка, порядка закона)⁴⁹.

Большой Другой

еще до всякого рождения уже ожидает ребенка, чтобы схватить его в момент самого первого крика и приписать

⁴⁷ Lacan J. *My Teaching*. L.; N.Y.: Verso, 2009. P. 44.

⁴⁸ Althusser L. *Freud and Lacan // Jaques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory (Vol. 3: "Society, Politics, Ideology") / S. Žižek (ed.)*. L.; N.Y.: Routledge, 2003. P. 54.

⁴⁹ *Ibid.* P. 55.

ему его роль, его статус и, соответственно, определить его принудительное местоположение⁵⁰.

Таким образом, рождение субъекта внутри символического порядка есть одновременно и его отчуждение от самого себя, его кастрация (т.е. утрата целостности). Формула, с помощью которой Лакан маркирует субъекта, — это $\$$, или S перечеркнутое, в котором пересекающаяся субъекта черта обозначает отчуждение субъекта в Большом Другом, в символическом регистре. Мы получаем определенность — становимся ребенком, научаемся говорить, узнаем свои права и обязанности, но в этой определенности мы одновременно теряем себя, так как мы определены другим, Большим Другим.

Первичное вписывание индивида в символический порядок, по мысли Лакана, происходит в тот момент, когда диадические отношения между ребенком и матерью разрываются вторжением Имени-Отца (или просто Отца), который своим окриком «Нет!» навечно отделяет ребенка от удушающего *jouissance* матери и вводит его в символическое пространство закона и культуры (первый и основополагающий закон — запрет инцеста, мать и желание по отношению к ней под запретом), в котором ребенок должен обрести свое символическое место, пусть и в кастрированном виде, ведь прежняя полнота бытия становится невозможной⁵¹.

Механизм включения индивида (или живого существа) в символический порядок можно проиллюстрировать таким, казалось бы, простым актом, как акт наречения имени. Любой ребенок получает имя, без имени он только сгусток живой материи. Но это имя не было им

⁵⁰ *Althusser L. Freud and Lacan // Jaques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory... P. 55.*

⁵¹ *Lacan J. Du traitement possible de la psychose // Lacan J. Écrits. P. 577ff.*

придуманно, это имя зачастую имеет свои культурные, социальные, политические, идеологические подтексты, оно обусловлено семейными традициями (или, наоборот, прерыванием оных). Имя начинает довлеть над человеком, оно вовлекает его в свою динамику. То есть уже в акте наречения имени совершается насилие над полнотой существования и включение индивида в символический порядок.

Это подчинение живого существа символическому не заканчивается первичным детским опытом, оно продолжается всю жизнь и является фундаментальным принципом существования социального порядка. Как пишет Лакан,

субъекты... покорней овец моделируют свое непосредственное бытие, исходя из цепи означающих, которая проходит сквозь них⁵².

Альтюссер в своей теории идеологии пытался показать, как это покорение символическим продолжается на протяжении всей жизни субъекта. Механизм, за счет которого работает идеология, — это механизм интерпелляции, или окликания. Большой Другой постоянно обращен к индивиду с вопросом: «Ты здесь?». И если индивид отзывается на этот отклик, то тем самым он признает, что он на месте, что он не покинул свою ячейку, что он не оспаривает тот символический порядок, в который он вписан. Например, если человек откликается на оклик полицейского («Гражданин! Ваши документы»), то это значит его признание власти последнего над собой и признание всей социальной структуры, которую полицейский олицетворяет и частью которой он является.

То есть субъект не принадлежит себе, он захватывается означающим (словом, находящимся в системе отношений с другими словами и сплетающимся вместе с ними

⁵² *Lacan J.* Le séminaire sur “La Lettre volée” // *Lacan J.* Écrits. P. 30.

сеть закона, порядка, культуры, улавливающую индивида) и становится тем, что «одно означающее представляет другому означающему»⁵³. Субъект увядает, отходит на второй план, становится чем-то едва существующим, едва заметным в согласованном лязганье цепей означающих. Это отчуждение субъекта означающим есть то, что иначе можно назвать идентификацией человека, его идентичностью, которая вместо выражения какой-то глубинной сущности человека становится скорее, наоборот, отчуждением от этой сути и вписыванием индивида в символический порядок.

* * *

Все сказанное выше имеет непосредственное отношение к социологическим исследованиям, которые как раз и занимаются тем, что пытаются ухватить с помощью стандартизированной системы означающих (верующий, неверующий, атеист) еще не уловленного индивида и вписать его в символический порядок. Для иллюстрации данного тезиса сошлемся на проводимое Лаканом различие «полной» и «пустой» речи. Когда во время психоаналитического сеанса анализируемый развертывает перед аналитиком плавную, последовательную речь, аналитик должен отвергнуть ее как речь «пустую», как пустышку, которую анализируемый выставляет вовне, чтобы произвести на другого впечатление («пустая речь» — это речь Я, представляющего собой, как мы показали выше, чужеродный объект внутри субъекта). Аналитик должен отвергнуть эту «пустую» речь и сконцентрироваться на тех запинках и оговорках, которые проскальзывают в этой гладкой речи (это и есть «полная» речь). Он должен воспринимать речь анализируемого как предложение, в котором

⁵³ *Lacan J.* Position de l'inconscient // *Lacan J. Écrits.* P. 835.

самые гладкие и связные куски речи представляют собой не более чем ничего не значащие междометья, а запинки и оговорки речи — как наиболее ценные и наполненные смыслом части предложения⁵⁴. Здесь задача аналитика заключается в том, чтобы перейти от «пустой» речи к «полной».

Если посмотреть на то, как работает социология религии, то ее задача оказывается обратной психоаналитической: «полную» речь субъекта она пытается превратить в «пустую». В качестве примера возьмем расшифровку одной из бесед с респондентом:

- и: А ↓вот ↑ считаете ли вы себя верУющим (.) человеком
 2. Р: (3.0) как вам сказать (1.0) Я и верующая и ↑неверующая (1.0)
 3. [когда заболею вроде: это прошу
 4. и: [ну больше к ↑ чему
 5. Р: Я с богом говорю на гражданском языке когда мне нужно
 6. ↓только если честно то >как сказать< он меня наверное уважает
 7. Помогает [стоит мне только заболеть Вот как то слегла он
 <...>
 27. и: =ну вот вы как ↑считаете
 28. Вы больше верите или
 29 >затрудняетесь в ответе<
 30. Р: (2.0) я просто знаете чего: (.) считаю так Хочешь верь
 31. ↓хочешь не верь —
 32. и: ну: вот ↑вы=
 33. Р: =я не верю⁵⁵

⁵⁴ Lacan J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse // Lacan J. Écrits. P. 247ff.

⁵⁵ Взято из: *Рогозин Д.* От чужака к прихожанину, или религиозная идентичность старшего поколения ивановцев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 226–227. Разъ-

В данном случае мы видим, как субъект через паузы, запинки, меняющуюся интонацию продирается сквозь язык для того, чтобы выразить себя, найти подходящие слова для своего выражения. Эту «полную» речь, с которой сталкивался всякий исследователь, социолог религии опустошает, сводя ее к простым и ясным стандартизированным означаемым. То есть, по сути, он занимается тем, что обеспечивает прописку индивида в символическом порядке. В результате этой процедуры возникают обобщения («большинство считает так-то и так-то»), статистические факты, давящие индивида мощью своей «объективности» и работающие на укрепление Большого Другого.

* * *

Следующий принципиальный для нас момент связан с лакановской теорией знака. Если брать классическую теорию знака в том виде, как она была сформулирована Фердинандом де Соссюром, то знак представляет собой единство означаемого и означающего, неразрывно друг с другом связанных⁵⁶. Означаемое, т.е. конкретный смысл знака (что этот знак обозначает), связано с означающим, т.е. с набором звуков или букв, которые данный знак выражают в речи или на письме (материальное подкрепление знака). Единство означаемого (являющегося первостепенным) и означающего (являющегося второстепенным) и обозначается понятием «знак».

яснения по поводу знаков используемого автором так называемого смешанного подхода, т.е. подхода количественного и качественного, см.: Там же. С. 240. Если говорить совсем кратко, то стрелочки, цифры и т.д. призваны передать все те паузы, ударения, смены интонации, громкости голоса и т.д., которыми наполнена любая живая речь.

⁵⁶ Соссюр де Ф. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А.М. Сухотина. М.: Едиториал УРСС, 2004.

Лакан трансформирует эту теорию. По словам Нанси и Лаку-Лабарта, Лакан предлагает нам

знак на грани его стирания... Дисфункциональный знак. Ни один из элементов теории знака не исчезает: означающее, означаемое и значение — все остается на месте. Однако система их взаимоотношений нарушается, извращается⁵⁷.

Что делает Лакан? Он переворачивает классическую схему Соссюра: теперь означающее доминирует над означаемым, вплоть до того, что полностью подавляет последнее. Означающее может существовать без какого-либо означаемого, буквально «означающее без означаемого». Как пишет Лакан: «каждое настоящее означаемое как такое является означающим, которое ничего не означает»⁵⁸. Единственный критерий, позволяющий назвать нечто означающим, для Лакана — это его вписанность в систему, в которой оно обретает ценность исключительно за счет своего отличия от других элементов системы⁵⁹. В означающем главное не то значение, которое оно имеет; главное, чтобы означающие организовывали дифференцированную систему, в которой бы одно означающее отсылало к другому.

Но как тогда возможен процесс приписывания значения, т.е. увязка означающего с означаемым? Что происходит со смыслом? Смысл в концепции Лакана отходит на второй план, а процесс приписывания значения становится процессом *signifiance*. Данное понятие, насколько я могу понять, означает скольжение по самой границе значения, а значит, по самой границе, за который находится так и не

⁵⁷ Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph. Op. cit. P. 39.

⁵⁸ Lacan J. The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–1956 / transl. by R. Grigg. L.: Routledge, 1993. P. 185.

⁵⁹ Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.; N.Y.: Routledge, 1966. P. 190.

достигаемый смысл⁶⁰. Смысл возникает как побочный — ретроактивный — эффект системы означающих, увязанных друг с другом.

* * *

Что это значит для наших размышлений о структуре религиозного субъекта? Те идентификации, в которых субъект себя описывает (или в которых его описывают другие — в нашем случае социологи), могут вполне прекрасно существовать, вообще не имея смысла. Их функция не в том, чтобы иметь смысл, а в том, чтобы прописывать субъекта в символическом порядке. Например, возьмем означающее «верующий». Что оно на самом деле означает? Где его означаемое? Парадокс в том, что ни сами «верующие», ни те, кто их исследует, похоже, не знают ответа на данный вопрос. «Верующий» — это загадка, по поводу которой даже внутри самих религиозных традиций нет никакого консенсуса. («Верующий» для православной церкви — это тот, кто причащается хотя бы раз в год? Или кто хотя бы раз в год бывает на службе? Или кто просто отождествляет себя с православием?). Отсюда вытекают постоянные споры о том, сколько же в России верующих. Семьдесят процентов или всего лишь два-три? Известно лишь то, что есть такое означающее (буквально набор букв и звуков) и что оно что-то да значит. Это «что-то да значит» и есть скольжение по самой кромке, по самой границе, за которой находится смысл и которая так никогда и не пересекается⁶¹.

Означающее, т.е. фактически набор звуков, существует не для того, чтобы отсылать к некоему означаемому,

⁶⁰ Подробнее см.: Nancy J.-L., *Lacoue-Labarthe Ph.* Op. cit. P. xxii–xxiii.

⁶¹ В равной степени то же самое может быть сказано и про означающее «неверующий».

не для того, чтобы вскрывать некое нутро человека, выразившего себя в этом наборе звуков, оно существует для того, чтобы отсылать к другим означающим, вместе с которыми оно составляет систему дифференцированных символов, каждый из которых существует прежде всего за счет своей соотносительности с другими членами данной системы. Означающие самодостаточны, они не требуют не только означаемых, но и тем более каких-то реальных феноменов, к которым бы они отсылали.

Вопрос «Верите ли Вы в Бога?» и ответ на него («Да, верю» или «Нет, не верю»), равно как и все прочие элементы машинерии социологических опросов, в оптике Лакана оказываются всего лишь некоторым шифром, совокупностью бессмысленных звуков. Главное не то, что слово означает в сознании спрашивающего или же отвечающего, но, скорее, то место, которое данное слово как элемент кода занимает в кодовой системе. Означающее работает как алгоритм, однако

алгоритм *не имеет смысла*... это связано с автономным функционированием алгоритмической цепи в той мере, в какой она понимается как цепь дифференцированных отметок, которые сами по себе не отмечают ничего, кроме своего взаимного соположения и отношений (или комбинаций), через которые фабрикуется «смысл» (смысл, который сам не определяется ни через какое-либо содержание или означаемое, эмпирическое или истинное)⁶².

В этом смысле попытки правильного истолкования «парадоксов религиозного сознания» стремятся затушевать то простое обстоятельство, что никаких «парадоксов сознания» нет. Вернее, парадоксы есть, а сознания, к которым они якобы приложимы, нет. Эти парадоксы есть про-

⁶² Nancy J.-L., *Lacoue-Labarthe Ph.* Op. cit. P. 47.

изводное от механического накладывания друг на друга разных элементов цепей означающих, сплетающихся друг с другом не по воле индивидуального сознания, а в соответствии с надличностной логикой данного конкретно-исторического символического порядка. Под этими цепями ничего нет, нет никакого означаемого, никаких вещей, именно это обстоятельство социологические опросы, ткущие иллюзию гармоничной символической системы, в которой у всего есть свое место, пытаются скрыть. Жан Бодрийяр в работе «В тени молчаливого большинства» анализирует феномен больших масс и указывает на то, что массы обратно пропорциональны осмысленности: массы существуют для того, чтобы лишать все смысла, чтобы все обесмысливать. Социологические опросы есть лишь способ скрыть эту бессмысленность, эту смысловую импловивность:

Сегодня опросы общественного мнения, тесты, референдумы, средства массовой информации — это инструменты, которые более не связаны с функцией представительства, они связаны с функцией симулирования⁶³.

Наблюдателя за динамикой религиозной жизни в СССР и постсоветской России не может не удивить стремительная трансформация — от доминирующего числа «неверующих» к доминирующему числу «верующих» (что бы эти слова ни значили). Этот процесс иллюстрируют табл. 1 и рис. 1 (цифры даны от 1989 г., когда Большой Другой уже в кризисе и перекодировка началась⁶⁴).

⁶³ Baudrillard J. In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and the Other Essays. N.Y.: Semiotext(e), 1983. P. 20.

⁶⁴ О более ранних данных, показывающих успешность секуляризации в условиях социализма, см.: Угринович Д.М. Введение в общее религиозоведение. М.: Мысль, 1995. С. 192–203.

ТАБЛИЦА 1. Динамика численности верующих и неверующих в России с 1989 по 2012 г.

Вопрос: «Верите ли Вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?» (доля верующих по данным опросов 1989–2012 гг., % от числа опрошенных)

	1989	1990	1991	1992	1997	2000	2002	2008	2012
Неверующие	53,0	45,0	40,0	28,0	35,0	31,0	31,0	26,0	20,0
Православные	20,0	25,0	34,0	47,0	54,0	56,0	57,6	59,0	68,0
Другие конфессии	9,0	13,0	10,0	10,0	7,0	8,0	7,4	10,0	8,0
Затруднились с ответом	18,0	17,0	16,0	15,0	3,0	5,0	3,9	5,0	5,0

ИСТОЧНИК: Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. Т. 1. № 52. С. 243. <<https://strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii>>.



РИС. 1. Доля православных и неверующих респондентов (% от числа опрошенных)

ИСТОЧНИК: Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. Т. 1. № 52. С. 243. <<https://strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii>>.

Если приведенные выше рассуждения верны, то в данном случае речь может идти не о каких-то изменениях в вещах, не о каком-то новом смысле, но, скорее, о перекодировке Большого Другого, о переписывании кода, повлекшем за собой и перестановку соответствующих означающих и соответствующих элементов алгоритма: элемент алгоритма, писавшийся 30 лет назад иероглифом «атеист», сегодня пишется иероглифом «верующий». Более того, как показывают исследования, меняется даже память: люди называют своих родителей верующими гораздо чаще, чем можно было бы предположить исходя из имеющихся социологических данных⁶⁵. И опять же не имеет ни малейшего значения, что именно эти элементы значат сами по себе (возможно, ничего, т.е. это буквально пустое колебание воздуха), важно их место в системе, их место в алгоритмической последовательности⁶⁶. В этом смысле социологические исследования зачастую фиксируют не столько динамику, касающуюся реально-

⁶⁵ Каарияйнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007. С. 12–15. Любопытно, что авторы, обращая внимание на то, как разнятся цифры советского времени с теми данными, которые основаны на воспоминаниях постсоветских людей относительно советского прошлого, замечают: «...люди в советское время вполне могли одновременно верить в самые противоположные вещи, верить и не верить в то же самое время, в определенных ситуациях скорее верить в одно, а в других — в другое» (Там же. С. 14). Именно! Только авторы этой цитаты почему-то приписывают такое положение дел «сознанию людей тоталитарного общества», даже не допуская мысли о том, что здесь речь идет о каком-то более универсальном явлении.

⁶⁶ Едва ли удивительно то, что полевые исследователи российской религиозности вопреки социологическим данным часто сетуют на почти полное отсутствие верующих хоть в сколько-нибудь значимом смысле.

сти, сколько те изменения, которые претерпевает символический порядок (Большой Другой).

Здесь возникает естественное недоумение: неужели цепи означающих не могут быть согласованы с цепями означаемых? Неужели эти «иероглифы» не могут быть интерпретативно вписаны в концептуальную рамку, способную их расшифровать? Данный процесс называется Лаканом «пристежкой». То есть для того, чтобы наделить «верующего» и связанные с ним означающие («православие», «вера», «Бог») значением, необходимо осуществить «идеологическую пристежку», т.е. ввести особое «метаозначающее», которое зафиксирует все остальные означающие и увяжет их с конкретными означаемыми⁶⁷. Хорошим примером подобного метаозначающего и «идеологической пристежки» является понятие «воцерковленности», предложенное российским социологом Валентиной Чесноковой⁶⁸. После внедрения в цепи означающих этого ключевого слова все сразу становится на свои места: люди, которые называют себя «православными верующими», но которые редко посещают церковь и едва ли верят, например, в Троицу, оказываются странниками на разных стадиях своего пути к полноценной вере. Есть несколько степеней «воцерковления»: от простой самоидентификации и смутного желания верить до полного погружения в православный образ жизни. Вместе с «идеологической пристежкой» путем «воцерковления» цепь означающих фиксируется и обретает значение. Другим примером такого метаозначающего и связанной с ним «пристежки» является понятие «национально-куль-

⁶⁷ Подробнее см.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова; науч. ред. С. Зимовец. М.: Издательство «Художественный журнал», 1999. С. 93–94.

⁶⁸ *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.

турной идентичности». Однако «пристежка» — это всего лишь вторичная идеологическая процедура, призванная скрыть изначальную оторванность и независимость цепей означающих от означаемого.

* * *

Написанное выше может создать обманчивое впечатление, что сам субъект и тем более субъект религиозный — это фикция, иллюзия субъективности. Субъект оказывается рассеян между «зеркальными отражениями» и безличными цепями бессмысленных означающих. Короче говоря, неужели перечеркнутый, кастрированный субъект — это все, на что мы можем рассчитывать? Неужели субъект обречен на то, чтобы быть

расколотым между эго... и бессознательным... между сознанием и бессознательным, между неизбежно ложным чувством Я и автоматическим функционированием языка (цепи означающих) в бессознательном⁶⁹.

ЧЕГО ТЫ ХОЧЕШЬ?:

В ПОИСКАХ РЕАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Если бы это было так, то Лакан был бы обыкновенным структуралистом, опровергающим саму возможность существования субъекта и сводящим его к иллюзии, надстраивающейся над реальностью базисных структур. Однако у Лакана есть еще одно фундаментальное измерение, собственно, и позволяющее считать субъекта субъектом в полном смысле этого слова. Речь идет о субъекте бессознательного, о субъекте в порядке реального. Как пишет Брюс Финк, лакановский субъект имеет два лика:

⁶⁹ Fink B. The Lacanian Subject. P. 45.

субъект как осадок и субъект как брешь. В первом случае субъект является всего лишь осадком смыслов, определяемым путем замены одного означающего другим или же ретроактивным воздействием одного означающего на другое... Во втором случае субъект — это то, что создает брешь в реальном по мере того, как оно устанавливает связь между двумя означающими, субъект... в таком случае является не чем иным, как этой самой брешью⁷⁰.

Именно реальное и его присутствие в субъекте (или присутствие субъекта в нем) есть то, что не позволяет причислить Лакана ни к структуралистам, ни даже к постструктуралистам⁷¹. Реальное — это некое несимволизируемое ядро, которое не может быть выражено ни в каких словах и ни в каких образах, но при этом вокруг этого ядра структурируется то, что мы называем реальностью (подобно тому, как металлическая стружка выстраивается в определенную фигуру по отношению к лежащему в ее центре магниту). Реальное «противится символизации», оно ускользает от любых попыток вместить себя в цепи означающих и одновременно не может без них обходиться, так как нуждается в своем выражении. В отличие от символического, которое характеризуется способностью «не занимать свое место, что значит способность менять места» постоянно,

реальное, каким бы встряскам мы его ни подвергали, всегда и каждый раз остается на своем месте; его место пришпилено к подошвам его башмаков и нет ничего, что могло бы согнать его с него⁷².

Субъект реального есть то, что иногда, подобно искре, проскакивает между плавным скольжением по цепи от одного означающего к другому.

⁷⁰ Ibid. P. 69.

⁷¹ См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 155–200.

⁷² Lacan J. Le séminaire sur “La Lettre volée” // Lacan J. Écrits. P. 25.

Именно в регистре реального возникает то, что может быть названо настоящим Я (в отличие от эго), тем самым Я, которое фигурирует в известной фразе Фрейда *Wo Es war, soll Ich werden* («Там, где было Оно, должно стать Я» или, как ее предлагал переводить Лакан, «Там, где было оно, должно возникнуть Я как субъект»⁷³). Это то Я, которое должно занять место Оно, это Я,

берущее на себя ответственность за бессознательное, бессознательное, которое занимается сочленением мыслей, кажущимся происходящим самим по себе без вмешательства чего-либо напоминающего субъекта⁷⁴.

«Я должен осмелиться приблизиться к истоку истины обо мне самом» — таков лакановский смысл фрейдовской фразы. Но в этих истоках Я ожидает не

глубокая Истина, с которой я должен себя идентифицировать, но невыносимая истина, с которой я должен научиться жить⁷⁵.

В некотором смысле можно даже сказать, что Лакан на новом витке возвращается обратно к картезианству, которое он вроде бы вслед за Фрейдом опроверг, сместив эго/когито со своего пьедестала. Как поясняет Младен Долар, Лакан низверг эго для того, чтобы восстановить его на более глубоком и фундаментальном уровне⁷⁶. Голос Я должен зазвучать из самых глубин реального. Вместо привычного сознательного субъекта мы получаем парадоксального бессознательного субъекта, субъек-

⁷³ Lacan J. La science et la vérité // Lacan J. Écrits. P. 864.

⁷⁴ Fink B. The Lacanian Subject. P. 46.

⁷⁵ Žižek S. How to Read Lacan. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2007. P. 8.

⁷⁶ Dolan M. Cogito as the subject of the unconscious // Cogito and the Unconscious / S. Žižek (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 1998.

тивность которого коренится в таинственных безднах реального.

Выше мы уже обращали внимание на парадоксальный тезис Лакана о том, что субъект «не проявляется ни в чем из сказанного»⁷⁷. Но как тогда можно уловить его присутствие? Лакан искал те грамматические конструкции, в которых слышится голос субъекта бессознательного (это точно не местоимение «Я»), и в конечном итоге нашел его в грамматических конструкциях, отражающих сомнение или как бы несогласие говорящего с тем, что он сам говорит⁷⁸. Если брать живую речь, то субъект бессознательного проявляет себя в тех паузах и запинках, которые встречаются в плавной речи человека, повествующего о своей религиозности.

2. Р: (3.0) как вам сказать (1.0) Я и верующая и ↑неверующая (1.0)⁷⁹

Здесь субъект бессознательного проявляет себя в паузах, в интонации, которая пошла наверх в слове «неверующая». Между плавным течением означающих вдруг проскальзывают искорки субъекта бессознательного. Мы видим, как прорывается голос реального, ищущего — как всегда тщетно — собственной символизации. И именно это самое важное собственно субъективное измерение субъекта зачастую выносится за скобки в социологических исследованиях и их интерпретации.

Лакана можно прочитывать как антропологического пессимиста, для которого субъективность — это фикция, маскирующая работу деперсонифицированных структур

⁷⁷ Ibid. P. 38.

⁷⁸ Например, можно долго что-то утверждать, а потом спросить: «Нет?». Тем самым как бы выражается сомнение в том, что до этого произносилось с таким напором и уверенностью.

⁷⁹ *Рогозин Д.* От чужака к прихожанину... С. 227.

и десубъективированных объектов. Однако в его работах — в связи с порядком реального — проскальзывают порой полуутопические намеки на возможность целостного неперечеркнутого субъекта, т.е. *S*, а не *Œ*. Приближение к полновесной субъективности достигается за счет «субъективирования», за счет принятия на себя ответственности за бессознательные оговорки, за причины желания. Взять ответственность за свои слова. Не пытаться никому понравиться, не попадаться в ловушку фантазий в своих попытках угадать, что же именно нужно Большому Другому. Встать на место Большого Другого. Задаться вопросом не о том, чего хочет Большой Другой, кто я в глазах Большого Другого, а о том «Чего хочешь ты?»⁸⁰ — или в нашем случае «А во что ты действительно веришь?». В этот момент происходит выход в пространство мысли, в пространство поиска человека, принявшего на себя ответственность за то, во что он верит/не верит.

Если реальное — это сбой символизации, а субъект проявляет себя лишь как иногда возникающая брешь в символическом порядке, то, значит, реальное любой религиозной идентичности — это всегда сомнение, это всегда ощущение невыразимости и неспособности ухватить «то самое» словами, услужливо вертящимися на языке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оптика Лакана позволяет увидеть субъекта и, в частности, субъекта религиозного во всей его сложности и противоречивости: в воображаемом регистре субъект (*эго-тои*) и субъективность есть не более чем иллюзия, вытекающая из идентификации с эго как проникающим внутрь

⁸⁰ *Fink B. Reading “The Subversion of the Subject” // Fink B. Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004. P. 120.*

субъекта чужеродным объектом; в символическом регистре субъект (\$) есть субъект перечеркнутый, колонизированный ничем не значащими означающими, к которым он пришпилен и безличной логике которых он подчиняется. Лишь в реальном регистре мы наконец-то сталкиваемся с субъектом в полном смысле этого слова, однако этот субъект бессознательного не может быть выражен никакими словами, он существует как брешь, разрывающая плавность символического порядка. Неспособность различать эти пласты, в совокупности составляющие многомерного субъекта, может приводить к искаженному описанию действительности, к принятию иллюзий и структурных эффектов за некое реальное фактическое положение дел и, наоборот, к полному игнорированию того, что только одно и имеет отношение к реальному, к тому, как оно все есть на самом деле.

Социология религии в своем позитивистском стремлении изучать общество и религиозного субъекта «как он есть» не учитывает того факта, что никакого субъекта изначально нет, вернее, он есть, но он есть лишь в своей негативности, как тот, кто пойман в игру зеркальных отражений (эго — другой) и символических структур (\$ — Большой Другой). Субъектом можно лишь стать, но это становление субъектом прямо противоположно стремлению уловить человека в сети означающих, которые, как это ни парадоксально, не значат ровным счетом ни-че-го. Таким образом, оказывается, что Лакан не просто предлагает нам более объемную и сложную теорию религиозного субъекта, но еще и выводит нас по ту сторону социологии религии в пространство индивидуального — духовно-философско-теологического — поиска, в котором только человек и может отвоевать свое право быть субъектом в полном смысле этого слова.

Глава V

Взгляд и его роль в структуре субъективности (на примере селфи)¹

В 2013 г. слово *selfie* было признано словом года по версии Оксфордского словаря английского языка². Селфи — это

изображение самого себя с использованием мобильного гаджета, обычно смартфона³.

Согласно исследованию 2014 г., более половины так называемых миллениалов хотя бы раз загружали свое селфи в социальные сети⁴.

В связи с такой популярностью в последние годы наблюдается почти лавинообразный рост числа исследова-

¹ Изначально опубликовано как: *Узланер Д.* Под взглядом Другого: «селфи» сквозь призму лакановского психоанализа // *Логос*. 2016. № 6. С. 189–218.

² <<http://blog.oxforddictionaries.com/2013/11/word-of-the-year-2013-winner/>> (дата обращения: 27.03.2016).

³ *Ibrahim Y.* Self-representation and the disaster event: Self-imaging, morality and immortality // *Journal of Media Practice*. 2016. Vol. 16. No. 3. P. 211.

⁴ *Taylor P.* More than half the millenials have shared a selfie // *Pew Research Centre*. 2014. March 4. <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/03/04/more-than-half-of-millennials-have-shared-a-selfie/>> (дата обращения: 27.03.2016).

телей и исследований, нацеленных на всесторонний анализ этого культурного явления⁵. Имеющиеся на данный момент работы фиксируют гендерную, возрастную и прочую количественно-статистическую специфику селфи⁶; отмечают нарциссические склонности любителей фотографировать самих себя⁷; рассматривают селфи как инструмент саморепрезентации, коммуникации и даже коммодификации себя в виртуальном пространстве⁸. Не-

⁵ Например, вот ссылка на одно из нескольких сообществ исследователей селфи: <<http://www.selfieresearchers.com/>> (дата обращения: 27.03.2016). На этой страничке, в частности, можно найти большую библиографию по данной теме.

⁶ Наиболее впечатляющим выглядит проект *Selficity*, собравший и классифицировавший внушительный массив фотографий и данных. См.: <<http://selficity.net/>> (дата обращения: 27.03.2016).

⁷ *Fox J., Rooney M.C.* The dark triad and trait self-objectification as predictors of men's use and self-presentation behaviors on social networking sites // *Personality and Individual Differences*. 2015. Vol. 76. P. 161–165; *Ibrahim Y.* Social networking sites (SNS) and the “narcissistic turn”: The politics of self-exposure // *Collaborative Technologies and Applications for Interactive Information Design: Emerging Trends in User Experiences* // S. Rummel, Kwong Bor Ng (eds). Hershey; N.Y.: Information Science Reference, 2010; *Sorokowski P., Sorokowska A., Oleszkiewicz A., Frackowiaka T., Huka A., Pisanska K.* Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men // *Personality and Individual Differences*. 2015. Vol. 85. P. 123–127.

⁸ *Gye L.* Picture this: the impact of mobile camera phones on personal photographic practices // *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*. 2007. Vol. 21. No. 2. P. 279–288; *Ibrahim Y.* Instagramming life: Banal imaging and the poetics of the everyday // *Journal of Media Practice*. 2015. Vol. 16. No. 1. P. 42–54; *Ibrahim Y.* Self-representation and the disaster event: Self-imaging, morality and immortality; *Rettberg J.W.* Seeing Ourselves Through Technology: How We Use Selfies, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves. L.: Palgrave Macmillan, 2014; *Warfield K.* Making Selfies/Making Self: Digital Subjectivities in the Selfie. On-site presentation at the Fifth International Conference on the Image and the Image knowledge Community. Freie Universität, Berlin, Germany. October 29–30, 2014.

сколько статей, посвященных селфи, были написаны и на русском языке⁹.

Данная глава также посвящена осмыслению феномена селфи, однако несколько в другом ключе. Меня интересует, что феномен селфи способен сказать нам о человеческом субъекте и его/ее устройстве. В качестве точки опоры будет использована психоаналитическая теория субъекта Жака Лакана¹⁰, в частности его размышления о взгляде и о том, какую роль взгляд играет в процессе конституирования человеческой субъективности¹¹. Помимо самого Лакана я буду использовать как идеи тех, кто повлиял на идеи французского психоаналитика (в том числе Жана-Поля Сартра¹² и Мориса Мерло-Понти¹³), так и тех, кто, в свою очередь, отталкивал-

⁹ Мартынов К. Селфи: между демократизацией медиа и self-коммодификацией // Логос. 2014. № 4. С. 73–86; Реgev Й. Критика фильтрующего разума. На месте одного селфи всегда находятся два // Логос. 2014. № 4. С. 87–94; Великанов А. Selfie ergo sum // Логос. 2014. № 4. С. 95–104.

¹⁰ Наверное, лучшее введение в эту тему см.: Fink B. *The Lacanian Subject: Between Language and *Jouissance**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

¹¹ В основном фрагмент из семинара XI: Лакан Ж. О взгляде в качестве объекта *a* // Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. Семинары. Книга XI / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2004. С. 75–130.

¹² Прежде всего, естественно, раздел о взгляде из «Бытия и ничто» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000). Сартр неоднократно упоминается Лаканом в контексте его обсуждения взгляда. См.: Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 93, 94, 193.

¹³ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н. Шпараги. Минск, 2006. О лакановском прочтении Мерло-Понти см.: Shepherdson Ch. A pound of flesh: Lacan's reading of "The Visible and the Invisible" // Diacritics. 1997. Vol. 27. No. 4. P. 70–86.

ся от интуиций самого Лакана, в частности Славоя Жижека¹⁴.

Вместо анализа массива фотографий я возьму всего одну, которая и составит основу для размышлений. Я не даю ни изображения, ни даже ссылки на эту фотографию в Instagram, во-первых, по причине нежелания потревожить субъекта/объекта этого селфи, а во-вторых, в силу того, что меня интересуют не частные особенности данного конкретного селфи, но, скорее, присутствующие на нем важные структурные элементы, которые, собственно, можно обнаружить практически на любом подобном снимке. По большому счету, выбор именно этого селфи во многом случаен. Я мог бы выбрать другой. Просто в ленте Instagram'а мой взгляд остановился именно на этом.

На селфи мы видим молодую симпатичную девушку лет двадцати. Она стоит перед зеркалом, держа свой черный модный айфон на уровне груди так, что он оказывается в самом центре снимка. Телефон, на экран которого устремлен ее взгляд, работает в режиме фотокамеры, запечатлевая ее зеркальное изображение по пояс. Она слегка улыбается, голова повернута чуть в сторону, ее длинные светлые волосы тщательно и красиво завиты и уложены на плечо.

Примечателен задний план — фотография сделана в салоне красоты. За спиной девушки мы видим стилистов, склонившихся над прическами сидящих перед большими зеркалами девушек. Судя по такой обстановке, селфи было сделано не спонтанно, оно стало венцом кропотливых усилий по созданию выбранного образа. Посещение

¹⁴ Žižek S. "In his bold gaze my ruin is writ large" // *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)* / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1992. P. 211–272; Žižek S., Salecl R. *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham; L.: Duke University Press, 1996.

странички этого салона, легко находимой благодаря указанной геолокации, подтверждает вывод — речь идет не о рядовом салоне, а о специализированной студии, заточенной на создание цельных привлекательных образов¹⁵.

Как можно понять из этого описания, мной был выбран не классический вариант селфи, но чуть более сложный: селфи через зеркало, или «зеркальное селфи». К стандартным элементам традиционного селфи добавляются еще некоторые важные аспекты. В обычном селфи, как справедливо указывает Ясмينا Ибрагим,

автор и фотографируемый сливаются, создавая в высшей степени плотную композицию из владения собой, эстетизации, кураторства, самопредставления и одновременно самокоммодификации в целях социального обмена и интеракции. Здесь «Я» является одновременно и субъектом, и объектом. Наблюдатель и наблюдаемое перемешиваются¹⁶.

К этим важным особенностям «зеркальное селфи», помимо самого зеркала, добавляет целый ряд принципиальных аспектов, являющихся ключевыми для моего анализа: здесь объектив, т.е. взгляд фотокамеры, который обычно остается за кадром, в этот кадр вводится, он становится частью получающейся картины. Надо сказать, это очень странный способ съемки: в самый центр картины помещается искажающий и даже уродующий ее чужеродный объект — взгляд, — которого по всем правилам находиться в ней не должно. В стандартной съемке он не виден, вынесен вовне. Именно за счет этого закольцовывания «зеркальное селфи» приобретает законченность и полноту,

¹⁵ Art4studio. <<https://www.instagram.com/explore/locations/494263747/>>. По этой ссылке можно обнаружить множество селфи, почти идентичных нашему.

¹⁶ Ibrahim Y. Self-representation and the disaster event. P. 211–212.

становится полным селфи, т.е. вмещающим в себя все элементы. Эта полнота и делает данный вид селфи предельно удобным для анализа.

Еще один любопытный момент, по крайней мере того селфи, который мы рассматриваем, — субъект смотрит не в камеру, как это бывает на обычных фотографиях, он/она смотрит на свое изображение на экране телефона. Субъект в буквальном смысле смотрит на себя через взгляд Другого. Он как бы примеряет взгляд Другого, как бы замещает свой собственный взгляд взглядом из черного зрачка объектива телефона.

Итак, что же это за каскад взглядов? Что за Другой смотрит на субъекта из этого таинственного черного зрачка телефона? Зачем помещать в самый центр картины камеру, этот абсолютно неуместный там предмет? Ответу на эти и связанные с ними вопросы и будет посвящен наш анализ.

ВЗГЛЯД И ЕГО РОЛЬ В КОНСТИТУИРОВАНИИ СУБЪЕКТА

Понятие «взгляда» занимает особое место в теории субъекта Лакана. В наиболее развернутом виде данный сюжет рассматривается в XI книге семинаров «Четыре основные понятия психоанализа» (1964)¹⁷. Однако взгляд присутствует и на более ранних этапах творчества Лакана: это важный элемент так называемой стадии зеркала¹⁸, имеющей непосредственное отношение к становлению субъекта, к осознанию им своей цельности, формированию идентичности (мое Я, или эго) и визуального образа, в котором субъект узнает себя и с которым он/она себя отождествляет.

¹⁷ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 75–130.

¹⁸ См., в частности: Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je // Lacan J. Écrits. Paris: Editions du Seuil, 1966. P. 93–100.

Не вижу смысла в очередной раз пересказывать хорошо известные идеи Лакана, касающиеся стадии зеркала. Отмечу лишь то, что имеет значимость в контексте текущего анализа.

С помощью своей теории Лакан, как поясняет данный момент Стин Ванхюле, пытался показать, что

Я и согласованность на уровне восприятия себя самого достигается путем признания своего собственного образа во внешнем мире и отождествления с ним¹⁹.

Дело в том, что субъект изначально представляет собой хаотичную разнонаправленную совокупность импульсов, которая может быть превращена в нечто цельное, согласованное и последовательное лишь путем своего отождествления с неким внешним образом, в котором субъект узнает сам себя и начинает — ретроактивно — отождествлять со своим эго, обретающим за счет этого статус чего-то изначально и незыблемого.

Но для того чтобы этот внешний образ был идентифицирован субъектом в качестве самого себя, необходимо вмешательство еще одной инстанции — Другого (изначально родитель, но впоследствии любая авторитетная для субъекта инстанция), который и фиксирует образ, руководствуясь какими-то своими идеалами и параметрами. Без вмешательства данной инстанции трудно понять, почему именно этот образ был избран субъектом для отождествления с самим собой. Субъект должен сначала увидеть свой образ глазами Другого, и, только получив одобрение от этого Другого, он может узнать в этом образе самого себя, отождествить, идентифицировать себя с ним²⁰.

¹⁹ Vanheule S. Lacan's construction and deconstruction of the double-mirror device // *Frontiers in Psychology*. 2011. Vol. 2. Article 209.

²⁰ Принципиальная для Лакана идея заключается в том, что субъект прежде всего желает быть признанным Другим. Желание субъек-

Здесь принципиальны три элемента: во-первых, идеал-Я, т.е. образ себя (в частности, визуальный), с которым субъект себя отождествляет; во-вторых, Другой, т.е. та инстанция, которая опосредует, высвечивает и санкционирует избираемый образ; и, наконец, в-третьих, Я-идеал, т.е. тот набор установок, который, в свою очередь, определяет перспективу Другого — почему он одобряет один образ субъекта, а не другой.

Для наглядной иллюстрации этих идей Лакан создал достаточно замысловатую конструкцию с двойным зеркалом (рис. 2)²¹. Суть в том, что цветы и ваза, расположенные на специальной подставке друг под другом, в результате специально настроенных зеркальных отражений могут оказаться соединенными в зазеркальном образе — цветы в вазе. Эта схема поможет мне осмыслить то, как конструируется селфи и какие механизмы в нем задействованы.

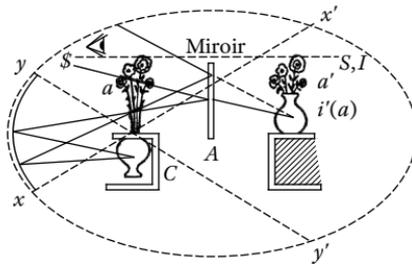


РИС. 2. Конструкция с двойным зеркалом Лакана²²

та — это в конечном счете его стремление получить то, что сделает его желанным для Другого, в глазах Другого. «Желание человека — это желание Другого» (Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 126).

²¹ См.: *Lacan J. Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personnalité"* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966. P. 674.

²² *Ibid.*

В левой части картины (S — измерение расколотого субъекта) мы видим цветы, закрепленные на подставке, под которой находится перевернутая ваза для этих цветов. Цветы (a) символизируют раскоординированные «турбулентные движения»²³ влечений субъекта до того, как он обретает целостный образ, перевернутая ваза — тело как контейнер для локализации и упорядочивания этих влечений. Вогнутое зеркало в самой левой части (y, x), создающее иллюзию «цветов, находящихся в вазе», — это внутренний механизм упорядочивания влечений, создания единого согласованного образа.

Если в левой части цветы и ваза рассогласованы, то в правой (S — виртуальное зазеркальное утопическое измерение цельного субъекта) мы, наоборот, видим их объединение за счет зеркальной иллюзии²⁴. Это объединение символизирует идеал-Я, или $i'(a)$, т.е. иллюзию единого согласованного образа, который субъект принимает за самого себя (его/ее визуальная идентичность).

Сам субъект не способен непосредственно увидеть целостный образ самого себя: он не способен увидеть всего себя со стороны: взгляд со стороны — это всегда иллюзия, так как, когда я смотрю на себя со стороны, это всегда одна часть меня, которая глядит на другую часть меня²⁵. То есть, как бы я ни смотрел на себя, всегда что-то оказывается у меня за спиной, вне поля моего зрения. Этот момент на схеме Лакана обозначается взглядом субъекта (e — эго, или Я, на изображении — глаз), который находится в левом верхнем углу, — он устрем-

²³ Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. P. 95.

²⁴ Экспериментальную реконструкцию данного приспособления можно найти по этой ссылке: <<https://www.youtube.com/watch?v=HmsFv24LaDg>> (дата обращения: 27.03.2016).

²⁵ См.: Župancic A. Philosophers' blind man's buff // Žižek S., Salecl R. Gaze and Voice as Love Objects. Durham; L.: Duke University Press, 1996. P. 54–56.

лен вперед и не может увидеть ниже-заднюю часть (цветы, вазу и вогнутое зеркало). Чтобы иллюзия целостности стала возможной, субъект нуждается в помощи зеркальных посредников. Таковым посредником оказывается в конструкции Лакана большое зеркало, которое, будучи наклоненным под определенным углом, делает возможным для наблюдателя созерцание иллюзии с объединением вазы и цветов.

Большое зеркало символизирует Другого как опосредующую инстанцию, благодаря которой субъект может увидеть и опознать тот образ себя, который станет для него желанным и привлекательным. Получается, что Я глядит на самого себя, но как бы не своим взглядом, оно глядит на себя буквально сквозь взгляд Другого. *I*, или Я-идеал, который мы видим в правом верхнем углу схемы, определяет конкретные параметры этого согласованного образа, т.е. буквально задает уровень наклона зеркала, настраивая то, как конкретно будет выглядеть тот образ, в котором Я субъекта узнает себя.

Лакану пришлось мастерить достаточно хитроумную конструкцию, чтобы наглядно проиллюстрировать свои тезисы о становлении человеческой субъективности. В селфи эта конструкция воспроизводится сама собой людьми, действующими по наитию и едва ли имеющими хотя бы малейшее представление о сложных психоаналитических конструкциях.

Как выглядит структура селфи, если опрокинуть ее на схему Лакана (рис. 3)?

В левой части схемы место цветов и вазы занимают девушка до придания ей необходимого образа (т.е. до своего прихода в салон красоты) и собственно сам образ, который она себе хочет придать. Вогнутое зеркало в рассматриваемом мной селфи удачно передается фоном селфи — салон красоты в разгар работы, т.е. то место, в котором буквально индивид совмещается с избранным им обра-

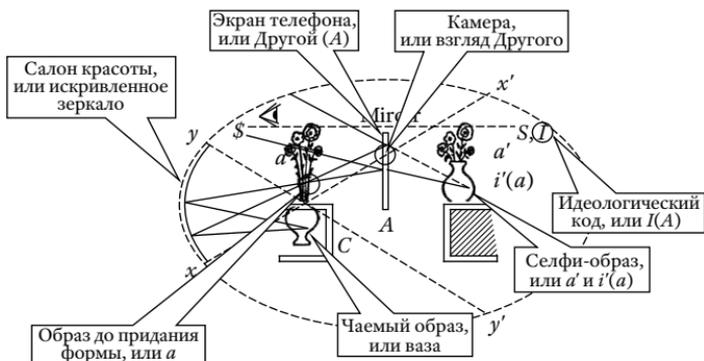


РИС. 3. Структура селфи, спроецированная на конструкцию с двойным зеркалом

зом. Результатом действия этого механизма оказывается получившийся образ в правой части схемы — идеал-Я, в котором эго (или Я) радостно узнает себя и которым оно готово поделиться со всеми окружающими.

Теперь надо выяснить, кто здесь посредник, зеркало, Другой (A), сквозь взгляд которого автор селфи взирает на саму себя — буквально видит себя на экране телефона такой, какой ее видит своим механическим взглядом зрачок камеры. Надо поинтересоваться вместе с Жижеком:

*для кого субъект играет эту роль? Чей взгляд учитывает субъект, идентифицируя себя с тем или иным образом?*²⁶

Кого она видит, воображает там, по ту сторону черного зрачка камеры? Ведь взгляд не есть то, что субъект непосредственно видит, это не тот

взгляд, который я вижу... это взгляд, который создан в поле Другого моим собственным воображением²⁷.

²⁶ Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова; науч. ред. С. Зимовец. М.: Художественный журнал, 1999. С. 112.

²⁷ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 94.

То есть субъект имеет дело вовсе не с конкретным «взглядом» объектива смартфона — какое ему дело до этого куска пластмассы?! — но с тем, кого она воображает как бросающего на нее взгляд из поля Другого.

Едва ли я сильно ошибусь, если предположу, что Другой в данном случае — это мужчина, взгляд которого девушка хочет впечатлить. Это может быть какой-то конкретный мужчина или же, скорее всего, просто некий Мужчина с большой буквы как виртуальный образ идеального партнера.

Далее следует вполне логично поинтересоваться: почему она вообще решила, что именно этот образ способен впечатлить Мужчину или того, кого она хотела впечатлить? Откуда была почерпнута система координат для образа? Чем или кем задается тот угол, под которым виртуальный Другой глядит на эту девушку? Здесь мы выходим на Я-идеал, или $I(A)$, т.е. «идеал данный (или полученный) от Большого Другого», «идеал Большого Другого»²⁸.

Я-идеал, в свою очередь, открывает для нас идеологическое измерение селфи. Весь образ, представленный в селфи (идеал-Я), может быть прочитан как идеологический код, задаваемый стандартами/идеалами современного общества (Я-идеал). Соблазняющий поворот головы, степень завивки волос, браслеты и серьги, дизайн блузки, модель и марка телефона, место съемки, наконец, сам выбранный способ передачи образа (селфи в Instagram) — все это элементы, четко размещающие и размечающие субъекта в идеологической системе координат общества, ориентированного на демонстративное потребление, удовольствие, красивые и дорогие вещи и т.д. Правильная кодировка образа определяет и подчеркивает вписанность субъекта в Большого Другого социального порядка, его

²⁸ *Fink B. Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. P. 116.*

привлекательность для других субъектов, также вращающихся вокруг этого Большого Другого и в конечном счете для того Другого, которого наша героиня так хочет впечатлить.

Это обнаружение идеологического измерения селфи позволяет несколько развить тезис Луи Альтюссера об интерпелляции²⁹. Помимо идеологического окликания мы должны постулировать еще и «идеологическое оглядывание». Взгляд Большого Другого, перефразируя Альтюссера, «оглядывает индивида как субъекта», под его взглядом индивид превращается в пронизанного идеологией субъекта. Индивид должен долго приводить себя в порядок, чтобы посметь предстать перед взглядом Большого Другого (Субъекта с большой буквы), удостоверяющего его статус в качестве подчиненного субъекта (с маленькой буквы).

И здесь самое время обратиться к высшей степени парадоксальной идее Лакана о том, что взгляд «не просто смотрит — он еще и показывает (*ça montre*)»³⁰. Взгляд показывает в том смысле, что куда бы он ни был направлен, он не просто фиксирует происходящее в этом месте, но преобразует его, как бы проецируя на него необходимую картинку, подобно тому, как кинопроектор проецирует образы на экран. Взгляд подобен лучу тюремного прожектора, который рыщет по полю в поисках беглеца, и, когда беглец оказывается внутри этого луча, оказывается схвачен этим взглядом, он застывает под ним, как будто бы подчиняясь некоей внешней логике, диктуемой этим лучом.

Взгляд Другого, глядящий на субъекта из черного зрачка камеры, видит не индивида — усталого, невыспав-

²⁹ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства // Неприкосновенный запас. 2011. Т. 3. № 77. <<http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>> (дата обращения: 27.03.2016).

³⁰ Lacan J. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre XI / texte établi par J.-A. Miller. Paris: Editions du Seuil, 1973. P. 72.

шегоса, с растрепанными волосами («сама на себя не похожа»), но субъекта, принявшего определенный образ. Взгляд Другого, подобно проектору, проецирует на индивида, как на белый экран, определенный образ и даже целую картину, учитывая, что образ субъекта включает в себя не только непосредственно лицо и тело, но и фон, обстановку, в которой располагаются эти лицо и тело. Данный тезис прекрасно иллюстрируется современными технологиями макияжа, которые способны в буквальном смысле нарисовать человеку лицо, оказывающееся при такой расстановке просто белым экраном, на который может быть спроецирован любой образ³¹. И это даже не говоря о всевозможных фильтрах для фотографий и практически неисчерпаемых возможностях Photoshop'a.

Эта потеря себя в Другом, согласно Лакану, неизбежна. Субъект рождается благодаря Большому Другому. Субъект должен раствориться в Другом — через те означающие, с которыми субъект себя отождествляет (идентифицирует), через те образы, в которых он себя узнает³², и т.д. У субъекта нет выбора «быть собой» или же быть тем, кем тебя считает Большой Другой. Вернее, выбор есть, но это, как поясняет Лакана, псевдовыбор, выбор без выбора, как в случае с известным вопросом: «Косшелек или жизнь?»³³. Необходимо потерять себя в Другом или, если вернуться к селфи, отождествить себя с неким образом, с некоей формой, в которую субъект себя приводит. Субъект без формы — это как женщина, никог-

³¹ Примеры тех чудес, которые способен творить макияж, см.: <http://www.youtube.com/watch?v=b87H0M_aVFU> (дата обращения: 27.03.2016).

³² Этот момент уже отмечался в теории фотографии как раз со ссылкой на Лакана. См.: *Chevrier J.-F. The image of the other // Staging the Self: Self-Portrait Photography 1840s–1980s / J. Lingwood (ed.). Plymouth: Plymouth Arts Centre, 1986. P. 9.*

³³ См. об этом: *Fink B. The Lacanian Subject. P. 51.*

да не приводившая себя в порядок, или мужчина, просиживающий дни напролет с пивом на диване перед телевизором.

В данном разделе я рассматривал селфи как механизм воображаемой и символической (само)идентификации, позволяющий индивиду сформировать притягательный образ самого себя, становящийся его/ее визуальной идентичностью, предъявляемой вовне в поисках любви и признания. Однако это лишь самое поверхностное измерение анализа. Необходимо копнуть еще чуть глубже.

ВЗГЛЯД И ЖЕЛАНИЕ СУБЪЕКТА

Почему одного механизма воображаемой и символической идентификации недостаточно для понимания селфи? Что упускает проведенный выше анализ? Почему Лакан в конце концов отказался от своей конструкции с двумя зеркалами³⁴? Что его не устроило в ней?

Дело в том, что данный анализ излишне механистичен, мрачен. Эта мрачность радикально противоречит самому духу селфи. Надо спросить себя: почему селфи такое радостное? Почему субъект с явным удовольствием подвергает себя этому «идеологическому (само)оглядыванию»?

Конечно, один из возможных ответов заключается в том, что «быть радостным», «наслаждаться» — это краеугольный камень современной идеологии. Еще одна важная лакановская инстанция — Супер-Я — только и делает, что терроризирует нас одним-единственным требованием: «Наслаждайся! Ты должен наслаждаться!»³⁵. В таком

³⁴ Об этом см. в замечательной статье: *Vanheule S. Lacan's construction and deconstruction of the double-mirror device. P. 5–7.*

³⁵ Об этом см., например: *Žižek S. Ego ideal and the superego: Lacan as a viewer of Casablanca // Žižek S. How to Read Lacan. L.; N.Y.: W.W. Norton & Company, 2006. P. 79–90.*

случае радостное выражение лица вполне может быть проинтерпретировано как еще одна грань «идеологического оглядывания» — взгляд камеры диктует радостное выражение лица, требует демонстрации кодов наслаждения.

Однако это соображение не способно объяснить повторяющуюся, циклическую природу селфи. Субъект делает селфи из раза в раз, как будто бы каждый раз пытаюсь и каждый раз не достигая чего-то за счет одних и тех же повторяемых им действий. Как будто бы он кружит вокруг чего-то, что приносит или же должно принести ему наслаждение, но не идеологическое, вытекающее из назойливого давления Супер-Я, а доидеологическое, т.е. «настоящее»³⁶. Субъект сам делает селфи, буквально своей рукой наводит на себя взгляд Другого, своей рукой фиксирует угол наклона этого взгляда (кисть руки, держащая телефон и регулирующая положение камеры, как воплощение Я-идеала). То есть он сам добровольно и с видимой радостью осуществляет «идеологическое оглядывание» самого себя.

Если вернуться к разговору об идеологии, то именно это измерение, связанное с желанием и наслаждением, упускается теми, кто заикливается на селфи как на механизме самоидентификации и саморепрезентации. Именно это измерение заставляет Жижека раскритиковать теорию интерпелляции Альтюссера:

еще до идентификации в символическом процессе распознавания/нераспознавания субъект (\$) оказывается захвачен Другим посредством парадоксального объекта-причины желания в самом его [Другого] средоточии (*a*), по-

³⁶ Fink B. The real cause of repetition // Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis / R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (eds). N.Y.: State University of New York Press, 1995. P. 223–232.

средством этого секрета, предположительно спрятанного в Другом³⁷.

Субъект снова и снова делает селфи, т.е. накладывает на себя взгляд Другого, поработает себя этим взглядом именно потому, что он уже заранее захвачен Другим. Захвачен благодаря тому, что Лакан называл (маленьким) объектом *a*, или же объектом-причиной желания. У Другого есть что-то, что вызывает, запускает наше желание. Что же именно есть у Другого? Это что-то и есть взгляд, который, по словам Лакана, есть «объект *a* в поле видимого»³⁸.

Именно желание не позволяет субъекту оставаться просто отвлеченным наблюдателем за миром как за неким безразличным для него объектом. Именно желание не позволяет воспринимать мир просто как рассматриваемую субъектом картину, уподобляясь зрителю, например, в музее или театре. Желание, а точнее, объект-причина желания (маленький объект *a*, или просто объект *a*), т.е. то, что вызывает желание (его причина), и одновременно то, на что это желание направлено (его объект), радикально трансформирует как субъекта, так и мир, в котором он существует. Объект-причина желания буквально вписывает субъекта в мир, вмещает его в картину: объект, который захватывает мое желание, как бы возвращает мне мой же взгляд³⁹, он вопиет ко мне, превращается в центр, вокруг которого выстраивается вся остальная картина. «Вещи глядят на меня»⁴⁰. Этот мо-

³⁷ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 51. Перевод изменен.

³⁸ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 116.

³⁹ См. рассуждения на этот счет в статье: *Vozovic M.* The man behind his own retina // *Everything You Always Wanted to Know about Lacan...* P. 166ff.

⁴⁰ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 119.

мент Лакан описывал с помощью понятия анаморфоза, т.е. меняющего восприятие оптического смещения, который, например, можно увидеть на картине Ганса Гольбейна Младшего «Послы»⁴¹: ленивое отвлеченное разглядывание картины прекращается в тот момент, когда зритель — в результате анаморфоза — замечает в самом центре картины череп, как бы обращенный к зрителю и сообщающий и всей картине, и, наверное, всей комнате, где картина находится, атмосферу неизбежности смерти, которой не минует никто, включая и оказавшегося перед картиной зрителя. В результате анаморфоза взгляд становится

не тем, что субъект бросает на объект, но той точкой, с которой объект возвращает взгляд. Таким образом, взгляд вовлекает наблюдателя в картину, подрывая его/ее способность оставаться все воспринимающим, но не воспринимаемым...⁴²

Субъект становится *объектом* взгляда, устремленного на него из картины, которую он до этого равнодушно созерцал, а теперь сам превратился в ее часть.

«Зеркальное селфи» буквально воплощает эту логику взгляда и желания. Черный значок телефона, который чарует субъекта, заставляет его/ее часами придавать себе необходимые очертания, есть в буквальном смысле вещь, смотрящая на нас, обращающая на нас свой взгляд. Этот взгляд в случае нашего селфи буквально вписан в зрительное поле, которое он искажает, уродует: взгляд не дает образу симпатичной девушки приобрести законченность, завершенность — немаленький черный смартфон становится темным пятном в самом центре картины. Взгляд —

⁴¹ См. обсуждение этого феномена: Там же. С. 97 и далее.

⁴² McGowan T. Looking for the gaze: Lacanian film theory and its vicissitudes // Cinema Journal. 2003. Vol. 42. No. 3. P. 28–29.

дыра, пустота, вокруг которой организуется, выстраивается вся остальная картина. Причем организуется и выстраивается этим же самым взглядом. Присутствие взгляда буквально замораживает субъекта, «фотографирует»⁴³, объективирует, убивает всякую жизнь в нем⁴⁴, превращает из зрителя картины (субъект взгляда) в часть этой картины (объект взгляда).

Погоня субъекта за объектом-причиной желания, т.е. за взглядом Другого, желание получить тот самый взгляд и одновременно дать этому взгляду то, что ему нужно, есть суть той фантазии, которая лежит в основании селфи. Это селфи-фантазия. В лакановской теории формула фантазии — $\$ \langle a \rangle$, т.е. расколотый, лишенный целостности субъект стремится к утраченной полноте, олицетворяемой для него объектом a ⁴⁵. В случае селфи эта фантазия выглядит следующим образом: нуждающийся во взгляде Другого субъект прихорашивается изо всех сил для того, чтобы получить тот самый взгляд. Для того чтобы впечатлить его: сейчас я сделаю такую классную прическу, так накрасю губки, так соблазнительно улыбнусь, что этот взгляд будет моим. Я наконец-то добьюсь того, чего так сильно желаю! Это уже не просто желание Другого, но «желание к Другому — желание, в конце которого лежит *выставление напоказ*»⁴⁶, призванное насытить «аппетит глаза» Другого.

Но, как и положено объекту-причине желания (в данном случае взгляду), он никогда не достигается субъектом, он всегда ускользает. Каким бы удачным ни полу-

⁴³ Выражение самого Лакана, см.: *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. С. 117.

⁴⁴ Там же. С. 129.

⁴⁵ См.: *Fink B.* The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 174.

⁴⁶ *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. С. 126.

чился образ, сколько бы лайков и восторженных комментариев он ни собрал — все равно это не то. Надо снова наряжаться, снова краситься в надежде наконец поймать *тот самый* взгляд *того самого* Другого. В этом смысле селфи, равно как и любая другая фантазия, бесконечно. Селфи-фантазия, меняясь вместе с изменением технологий, будет прокручивать себя вечно до тех пор, пока мир не рухнет или же пока у субъекта не найдется смелости «перейти через фантазию».

«БЫТЬ РАССМАТРИВАЕМЫМ»:

НЕВЫНОСИМАЯ НЕИЗБЕЖНОСТЬ ВЗГЛЯДА

Селфи и тот гаджет, с помощью которого оно делается, т.е. смартфон, позволяет раскрыть еще одно до сих пор упускаемое в моем анализе измерение взгляда — его травмирующую неизбежную вездесущность.

Субъекту не скрыться от наставленного на него взгляда. Этот взгляд вмонтирован в структуру человеческой субъективности, подобно тому как камера вмонтирована в корпус смартфона. Субъект уже изначально «дан к рассмотрению (*donné-à-voir*)»⁴⁷, он изначально существует в режиме того, кто рассматривается; «возможность *быть увиденным* другим»⁴⁸ — это постоянная реальность субъекта. Взгляд — это постоянное напоминание о том, что

я уязвим, что я имею тело, которое может быть ранено, что я занимаю место и ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, короче говоря, я рассматриваюсь⁴⁹.

⁴⁷ *Lacan J.* Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. P. 71.

⁴⁸ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 280.

⁴⁹ Там же. С. 282.

Как писал Лакан,

если вижу я из одной-единственной точки, то на меня, поскольку я существую, взгляды устремлены отовсюду⁵⁰.

Новые технологии в буквальном смысле материализуют эти, на первый взгляд, странные тезисы. Практически каждую секунду на нас наставлен фиксированный немигающий взгляд — при этом в данном случае он не виртуальный, а вполне себе физический, материальный. Это взгляд, в частности, той камеры, которая есть сегодня практически в каждом телефоне. Этот взгляд, который мы, по большому счету, никогда не можем полностью контролировать. Мы не знаем или же не доверяем до конца нашему знанию о том, работает или нет в данный конкретный момент та камера телефона, которая наставлена на нас, пока мы, например, листаем ленту Фейсбука или же проверяем электронную почту. Невыносимость этого незнания, являющаяся, судя по всему, проявлением более фундаментальной тревоги по поводу всегда направленного на нас «виртуального» взгляда, приводит к таким странным явлениям, как массовые попытки людей заклеивать камеру телефона⁵¹,

⁵⁰ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 80.

⁵¹ Согласно одному из исследований, больше половины россиян боятся слежки, каждый четвертый заклеивает объектив камеры на ноутбуке, а 5% — в том числе и камеру телефона (Галочка Е. Россияне заклеивают веб-камеры на ноутбуках, опасаясь слежки // Московский комсомолец, интернет-сайт, 14 октября 2014. <<http://www.mk.ru/social/2014/10/14/rossiyane-zakleivayut-vebkamery-na-noutbukakh-opasayas-slezhki.html>> (дата обращения: 27.03.2016). Это далеко не только российское явление. Простейший поиск в интернете показывает, что это глобальный тренд: Grubb B. Why I Cover My iPhone and Laptop Camera and Why You Should Too // The Sydney Morning Herald. 2013, December 20. <<http://www.smh.com.au/digital-life/digital-life-news/why-i-cover-my-iphone-and-laptop-camera-and-why-you-should-too-20131220-2zp59.html>> (дата обращения: 27.03.2016).

чтобы иметь возможность расклеить ее только тогда, когда они уверены, что их можно снимать, видеть. Субъект в буквальном смысле не понимает, кто именно смотрит на него из этой черной дырочки и что этому возможному наблюдателю надо — что именно он хочет увидеть? Вдруг он хочет увидеть меня, когда я голый или в туалете или еще в каком-то неприглядном виде. Эта всегда присутствующая возможность быть застигнутым врасплох есть выявление травмирующей зловещей природы взгляда.

Никто лучше Жана-Поля Сартра не описал это зловещее измерение взгляда. Пока я один — мир принадлежит мне, я центр мира, упорядочивающий все окружающие меня объекты: эта вещь от меня в десяти метрах, а эта — в пятнадцати. Но как только появляется Другой, то его взгляд

касается меня через мир и является преобразованием не только меня, но полным изменением мира. Я рассматриваюсь в рассматриваемом мире. В частности, взгляд другого, то есть взгляд рассматривающий, а не рассматриваемый, отрицает мои расстояния до объектов и развертывает свои собственные расстояния⁵².

Мой мир как бы дает трещину и начинает утекать от меня к Другому, который является его центром; это мир, в котором я сам становлюсь объектом, обретаю внешние очертания, образ, над которым я в конечном итоге не властен. В этом смысле субъект перед лицом Другого всегда как бы раздваивается — я-для-себя и я-для-другого⁵³.

Эта всегда существующая возможность превращения в рассматриваемый объект, открытый для взора Другого, открывает одну из констант человеческого существования — *стыд*.

⁵² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 292.

⁵³ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 117–118.

Чистый стыд, — как пишет Сартр, — не является чувством быть таким-то или таким-то заслуживающим порицания объектом, но вообще быть *каким-то* объектом, то есть *признать* себя в этом деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого⁵⁴.

То есть стыд возникает не по поводу конкретного конфуза, в котором меня застает взгляд конкретного другого, но от самого факта того, что этот Другой вообще есть и, соответственно, есть вообще моя возможность быть объективированным Другим. В этом смысле, по Сартру, речь идет не просто о стыде, но — о *фундаментальном стыде*.

«Ад — это другие», как гласит знаменитый афоризм, отчеканенный французским философом-экзистенциалистом. Мы все палачи друг для друга⁵⁵. Взгляд Другого стыдит меня, вызывает во мне смущение, заставляет меня прятаться от этого взгляда (заклеивать камеру телефона), но совсем избежать его оказывается невозможно: почему-то люди лишь заклеивают камеру, а не выкидывают свои смартфоны...

Травмирующее, стыдящее измерение взгляда Другого запускает серию защитных механизмов, направленных, в частности, на объективацию Другого.

Мое постоянное желание, — пишет Сартр, — состоит... в том, чтобы удержать другого в его объективности, и мои отношения с другим-объектом в основном состоят из уловок, предназначенных, чтобы заставить его, в сущности, оставаться объектом...⁵⁶

Я хочу одомашнить взгляд Другого, превратить его в подчиненный мне объект.

⁵⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 310.

⁵⁵ Иллюстрации этих тезисов посвящена пьеса Сартра «За закрытыми дверями».

⁵⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 318.

Селфи наряду с упоминавшимся заклеиванием объекта вполне можно рассматривать как примеры подобной попытки одомашнивания, приручения взгляда. Далекое, естественно, не единственные примеры. Например, Жижек именно в этом ключе рассматривает феномен ностальгии:

в ностальгии взгляд другого в определенном смысле одомашнен, «облагорожен»; вместо взгляда, прорывающегося подобно травматическому разгармонизированному пятну/изъяну, мы получаем иллюзию «видения себя видящим», видения самого взгляда⁵⁷.

Селфи, вероятно, способно дать субъекту иллюзию именно такого рода контроля над взглядом Другого — субъект буквально берет этот взгляд в руки, контролирует, что именно этот взгляд может, а что не может видеть. Ты можешь выключить этот взгляд, а можешь включить его по своему усмотрению. Селфи устроено так, что взгляд Другого никогда не застанет тебя врасплох, ведь ты сам его контролируешь, ты сам определяешь, когда именно стóит предстать перед этим взглядом. Это как спектакль, который ты показываешь сам себе, — ты и выступаешь, но ты же и сидишь в зрительном зале, контролируя то, как представление воспринимается зрителями.

Чуть выше я специально оборвал цитату из Сартра про объективацию Другого с его уничтожающим взглядом, чтобы уделить несколько строк описанию селфи как стратегии одомашнивания взгляда Другого. Окончание приведенной цитаты позволит плавно перейти к последнему разделу:

...но достаточно одного взгляда другого, чтобы все эти уловки провалились и я снова испытал бы преобразование другого⁵⁸.

⁵⁷ Žižek S. Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992. P. 115.

⁵⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 318.

То есть, несмотря на все усилия, достаточно взгляду Другого остановиться на субъекте, как все ухищрения субъекта меркнут, оказываются лишь смехотворными уловками, подобными попыткам с помощью бормотания магических формул и заклинаний вызвать дождь во время сильнейшей засухи или же остановить надвигающуюся бурю.

ВЗГЛЯД И МОНСТРУОЗНОЕ РЕАЛЬНОЕ

Почему субъекту никогда не приручить вечно направленный на него всевидящий взгляд Другого? Почему любые попытки по одомашниванию взгляда обречены на неудачу? Почему субъекту никогда не дать правильного ответа на вопрос *Che vuoi?*, обращенный к Другому, т.е. «Чего ты хочешь [от меня]?», «Чего ты добиваешься, обращая на меня свой взгляд?». Лакановский ответ на это прост — дело в том, что Другой сам не знает, чего он хочет. Другой сам не способен понять свой взгляд, оказывающийся в этом Другом чем-то «большим, чем сам этот Другой»⁵⁹. Другой содержит в себе ту же нехватку, что и субъект, он

тоже оказывается перечеркнутым фундаментальной невозможностью, структурированным вокруг некоей недостижимой/травматической сущности, вокруг центральной нехватки⁶⁰.

В этом смысле объектив камеры как бы всегда раздвоен: это и взгляд Большого Другого, вписывающий субъекта в символический порядок, например, господствующей идеологии, определяющий кодировку избранного субъектом образа и гарантирующий его успех, но одновремен-

⁵⁹ McGowan T. Op. cit. P. 32.

⁶⁰ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 128.

но и нечто непостижимое, пугающее («дурной взгляд»⁶¹). Это непостижимое и пугающее есть Реальное измерение взгляда, его несимволизируемое ядро, все время угрожающее вторгнуться в нашу реальность и ввергнуть ее в хаос. Как поясняет Тод Макгован,

вместо того чтобы быть опытом [нашего] господства в пространстве образов... он становится — по крайней мере потенциально — местом травматической встречи с Реальным; местом, где происходит как разрыв безопасной дистанции наблюдателя, так и сокрушение предполагаемого его господства⁶².

Действительно, откуда нам знать, кто или, может быть, даже *что* взирает на нас из черной бездны зрачка камеры? Откуда нам знать, что он/она или, может быть, даже *оно* хочет от нас? Кто реально рассматривает или будет рассматривать нас из этой бездны? Какое чудовище, какой монстр, какой маньяк? С чего мы решили, что все наши ухищрения есть ровно то, что этот взгляд Другого хочет получить? Может быть, Другой, подобно злобному божееству, хочет лишь истязать нас, терроризировать, получая удовольствие от причинения нам страданий.

Это монструозное измерение виртуального взгляда прекрасно считывается и обыгрывается, например, творцами массовой культуры. В фильме «Убрать из друзей» (*Unfriended*, 2014) мы видим, как группу приятелей в социальных сетях начинает преследовать Некто или Нечто. Оно знает и видит гораздо больше, чем того хотелось бы героям, весь фильм буквально в кровавых конвульсиях бьющимся над вопросом о том, что же этому Нечто нужно. Повсеместная озабоченность *body shaming*'ом⁶³, *cyber-*

⁶¹ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 126.

⁶² McGowan T. Op. cit. P. 29.

⁶³ Стремление вызвать у человека стыд за то, как он выглядит (*body shaming*), что делает, как себя ведет и т.д.

bullying'ом⁶⁴, троллингом и прочими проявлениями агрессии в интернете есть та же самая озабоченность чудовищностью взгляда Другого.

Этот взгляд застигает субъекта в невыгодный для него момент, снимает с него слепок, превращает его в образ-для-Другого, который уже не принадлежит субъекту и может быть использован ему во вред. Неприглядные образы субъекта, застигнутого врасплох виртуальным взглядом Другого (неким анонимным недоброжелателем, хакером), отчуждаются от него, попадают в интернет, где превращаются в орудия, изничтожающие самого этого субъекта, доводящие его буквально до самоубийства⁶⁵. Или же этот взгляд, подобно оборотню, из чего-то милого, симпатичного, одомашненного, что субъект сжимает в руках во время селфи, выбирая наиболее выгодный для себя ракурс, превращается в безжалостного, кровожадного зверя, кусающего субъекта во все слабые места, обрушивая на него сотню ехидных, не оставляющих от его Я камня на камне анонимных комментариев.

Данный сюжет был прекрасно обыгран в сатирической форме в одной из серий мультфильма «Южный парк» (19-й сезон, 5-й эпизод)⁶⁶. Главный герой, Эрик Картман, ученик четвертого класса «с очень широкой костью», делает полуобнаженную фотографию самого себя, искренне считая, что выглядит очень подтянуто, и, соответственно, ожидая восхищения от других. Он выкладывает фотографию в социальные сети и с ужасом получает вовсе не те комментарии, на которые рассчитывал. Эрик Картман

⁶⁴ Травля в виртуальном пространстве.

⁶⁵ Разные примеры подобных историй можно почитать здесь: <<http://nobullying.com/six-unforgettable-cyber-bullying-cases/>> (дата обращения: 27.03.2016).

⁶⁶ Выбор именно этой темы создателями сериала сам по себе показывает степень актуальности данного вопроса.

сталкивается с феноменом *body shaming*'а. Реакция героя и сочувствующих ему персонажей на это травмирующее переживание любопытна — они пытаются создать «безопасное пространство» (*safe space*), внутри которого не будет не просто оскорбительных комментариев, но вообще стыда за что-то как такового (создается организация #*ShamelessAmerica*, т.е. #БесстыднаяАмерика). Однако как только в результате целого ряда ухищрений это «безопасное пространство» действительно возникает, тут же появляется злодей, мечтающий уничтожить это пространство, затопить его потоками ненависти и оскорблений. Злодея зовут Мистер Реальность. В итоге ему все же удается прорваться в «безопасное пространство» и произнести пафосную речь о том, что мир — это не «большой *liberal arts* колледж» и что люди «вываливают все свое дерьмо в интернет и хотят, чтобы все до единого кричали им “Ура”». В эпилоге Реальность вешают на центральной площади города при большом скоплении народа.

Если переводить данный сюжет на язык Лакана, то реальность тут — парадоксальным образом именно «безопасное пространство», т.е. нечто обжитое, одомашненное, где все понятно, логично и просчитываемо. А Мистер Реальность — это Реальное, которое в эту реальность не вписывается и одновременно нацелено на вторжение в нее, на ее уничтожение, потому что сама эта реальность — ложь. Но, в отличие от Мистера Реальности, лакановское Реальное неуничтожимо. Реальное, если перефразировать один удачный афоризм, не церковная старушка — проповедей не слушает. Его невозможно ни уговорить, ни запретить, ни повесить. Можно лишь тщетно бороться с многочисленными случаями его прорывов — например запрещать и уголовно преследовать интернет-хулиганов, доводящих субъектов до истерики этой непостижимостью взгляда Другого.

Но это монструозное Реальное измерение взгляда есть одновременно и целительное копьё, которые и ранит, и исцеляет. Его прорывы есть прямое свидетельство того, что субъекту никогда не разгадать тайну желания Другого, никогда не впечатлить его взгляда. Это жестокий, но действенный способ разбудить субъекта, вывести его/ее из идеологического оцепенения под фотографирующим взглядом Другого, разломать фантазию, обрекающую субъекта на вечную погоню за взглядом как (маленьким) объектом *a*. Доведение субъекта до истерики перед непостижимостью желания Другого («Что он хочет от меня?», «Зачем он это делает») — это шаг к осознанию того, что Другой сам расколот, что он содержит в себе нехватку, что он сам никем и ничем не гарантирован («у Другого нет Другого»). Именно этому шагу субъекта препятствует фантазия. Прикосновение чудовищного Реального только и способно побудить субъекта выскочить из колеса порабощенности идеологизированным взглядом Другого, перейти через селфи-фантазию и ощутить свободу, если таковая вообще доступна для субъекта в его/ее *conditio humana*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершить мне бы хотелось двумя соображениями.

Во-первых, проделанный выше анализ естественным образом провоцирует критику в феминистском ключе: речь шла об анализе селфи, сделанного девушкой. Этот анализ во многом подтвердил расхожие стереотипы — женщина, пользуясь словами Джона Бергера,

должна все время смотреть на себя. Она практически постоянно сопровождается своим собственным образом самой себя... то, какой она предстает для других, и, в конечном итоге, то, как она предстает для мужчин, является ключевым критерием для оценки ее успешности в жизни.

Ее собственное существование в-себе вытесняется существованием в режиме быть-оцениваемой-другими⁶⁷.

На это вполне резонно можно возразить — разве мужчины не делают селфи!? И разве нет женщин, которые принципиально отрицают это существование в режиме «бытия-оцениваемой-другим»!?

В ответ на эти замечания я бы хотел совершить тот же жест, который неоднократно проделывал Славой Жижек. Вначале Жижек провокационно солидаризируется с самыми расхожими стереотипами о женщине (например, что женщина лишена сущности и существует лишь как «симптом мужчины»); что есть особая женская логика, не укладывающаяся в стандартную классическую логику с ее законом исключенного третьего, и т.д.), а затем совершает парадоксальный жест, утверждая, что через свои особенности «женщина, а не мужчина — это субъект *par excellence*»⁶⁸. То есть именно женщина со всеми ее особенностями раскрывает природу субъекта гораздо лучше, чем это делает мужчина.

В моем рассмотрении селфи я руководствуюсь той же логикой. Анализ конкретного случая женского самофотографирования был призван раскрыть не особое устройство субъективности молодой девушки, но универсальные механизмы конституирования субъективности как таковой. Если они во многом совпали, то, значит, конституция человеческого субъекта не сильно отличается от конституции молодой девушки. На это, собственно, и намекает сам Лакан, сравнивая то скрытое удовлетворение, которое субъект получает, находясь под взглядом и будучи рассматриваемым, с удовлетворением, которое

⁶⁷ Berger J. *Ways of Seeing*. L.: British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1972. P. 46.

⁶⁸ Žižek S. *The lamella of David Lynch // Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. P. 212–215.

испытывает женщина, зная, что на нее смотрят, при условии, что делают это, не подавая вида [что знают, что она знает, что на нее смотрят]⁶⁹.

Во-вторых, и эта мысль сквозной линией проходила сквозь все главы, новые технологии — в данном случае смартфоны и их возможности по дигитализации субъекта — приводят вовсе не к трансформации природы человека, о чем так сильно любят беспокоиться консерваторы, но, наоборот, к выявлению этой природы. Если наш анализ селфи верен, то селфи — это ключ к пониманию тех механизмов, тех виртуальных «призрачных» сущностей внутри субъекта, которые ранее предполагались лишь исходя из умозрительных рассуждений или же косвенных клинических свидетельств. Взгляд, который Лакан, а до него, например, Сартр, провозглашал неотъемлемым элементом устройства субъекта, оказывается теперь не просто некоей полагаемой *виртуальной* сущностью, но чем-то вполне *материальным, зримым, осязаемым*.

Субъект использует новые технологии не для трансформации своей природы, но для более отчетливого ее выявления. Благодаря новым технологиям скрытые механизмы обретают плоть, воплощаются, выводя на поверхность структуру субъекта во всей ее сложности и многомерности. Ведь природа человеческого субъекта не есть нечто известное зафиксированное и подлежащее попечению и охране. Эта природа лишь выявляется с ходом развития технологией. Каждая новая технология, вступающая во взаимодействие с субъектом, есть выявление еще одной неизвестной или же доселе лишь умозрительно полагаемой грани загадочной субстанции под названием «природа человека».

⁶⁹ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. С. 84.

Заключение

ЦЕЛЬЮ данной работы было рассмотрение структуры человеческой субъективности. Я постарался ввести и обосновать понятие объективной субъективности как важнейшего элемента субъективной реальности — как индивидуальной, так и коллективной. Эта объективная субъективность представляет собой те трансцендентальные, «невидимые» — еще одно ключевое для меня понятие — сваи, на которых держатся и за счет которых возникают те содержания, из которых и состоит реальность субъекта.

Разговор об объективной субъективности — это попытка показать сложность и многомерность человека как субъекта, без учета которых разговор о человеке оказывается невозможным. Говоря об этих трансцендентальных сваях как о «невидимом», как о незаметных для глаза и недоступных для восприятия несущих конструкциях нашего индивидуального и социального существования, я, безусловно, рискую навлечь на себя гнев позитивистски настроенных исследователей. Эти исследователи привыкли изучать то, что можно увидеть, потрогать, измерить. Сама идея «невидимого» может оказаться для них настоящим скандалом. В свое оправдание могу сказать лишь то, что нам едва ли удастся что-то понять о человеческом по-

ведении, желании или мышлении — как оно разворачивается в реальной жизни, а не в стерильных условиях лабораторных экспериментов — без учета этого «невидимого» измерения.

И здесь напоследок я бы хотел задаться давно волнующим меня вопросом — что такое научное исследование? Что такое вообще наука? Наука — это следование строгому научному методу с целью получения не менее строгого знания? Или же наука — это попытка рациональными средствами понять мир таким, какой он есть на самом деле, во всей его сложности и полноте? Казалось бы, эта дилемма является ложной — наука стремится с помощью следования строгому научному методу познать реальность такой, какой она является на самом деле. Действительно, в ряде случаев это именно так. Например, там, где это касается изучения природы. Однако очень часто познание сталкивается с такими явлениями, к которым строгий научный метод неприменим и по отношению к которым строгое, достоверное знание оказывается невозможным. Собственно, человеческая субъективность и есть такое явление — элементы этой субъективности раз за разом ускользают от попыток применить к ним строгий научный метод. Изучение субъективности, в принципе, едва ли совместимо с научным подходом — ведь субъективность доступна нам лишь от первого лица, тогда как наука по умолчанию предполагает взгляд на объект со стороны, с позиции третьего лица.

Как разрешить эту дилемму применительно к изучению человеческой субъективности? Можно пойти по пути методологической скромности — и указать на то, что науке под силу изучить человека лишь до определенного предела, за этим пределом начинаются те измерения человечности и человеческого опыта, по поводу которых наука может только молчать. Как писал Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате», «о чем невозможно го-

ворить, о том следует молчать». В таком случае то измерение «невидимого», те структуры объективной — индивидуальной и коллективной — субъективности, о которых мы говорили в книге, должны навечно остаться за пределами научного познания. Это вполне допустимый вариант, хотя лично меня он вряд ли устраивает. Ведь в таком случае понимание человека оказывается для науки недоступным, рациональное познание отступает, оставляя вместо себя вакуум, который неизбежно заполняется самыми причудливыми и иррациональными взглядами на природу человека.

Другой вариант решения этой дилеммы представляется еще менее приемлемым. Однако именно этот вариант встречается наиболее часто — по крайней мере применительно к изучению человека. Вместо скромного эпистемологического молчания перед непостижимой онтологией человеческой субъективности происходит нечто совершенно невообразимое — онтология начинает подстраиваться под эпистемологию. Эпистемологические границы из методологических превращаются в онтологические. То есть предел строго научного постижения человека объявляется пределом человека как такового. Человек, согласно такому решению обозначенной дилеммы, начинает мыслиться как состоящий только из тех элементов, которые были достоверно установлены и зафиксированы наукой. Всех остальных измерений человечности отныне либо не существует в принципе, либо, если их отрицание представляется невозможным в силу их предельной наглядности, они должны быть сведены к тем элементам, которые понятны и удобны в плане своего изучения. Здесь нельзя не вспомнить известный анекдот про пьяного, который искал потерянные ключи под фонарем, но не потому, что он потерял их именно там, а потому, что там светлее.

Если первое решение дилеммы еще можно принять, несмотря на все опасности, с которыми оно связано, то

второе решение — это самое настоящее предательство как по отношению к человеку, так и по отношению к самому научному познанию — научное познание должно постигать мир таким, какой он есть, а не подгонять его под свои эпистемологические критерии. На мой взгляд, при решении этой дилеммы следует двинуться по пути корректирования метода рационального познания в зависимости от того, с какими явлениями мы сталкиваемся. Если мы сталкиваемся с «невидимым», то нам следует изучать его, используя те ресурсы, которые имеются в нашем распоряжении, — наблюдение за собственной субъективной реальностью, а также за другими субъектами, в словах и поступках которых мы можем обнаружить косвенные указания на то, как именно структурирована их субъективная реальность. Путем наблюдения — пусть порой спекулятивного и умозрительного — за косвенными следствиями действия этого «невидимого» мы можем делать определенные выводы об этих невидимых несущих стенах нашей субъективной реальности.

Именно этот метод традиционно использовался психоанализом — от наблюдений за клиническими кейсами до умозаключений по поводу того «невидимого» измерения, в сетях которого запутался несчастный невротик¹ (это и есть так называемая метапсихология Фрейда, термин, введенный основоположником психоанализа по аналогии с метафизикой²). Именно этот метод позво-

¹ О психоаналитическом методе см.: *Hinshelwood R.D. Research on the Couch: Single-Case Studies, Subjectivity and Psychoanalytic Knowledge*. L.; N.Y.: Routledge, 2013.

² Как поясняет этот момент Элизабет Рудинеску, «...если метафизика в философии была изучением первых начал бытия и существования, то есть реальностей, отделенных от материи и непосредственного опыта, то метапсихология [для Фрейда] должна была быть схожим изучением психической реальности, то есть всего, что ускользает от сознания и материальной реальности» (*Roudi-*

лил психоанализу создать, опять же возвращаясь к цитате Кандела, «наиболее когерентный и интеллектуально насыщенный взгляд на ментальное измерение человека [mind]»³. И пусть такой подход и не устроит пуристов-позитивистов, привыкших иметь дело с чем-то надежным и достоверным, все же именно он позволяет сохранить верность делу познания окружающей реальности и не предать человеческую сложность, в том числе и свою собственную.

Многие вещи в данной работе были обозначены лишь тезисно, лишь в самых общих чертах. Деконденсация ряда тезисов данной работы — задача для дальнейших исследований. Моей целью было лишь указание направления для этой последующей работы. Возможно, в будущем кто-то обнаружит более точные и достоверные способы сделать «невидимое» видимым, выявив тем самым всю полноту анатомии человеческой субъективности, например запустив в нее какой-то психический аналог контрастного вещества, высветив тем самым все его сокрытые очертания. Однако на данный момент это не представляется возможным.

nesco E. Freud in His Time and Ours / transl. by C. Porter. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2016. P. 177–178).

³ *Kandel E. Biology and the future of psychoanalysis. A new intellectual framework for psychiatry revisited // Kandel E. Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind. Washington; L.: American Psychiatric Publishing, Inc., 2005. P. 64.*

Библиография

- Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства // Неприкосновенный запас. 2011. Т. 3. № 77. <<http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>> (доступ от 27.03.2016).
- Бергер П.* Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / пер. с англ. О.А. Оберемко; под ред. Г.С. Батыгина. М.: Аспект-Пресс, 1996.
- Великанов А.* Selfie ergo sum // Логос. 2014. № 4. С. 95–104.
- Дьяков А.В.* Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: (Онтологический аспект): монография. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2005.
- Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронов; науч. ред. С. Зимовец. М.: Художественный журнал, 1999.
- Жиар Р.* Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Каарийнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. М.; СПб.: Летний сад, 2007.
- Каплан-Солмз К., Солмз М.* Клинические исследования в нейропсихологии. Введение в глубинную нейропсихологию. М.: Академический проект, 2016.
- Кильдеев М.* Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966 — 1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 131–150.
- Лакан Ж.* Изнанка психоанализа. Семинары. Книга XVII / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2008.
- Лакан Ж.* О взгляде в качестве объекта *a* // Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. Семинары. Книга XI / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2004. С. 75–130.
- Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. Семинары: Книга XI / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2004.
- Лункин Р., Филатов С.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

- Лурия А.Р.* Маленькая книжка о большой памяти (Ум мнемониста). М.: Издательство Московского университета, 1968.
- Лурия А.Р.* Потерянный и возвращенный мир. М.: Издательство Московского университета, 1971.
- Лурия А.Р.* Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Обзор. Казань: Красный печатник, 1923.
- Мартынов К.* Селфи: между демократизацией медиа и self-коммодификацией // Логос. 2014. № 4. С. 73–86.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н. Шпараги. Минск: Логвинов, 2006.
- Поппер К.* Ницшта историцизма. М.: Прогресс, 1993.
- Регев Й.* Критика фильтрующего разума. На месте одного селфи всегда находятся два // Логос. 2014. № 4. С. 87–94.
- Реше Ж.* Живой труп Фрейда: психоанализ vs нейронаука // Сигма. 26 ноября 2016 г. <<http://syg.ma/@zhiuli-rieshie/zhiuli-rieshie-zhivoi-trup-frieida-psikhoanaliz-vs-nieironauka>>.
- Рогозин Д.* От чужака к прихожанину, или религиозная идентичность старшего поколения ивановцев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 220–240.
- Сакс О.* Человек, который принял жену за шляпу, и другие истории из врачебной практики. М.: АСТ, 2015.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
- Серл Дж.* Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Синелина Ю.Ю.* Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. № 1 (52).
- Соссюр Ф., де.* Курс общей лингвистики / пер. с фр. А.М. Сухотина. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Тощенко Ж.Т.* Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008.
- Угринович Д.М.* Введение в общее религиоведение. М.: Мысль, 1995.
- Узланер Д.* В защиту психоанализа // Неприкосновенный запас. 2017. Т. 114. № 4. С. 244–263.
- Узланер Д.* Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос. 2016. № 6. С. 21–56.
- Узланер Д.* Нейропсихоанализ и его концептуальные проблемы // Социология власти. 2020. Т. 32. № 2. С. 48–72.
- Узланер Д.* Под взглядом Другого: «селфи» сквозь призму лакановского психоанализа // Логос. 2016. № 6. С. 189–218.
- Узланер Д.* Рене Жирар и современный российский моральный консерватизм // Страницы: Богословие, культура, образование. 2017. Т. 21. № 3. С. 366–388.
- Уэбстер Д.* Почему Фрейд был не прав. М.: АСТ, 2013.
- Фрейд З.* Бессознательное (1915) // Фрейд З. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного. М.: Фирма СТД, 2006. С. 111–128.
- Фрейд З.* О нарциссизме (1914) // Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. М.В. Вульфа. М.: Эксмо, 2016.
- Фрейд З.* О сопротивлении психоанализу (1925) // Фрейд З. Собрание сочинений: в 26 т. Т. 2. СПб.: ВЕИП, 2006.

- Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия (1920) // Фрейд З. Я и Оно. М.: Эксмо, 2016.
- Фрит К.* Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: CORPUS, 2010.
- Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
- Юнг К.Г.* О бессознательном / пер. Д. Узланера // Новая весна. 2008. № 9.
- A Bridge between Psychoanalysis and Cognitive Neuroscience / M. Leuzinger-Bohleber, S. Arnold, M. Solms (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2017.
- Aflalo A.* The Failed Assassination of Psychoanalysis. The Rise and Fall of Cognitivism / transl. from French by A.R. Price. L.: Karnac Books, 2015.
- Althusser L.* Freud and Lacan // Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. III ("Society, Politics, Ideology") / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2003. P. 44–62.
- Arlow J.A.* The concept of psychic reality and related problems // Journal of the American Psychoanalytic Association. 1985. Vol. 33. No. 3. P. 521–535.
- Baudrillard J.* In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and the Other Essays. N.Y.: Semiotext(e), 1983.
- Bennett M.R., Hacker P.M.S.* Philosophical Foundations of Neuroscience. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2003.
- Berger P.* Sociology: A disinvasion? // What's Wrong with Sociology? / S. Cole (ed.). New Brunswick; L.: Transaction Publishers, 2001. P. 193–204.
- Berger P.* Whatever happened to sociology? // First Things. 2002. <<http://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>>.
- Berger J.* Ways of Seeing. L.: British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1972.
- Berger P.* An interview with Peter Berger // The Hedgehog Review. Spring & Summer 2006. P. 152–161.
- Blass R.B., Carmeli Z.* The case against neuropsychanalysis. On fallacies underlying psychoanalysis' latest scientific trend and its negative impact on psychoanalytic discourse // The International Journal of Psychoanalysis. 2007. No. 88. P. 19–40.
- Boag S.* In defence of unconscious mentality // Psychoanalysis and Philosophy of Mind. Unconscious Mentality in the Twenty-First Century / S. Boag, L.A.W. Brakel, V. Talvitie (eds). L.: Karnac Books, 2015. P. 239–268.
- Bozovic M.* The man behind his own retina // Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock) / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1992. P. 161–177.
- Brook A.* Freud and Kant // Psychoanalytic Knowledge / M. Cheung, C. Feltman (eds). Palgrave-Macmillan, 2003.
- Brown H.* The Sensate Culture. Dallas, TX: Word, 1996.
- Burkeman O.* Therapy wars: the revenge of Freud // The Guardian. January 7. 2016. <<https://www.theguardian.com/science/2016/jan/07/therapy-wars-revenge-of-freud-cognitive-behavioural-therapy>>.

- Chancer L.* Sociology, psychoanalysis, and marginalization: unconscious defenses and disciplinary interests // *Sociological Forum*. 2013. Vol. 28. No. 3. P. 452–468.
- Chancer L., Andrews J.* The unfulfilled promise: from marginalization to revitalization // *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis* / L. Chancer, J. Andrews (eds). L.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Chevrier J.-F.* The image of the other // *Staging the Self: Self-Portrait Photography 1840s–1980s* / J. Lingwood (ed.). Plymouth: Plymouth Arts Centre, 1986.
- Chiesa L.* Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 2007.
- Crews F., Macmillan M.* Freud Evaluated: The Completed Arc. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Crews F.* The Memory Wars: Freud's Legacy in Dispute // *The New York Review of Books*, 1995.
- Crews F.* Freud: The Making of an Illusion. N.Y.: Metropolitan Books, 2017.
- Crossley N.* Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming. L.; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1996.
- Damasio A.R.* Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain. N.Y.: Quill, 2004.
- Damasio A.R.* Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain. N.Y.: Knopf Doubleday Publishing Group, 2010.
- Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.
- Davie G.* Vicarious religion // *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* / N.T. Ammerman (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2006.
- Davie G.* Sociology of Religion. Los Angeles; L.; New Delhi; Singapore: Sage Publications, 2007.
- Dennett D.* Consciousness Explained. N.Y.; Boston; L.: Back Bay Books, 1991.
- Dolar M.* Cogito as the subject of the unconscious // *Cogito and the Unconscious* / S. Žižek (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 1998. P. 11–40.
- Dully H., Fleming Ch.* My Lobotomy: A Memoir. Portland: Broadway Books, 2008.
- Evans D.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.: N.Y.: Routledge, 1996.
- Eysenck H.* Decline and Fall of the Freudian Empire. Harmondsworth: Penguin Books, 1986.
- Fink B.* The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Fink B.* A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Fink B.* Lacan's critique of the ego psychology trioka: Hartmann, Kris, and Loewenstein // *Fink B. Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely*. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B.* Reading "the subversion of the subject" // *Fink B. Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely*. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B.* The real cause of repetition // *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* / R. Feldstein, B. Fink,

- M. Jaanus (eds). Albany, NY: State University of New York Press, 1995. P. 223–232.
- Fink B.* Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Fonagy P., Rost F., Carlyle J.-A., Mcpherson S., Thomas R., Fearon P., Goldberg D., Taylor D.* Pragmatic randomized controlled trial of long-term psychoanalytic psychotherapy for treatment-resistant depression: the Tavistock Adult Depression Study (TADS) // *World Psychiatry*. 2015. No. 14. P. 312–321.
- Fotopoulou A., Tsakiris M.* Mentalizing homeostasis: the social origins of interoceptive inference // *Neuropsychoanalysis*. 2017. Vol. 19. No. 1. P. 3–28.
- Fox J., Rooney M.C.* The Dark Triad and trait self-objectification as predictors of men's use and self-presentation behaviors on social networking sites // *Personality and Individual Differences*. 2015. Vol. 76. P. 161–165.
- Frith Ch.* Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2007.
- Gagnier R.* Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain, 1832–1920. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Gaze and Voice as Love Objects / S. Žižek, R. Salecl (eds). Durham; L.: Duke University Press, 1996.
- Goetz S., Taliaferro Ch.* Naturalism. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Gomez L.* The Freud Wars: An Introduction to the Philosophy of Psychoanalysis. L.; N.Y.: Routledge, 2005.
- Grünbaum A.* Letter to the editor // *New York Review of Books*. 1994. August 11. Vol. 41. No. 14. P. 54–55.
- Grünbaum A.* The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Gye L.* Picture this: the impact of mobile camera phones on personal photographic practices // *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*. 2007. Vol. 21. No. 2. P. 279–288.
- Habermas J.* Knowledge and Human Interests / transl. by J.J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.
- Hadaway C., Marler P., Chaves M.* What the polls don't show: a closer look at U.S. Church attendance // *American Sociological Review*. 1993. Vol. 58. No. 6. P. 741–52.
- Hall E.* Subjectivity. N.Y.; L.: Routledge, 2004.
- Hartmann Cardelle V.A.* Metapsychological consequences of the conscious brainstem: A critique of the conscious id // *Neuropsychoanalysis*. 2019. Vol. 21. No. 1. P. 3–22.
- Hinshelwood R.D.* Research on the Couch: Single-case Studies, Subjectivity and Psychoanalytic Knowledge. L.; N.Y.: Routledge, 2013.
- Hook D.* Of symbolic mortification and “undead life”: Slavoj Žižek on the death drive // *Psychoanalysis and History*. 2016. Vol. 18. No. 2. P. 221–256.
- Ibrahim Y.* Social networking sites (SNS) and the “narcissistic turn”: the politics of self-exposure // *Collaborative Technologies and Applications for Interactive Information Design: Emerging Trends in User Experiences* / S. Rummier, Kwong Bor Ng (eds). Hershey; N.Y.: Information Science Reference, 2010.

- Ibrahim Y.* Instagramming life: banal imaging and the poetics of the everyday // *Journal of Media Practice*. 2015. Vol. 16. No. 1. P. 42–54.
- Ibrahim Y.* Self-representation and the disaster event: self-imaging, morality and immortality // *Journal of Media Practice*. 2016. Vol. 16. No. 3. P. 211–227.
- Johnson J.* *American Lobotomy: A Rhetorical History*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.
- Johnston A., Malabou C.* *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. N.Y.: Columbia University Press, 2013.
- Kandel E.* *Biology and the future of psychoanalysis. A new intellectual framework for psychiatry revisited* // Kandel E. *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*. Washington; L.: American Psychiatric Publishing, Inc., 2005.
- Kitcher P.* *Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of Mind*. Cambridge, Mass.: Bradford Books/M.I.T. Press, 1992.
- Kitcher P.* *Freud's interdisciplinary fiasco* // *The Prehistory of Cognitive Science* / A. Brook (ed.). Palgrave: Macmillan, 2007. P. 230–249.
- Kitcher P.* *Kant's Transcendental Psychology*. N.Y.: Oxford University Press, 1990.
- LaBerge S., Rheingold H.* *Exploring the World of Lucid Dreaming*. N.Y.: Ballantine Books, 1991.
- Lacan J.* *Some reflections on the ego* // *International Journal of Psycho-Analysis*. 1953. Vol. 34. No. 1. P. 11–17.
- Lacan J.* *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *Du traitement possible de la psychose* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *La science et la vérité* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *L'agressivité en psychanalyse* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *Le séminaire sur "La Lettre volée"* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969–70* / J.-A. Miller (ed.). Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- Lacan J.* *Position de l'inconscient* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *Écrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J.* *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–1956* / transl. by R. Grigg. L.: Routledge, 1993.
- Lacan J.* *My Teaching*. L.; N.Y.: Verso, 2009.
- Lacan J.* *Écrits. The First Complete Edition in English* / transl. by B. Fink. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2005.
- Lacan J.* *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. P. 93–100.
- Lacan J.* *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personnalité"* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. P. 647–684.
- Lacan J.* *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* // Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. P. 793–828.

- L'anti-livre noir de la psychanalyse / J.-A. Miller (ed.). Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- Legrenzi P., Umilta C., Anderson F. *Neuromania: On the Limits of Brain Science*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lehar S. *The World in Your Head*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2003.
- Le Livre noir de la psychanalyse / C. Meyer (ed.). Paris: Les Arènes, 2005.
- Libera A., de. *L'Invention de Sujet Moderne*. Cours de Collège de France, 2013–2014. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- Libera A., de. *Archéologie du Sujet. I. Naissance du Sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- Libera A., de. *Archéologie du Sujet. II. La Quête de l'Identité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Malabou C. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage* / transl. by S. Miller. Fordham University Press, 2012.
- McDonald P.S. *History of the Concept of Mind: Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*. L.; N.Y.: Routledge, 2003.
- McGowan T. Looking for the gaze: Lacanian film theory and its vicissitudes // *Cinema Journal*. 2003. Vol. 42. No. 3. P. 27–47.
- McWilliams N. *Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process*. N.Y.; L.: The Guilford Press, 2011.
- Metzinger T. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- Metzinger T. *The Ego Tunnel*. N.Y.: Basic Books, 2009.
- Miller J.-A. Extimité // *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure, and Society* / M. Bracher, M.W. Alcorn, Jr., R.J. Corthell, F. Massardier-Kenney (eds). N.Y.; L.: New York University Press, 1994. P. 74–87.
- Mlodinow L. *Subliminal: How Your Unconscious Mind Rules Your Behavior*. N.Y.: Vintage Books, 2013.
- Nagel T. Freud's permanent revolution // *New York Review of Books*. 1994. Vol. 41. No. 9. P. 34–38.
- Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph. *The Title of the Letter. A Reading of Lacan*. N.Y.: State University of New York Press, 1992.
- Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn / J. de Vos, E. Pluth (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2016.
- Northoff G. *Neuropsychanalysis in Practice. Brain, Self, and Objects*. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Northoff G. Psychoanalysis and the brain — why did Freud abandon neuroscience? // *Frontiers in Psychology*. 2012. Vol. 3. Article 71.
- Panksepp J., Biven L. *The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2012.
- Pfaller R. *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions without Owners*. L.: Verso, 2014.
- Ramachandran V.S., Blakeslee S. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. L.: Fourth Estate Ltd, 1999.
- Ramus F. What's the point of neuropsychanalysis? // *The British Journal of Psychiatry*. 2013. Vol. 203. No. 3. P. 170–171.
- Rettberg J.W. *Seeing Ourselves Through Technology: How We Use Selfies, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves*. L.: Palgrave Macmillan, 2014.

- Revonsuo A.* Consciousness. The Science of Subjectivity. Hove; N.Y.: Psychology Press: Taylor & Francis Group, 2010.
- Revonsuo A.* Inner Presence. Consciousness as a Biological Phenomenon. Cambridge, Mass.; L.: MIT Press, 2009.
- Revonsuo A.* Biological naturalism and biological realism // R.J. Gennaro (ed.). The Routledge Handbook of Consciousness. N.Y.: Routledge, 2018. P. 188–201.
- Rey G.* Contemporary Philosophy of Mind. Oxford: Blackwell, 1997.
- Reynaert P.* Neuroscientific dystopia: does naturalism commit a category mistake? // Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn / J. de Vos, Ed. Pluth (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2016. P. 62–78.
- Robinson P.* Freud and His Critics. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1993.
- Rose N., Abi-Rached J.M.* Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Rose N.* Governing the Soul. The Shaping of the Private Self. L.: Free Association Press, 1999.
- Rose N.* Our Psychiatric Future. The Politics of Mental Health. Cambridge, UK; Medford, MA, USA: Polity Press, 2019.
- Rose N.* The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Roudinesco E.* Freud in His Time and Ours / transl. by C. Porter. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2016.
- Roudinesco E.* Why Psychoanalysis? / transl. by R. Bowlby. N.Y.: Columbia University Press, 2002.
- Routledge Handbook on Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities / A. Elliott, J. Prager (eds). L.: Routledge, 2015.
- Samuels R.* Psychoanalyzing the Politics of the New Brain Sciences. L.: Palgrave MacMillan, 2017.
- Schwartz C.* In the Mind Fields: Exploring the New Science of Neuropsychanalysis. N.Y.: Vintage Books, 2015.
- Searle J.* Making the Social World: The Structure of Human Civilization. N.Y.: Oxford University Press, 2010.
- Shepherdson Ch.* A pound of flesh: Lacan's reading of "The Visible and the Invisible" // Diacritics. 1997. Vol. 27. No. 4. P. 70–86.
- Solms M.* A neuropsychanalytical approach to the hard problem of consciousness // Journal of Integrative Neuroscience. 2014. Vol. 13. No. 2. P. 173–185.
- Solms M., Turnbull O.H.* What is neuropsychanalysis? // Solms M. The Feeling Brain. Selected Papers on Neuropsychanalysis. L.: Karnac Books, 2015.
- Solms M.* "The unconscious" in psychoanalysis and neuroscience. An integrated approach to the cognitive unconscious // The Unconscious: A Bridge between Psychoanalysis and Cognitive Neuroscience / M. Leuzinger-Bohleber, S. Arnold, M. Solms (eds). L.; N.Y.: Routledge, 2017.
- Solms M.* What is consciousness? // Journal of the American Psychoanalytic Association. 1997. Vol. 45. No. 3. P. 681–703.

- Solms M., Turnbull O.* The Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience. L.; N.Y.: Other/Karnac, 2002.
- Solms M., Turnbull O.* What is neuropsychanalysis? // *Neuropsychanalysis: An Interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences*. 2011. Vol. 13. No. 2.
- Solms M.* The conscious id // *Neuropsychanalysis*. 2013. Vol. 15. No. 1. P. 5–85.
- Solms M.* The scientific standing of psychoanalysis // *BJPsych International*. 2018. Vol. 15. No. 1. P. 5–8.
- Sorokin P.* The Crisis of Our Age. Boston, MA: E.P. Dutton, 1941.
- Sorokowski P., Sorokowska A., Oleszkiewicz A., Frackowiaka T., Huka A., Pisanska K.* Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men // *Personality and Individual Differences*. 2015. Vol. 85. P. 123–127.
- Stark R.* SSSR presidential address, 2004: putting an end to ancestor worship // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2004. Vol. 43. No. 4. P. 465–475.
- Stavrakakis Y.* Lacan and the Political. L.; N.Y.: Routledge, 1999.
- Stubenberg L.* Neutral monism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010 / E.N. Zalta (ed.). <<http://plato.stanford.edu/entries/neutral-monism/>>.
- Sulloway F.* Freud, Biologist of the Mind. N.Y.: Basic Books, 1979.
- Tallis R.* Aping Mankind. Neuromania, Darwinits and the Misrepresentation of Humanity. L.: Acumen Publishing Limited, 2011.
- Talvitie V., Ihanus J.* The psychic apparatus, metapsychology, and neuroscience: toward biological (neuro)psychoanalysis // *Neuropsychanalysis*. 2006. Vol. 8. No. 1. P. 85–98.
- Taylor P.* More than half the millenials have shared a selfie // *Pew Research Centre*. 2014. March 4. <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/03/04/more-than-half-of-millennials-have-shared-a-selfie>> (дата обращения: 27.03.2016).
- The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis: Diverse Perspectives on the Psychosocial / L. Chancer, J. Andrews (eds). L.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Uexkuell J., von.* An introduction to Umwelt // *Semiotica*. 2001. Vol. 134. No. 1/4. P. 107–110.
- Uzlaner D.* Perverse conservatism: a Lacanian interpretation of Russia's turn to traditional values // *Psychoanalysis, Culture & Society*. 2017. Vol. 22. No. 2. P. 173–192.
- Uzlaner D., Stoeckl K.* The legacy of Pitirim Sorokin in the transnational alliances of moral conservatives // *Journal of Classical Sociology*. 2018. Vol. 18. No 2. P. 133–153.
- Vanheule S.* Lacan's construction and deconstruction of the double-mirror device // *Frontiers in Psychology*. 2011. Vol. 2. P. 1–9.
- Vidal F., Ortega F.* Being Brains. Making the Cerebral Subject. N.Y.: Fordham University Press, 2018.
- Wallerstein R.S.* The concept of psychic reality: its meaning and value // *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1985. Vol. 33. No. 3. P. 555–569.
- Warfield K.* Making Selfies/Making Self: digital subjectivities in the selfie. On-site presentation at the Fifth International Conference on the Image and

- the Image knowledge Community. Freie Universität, Berlin, Germany. October 29–30, 2014.
- Webster R.* Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis. N.Y.: Basic Books, 1995.
- Weston D.* The scientific legacy of Sigmund Freud: toward a psychodynamically informed psychological science // *Psychological Bulletin*. 1998. Vol. 124. No. 3. P. 333–371.
- Widlöcher D.* Psychic reality: belief or illusion? Psychoanalytic tradition as belief in psychic reality // *American Imago*. 2006. Vol. 63. No. 3. P. 315–329.
- Yovell Y., Solms M., Fotopoulou A.* The case for neuropsychoanalysis: why a dialogue with neuroscience is necessary but not sufficient for psychoanalysis // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2015. Vol. 96. P. 1515–1553.
- Žižek S.* The Parallax View. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 2006.
- Žižek S.* “In his bold gaze my ruin is writ large” // *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)* / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1992. P. 211–272.
- Žižek S.* Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1992.
- Žižek S.* The lamella of David Lynch // *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* / R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (eds). Albany, NY: State University of New York Press, 1995. P. 205–222.
- Žižek S.* Ego Ideal and the Superego: Lacan as a viewer of Casablanca // *Žižek S. How to Read Lacan*. L.; N.Y.: W.W. Norton & Company, 2006. P. 79–90.
- Žižek S.* How to Read Lacan. L.; N.Y.: W.W. Norton & Company, 2006.
- Zupancic A.* Philosophers’ blind man’s buff // *Gaze and Voice as Love Objects* / S. Žižek, R. Salecl (eds). Durham; L.: Duke University Press, 1996. P. 54–56.

Uzlaner, Dmitry

Objective subjectivity: Psychoanalytic theory of the subject [Text] / Dmitry A. Uzlaner ; National Research University Higher School of Economics. — Moscow: HSE Publishing House, 2021. — 208 pp. — (Cultural Studies). — 600 copies. — ISBN 978-5-7598-2192-2 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2216-5 (e-book).

The main theme of the book is human being as a subject. The author explains this concept and explores the structures of human subjectivity and intersubjectivity. Psychoanalytic tradition is used as a basis for analysis. The psychoanalytic approach is placed in the context of contemporary debates on the relationship between the brain and psychical reality in the light of such an interdisciplinary approach as neuropsychanalysis. From critical analysis of neuropsychanalysis, the author moves directly to the consideration of the structures of subjectivity and introduces the key concept of this work — objective subjectivity, which is considered together with other elements of the structure of human subjectivity — objective objectivity, subjective objectivity, subjective subjectivity etc. The last chapters deal with a detailed parse of Jacques Lacan's theory of the subject, the elements of which illustrate the key intuitions for this work.

The book is intended for anyone interested in contemporary psychoanalysis, as well as in the philosophy of mind and human subjectivity.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ»
основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: <id.hse.ru/books/series/23835166>

Научное издание

Дмитрий Узланер

**ОБЪЕКТИВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ
ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ СУБЪЕКТА**

Заведующая книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Редактор АНАСТАСИЯ АРХИПОВА

Верстка: ЛЮБОВЬ МАЛИКИНА

Корректор ТАТЬЯНА ПАРКАНИ

Дизайн обложек серии: ABCdesign

ПОЛИНА ЛАУФЕР,

ЕКАТЕРИНА ЮМАШЕВА

Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

В оформлении обложки использован фрагмент
картины Пауля Клее (Paul Klee) “Zank=Duett”. 1938

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

тел.: (495) 772-95-90 доб. 15285

Подписано в печать 03.11.2020. Формат 60×90/16

Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 8,6. Печать струйная ролевая

Тираж 600 экз. Изд. № 2416. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8 (499) 270-73-59

Серия
«ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ»

Готовятся к выпуску:

Ксения Сурикова

**Музей: от пространства
к смыслу**

ISBN 978-5-7598-1965-3

2021 г.

Артем Рондарев

Эта музыка будет вечной

ISBN 978-5-7598-1711-6

2021 г.

Ричард Дайер

Пастиш

Перевод с английского

ISBN 978-5-7598-2341-4

2021 г.

Серия
«ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ»

Готовится к выпуску:

Майкл Мангер
**Завтра 3.0.
Трансакционные
издержки
и экономика
совместного
использования**

Перевод с английского
ISBN 978-5-7598-2191-5
2021 г.

Серия
«СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ»

Готовятся к выпуску:

Питер Галисон

**Часы Эйнштейна,
карты Пуанкаре:
Империи времени**

Перевод с английского

ISBN 978-5-7598-1962-2

2021 г.

Дэнни Дорлинг,

Стюарт Гитель-Бастен

Почему важна демография

Перевод с английского

ISBN 978-5-7598-2103-8

2021 г.