

Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

Главный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС); научный сотрудник, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН).
Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, стр. 1. E-mail: religion@rane.ru.

Ключевые слова: Жак Лакан; социология религии; позитивизм; теория субъекта; религиозность; Россия.

Статья посвящена систематическому изложению концепции субъекта, разработанной в рамках психоаналитической теории Жака Лакана. Последовательно и в предельно доступной форме разбираются аспекты человеческой субъективности в каждом из трех лакановских регистров: воображаемом, символическом, реальном. В воображаемом регистре субъект представлен своим эго, которое парадоксальным образом оказывается «объектом внутри субъекта». В символическом регистре субъект оказывается подмененным означающими, представляющими его/ее в пространстве языка, закона, культуры. Показывается, что идентичность — это не то, что выражает сущность субъекта, но, наоборот, то, что его/ее от этой сущности отчуждает. Наконец, в реальном регистре субъект, собственно, и обретает непосредственно субъективное измерение, но проявляется это лишь в его ускользании от тех определенностей, через которые он ухватывается в воображаемом и символическом регистрах.

Этот анализ позволяет проблематизировать те упрощенные, «наивные» представления о субъективности, которые лежат, в частности, в основе социологических исследований современных верующих. Автор показывает, что подходы, широко распространенные в позитивистской социологии (религии), для своей корректной интерпретации нуждаются в гораздо более сложной теории субъекта (например, лакановской). Игнорирование многомерности субъекта, отказ от анализа того, к какому именно регистру субъективности относятся те или иные высказывания респондентов, приводят к тому, что результаты исследований «подвисают», запутываются в «парадоксах», хорошо видных на примере количественных исследований в религиозной сфере (в России). Концепция «викарной религии» Грейс Дэйви используется в качестве положительного примера внимания со стороны социологов к человеческой сложности.

Посвящается Ане Т.

В ЦЕНТРЕ данной статьи — теория субъекта и, в частности, субъекта религиозного. Я попробую понять, что собой представляет религиозный субъект, увиденный сквозь психоаналитическую оптику, предложенную Жаком 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 пойдет 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 в современной России. Но прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению теории Лакана, необходимо дать ответ на один очевидный вопрос.

Зачем социологии религии теория субъекта?

Нередко можно встретить с утверждением, что социология переживает далеко не лучшие времена. Так, в частности, Питер Бергер в одной из статей¹ 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 работу².

В качестве одной из причин подобного положения дел Бергер указывает на так называемый методологический фетишизм, суть которого в «преобладании методов над содержанием». Методы ста-

1. *Berger P. Whatever Happened to Sociology? // First Things. October 2002. URL: <http://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>.*
2. *Mathewes Ch. T. An Interview with Peter Berger // The Hedgehog Review. Spring & Summer 2006. P. 160.*

новятся все более наукообразными — с обилием цифр, таблиц и графиков (вплоть до лозунга «Что нельзя посчитать — нельзя изучать»³), 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»⁴) и, соответственно, некритическому принятию посылок, не пропущенных через основательную критическую рефлексию. Ситуация усугубляется оторванностью социологии религии как от социологии в целом⁵, 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»⁶. Исследователи редко поднимаются до столь сложных теоретических вопросов, как субъективность, особенно в психоаналитическом разрезе. Линн Чансер указывает на достойную сожаления маргинализацию в американской социологии психоанализа с его вниманием к внутренней сложности индивида. Вместе с Джоном Эндрюсом она обращает внимание на «сравнительное нежелание [социологов] — по сей день — воздать должное человеческой сложности»⁷. 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 (Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм и Карл Маркс), сказано:

3. Ibidem.

4. Ibidem.

5. Об этой отчужденности, в частности, много пишет Грейс Дэйви. См.: Davie G. *Sociology of Religion*. L.A.; 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.

6. 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.

7. Ibid. P. 3. См. также: Chancer L. *Sociology, Psychoanalysis, and Marginalization: Unconscious Defenses and Disciplinary Interests // Sociological Forum*. 2013. Vol. 28. № 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 был⁸.

Однако, несмотря на подобную категоричность некоторых известных социологов, сегодня имеет место новая волна интереса к психосоциальным подходам, о чем свидетельствуют, например, недавно учрежденное научное издание *The Journal of Psycho-Social Studies* или же некоторые сборники⁹.

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/ее «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 контролировать¹⁰.

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)¹¹. Без ответа или хотя бы серьезного рассмотрения данных вопросов невозможно понять, как именно следует воспринимать те данные, которые получают, 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», то есть представлений о субъекте как *субъекте сознательном* (то есть субъект в общем и целом идентичен своему эго). Человек знает, что он/она думает, и может связно о себе рассказать спрашивающему. Ее/его слова о самом себе («Я думаю...» или

8. Stark R. SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. № 4. P. 465.

9. См., напр.: Routledge Handbook on Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities / A. Elliott, J. Prager (eds). L.: Routledge, 2016.

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

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

«Я считаю...»), если эти слова искренни, соответствуют тому, кем он/она является. Подобная наивность, которая «рисует индивидов простыми, единичными принимающими решения сгустками интересов и предпочтений», является вполне осознанной позицией, связанной с респектабельной позитивистской ориентацией на получение точного научного знания, которое едва ли можно примирить с попытками «заглянуть по ту сторону» видимого и увидеть индивида во всей ее/его сложности и противоречивости¹².

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 связной картины, которую логично было бы ожидать от сознательного 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 догматы¹³. 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»¹⁴. Эти противоречия не вытекают из какого-то качественного изъяна социологических исследований в России. Схожие противоречия фиксируются также, например, в Европе, где были зафиксированы парадоксальные феноме-

12. Calhoun C. Foreword // *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis*. Р. х.

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

14. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008 (цит. по: Лебедев С. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // *Социологические исследования*. 2010. № 12. С. 85).

ны «принадлежность [к церкви] без веры» и «вера без принадлежности [к церкви]»¹⁵. Грейс Дэйви отмечает:

Даже самые утонченные техники опросов показывают, что по всей Европе имеет место все возрастающее расхождение между тем, что можно назвать «мягкими» и «твердыми» индикаторами религиозной жизни — как в смысле деятельности (регулярный посетитель *vs* номинальный член), так и в смысле веры (разделяющий вероучительные положения христианской — или любой другой — церкви *vs* простое признание того, что, возможно, существует некий Бог или же дух без всякого уточнения его специфики)¹⁶.

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. В частности, можно обратить внимание на тезис о так называемой викарной религии, выдвинутый Грейс Дэйви. «Викарная религия», то есть 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 тем допущением, что человек может «не верить» на уровне своего сознания и самосознания и одновременно все же *как-то* верит, пусть даже через замещающих его/ее в этой вере других. Более того, оказывается, что субъект не автономен по отношению к другим, другие являются важной частью ее/его собственной конституции (если бы не было других, которые верят, то неверие субъекта, скорее всего, было бы серьезно поколеблено)¹⁷. Анализируя тезис о «викарной

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

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

17. 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 (естественно, находящаяся вне «я» — на уровне «я» мы эмансипированные от предрассудков и трансцендентности индивиды) или хотя бы одна из ее опор. Этот феномен описывался, в частности, Славоем Жижекком в контексте концентрационных лагерей: заключенные жили представлением о том, что в одном из барачков есть кто-то,

религии», Дэйви приходит к интересной метафоре айсберга, уводящей прочь от «наивной теории». Она отмечает:

[Можно, конечно,] просто измерять и описывать ту часть айсберга, которая торчит из воды. Но это равносильно игнорированию подводной части, которая остается невидимой большую часть времени, — однако без нее видимая часть так никогда бы и не появилась¹⁸.

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

Если наша гипотеза верна, то феномен, описываемый Дэйви, оказывается всего лишь частным примером гораздо более общего явления¹⁹, то есть «викарная религия», подрывающая «наивную теорию субъекта», есть не исключение, но правило, лишь чуть-чуть приоткрывающее гигантскую подводную часть айсберга. В частности, тут же можно рассмотреть возможность существования «викарного скептицизма»: подобно тому, как неверующему может быть некомфортно, если из его/ее окружения исчезнут церкви и 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/ее собственное* сомнение, но как бы вынесенное вовне и спроецированное на других. Или, например, анализировать возможность «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...»)²⁰.

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.

кто не сломался, кто продолжает бороться за свое достоинство и т. д. Естественно, этого несомненного в реальности не было, но он был важной частью субъекта, которая не давала надломиться всей структуре.

18. Ibid. P. 28.

19. «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.

20. Это тема для отдельного исследования.

Почему 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, то есть субъектом коммуникации как таковой²¹.

Субъект Лакана не может быть осмыслен *сам по себе* вне контекста его/ее соотнесенности с другими (и в смысле *autres*, и в смысле *Autres*, то есть и в смысле *других* с маленькой буквы, и в смысле *Других* с большой буквы²²) и даже поглощенности ими. Субъект Лакана по определению не самодостаточен (формула субъекта — это $\$$, или перечеркнутое S, то есть субъект, утративший некую изначальную полноту и автономность), сама возможность его/ее существования и полноценного функционирования зависит от других (*autres/Autres*).

Яннис Ставракакис, исследующий вопрос о значимости лакановской теории субъекта для политической и социальной теории, утверждает:

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.²³

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

22. «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).

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

Далее Ставракакис поясняет:

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 быть заполнена лишь социально-политическими объектами идентификации²⁴.

Соответственно, 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 вписывание 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 века представления о том, что внутренний мир человека, его/ее психика тождественны сознанию, что «лишь сознательное заслуживает наименования „психика“»²⁵. 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 смысле, а давние открытия Коперника — в смысле космологическом²⁶.

24. Ibid. P. 37.

25. Юнг К. Г. О бессознательном / Пер. с нем. Дм. Узланера // Новая весна. 2008. № 9.

26. Фрейд З. О сопротивлении психоанализу (1925) // Фрейд З. Собр. соч.: В 26 т. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006. Т. 2. С. 204–205.

Таким образом, вторая из отмечаемых нами важных особенностей лакановского субъекта — это его/ее *децентрированность по отношению к эго как центру сознательной части личности*. Если вернуться к упомянутому нами в начале сравнению субъекта с айсбергом, то его/ее 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 центра»²⁷. Более того, согласно Лакану, пусть эго и является, хотя бы на феноменальном уровне, важной частью субъекта, но одновременно 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 которых данный субъект децентрирован по отношению к его/ее 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 Жижеком проиллюстрируем соотношение трех порядков через метафору шахмат: воображаемое — это образное, то есть 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 ин-

27. Дьяков А. В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. М.: Курский институт социального образования (филиал) РГСУ, 2005.

теллекта, утомленность в данную конкретную секунду, непредвиденные обстоятельства, способные нарушить плавное течение игры, и т. д.²⁸

«Эго — это другой», или Объект внутри субъекта

Согласно Лакану, воображаемый регистр — это регистр образов, видимостей, соблазняющих субъекта, вызывающих у него агрессию и одновременно заставляющих ее/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 между эго и «я» (в смысле сокрытой, более «аутентичной» части «я»)³⁰. 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.

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

29. В лакановском психоанализе любая аутентичность условна. Единственное, что может быть названо действительно аутентичным, так это ускользание субъекта — в его/ее реальном регистре — от любых попыток зафиксировать его/ее аутентичность.

30. См., напр.: *Lacan J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* // *Lacan J. Ecrits*. P.: Editions du Seuil, 1966. P. 304. 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. P. 11–17.

Катектируемый, то есть 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 ее/его выбор. При этом не следует понимать «зеркало» буквально — речь не идет о зеркале как предмете; функцию зеркала может играть и другой человек, например ребенок того же возраста, в котором субъект узнает себя и с которым он/она вступает в сложные и противоречивые отношения подражания/конкуренции. Данную мысль поясняет 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 не удивительно, что в качестве значка для обозначения эго в связи с *идеал-эго* (или «идеальным „я“», то есть тем образом себя, с которым субъект хотел бы отождествиться) Лакан выбрал символ *a*, чтобы отослать нас к слову *autres*, то есть другие — *i(a)*, что можно расшифровать как отождествление с воображаемым другим. «Эго — это другой» (*Je est un autre*) — так звучит знаменитая фраза Лакана³⁴.

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

... психический актор, который возникает в субъекте в результате отчуждающей идентификации с рядом внешних образов. Эго — это другой, это результат деформирующей власти *imagos*’ов, поглощающих и захватывающих субъекта³⁵.

Внешний образ привлекает субъекта, зачаровывает его/ее и в конечном счете полностью его/ее поглощает. Таким образом, субъект не может быть сведен к его/ее эго, так как эго — это восприня-

33. Chiesa L. Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L., UK: MIT Press, 2007. P. 20.

34. Lacan J. L’agressivité en psychanalyse // Ecrits. P. 118.

35. Chiesa L. Op. cit. P. 15.

тый извне воображаемый объект, дающий субъекту воображаемое ощущение единства собственной личности.

Брюс Финк суммирует:

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 ему³⁷.

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.

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

36. Fink B. Op. cit. P. 37.

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

38. Fink B. Op. cit. P. 38.

Другого (или *эго-идеала*). Указание на это обстоятельство было одним из принципиальных моментов деятельности Жака Лакана на ранней стадии, когда он активно боролся с так называемой эго-психологией. Это направление в психоанализе, которое строится на «всеобъемлющем одобрении эго как объекта отдельного изучения»³⁹. Согласно Хайнцу Хартману, одному из главных теоретиков эго-психологии, эго не следует более понимать как простой посредник между инстинктами Оно и суждениями Супер-эго, 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:

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 — Хайнц Хартманн, Эрнст Крис и Рудольф Левенштейн. — Д. У.]... акцент на эго... приводил к пренебрежению бессознательным как таковым⁴¹.

Акцент на эго как «лишенного 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

39. *Idem.* Lacan's Critique of the Ego Psychology Troika: Hartmann, Kris, and Loewenstein // *Idem.* Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2004. P. 39.

40. *Ibid.* P. 40.

41. *Ibidem.*

эго-психологии, то есть 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 ее/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 — опрашивающий, заслушивающийся рассказами респондента о себе, получает лишь «субъекта высказанного» (*sujet de l'énoncé*), то есть некий социально одобренный (то есть 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, то есть «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, то есть брата-близнеца, признание и симпатии которого эго призвано завоевать (или, наоборот, оппонента, которого необходимо агрессивно опровергнуть), так и роль Другого, то есть он/она 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/ее слова, мягко говоря, преувеличивают, например, степень его/ее религиозности⁴³ (но в равной степени — и нерелигиозности). И это же объясняет

42. Различие между «субъектом высказанного» и «субъектом высказывания» можно проиллюстрировать следующим примером. Допустим, кто-то говорит: «Я очень добрая». При этом мы знаем, что буквально недавно она повела себя зло. Таким образом, то «я», которое 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., напр.: 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. № 6. P. 741–752.

часто встречающееся сожаление социологов о том, что результаты опроса зачастую зависят не только от того, как и в какой последовательности сформулированы и сформированы 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/ее 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 метафорического 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.

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

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» // Ecrits. P. 11.

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; эта инстанция есть эго-идеал, или $I(A)$.

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

В объятиях 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.

Лишь заняв место в символическом порядке, субъект получает какую-то определенность, какое-то конкретное существование. Субъект, по словам Лакана, «опадает с цепи означающих подобно тому, как спелый фрукт падает с дерева»⁴⁷. Субъект становится субъектом, лишь попадая в не принадлежащее ему и не им созданное пространство языка, пространство закона, внутри которого он/она 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 (мате-

46. Ibid. P. 12.

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

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

рию), он не осознает эти отношения как символические, каковы-ми они на самом деле и являются (то есть отношениями ребенка и матери). Эти отношения... структурированы... диалектикой символического порядка, то есть 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 его самого первого крика и приписать ему его роль, его статус и, соответственно, определить его принудительное местоположение⁵⁰.

Таким образом, рождение субъекта внутри символического порядка есть одновременно и его/ее отчуждение от самого себя, его/ее кастрация (то есть утрата целостности). Формула, с помощью которой Лакан передает субъекта, — $\S$, или $\S$ перечеркнутое, в котором пересекающая 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, в мысли Лакана, происходит во время разрешения так называемого эдипова комплекса, 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/ее 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, каза-

49. Ibid. P. 55.

50. Ibidem.

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

лось бы, простым актом, как акт наречения имени. Любой ребенок получает имя, без имени он/она — только сгусток живой материи. Но это имя не было им придумано, это имя зачастую имеет свои культурные, социальные, политические, идеологические подтексты, зачастую оно обусловлено семейными традициями (или, наоборот, прерыванием оных). Имя начинает властвовать над человеком, вовлекает его/ее 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 замечает Лакан,

Субъекты... покорней овец моделируют свое непосредственное существование 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 окликанья. 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, не оспаривает тот символический порядок, в который он вписан. Например, если человек откликается на оклик полицейского («Гражданин! Ваши документы!»), то это значит, что он/она признает власть последнего над собой и, соответственно, всю социальную структуру, которую полицейский олицетворяет и частью которой он является.

То есть субъект не принадлежит себе, он/она захватывается означающим (словом, находящимся в системе отношений с другими словами и сплетающим вместе с ними 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 существу-ющим, едва заметным в согласованном лязганье цепей означающих. *Это отчуждение субъекта означающим есть то, что иначе можно назвать идентификацией человека, его/ее*

52. *Idem*. Le séminaire sur “La Lettre volée”. P. 30.

53. *Idem*. Position de l’inconscient // *Ecrits*. P. 835.

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/ее 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» есть речь эго, 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 самые гладкие и связные куски речи представляют собой не более чем ничего не значащие междометия, 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:

1. и: А ↓вот ↑ считаете ли вы себя верующим (.) человеком
2. Р: (3.о) как вам сказать (1.о) Я и верующая и ↑неверующая (1.о)
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

54. *Idem.* Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. P. 247 ff.

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

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 означающим. 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, то есть конкретный смысл знака (что он обозначает), связано с означающим, то есть 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».

55. *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. Разъяснения по поводу знаков используемого автором так называемого смешанного подхода, то есть подхода количественного и качественного, см.: Там же. С. 240. Вкратце — стрелочки, цифры и прочие обозначения призваны передать все те паузы, ударения, смены интонации, громкости голоса и т. д., которыми наполнена любая живая речь.

56. *Де Соссюр 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 Сосюра: теперь означающее доминирует над означаемым вплоть до того, что полностью подавляет последнее. Означающее может существовать без какого-либо означаемого, буквально «означающее без означаемого». Как указывает Лакан, «каждое настоящее означающее как таковое 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 одно означающее отсылало бы к другому.

Но как тогда возможен процесс приписывания значения, то есть увязка означающего с означаемым? Что происходит со смыслом? Смысл в концепции Лакана отходит на второй план, а процесс приписывания значения становится процессом *signification*. Данное понятие, насколько я могу понять, означает скольжение по самой границе значения, а значит, по самой границе, за которой находится так и не 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), прекрасно могут существовать, вообще не имея смысла.

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

58. Lacan J. The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–1956 / R. Grigg (trans.). L.: Routledge, 1993.

59. Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.; N.Y.: Routledge, 1996. P. 190.

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

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, то есть фактически набор звуков, существует не для того, чтобы отсылать к некоему означаемому, 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 них существует прежде всего за счет своей соотнесенности 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 отвечающего, но, скорее, то место, которое данное слово как элемент кода занимает в кодовой системе. Означающее работает как алгоритм, однако Нанси и Лаку-Лабарт отмечают:

...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 кото-

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

ТАБЛИЦА 1

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)

	<u>1989</u>	<u>1990</u>	<u>1991</u>	<u>1992</u>	<u>1997</u>
неверующие	53,0	45,0	40,0	28,0	35,0
православные	20,0	25,0	34,0	47,0	54,0
другие конфессии	9,0	13,0	10,0	10,0	7,0
затруднились с ответом	18,0	17,0	16,0	15,0	3,0
	<u>2000</u>	<u>2002</u>	<u>2008</u>	<u>2012</u>	
неверующие	31,0	31,0	26,0	20,0	
православные	56,0	57,6	59,0	68,0	
другие конфессии	8,0	7,4	10,0	8,0	
затруднились с ответом	5,0	3,9	5,0	5,0	

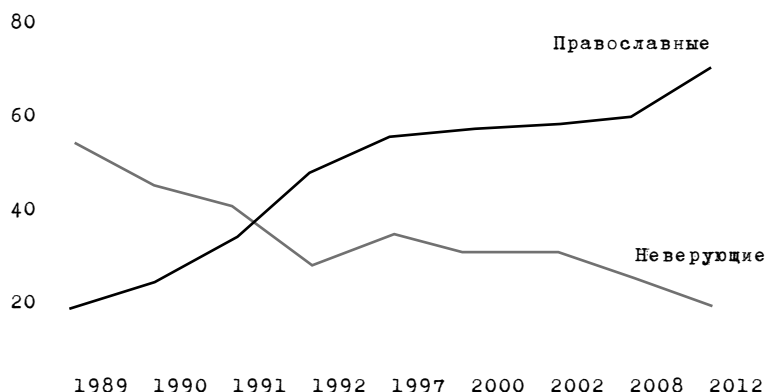
ИСТОЧНИК: Исследования ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» (<http://fom.ru/obshchestvo/10434>) // Чеснокова В.Ф. Тесным путем. М., 2005.

рые 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 которому они якобы приложимы, нет. Эти парадоксы есть производное 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 че-

62. Ibid. P. 47.

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



ИСТОЧНИК: Исследования ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» (см. табл. 1).

ловеческих 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 импловизность:

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). Приведенные таблица и график⁶⁴ иллюстрируют этот процесс (даны цифры 1989 года, когда Большой Другой уже в кризисе и перекодировка началась⁶⁵).

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. См.: Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 243–244.

65. Более ранние данные, показывающие успешность секуляризации в усло-

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 данных⁶⁶. И опять же, не имеет ни малейшего значения, что именно эти элементы значат сами по себе (возможно, ничего, то есть это буквально пустое колебание воздуха), важно их место в системе, их место в алгоритмической последовательности⁶⁷. В этом смысле социологические исследования зачастую фиксируют не столько динамику, касающуюся реальности, 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 Лакан называет «пристежкой»: чтобы наделить «верующего» и связанные с ним означающие («православие», «вера», «Бог») значением, необходимо осуществить «идеологическую пристежку», то есть ввести особое «метаозначающее», которое зафиксирует все остальные означающие и увяжет их с конкретными

виях социализма, см. в: *Угринович Д. М.* Введение в общее религиоведение. М.: Мысль, 1995. С. 192–203.

66. *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. 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.
67. 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.

означаемыми⁶⁸. Хорошим примером подобного метаозначающего и «идеологической пристежки» является понятие «воцерковленности», предложенное российским социологом Валентиной Чесноковой⁶⁹. 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-культурной идентичности». Однако «пристежка» — 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 бессознательном?⁷⁰

Чего ты хочешь? В поисках реального субъекта

Если бы это было так, то Лакан был бы обыкновенным структуралистом, опровергающим саму возможность существования

68. Подробнее см.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова под науч. ред. С. Зимовца. М.: Художественный журнал, 1999. С. 93–94.

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

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

субъекта и сводящим ее/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:

...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 брешью⁷¹.

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 постструктуралистам⁷². 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»⁷³, 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, [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 него⁷⁴.

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

71. Ibid. P. 69.

72. См.: Жижек С. Указ. соч. С. 155–200.

73. Лакан Ж. Семинары / Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 1998. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). С. 90.

74. Lacan J. Le séminaire sur "La Lettre volée". P. 25.

Именно в регистре реального возникает то, что может быть названо «аутентичным»⁷⁵ «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»⁷⁶). Это то «я», которое должно занять место Оно, это «я»,

...берущее на себя ответственность за бессознательное, бессознательное, которое занимается сочленением мыслей, которое кажется происходящим само по себе, без вмешательства чего-либо, напоминающего субъекта⁷⁷.

«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 жить⁷⁸.

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 Младден Долар, Лакан низверг эго для того, чтобы восстановить его на более глубоком и фундаментальном уровне⁷⁹. Голос «я» должен зазвучать из самых глубин реального. Вместо привычного сознательного субъекта мы получаем парадоксального бессознательного субъекта, субъективность 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»⁸⁰. Но как тогда можно уловить его/ее присутствие? Лакан искал те грамматические конструкции, в которых слышится голос субъекта бессознательного (это точно не местоимение «я»), и в итоге нашел его в грамматических конструкциях, отражающих сомнение или как бы несогласие говорящего с тем, что он сам го-

75. См. сноску 29.

76. *Idem*. La science et la vérité // *Ecrits*. P. 864.

77. *Fink B.* The Lacanian Subject. P. 46.

78. *Žižek S.* Op. cit. P. 8.

79. *Dolar M.* Cogito as the Subject of the Unconscious // *Cogito and the Unconscious* / *S. Žižek* (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 1998.

80. *Ibid.* P. 38.

ворит⁸¹. 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)⁸²

Здесь субъект бессознательного проявляет себе 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 и десубъективированных объектов. Однако в его работах — в связи с порядком реального — проскальзывают порой полуутопические намеки на возможность целостного неперечеркнутого субъекта, то есть *S*, а не *S'*. 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*?»⁸³ — 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 она/он верит/не верит.

Если реальное — это сбой символизации, а субъект проявляет себя лишь как иногда возникающая брешь в символическом порядке, значит, реальное любой религиозной идентичности — это

81. 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.

82. Рогозин Д. Указ. соч. С. 227.

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

всегда сомнение, это всегда ощущение невыразимости и неспособности ухватить «то самое» словами, услужливо вертящимися на языке⁸⁴.

Заключение

Оптика Лакана позволяет увидеть субъекта и, в частности, субъекта религиозного во всей его/ее сложности и противоречивости: в воображаемом регистре субъект (эго) и субъективность — не более чем иллюзия, вытекающая из идентификации с эго как проникающим внутрь субъекта чужеродным объектом; в символическом регистре субъект (*Œ*) есть субъект перечеркнутый, колонизированный ничем не значащими означающими, к которым он/она припилен и безличной логике которых 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 и 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 изначально он/она есть лишь в своей негативности, как тот, кто пойман в игру зеркальных отражений (эго — другой) и символических структур (*S'* — 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 ничего. Таким образом, оказывается, что Лакан не просто предлагает нам более объемную и сложную теорию субъекта, но еще и выводит нас по ту сторону социологии в пространство индивидуального — духовно-философско-теологического — поиска, в котором только человек и может отвоевать свое право быть субъектом в полном смысле этого слова.

84. Наверное, здесь можно провести параллель с апофатическим богословием.

Библиография

- Althusser L. Freud and Lacan // Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. 3: Society, Politics, Ideology / S. Žižek (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2003.
- Baudrillard J. In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and the Other Essays. N.Y.: Semiotext(e), 1983.
- Berger P. Whatever Happened to Sociology? // First Things. October 2002. URL: <http://firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>.
- Calhoun C. Foreword // The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis / L. Chancer, J. Andrews (eds). L.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Chancer L. Sociology, Psychoanalysis, and Marginalization: Unconscious Defenses and Disciplinary Interests // Sociological Forum. 2013. Vol. 28. № 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.
- Chiesa L. Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2007.
- Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.
- Davie G. Sociology of Religion. L.A.; L.; New Dehli; Singapore: Sage Publications, 2007.
- Davie G. Vicarious Religion // Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives / N. T. Ammerman (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2006.
- Dolar M. Cogito as the Subject of the Unconscious // Cogito and the Unconscious / S. Žižek (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 1998.
- Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.; N.Y.: Routledge, 1996.
- Fink B. Lacan's Critique of the Ego Psychology Troika: Hartmann, Kris, and Loewenstein // Idem. Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B. Reading "The Subversion of the Subject" // Idem. Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B. The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Gagnier R. Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain, 1832–1920. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- 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. № 6. P. 741–752.
- Hall E. Subjectivity. N.Y.; L.: Routledge, 2004.
- Lacan J. Du traitement possible de la psychose // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. L'agressivité en psychanalyse // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. La science et la vérité // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Le séminaire sur "La Lettre volée" // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. My Teaching. L.; N.Y.: Verso, 2009.
- Lacan J. Position de l'inconscient // Idem. Écrits. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Some Reflections on the Ego // International Journal of Psycho-Analysis. 1953. Vol. 34. P. 11–17.

- Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du désir // Idem. *Écrits*. P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–1956. L.: Routledge, 1993.
- Mathewes Ch. T. An Interview with Peter Berger // *The Hedgehog Review*. 2006. Spring & Summer.
- Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph. The Title of the Letter. A Reading of Lacan. N.Y.: State University of New York Press, 1992.
- Pfaller R. On the Pleasure Principle in Culture: Illusions Without Owners. L.: Verso, 2014.
- Routledge Handbook on Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities / A. Elliott, J. Prager (eds). L.: Routledge, 2016.
- Stark R. SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2004. Vol. 43. № 4.
- Stavrakakis Y. Lacan and the Political. L.; N.Y.: Routledge, 1999.
- Žižek S. How to Read Lacan. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2007.
- Де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Дьяков А. В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. М.: Курский институт социального образования (филиал) РГСУ, 2005.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
- 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*. М.; СПб.: Летний сад, 2007. С. 12–15.
- 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.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 1998.
- Лебедев С. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // *Социологические исследования*. 2010. № 12.
- Лункин Р., Филатов С. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // *Социологические исследования*. 2005. № 6. С. 35–45.
- Рогозин Д. От чужака к прихожанину, или Религиозная идентичность старшего поколения ивановцев // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 1.
- Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // *Отечественные записки*. 2013. № 1 (52).
- Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008.
- Угринович Д. М. Введение в общее религиоведение. М.: Мысль, 1995.
- Фрейд З. О сопротивлении психоанализу (1925) // Он же. *Собр. соч.*: В 26 т. Т. 2. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
- Юнг К. Г. О бессознательном // *Новая весна*. 2008. № 9.

THE MULTIDIMENSIONAL SUBJECT: A BELIEVER IN “IMAGINARY,”
“SYMBOLIC,” AND “REAL” REGISTERS

DMITRY UZLANER. Editor-in-Chief, “State, Religion and Church” Journal, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Research Fellow, Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSES). Address: 82 Vernadskogo ave., Bldg 1, 119571 Moscow, Russia. E-mail: religion@rane.ru.

Keywords: Jacques Lacan; sociology of religion; positivism; theory of the subject; religiosity; Russia.

This article is devoted to a systematic rendition of the theory of the subject as it was elaborated in Jacques Lacan’s psychoanalytic theory. The article offers an analysis of human subjectivity in each of the three Lacanian registers: Imaginary, Symbolic, and Real. In the Imaginary register, the subject is represented by his ego, which paradoxically turns out to be the “object within the subject.” In the Symbolic register, the subject is undermined by signifiers that represent him/her in the dimension of language, law, and culture. The article demonstrates that identity is not something that expresses the subject’s essence, but rather identity is what alienates the subject from his/her essence. Finally, in the Real register one can finally find the properly subjective part of the subject, but this part manifests itself in escaping from any content which the subject has in the Imaginary and Symbolic registers.

The point of this rendition is to problematize “naïve” assumptions about the subject, which are usually taken for granted in research on contemporary believers (i.e. in opinion polls). The author shows that this research, in order to be interpreted meaningfully, requires a more complex understanding of human subjectivity. Neglect of the subject’s multidimensionality, a refusal to analyze which register of subjectivity this or that statement of a respondent refers to, results in research that is increasingly entangled in “paradoxes” of (religious) consciousness. These paradoxes are evident when one examines quantitative research in the sphere of religion (i.e. in Russia).

References

- Althusser L. Freud and Lacan. *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*. Vol. 3: *Society, Politics, Ideology* (ed. S. Žižek), London, New York, Routledge, 2003.
- Baudrillard J. *In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and the Other Essays*, New York, Semiotext(e), 1983.
- Berger P. Whatever Happened to Sociology? *First Things*, October 2002. Available at: <http://firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>.
- Calhoun C. Foreword. *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis* (eds L. Chancer, J. Andrews), London, Palgrave Macmillan, 2014.
- Chancer L. Sociology, Psychoanalysis, and Marginalization: Unconscious Defenses and Disciplinary Interests. *Sociological Forum*, 2013, vol. 28, no. 3, pp. 452–468.
- Chancer L., Andrews J. The Unfulfilled Promise: From Marginalization to Revitalization. *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis* (eds L. Chancer, J. Andrews), London, Palgrave Macmillan, 2014.
- Chiesa L. Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA, London, MIT Press, 2007.
- Davie G. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Davie G. *Sociology of Religion*, Los Angeles, London, New Dehli, Singapore, Sage Publications, 2007.

- Davie G. Vicarious Religion. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (ed. N. T. Ammerman), New York, Oxford University Press, 2006.
- Dolar M. Cogito as the Subject of the Unconscious. *Cogito and the Unconscious* (ed. S. Žižek). Durham, London, Duke University Press, 1998.
- Evans D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, New York, Routledge, 1996.
- Fink B. Lacan's Critique of the Ego Psychology Troika: Hartmann, Kris, and Loewenstein. *Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B. Reading "The Subversion of the Subject". *Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2004.
- Fink B. *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- Gagnier R. *Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain, 1832–1920*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- 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, pp. 741–752.
- Hall E. *Subjectivity*, New York, London, Routledge, 2004.
- Lacan J. Du traitement possible de la psychose. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. L'agressivité en psychanalyse. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. La science et la vérité. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Le séminaire sur "La Lettre volée. *Écrits*, Paris, P.: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. *My Teaching*, London, New York, Verso, 2009.
- Lacan J. Position de l'inconscient. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. Some Reflections on the Ego. *International Journal of Psycho-Analysis*, 1953, vol. 34, pp. 11–17.
- Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du désir. *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
- Lacan J. *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–1956*, London, Routledge, 1993.
- Mathewes Ch. T. An Interview with Peter Berger. *The Hedgehog Review*, 2006, Spring & Summer.
- Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph. *The Title of the Letter. A Reading of Lacan*, New York, State University of New York Press, 1992.
- Pfaller R. *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions Without Owners*, London, Verso, 2014.
- Routledge Handbook on Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities* (eds A. Elliott, J. Prager), London, Routledge, 2016.
- Stark R. SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2004, vol. 43, no. 4.
- Stavrakakis Y. *Lacan and the Political*, London, New York, Routledge, 1999.
- Žižek S. *How to Read Lacan*, New York, London, W.W. Norton & Company, 2007.
- De Saussure F. *Kurs obshchei lingvistiki* [Cours de linguistique générale], Moscow, Editorial URSS, 2004.
- Diakov A. V. *Problema sub'ekta v poststrukturalistskoi perspektive: ontologicheskii aspekt* [The Problem of Subject in Poststructuralist Paradigm: An Ontological Aspect], Moscow, Kurskii institut sotsial'nogo obrazovaniia (filial) RGSU, 2005.
- Žižek S. *Vozvyshennnyi ob'ekt ideologii* [The Sublime Object of Ideology], Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal, 1999.

- Kaariainen K., Furman D. Religioznost' v Rossii v 90-e gody XX — nachale XXI veka [Religiosity in Russia in Nineties and in the Early XXI Century]. *Novye tserkvi, starye veruiushchie — starye tserkvi, novye veruiushchie. Religiiia v postsovetsskoi Rossii* [New Churches, Old Believers — Old Churches, New Believers. Religion in Post-Soviet Russia], Moscow, Saint Petersburg, Letnii sad, 2007, pp. 12–15.
- Kil'deev M. Uroven' musul'manskoi religioznosti naseleniia v Srednem Povolzh'e i Priural'e po dannym sovetskikh sotsiologicheskikh issledovaniia (1966–1991) [Amount of Islamic Religiosity in Middle Volga and Cisurals' Population According to Soviet Sociological Studies (1966–1991)]. *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2014, no. 1.
- Lacan J. *Seminary. Kn. 1: Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza* [Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud], Moscow, Gnozis, Logos, 2009.
- Lebedev S. Paradoksy religioznosti v mire pozdnego moderna [Paradoxes of Religiosity in the Late Modern World]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* [Sociological Studies], 2010, no. 12.
- Lunkin R., Filatov S. Statistika rossiiskoi religioznosti: magiia tsifr i neodnoznachnaia real'nost' [Statistics of Russian Religiosity: the Magic of Numbers and the Ambiguous Reality]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* [Sociological Studies], 2005, no. 6, pp. 35–45.
- Rogozin D. Ot chuzhaka k prikhozhaninu, ili religioznaia identichnost' starshogo pokoleniia ivanovtsev [From Stranger to Church-Goer, or Religious Identity of the Older Generation in Ivanovo]. *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2013, no. 1.
- Sinelina Iu. Iu. Religioznost' v sovremennoi Rossii [Religiosity in Contemporary Russia]. *Otechestvennye zapiski* [Domestic Notes], 2013, no. 1 (52).
- Toshchenko Zh. T. *Paradoksal'nyi chelovek* [Paradoxical Man], Moscow, IuNITI-DANA, 2008.
- Ugrinovich D. M. *Vvedenie v obshchee religiovedenie* [Introduction to General Study of Religion], Moscow, Mysl', 1995.
- Freud S. O soprotivlenii psikhoanalizu (1925) [Die Widerstände gegen die Psychoanalyse (1925)]. *Sobr. soch.: V 26 t. T. 2* [Collected Works: In 26 vols. Vol. 2], Saint Petersburg, Vostochno-Evropeiskii institut psikhoanaliza, 2006.
- Chesnokova V. F. *Tesnym putem: protsess votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse XX veka* [By the Narrow Way: The Process of Churching of Russian Population in the Late XX Century], Moscow, Akademicheskii proekt, 2005.
- Jung K. G. O bessoznatel'nom [On Unconsciousness]. *Novaia vesna* [New Spring], 2008, no. 9.