



УДК 291.4

О содержании религиозной традиции и средствах трансляции религиозного опыта

А. Е. Смирнов

Восточно-Сибирский институт МВД России, г. Иркутск

Аннотация. В статье уточняется понятие религиозной традиции; определяются средства трансляции религиозного опыта и их характеристики. Автор приходит к выводу, что религиозная традиция передает определенный тип организации телесности, средствами передачи и воспроизводства которой выступают соответствующие практики («практики себя»).

Ключевые слова: религиозная традиция, религиозный опыт, тело, телесность, практики себя, трансляция религиозного опыта.

«Верующие и неверующие взаимно кажутся друг другу безумцами» – сказанное Бл. Иеронимом в IV в. остается справедливым и для наших дней. Но все же непонимание опыта человека религиозного есть не только неспособность нашего языка адекватно описать соответствующий опыт, но и свидетельствование его способности искать выражение для чего бы то ни было: «Там, где есть какие-либо помехи на пути к пониманию, там оно уже дано как предпосылка» [1, с. 45]. Понимание всегда обусловлено – оно с необходимостью осуществляется *внутри* общества, культуры или традиции. Но любой живой опыт всегда полнее и богаче того, что в нем может быть исследовано. Всякий опыт, рассматриваемый именно в качестве *опыта*, не является истинным или ложным, но он всегда демонстрирует истину, к которой возможно лишь приобщиться. Что же такое религиозный опыт?

Религиозный опыт – единство знания и существования, переживание, основанное на непосредственной связи с Абсолютом (Богом). Религиозный опыт может быть различен по содержанию. Связь с абсолютным может опознаваться, например, как «океаническое чувство», ощущение растворенности «всего во всем», что характерно для индуизма: «Я вижу, что все существующее есть Бог...» (Рамакришна). В этой связи можно сказать, что религиозный опыт трансперсонален. Христианство, напротив, видит абсолют в образе Личности и Любви. Йоги скажут, что абсолют является в виде особой трансцендентной вибрации звука и явления божественного света. Для кого-то непосредственный контакт с Богом должен означать момент полного забвения себя и т. д. Важно то, что религиозный опыт не является простым и непосредственным переживанием. Для него не существует формальных объективных критериев. Религиозный опыт – источник всех религий. «Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт»

[2, с. 9]. Религиозный опыт принципиально субъективен – человек переживает этот опыт *лично*. Религиозный опыт труден для выражения и передачи, а в некоторых случаях – принципиально невыразим. Каждая религия *институционализирует* собственный религиозный опыт. Она обеспечивает его аутентичное постижение в рамках религиозной традиции как организованного упорядоченного процесса, подразумевающего наличие систематизированного верования и культа, а также структуры социальных отношений, касающихся священнического корпуса и мирян. Институционализация по мере возможности и необходимости *формализует* религиозный опыт, предотвращая возможность его искажения, упрощения, подмены. Поэтому религиозная традиция невозможна вне социальной организации, каковыми являются христианская церковь, иудейская или мусульманская община, буддийская сангха и т. д. *Религиозная традиция представляет собой базовую интерпретацию религиозного опыта, закреплённого в различных формах культовой и теоретической деятельности, что позволяет осуществлять его фиксацию, развитие и трансляцию.*

Для определения содержания религиозной традиции обратимся к классической работе известного индолога, санскритолога, исследователя древнеиндийской литературы, религий, философии В. С. Семенцова «Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты» [6, с. 5–32]. Форма передачи ведийской традиционной культуры, описываемая Семенцовым, в общих чертах такова: каждый мальчик, родившийся в одной из трех ритуально полноценных сект, в возрасте семи лет отправлялся в дом учителя и, после совершения обряда посвящения, оставался в этом доме двенадцать, четырнадцать или сорок восемь (!) лет. При этом ученик обязан был соблюдать ряд запретов и обязанностей, становясь в буквальном и юридическом смысле родственником учителя. Что же передавалось от учителя к ученику в процессе трансляции знания? Передавались *священные тексты* (самхиты, брахманы, араньяки и упанишады), а также вспомогательные тексты смрити (руководства по ведийскому ритуалу, астрологии, грамматике и т. д.). Таким образом, можно заключить, что обучение в ведийской Индии, как и везде, заключалось в передаче учителем ученику определенного количества информации, закреплённой в текстах. Однако такая формулировка весьма поверхностно отражает представления о существе и смысле феномена традиции. Не вызывает сомнения, что на заучивание и запоминание текстов уходило все время, отводившееся на обучение. При этом священный текст, согласно автору статьи, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль: «Освоение текстов, конечно, имело место, и на их заучивание тратилась... львиная доля времени, отводившегося на обучение. Тем не менее священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было *воспроизведение не текста, но личности учителя – новое, духовное рождение от него ученика. Именно это – живая личность учителя как духовного существа – и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры* (курсив автора. – А. С.). И этот принцип справедлив не только для ведийской Индии» [6, с. 8].

Традиция, таким образом, воспроизводит *опыт общения* ученика с учителем. Но ученик здесь общается прежде всего с *духовной* личностью учителя – т. е. с той частью его человеческого существа, которая сформировалась в опыте общения с *сакральным*. Традиция воспроизводит ситуацию *бogoобщения*. Она передает способ существования человека, формирующийся посредством энергий, рождающихся в диалоге Бога и человека. Такой опыт не является нейтральным – он изменяет жизнь человека, его субъектную конституцию. Православный богослов так говорит об этом: «То, что... подлежит воспроизводству в Традиции – это религиозная ситуация человека. Человек перед лицом Бога. Научение этому предстоянию. Более того, человек Традиции – это человек, *измененный* религиозной реальностью, открывшейся ему и вошедший в сокровенность внутренней жизни человека. Человек, в котором, по слову апостола, «изобразился Христос» (Гал. 4, 19)» [4, с. 185]. Религиозная традиция имеет антропологическую структуру – объектом ее трансляции является «определенный склад внутреннего строя человека» [4, с. 196].

Итак, существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что посредством ряда педагогических приемов духовная личность учителя возрождалась в ученике. Каким же образом учитель «порождает» себя в ученике? И что требуется от ученика, чтобы адекватно воспроизвести личность учителя? Предположим, что всякая *традиционная* система ученичества должна быть выверена таким образом, чтобы обеспечить максимально глубокий мимезис учителя с учеником, их наибольшую внутреннюю близость. Какими же были специфические приемы передачи традиционного опыта и в чем состояло передаваемое знание? Древние тексты сообщают, что в качестве такого знания были священные веды; что же касается *метода* передачи, то таковым являлось чтение их учителем вслух, повторение (с голоса) их учеником и последующее заучивание наизусть. Если при этом учесть горизонтальную структуру вед, предполагающую поступенчатое комментирование предыдущих слоев следующими, то станет ясно, что учитель передавал ученику не просто знание священных текстов, но *ритуал*, т. е. чрезвычайно сложную и иерархизированную систему сакрального поведения. В. С. Семенов выделяет три уровня, на которых ученик должен был научиться организовывать свою деятельность: 1. Совершенно точно *произнести слова* ритуальной формулы. 2. Одновременно *совершить физическое действие* (описанное в сакральном тексте и не воспроизводимое, по-видимому, без подражания учителю). 3. Наконец, одновременно с вышеперечисленным ученик должен был *создать в уме определенный образ*, предписанный текстом брахманы.

В этой последовательности ритуал рассматривается автором статьи как инструмент передачи человеческой деятельности, а в широком смысле – культуры, являясь при этом в своей основе «системой приемов для трансляции личности учителя» [6, с. 13]. Ссылаясь на работы С. Л. Рубинштейна и А. Н. Леонтьева, В. С. Семенов показывает, что ритуализированное поведение, будучи организованным одновременно на вербальном, физическом и ментальном уровнях, есть система деятельности, создающая внутри себя устойчивую конфигурацию мотивационных линий, которые, реализуясь в ритуале, и воспроизводят личность учителя в ученике. Сообразуясь с дальней-

шей стратегией своей работы, исследователь делает предварительный вывод, в соответствии с которым ученик, воспринимая проявления Другого (учителя) даже в редуцированной форме (работают не три описанных компонента, а только два или один: слово-образ, образ-действие и т. д.) способен восстановить недостающую составляющую (или даже две) за счет интенсивного восприятия редуцированного целого. И наоборот, даже имея перед собой все проявления Другого, но усваивая их недостаточно глубоко, трансляции знания = субъектной трансформации, не происходит.

Итак, в первом случае предполагается полное преобразование субъективности ученика за счет максимальной интериоризации опыта другого. Каким же образом происходит это особо интенсивное, глубокое восприятие? Процесс усвоения индивидом опыта религиозной традиции заключается в том, что тело ученика проходит многолетнюю проработку, которую условно можно разделить на две составляющие: во-первых, субъективная деятельность, содержанием которой является интериоризация традиционных смыслов сакральных текстов, и, во-вторых, объективные повторяющиеся процедуры физического воздействия на тело, или телесные практики. К ним могут быть отнесены физические упражнения, молитвенные и медитационные техники, системы диет, постов, различные способы психосоматической регуляции т. д. В результате воздействия подобных процедур телесность субъекта религиозной традиции преобразовывается, принимая «традиционный» образ, обретая новую субъектную конституцию, заданную традицией.

На языке носителя традиции этот тезис может выглядеть так: «Человека, предающего себя Богу, благодать будет... проникать своею освящающею силою все более и более, или усваять себе... Надлежит сделать, чтобы сей свет жизни... проникал собою естество души и тела, освещая их... не оставался в себе, а разливался по всему нашему существу, по всем силам. Но поелику эти силы пропитаны неестественным, то дух благодати... не может прямо и непосредственно входить в них, будучи преграждаем их нечистотою. Посему *надлежит утвердить некоторые посредства* между духом благодати... и силами, через кои (посредства) он переливался бы в них и целил их... Очевидно, что все эти посредства не могут быть ничем иным, разве *действиями, упражнениями, трудами*, поелику прилагаются к силам, коих отличительное свойство – действовать... Дела же и упражнения суть: *пост, труд, бдение, уединение, удаление от мира, хранение чувств, чтение Писания и св. Отцов, хождение в церковь, частая исповедь и причащение*» [7, с. 54; 9] (курсив мой. – А. С.).

Таким образом, для того чтобы дать дорогу божественной благодати, душа и тело человека должны быть определенным образом подготовлены, очищены от «неестественного», словом, преобразованы. Но никакая деятельность, никакое преобразование не в силах реализовываться без соответствующих *средств*, или, по словам Феофана Затворника, «посредств между духом благодати и силами, через кои (...) он переливался бы...». Человек по ряду причин не в силах взаимодействовать с Абсолютом прямо и непосредственно. Однако традиция располагает своего рода «передаточными механизмами», средствами передачи или трансляции религиозного опыта. Эти сред-

ства являются оптимальными с точки зрения трансформации опыта индивида; они безопасны, сбалансированы, выверены.

Проблема *средств* трансляции религиозного опыта может быть уточнена с помощью понятия «практики себя». Понятие «практики себя» (коррелятивное «заботе о себе», «культуре себя», «техникам себя») следует считать фундаментальным для последнего периода творчества классика современной французской философии М. Фуко. В его лекционном курсе 1982 г. «Герменевтика субъекта» «практики себя» получили следующее определение: ими можно назвать «...те поиски, *практику* и *опыт*, посредством которых *субъект производит в себе изменения*, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине.” Духовностью“ в таком случае будет называться совокупность этих поисков, практик, опыта; это могут быть *практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни и т. п.*, и из них-то и складывается та цена – причем дело идет уже не о познании, но о *существовании субъекта*, – которую оно должен заплатить, чтобы получить доступ к истине» [8, с. 27–28] (курсив мой. – А. С.). Подробный анализ понятия «практики себя» (а также и «заботы о себе») дан в монографии С. С. Хоружего «Фонарь Диогена». Представляется важным выделить следующие моменты этого анализа [10, с. 499–506].

1. *Телеологичность*. Практики себя конститутивны. Они непосредственно влияют на индивида и позволяют ему достичь такой субъектной конституции, которая квалифицируется М. Фуко как «истинная», «завершенная», «сбывшаяся». Подобно средствам трансляции религиозной традиции, практики себя предназначены к тому, чтобы «преобразовать субъекта» в некое состояние, «сообразное с истиной». По отношению к практикам себя С. С. Хоружий вводит понятие телоса. Совокупность практик «телеологична, направлена к обретению некоторого финального состояния человека, которое и именуется телосом...». Телос – итог, цель субъектной трансформации. В случае религиозной традиции такой целью является освобождение в себе «места для Бога» – индивид должен изменить душу и тело так, чтобы Божья благодать не была «преграждаема их нечистотой» (Феофан Затворник).

2. *Холистичность*. В практики себя вовлечены все уровни человеческого существа. Важно отметить, что опыты подобного рода (тем или иным образом оформляющие, формирующие субъективность) всегда нерасторжимым образом были связаны с телом. То есть сознательная и бессознательная работа по упорядочиванию, нормированию, канализации аффектов, страстей, импульсов осуществлялась *всем существом* человека, ибо все его содержание должно было подвергнуться коренному преобразованию. Вот что пишет человек, не понаслышке знающий о том, что такое религиозный опыт: «Религия есть, прежде всего, определенного рода *жизнь*<...> Религия есть *осуществленность*... – всяческая и прежде всего осязательно-физиологическая. Религии нет без тела, ибо тело есть известное состояние души, как душа есть известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, а судьба души есть судьба тела <...> В наиболее «духовной» религии Абсолют воплощен в виде обыкновенного человеческого тела... Если нет общения с Абсолютом в теле – то нет вообще никакого существенного общения с ним. От молитвы чувст-

вуют утешение и облегчение, о котором нельзя уже сказать, телесное оно или духовное <> Для настоящей молитвы есть свой определенный физиологический путь; и она имеет свое строго локализованное физиологическое седалище... Кто молится, тот знает, что молитва зависит от тысячи внешних причин, – от того, стоит ли или сидит человек, сидит ли на высоком или на низком стуле, от положения тела и головы, от управления дыханием, от времени года и т. д., не говоря уже о внутреннем внимании и покаянии... <> Я хочу всем этим сказать только то, что важен самый общий принцип религии: это есть *жизнь* и, стало быть, *субстанциально-телесная утвержденность...*» [5, с. 92–93]. Степень и конкретный характер соучастия физической, эмоциональной и ментальной составляющих субъекта в различных социальных сферах, культурах или эпохах могут варьироваться, однако сам факт этого нерасторжимого соучастия – неперемнная черта любой практики себя. Именно по этой причине представляется излишним разделять практики себя, например, на «телесные практики» и «духовные упражнения».

3. *Участие Другого*. Наличие Другого – универсальная черта как религиозной традиции, так и любого другого духовного пути. Практика себя (вне зависимости от ее содержания) опосредует движение на пути к такому статусу субъекта, какого у него еще не было. Что же касается конкретных функций Другого, то в разных формациях практики себя они различны.

4. *Парадигма обращения-на-себя*. Парадигма обращения-на-себя определяется С. Хоружим как самая существенная характеристика практики себя. Она раскрывает общий тип практики как некоторого «процесса движения», совершаемого индивидом. Понятие обращения, введенное в I–II вв. последователями философской школы стоицизма, подразумевает освобождение от всего, что делает нас зависимыми, освобождение от того, над чем прежде мы были не властны. Именно в это время роль собственно познания перестает быть основополагающей, и приоритет приобретают практика, аскеза, упражнения. В христианстве III–IV вв. понятие обращения, подхваченное христианами, подвергнется новой трансформации. Стоическое «обращение» превратится у христиан в «метаноию». Христианская *metanoia* (от греч. – «перемена ума», «покаяние») предполагает: а) внезапное изменение как фундаментальное событие (потрясение, обуславливающее разрыв с прошлым); б) переход от одного состояния к другому (переход от смерти к жизни как преображение); в) отказе «Я» от самого себя.

Смысл вышесказанного сводим к следующим важным моментам: 1. Человек всегда *разомкнут*. «Разомкнутость» означает его способность меняться, испытывать воздействия, действовать самому. «Быть разомкнутым» – значит иметь возможность открывать для себя новую жизнь. Разомкнутость может считаться одной из самых важных *бытийных* (или онтологических) характеристик человека. Как онтологическая характеристика *разомкнутость* означает прежде всего его принципиальную неспособность закрыться (или замкнуться) изнутри. Человек всегда открыт; человеческая природа есть *природа взаимодействия*. 2. Разомкнутость открыта *тем или иным образом*; выражаясь иначе, можно сказать, что разомкнутость имеет *конкретный характер* своей открытости. Или: открываясь в большей степени для чего-то одно-

го, она закрывается для другого. Разомкнутость человека *ситуативна*, она ведома законом собственного становления. 3. Разомкнутость индивида *модулируется*. Модулирование разомкнутости осуществляется *практиками*. Под практиками можно понимать как а) любые внешние регулярные либо стихийные воздействия, так и б) любые воздействия индивида на себя самого. В последнем случае можно говорить о практиках себя. Практики себя, выражаясь абстрактно, имеют своей целью воспроизводство, концентрацию и умножение человеческих сил. Более или менее регулярная реализация практик себя задает определенный *режим разомкнутости* человеческого существа. Практики себя конфигурируют определенный субъектный профиль, предполагающий специфические типы реакций, аффектов, влечений, оценок, импульсов и торможений. Если речь идет о практиках религиозной традиции (или «средствах», по Феофану Затворнику), куда, как уже говорилось, входят способы молитв, посты, диетологические предписания, приемы психосоматической регуляции и т. д., то они также задают и формируют «определенный склад внутреннего строя человека» (А. Кураев) или определенную субъектную конфигурацию. 4. Практики религиозной традиции, формируя определенный «строй души», создают определенный тип *телесности*. Почему речь заходит о теле и какое именно тело имеется в виду? Тело, точнее *телесность*, понимается здесь не как объект, не как анатомия или сумма органов, но как особое образование, как *неосознаваемый горизонт человеческого опыта*, определенный модус доиндивидуального, досубъектного *существования*, предшествующий всякому определенному мышлению и, возможно, определяющий содержание последнего. Телесность неподвластна рефлексивному анализу, неразложима по схеме последовательного рационального действия [3, с. 903]. Телесность *однопорядкова существованию* как таковому, «язык» тела – это состояние интенсивности, аффекты, импульсы. Тело – подвижная констелляция множественных сил. Логика тела – это логика сил, воздействий и претерпеваний. Тело «не знает» сознания в качестве «Я» и/или субъект-существования. Тело восприимчиво лишь к силам. Практики религиозной традиции и выступают в качестве сил. Тело, подвергающееся длительному воздействию телесных практик, в обход сознания формирует соответствующий им субъектный профиль или такую организацию телесности, которая служит неосознаваемым условием возможности восприятия религиозного опыта или опыта традиции. Такая организация телесности в своем идеальном пределе мыслится традицией как «преображенная», «просветленная», «утонченная» или «обоженная». Эта идеальная телесность воплощает собой различный для каждой традиции *тип святости*, предполагающий определенный духовный строй, соматически соответствующий телу, и характерную для данной традиции культуру психической деятельности.

Список литературы

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
2. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М. : Рус. кн., 2002. – 607 с.

3. Керимов Т. Х. Телесность / Т. Х. Керимов // Современный философский словарь / под общ. ред. проф. В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Л. ; Франкфурт-на Майне ; Париж ; Люксембург ; М. ; Минск : Панпринт, 1998. – С. 903.
4. Кураев А. Традиция. Церковь. Человек / А. Кураев // Путь : междунар. филос. журн. – 1992. – № 2. – С. 183–201.
5. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
6. Семенцов В. С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты / В. С. Семенцов // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М. : Наука, 1988. – С. 5–32.
7. Феофан Затворник (Еп.) // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых отцов и опытных ее делателей / сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. – М., 1992.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 году / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2007. – С. 27–28.
9. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции / С. С. Хоружий // Вопр. философии. – 1998. – № 3. – С. 54.
10. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

On the Content of Religious Tradition and Ways of Religious Experience Reproduction

A. Y. Smirnov

East-Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Irkutsk

Abstract. The article specifies the concept of religious tradition, as well as it determines ways of religious experience reproduction. The author concludes that religious tradition transfers a certain type of formation of the physical body which may be transmitted and reproduced by correspondent spiritual practices (practice of self-transformation).

Keywords: religious tradition, religious experience, body, corporality, practice of self-transformation, reproduction of religious experience.

Смирнов Алексей Евгеньевич

*доктор философских наук, профессор,
кафедра философии, психологии и соци-
ально-гуманитарных дисциплин
Восточно-Сибирский институт МВД
России
664074, Иркутск, ул. Лермонтова, 110
тел.: 8(3952)334372
e-mail: aesmir@mail.ru*

Smirnov Aleksey Yevgenyevich

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy, Psychology and
Social-Humanitarian Disciplines
East-Siberian Institute of the Ministry of
Internal Affairs of Russia
110, Lermontov st., Irkutsk, 664074
tel.: 8(3952)334372
e-mail: aesmir@mail.ru*