

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Иркутский государственный университет»
Исторический факультет
Межрегиональный институт общественных наук при ИГУ

А. Е. Смирнов

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ.
РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ.
РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ**

Учебное пособие



УДК 2(075.8)
ББК 86.3я73
С50

*Печатается по решению ученого совета
исторического факультета ИГУ*

**Издание выходит в рамках
Программы стратегического развития ФГБОУ ВПО «ИГУ»
на 2012–2016 гг., проект Р 121-МИ-001**

Рецензенты:

канд. ист. наук *Д. В. Козлов*
д-р ист. наук *С. И. Кузнецов*

Смирнов А. Е.

С50 Религиозный опыт. Религиозная традиция. Религиозное обращение : учеб. пособие / А. Е. Смирнов. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2013. – 105 с.
ISBN 978-5-9624-0987

Настоящее пособие составлено в соответствии с Государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования. Пособие посвящено исследованию отношения к религии в разных религиозных традициях. Анализируется разнообразный исторический материал, связанный с различными типами отношения к феномену «священного» как «сакрального». Пособие предназначено для студентов исторического факультета ИГУ и для всех тех, кто стремится погрузиться в сложный мир религиозведения как комплексной гуманитарной дисциплины.

Библиогр. 61 назв. Ил. 2.

УДК 2(075.8)
ББК 86.3я73

ISBN 978-5-9624-0987

© Смирнов А. Е., 2013
© ФГБОУ ВПО «ИГУ», 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава 1. ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ	7
Понятие религиозного опыта.....	7
Религиозная традиция.....	9
Содержание религиозной традиции (case study).....	12
Религиозный опыт: процесс трансляции (case study).....	14
Религиозный опыт: средства трансляции	19
Религиозный опыт: средства выражения	25
Религиозный опыт как опыт Другого.....	30
Глава 2. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ	39
Религиозное обращение как исследовательская проблема	39
У. Джемс: религиозное обращение	42
О субъекте религиозного обращения (case study)	51
Глава 3. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК ОБОРАЧИВАНИЕ В СИМВОЛЕ	66
Работа символа.....	68
Условия оборачивания	72
Физико-математическая символизация оборачивания.....	76
Глава 4. ПРОБЛЕМА ВИЗУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА	84
Видеть или называть?	85
Как видеть икону?	89
Лицо и лик.....	95
Заключение	100
Список литературы	102

ПРЕДИСЛОВИЕ

Религиозный опыт, вне всякого сомнения, есть источник всех религий. «Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт»¹. Религиозный опыт принципиально субъективен. Религиозный опыт труден для выражения и передачи. Религиозный опыт абсолютен. Он абсолютен в онтологическом смысле (как исходящий от абсолютной реальности); в аксиологическом смысле (как фундаментальная ценность); он абсолютен в этическом смысле (как величайшее Благо). Человек ведет двоякую борьбу, писал Н. А. Бердяев, – за жизнь и за бессмертие. В этой борьбе за бессмертие важнейшую роль играет религиозный опыт. Вместе с тем, как было точно отмечено Х.-Г. Гадамером, «...понятие опыта относится... как бы парадоксально это не звучало, – к числу наименее ясных понятий, которыми мы располагаем»². В любом случае важно то, что религиозный опыт не является простым и непосредственным переживанием.

Каждая религия *институционализирует* собственный религиозный опыт. Религиозная традиция представляет собой базовую интерпретацию религиозного опыта, закреплённого в различных формах культовой и теоретической деятельности, что позволяет осуществлять его фиксацию, развитие и трансляцию. Функции религиозной традиции многочисленны. Традиция фиксирует, нормирует его, передает религиозный опыт, определяет адекватные средства его выражения, осуществляет функцию религиозной безопасности (поскольку религиозная жизнь не есть нечто нейтральное и безопасное). Динамика формирования и существования традиции внутренне противоречива. С одной стороны, она фиксирует и консервирует религиозный опыт, с другой – заботится о его естественной эволюции. В религиозном опыте есть то, что можно: 1) понять и выразить, 2) понять, но не выразить, 3) ни выразить, ни понять. Естественно, что ис-

¹ Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 9.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 409.

следовательно сталкиваемся с проблемой *выражения* религиозного опыта. Одна из основных трудностей здесь заключается в том, что религиозный опыт не поддается *прямому* выражению. Он выражается косвенно. В апокрифическом Евангелии от Филиппа: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах». Внутренняя проблема традиции заключается в необходимости ответа на два вопроса: 1) Как объяснить себе собственный опыт? 2) Как выразить его с целью передачи другим?

Разумеется, в любом религиозном опыте всегда присутствует минимальный теоретический компонент как некоторый интерпретативный элемент, герменевтический ключ. Одна из важных идей основоположника религиоведческой феноменологии Рудольфа Отто заключалась в том, что «невыразимый» опыт сакрального и само понятие божества обретают способность социокультурной трансляции, если они опосредованы языковой формой: схемами и/или идеограммами. Хорошая новость в этой связи такова: все можно символизировать, все можно обозначить. Плохая же новость заключается в следующем: не всякое выражение является адекватным. Однако между религиозным опытом и его рациональным оформлением существует неразрывная взаимозависимость. Ведь именно религиозное вероучение и соответствующие (духовные/телесные) практики определяют то, как субъект религиозного опыта видит мир. Комплекс коммуникативных средств той или иной религиозной традиции (образы, музыка, храмовая архитектура и т. д.) в совокупности с духовными практиками (посты, диетологические предписания, молитвенные техники и т. д.) определяют, какой опыт будет иметь субъект. Но все же релевантность религиозного опыта и рационального высказывания о нем представляет собой открытую эпистемологическую проблему: «...История спора о ...первоисточнике религиозного опыта обнаруживает вопрос более изначальный – о существовании опыта вообще. Странное соотношение между понимаемым “смыслом” и сверхсмысленным “переживанием”, между “словом” и “событием”, некоторым образом свойственное

любому опыту, открывается во всей парадоксальности именно в исследовании религиозного опыта»³.

Настоящее учебное пособие состоит из четырех глав. Первая глава посвящена понятию религиозного опыта и религиозной традиции. Вторая – феномену религиозного обращения, или посвящения в традицию. Третья глава является продолжением второй – в ней рассматривается символизация религиозного обращения; религиозное обращение рассматривается как оборачивание в символе. Наконец, четвертая и последняя глава рассматривает проблему визуализации религиозного опыта.

Замысел учебного пособия основывался на следующих основных положениях. Религиозная традиция как среда герменевтического опыта имеет своим содержанием определенным образом организованную телесность, соответствующую традиционному типу религиозного опыта. Трансляция этого опыта осуществляется, с одной стороны, посредством ряда телесных/духовных практик, свойственных данной традиции и формирующих определенный субъектный профиль, с другой – закрепленной традицией системы образно-дискурсивных средств, включающую в себя теологию и все возможные средства фиксации и визуализации религиозного опыта. Телесность адепта традиции, приближающаяся к идеальной, соответствует определенному *типу святости* данной традиции.

Доступ к традиции с необходимостью обеспечивается через Другого (церковь, конфессия, деноминация, секта) – символическая структура посвящения диалогизированна. Условием вхождения в традицию служит трансформация субъективности неофита.

Все выразительные средства традиции адекватно передают ее религиозный опыт, являя тем самым нерасторжимую онтологическую связь религиозного опыта и соответствующим образом организованной телесности, а также телесности и традиционных средств выражения религиозного опыта.

³ Ахутин А. В. Предисловие ответственного редактора // Пылаев М. А. Западная феноменология религии. М., 2006. С. 8.

Глава 1

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Понятие 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 свидетельство 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»⁴. Всякое 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

⁴ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 45.

особой трансцендентной вибрации звука и явления божественного света. Для кого-то непосредственный контакт с Богом должен означать момент полного забвения себя и т. д.

Для нас в данный момент важно то, что религиозный опыт не является простым и непосредственным переживанием. Он принципиально субъективен и для него не существует неких объективных критериев. Религиозный опыт – источник всех религий. «Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт»⁵. Религиозный опыт принципиально субъективен – человек (или субъект религиозного опыта) переживает этот опыт лично. Религиозный опыт труден для выражения и передачи, а в некоторых случаях – принципиально невыразим. Он принципиально субъективен и для него не существует неких объективных критериев.

Религиозный опыт *абсолютен*. Это значит, что он не может быть заменен ничем другим. Относительное, в противоположность абсолютному, может быть представлено чем-то иным, без ущерба заменено на что-либо другое. Абсолютное же есть то, что может быть представлено только через самого себя. Абсолютность религиозного опыта проявляется в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и этическом аспектах. *Онтологический* аспект религиозного опыта указывает на Бога как предельную реальность, дающую возможность *быть* всему, что существует. *Гносеологический* аспект религиозного опыта делает акцент на том обстоятельстве, что процесс освоения религиозного опыта представляет собой разновидность познания: лишь гносеология, которая будет ориентирована не только на факте науки, но и на факте веры, откровения, только такая цельная гносеология прикасается к живому существу, постигает познание как тайну брака познающего с сущим (Н. А. Бердяев). *Аксиологический* аспект религиозного опыта указывает на его абсолютную ценность для религиозного человека. *Этический* аспект религиозного опыта подразумевает должное поведение человека в соответствии с содержанием опы-

⁵ Ильин И. Указ. соч. С. 9.

та. Явно или неявно религиозный опыт указывает на то, что является добром, благом – и, соответственно, ориентирует человека на жизненном пути. Всякий религиозный опыт в той или иной мере является этически окрашенным. Ведь отношение к Богу, как правило, включает в себя момент нравственного очищения, самосовершенствования, культивирования очистительных добродетелей (смирение, воздержание, самоотречение, терпение, прощение и т. д.). Человек ведет двоякую борьбу: за жизнь и за бессмертие (Н. А. Бердяев). В этой борьбе за бессмертие важнейшую роль играет религиозный опыт.

Религиозная традиция

Каждая религия *институционализирует* собственный религиозный опыт. Она превращает постижение религиозного опыта в организованный упорядоченный процесс, с фиксированным систематизированным вероучением и культом, обрядностью и структурой 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. Это может быть христианская церковь, иудаистская 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.

Религиозный опыт, или опыт религиозной традиции, следует отличать от мистического опыта. *Мистический опыт представляет собой непосредственное созерцание сакрального (священного), таинственного, вырастающее из переживания человеком единения с Абсолютом (Богом, Единым, Универсумом, «космической тотальностью» и т. п.).* Диапазон родовых признаков мистического опыта, в отличие от опыта религиозной традиции, предельно широк.

Мистический опыт понимается как «всеобъемлющее» чувство жизни, как проявление «жизненного порыва» (А. Бергсон), как, по мнению А. Швейцера, бытийственная основа религии и даже основы единственно глубокого и совершенного мировоззрения. В пределе мистический опыт ничем и никем не связан. Иногда мистическая практика служила формой протеста против официальной религии или церковной или социальной иерархии. Практика и интерпретация мистического опыта в пределе часто бывают отданы на откуп самому субъекту опыта.

Религиозная традиция не отрицает и не отменяет мистического опыта. Однако *в традиции религиозный опыт выверен и выстроен, организован и структурирован, подчинен определенным критериям*. Содержание традиции составляет не просто опыт, но опыт проработанный: в нее входит комплекс принципов, указаний и процедур, касающихся организации и истолкования опыта⁶. В то же время религиозная традиция отнюдь не отрицает мистику. Освоение опыта религиозной традиции в существенной степени мистично. Так, С. Булгаков свидетельствует: *«Мистика есть воздух православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущийся»*⁷. Книга известного русского богослова, профессора В. Н. Лосского, посвященная вопросам догматического богословия, носит симптоматичное название: *«Очерки мистического богословия Восточной Церкви»* (курсив наш – А. С.). Богословие (теологию) можно определить как *теоретическое* истолкование религиозного учения об абсолютной реальности. В богословии, как теоретическом выражении религиозной традиции, нет ничего, неподвластного разуму. Но разум, о котором идет речь, должен быть «освещен верой» (Дж. Ф. ван Акерн). Иными словами, теологии как системе рациональных высказываний обязательно предшествует религиозный опыт, мистический

⁶ Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопр. философии. 1998. № 3. С. 37.

⁷ Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 309.

по своему характеру. В. Н. Лосский так комментирует название своего труда:

«Термин “мистическое богословие” означает в данном случае аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку. В известном смысле все богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением ... Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью ... Богословие и мистика отнюдь не противопологаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы “мистицизм” в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной “мере” каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существенно, нет богословия без мистики»⁸.

Существует важная черта, одинаково актуальная как для религиозного (или традиционного) опыта, так и для мистического. Область мистического опыта составляют *онтологически пограничные явления*⁹. Они выводят человека за пределы привычного человеческого состояния. Мистический опыт, таким образом, осуществляет своего рода «онтологический выход» за пределы языка, культуры, а возможно, и биологии. На более привычном философском языке мистический акт можно обозначить как «событие трансцендирования».

Если вопрос об актуальном достижении некоторых сущностных состояний на этот момент остается открыт, то, во всяком случае, по мнению С. С. Хоружего, можно говорить об онтологическом выходе в смысле всецелой направленности, устремленности к нему человеческих энергий.

Религиозный опыт является мистическим. Опыт веры мистичен, ибо может быть постигнут, пережит субъектом только *лично*. Но в то же время это *опыт традиции*, поскольку

⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. М., 1991. С. 8–10.

⁹ Хоружий С. С. Подвиг как органон ... С. 41.

это (как было сказано выше) выверенный, организованный, структурированный и проверенный, т. е. институционализированный в религиозной традиции и формализованный ею.

Содержание религиозной традиции (case study)

Для определения содержания религиозной традиции обратимся к классической работе известного индолога, санскритолога, исследователя древнеиндийской литературы, религий, философии В. С. Семенцова (1941–1986) «Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты»¹⁰. 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, закрепленной 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:

¹⁰ Семенцов В. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 5–32.

«...Можно было бы сказать, что обучение в ведийской Индии, как всегда и везде, состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в текстах. Однако такая формулировка лишь весьма поверхностно и, главное, весьма неполно отражает представления ведийской Индии о существе и смысле процесса воспроизводства культуры. 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 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.* И этот принцип справедлив не только для ведийской Индии» (курсив наш. – А. С.)¹¹.

Традиция, таким образом, воспроизводит *опыт богообщения*; 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” (Послание к Галатам, 4.19)»¹². Наконец, последнее свидетельство по этому поводу:

«Учительство как порождение в духе, ничуть не менее конкретное, чем телесное порождение, как отцовство, еще глубже и интимнее, чем материнство, – похоже на то, что это мотив общечеловеческий. У каждой традиции есть своя “эсотерика” – необязательно как искусственно оберегаемая тайна, но всегда как особая углубленность опыта традиции как традиции, – и мотив духовного порождения об этом напоминает. “Учитель, посвящая в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина, – цитирует В. В. Семенцов ведический текст. – Его он носит в животе три ночи”. Христианские параллели известны всем. Вспоминаются, например,

¹¹ Семенцов В. С. Указ. соч. С. 8.

¹² Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь : междунар. филос. журн. 1992. № 2. С. 185.

слова апостола Павла: “Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразиться в вас Христос” (Послание к Галатам, 4.19). И Павел как учитель членов общины ощущает себя не только отцом, но и матерью своих учеников, которых он должен снова и снова рождать в муках, пока в них не будут видны, как в произведенном на свет законном потомстве, родовые, наследственные черты, в данном случае – черты Христа как Учителя их учителя, Первоучителя, зачинателя их духовной генеалогии. И здесь, стало быть, новое порождение ученика учителем есть одновременно новое рождение учителя в ученике»¹³.

Религиозная традиция имеет антропологическую структуру – объектом ее трансляции является определенный склад внутреннего строя человека¹⁴.

Религиозный опыт: процесс трансляции (case study)

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. Каковы 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

¹³ Аверинцев С. С. Западно-восточные размышления, или о несходстве сходного // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 37.

¹⁴ Кураев А. Указ. соч. С. 196.

поведения. В. С. Семенцов 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»¹⁵. Ссылаясь на работы С. Л. Рубинштейна и А. Н. Леонтьева, В. В. Семенцов 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. Сопоставляясь с дальнейшей 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 осуществляется это особо интенсивное, глубокое восприятие? Вспомним о том, что характерная особенность традиции – *устная* передача учения. В процессе передачи знания ритуализиро-

¹⁵ Семенцов В. Указ. соч. С. 13.

ванная речь учителя, обладая заданной традицией стилевой строгостью и завершенностью, является для ученика неотделимой от процедуры *вслушивания*. Вслушаться – значит собраться, «насторожить слух», сосредоточить себя на слушаемом так, чтобы оказаться частью слушаемого, проникнуться гармоническим соответствием ритуального космоса и сказанного слова. Однако ухо с необходимостью слышит избирательно, а может и ничего не слышать даже тогда, когда окружено звуками. Ухо не производит слушания – область физиологии, исследующая звуки и шумы по отношению к слуху, никак не связана со смыслом слушания и не затрагивается ею даже частично. «То, что слушается, слушается не ухом»¹⁶. Слушать, следовательно, можно лишь в той мере, в какой мы *принадлежим* слушаемому, будучи, как уже было сказано, его частью. В этом случае усвоение вед с голоса учителя есть не просто нейтральное запоминание, но о-своение или даже присвоение субъектного опыта другого. Это освоение реализуется через возможность выражения, осуществляющееся на трех телесно опосредованных уровнях. Устная речь учителя не только передает содержание веды, но, в отличие от письма, всякий раз *осуществляет* его. Если значения слов вызываются самими словами, то их «традиционный» смысл образуется через своего рода дедукцию из значения телесного *жеста*, имманентного речи. Учитель воспринимается прежде всего через речь...

Слова запоминаются, когда субъект проникает в образ их существования, постигает специфически-телесный контекст. Текст осваивается через нахождение и воспроизводство свойственного ему тона и акцента, ибо всякий произнесенный звук уже учит, передает свой смысл сознанию/телу слушающего. От выученного слова в качестве телесного следа остается его артикуляционный и звуковой стиль. Мы владеем артикуляционной и звуковой сущностью слова как одним из возможных использований нашего тела. Слова никогда не представляются, но всегда произносятся. Произне-

¹⁶ Подорога В. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 107.

сение – единственная возможность «представления» слова. Владение словом предполагает наличие имманентной ему (словесному выражению) телесной памяти, которая и дает в любой момент жизнь значению, образуя как бы новый орган чувств или новое измерение субъектного опыта. Во время произнесения священного текста акт выражения всякий раз делает его действенным, вновь воссоздает, производит смысл, а не ограничивается его нейтральной трансляцией. Тогда всякий возможный смысл никогда не есть нечто «внутреннее» – он не существует изолированно от мира и слов. Смысл и его выражение рождаются одновременно, а наше тело внезапно поддается новому жесту в рождении привычки. «Всякое произнесенное слово есть подлинный жест и оно вмещает в себя свое значение так же, как жест вмещает свое»¹⁷. Ученик общается не с мыслями или представлениями, но с Учителем, говорящим субъектом, с его «традиционным» стилем существования и с «миром» в пределах его горизонта.

Таким образом, можно сказать, что ритуальный текст есть система телесно организованных жестов, значением которых и является традиция. Смысл же жеста не дан, но понят, схвачен через ответное действие понимающего. Другой понимается, когда возможности моего тела становятся коинтенсивными телу другого. Тогда понимание перестает основываться на интеллектуальной интерпретации – я понимаю другого собственным телом, также как посредством тела я воспринимаю вещи. Значение понимаемого таким образом жеста не стоит за этим жестом, а выстраивается вокруг самого жеста, возникая одновременно с ним. Слово, артикуляция и произнесение само очерчивает собственное значение. Так, по выражению Мерло-Понти, словесная жестикуляция с необходимостью предполагает «ментальный пейзаж»...

Что дает возможность запоминать слова? «Роль, играемая телом в памяти, понятна лишь в том случае, если память не только конституирующее сознание прошлого, но усилие

¹⁷ Мерло-Понти М. Тело как выражение и речь // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. СПб., 1993. Вып. 2. С. 61.

открыть доступ к прошлому, привлекая для этого настоящее, а тело – как постоянное средство “принять позу” и таким образом сфабриковать себе псевдо-настоящее служит нам не только для коммуникации в пространстве, но и во времени»¹⁸. Воспоминание, таким образом, обусловлено наличием особого материального носителя информации, располагающегося вне времени и пространства и обеспечивающего связь прошлого и настоящего в любое из мгновений жизни. Всякое запомнившееся слово представляет собой физическую материю образа, носителем которой всегда является тело. Запомнившееся – значит оставившее след или рубец на самом теле. Первичный телесный опыт располагает нас по отношению к действительности: «Если эту надпись по живой плоти называть “письмом”, нужно в самом деле сказать, что слово предполагает письмо, что именно эта жестокая система письменных знаков делает человека способным к языку и дает ему память слов»¹⁹. Память, конституирующая традицию и человека, существует и развивается не столько через сознание или смысл священных текстов, но – через тело. «Память – это история тела, а не история “сознания”»²⁰. Повторение, как суть ритуала, есть одновременно и воспроизведение опыта традиции, и обживание, освоение опыта настоящего. Ритуальные жесты всегда являются повторением уже осуществленных жестов. Вместе с тем тело, производящее их, не только восстанавливает прошлый опыт, но смешивает его с опытом актуальной реальности субъекта. Жест, движение тела всякий раз реставрирует вытесняемую временем память традиции. Именно тело как память позволяет субъекту сохранять *традиционную* идентичность, всегда отличную от его «естественного» состояния, дает возможность парадоксально сочетать в себе прошлое и настоящее.

¹⁸ Мерло-Понти М. Тело как выражение и речь ... С. 59.

¹⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 228.

²⁰ Подорога В. Человек без кожи /Ad Marginem-93: ежегодник лаборатории постклассических исследований в философии ИФ РАН. М., 1993. С. 105.

Религиозный опыт: средства трансляции

Итак, процесс усвоения индивидом опыта религиозной традиции заключается в том, что тело ученика проходит многолетнюю проработку, процесс которой может быть условно разделен 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 своей освящающей силою все более и более, или усвоять 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*»²¹.

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 со-

²¹ Цит по: Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопр. философии. 1998. № 3. С. 54.

ответствующих *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 средства являются оптимальными с точки зрения трансформации опыта индивида; они безопасны, сбалансированы, выверены.

Проблема *средств* трансляции религиозного опыта может быть уточнена с помощью понятия «практик себя». Понятие «практик 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 нихто и складывается та цена – причем дело идет уже не о познании, но о *существовании* субъекта, – которую оно должен заплатить, чтобы получить доступ к истине»²² (курсив наш. – А. С.). Подробный анализ понятия «практик себя» (а также и «заботы о себе») дан в монографии С. С. Хоружего «Фонарь Диогена». Представляется важным выделить следующие моменты этого анализа²³.

1. *Телеологичность*. Практики себя *конститутивны*. Они непосредственно влияют на индивида и позволяют достичь ему такой субъектной конституции, которая квалифицируется М. Фуко как «истинная», «завершенная», «сбывшаяся». По-

²² Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1981–1982 г. СПб., 2007. С. 27–28.

²³ Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 499–506.

добно 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 нечистотою» (Феофан Затворник).

2. *Холистичность*. В практику себя вовлечены все уровни человеческого существа. Важно отметить, что опыты подобного рода (тем или иным образом оформляющие, формирующими 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 осязаемо-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 чувствуют 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*...»²⁴.

²⁴ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. 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.

«Надо, чтобы место не-субъекта занял субъект, статус которого определяется тем, насколько полноценно его отношение к самому себе. Он должен учредить себя в качестве субъекта, и вот тут-то и нужен кто-то другой. Я думаю, что тема эта весьма важна для всей истории практики себя и – шире – истории субъективности на Западе. Отныне учитель – больше не тот, кто учит запоминать. Не тот, кто, зная то, чего другой не знает, передает ему это знание. И тем более не тот, кто, зная, что другой чего-то не знает, умеет показать ему, что на самом деле он знает то, чего не знает. В эти игры учитель больше уже не играет. Отныне учитель – специалист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта. Он опосредует становление индивида в качестве субъекта»²⁵.

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 об-

²⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта ... С. 150.

ращения, подхваченное христианами, подвергнется новой трансформации. Стоическое «обращение» превратится у христиан в «метанойю». Христианская *metanoia* (от греч. – «перемена ума», «покаяние») предполагает а) внезапное изменение как фундаментальное событие (потрясение, обусловливающее разрыв с прошлым); б) переход от одного состояния к другому (переход от смерти к жизни как преображение); в) отказе «Я» от самого себя²⁶.

Смысл вышесказанного сводим к следующим четырем 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*. Следующий важный момент: 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 одного, она закрывается для другого. Разомкнутость человека *ситуативна*, она ведома законом собственного становления. Третий момент заключается в следующем: 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

²⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта ... С. 302.

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, по мнению А. Кураева, «определенный склад внутреннего строя человека», или определенную субъектную конфигурацию. Наконец, четвертое и последнее обстоятельство: 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 индивидуального, до-субъектного *существования*, предшествующий всякому определенному мышлению, и, возможно, определяющий содержание последнего. Телесность неподвластна рефлексивному анализу, неразложима по схеме последовательного рационального действия²⁷. Телесность *однопорядкова существованию* как таковому. «Язык» тела – это состояния, 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

²⁷ Керимов Т. Х. Телесность // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. Лондон ; Франкфурт-на-Майне ; Париж ; Люксембург ; М. ; Минск, 1998. С. 903.

как «преображенная», «просветленная», «утонченная» или «обожженная». 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.

Религиозной опыт: средства выражения

Динамика формирования и существования традиции внутренне противоречива. С одной стороны, назначение традиции – фиксировать и сохранять религиозный опыт. С другой стороны, религиозный опыт представляет собой принципиально динамичную, становящуюся реальность, которая не поддается *прямо* выражению. Разумеется, в опыте традиции есть то, что можно: 1) понять и выразить; 2) понять, но не выразить; 3) ни выразить, ни понять. Итак, существует проблема *выражения* религиозного опыта. Религиозный опыт, по крайней мере, до определенных пределов, выразим. Но он выражается косвенно. В апокрифическом Евангелии от Филиппа сказано: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах». Однако косвенное выражение имеет *коммуникативные ограничения*, связанные с наличным опытом воспринимающего субъекта. Вот пример ограничений подобного рода: в Евангелии от Иоанна (18, 38) есть знаменитый эпизод – Пилат стоит перед Христом и спрашивает: что есть Истина? Иисус для Пилата – возможный преступник, бродяга, деклассированный элемент. Что мешает понять римскому прокуратору, что Истина в этот момент находится прямо перед ним? И почему Павел после происшествия на пути в Дамаск довольствуется объяснениями по типу «...Благодатию Божию есмь то, что есмь» (1 Кор. 15, 10)?

Внутренняя проблема традиции заключается в необходимости ответа на два вопроса: 1) как объяснить себе собственный опыт? 2) Как выразить его с целью передачи другим? Поэтому каждая религиозная традиция располагает собственной *герменевтикой* опыта. *Герменевтика опыта*

представляет собой сложившийся в течение длительного времени детальный канон, состоящий из комплекса наблюдений, подходов и практик, служащих для организации, проверки, истолкования опыта адепта традиции. Можно сказать, что герменевтика опыта – это то, как традиция понимает сама себя. В то же время это комплекс средств, приемов и внутренних установок, позволяющих, говоря словами Феофана затворника, «понять духовное строение и уметь держать его». Герменевтика опыта ставит перед собой две главные задачи: 1) обеспечить чистоту опыта – в опыт не должны вноситься изменения и привнесения; и 2) условия опыта – он не должен прерываться посторонними помехами. Условия опыта делятся на условия появления и условия протекания, а также включают в себя приемы очищения и дисциплинирования сознания. Важнейшей составляющей герменевтики опыта является критериология. Задача критериологии – различение истинного и ложного опыта. Аутентичность опыта должна быть подтверждена сакральными текстами и/или другими критериями традиции. Однако последнее слово здесь остается за Другим (наставником, учителем, более продвинутым «коллегой»). Современный носитель исихастской традиции, архимандрит Софроний устанавливает следующие инстанции проверки чистоты опыта:

«Никто из верующих в Христа не должен доверять себе без должного свидетельства или в Писании, или в Творениях Святых отцов. Больше того: даже Писания недостаточно для окончательного суждения, потому что и Слово Божие почти всеми воспринимается различно. *Необходимо подтверждение от другого лица, живущего единою с нами верою, но удостоившегося прежде нас Божьего посещения*. Итак, смотри: 1) Священное Писание Нового Завета; 2) творения святых аскетов нашей Церкви и 3) «живой человек»²⁸ (курсив наш. – А. С.).

В традиции чань-буддизма все вербальные предписания, все тексты полагались ложными именно в силу своей вербализованности, или объективированности. Вся теория и практика традиции чань концентрировалась в двух положе-

²⁸ Цит по: Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопр. философии. 1998. № 3. С. 63.

ниях: 1) «Особая передача вне учения» и 2) «Не опираться на слова и писания». Аналогичная ситуация наблюдается и в даосизме, где молчание выступает как знак высшей мудрости. В этой ситуации отсутствия соответствующих «нормативных документов» критерий религиозного опыта мог быть только «внутренним», субъективным. Только исключительно «живой человек» мог оценить качество опыта другого человека. Вот пример оценки соответствия религиозного опыта индивида его месту в духовной иерархии:

«У наставника Цзиншаня было 500 учеников, но из них мало кто решился прийти к нему на собеседование. Хуанбо велел Линьци испытать его... Линьци пришел в монастырь Цзиншаня и прямо с дороги, с дорожной сумкой на плечах, вошел в зал для лекций и медитаций, где сидел сам наставник. Не успел Цзиншань поднять голову, как Линьци неожиданно закричал на него: “Хэ!” Цзиншань в замешательстве открыл рот, не найдя что ответить. Линьци тряхнул рукавами и вышел»²⁹.

Цзиншань не смог показать должный уровень овладения традицией, так как не отреагировал адекватным образом на выходку Линьци. Данное происшествие стало основанием для того, что ученики покинули Цзиншаня. Он проявил полное отсутствие интуиции, которая в одно и то же время служила 1) показателем «просветленности» и, что более важно в данный момент, *средством оценки духовного уровня и состояния своих учеников*, что было необходимо для выбора соответствующих методов их развития.

По общему мнению представителей религиозных традиций, истинная реальность не может быть адекватно выражена и описана никакими лингвистическими средствами. Упомянутые чань-буддисты и вовсе считали, что просветление, постижение истинной сути явлений приходит тогда, когда адепт традиции освобождается от привязанности к слову и знаку. Так, авторитетной для йогачаров и махьямиков (а впоследствии и для чань-буддистов) «Ланкаватара-сутре» слова Будды именуются «бессловесными»³⁰.

²⁹ Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 111.

³⁰ Там же. С. 79.

В православной традиции также делается акцент на су-
губо служебной роли средств выражения, в частности – бо-
гословия. Главная арена опыта – субъективность адепта, его
душа и сознание.

«...Богословие в конечном счете всегда только средство, только некая
совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит
всякое знание ... Теория имеет значение в высшей степени практическое и
чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она... к едине-
нию с Богом, – тем она и “практичнее”»³¹.

С. Булгаков говорит от том, что религиозные истины
имеют прежде всего *практический* характер, «религия начи-
нается не с богословия, а с богожития, но она необходимо
соединяется с *учением*, проповедью, богословием».

«...Полнота истины, которую *жизненно* содержит Церковь, отнюдь не
выражается целиком в исповедуемых ею общеобязательных догматах;
последние скорее представляют собою грани или вехи, за которые не
должно идти православное учение, они скорее отрицательные определе-
ния, *a contrario*, нежели положительные. Ошибочно думать, что установ-
ленными догматами (...) исчерпывается все вероучение, напротив, область
вероучения, фактически содержимого Церковию и в ней раскрывающего-
ся, много обширнее всех догматических определений и даже, можно ска-
зать, *никогда* ими исчерпана не будет, потому что догматы имеют дискур-
сивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако
это не означает, чтобы она не могла быть выражаема в понятиях; напро-
тив, в полноте истины – неиссякаемый источник богословствования»³².

«Церковная истина есть прежде и существеннее всего *жизнь* в исти-
не, *пребывание* в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое познава-
ние, но конкретно-религиозное *бытие*... Истина есть норма *бытия*, и лишь
потому – норма сознания»³³ (курсив наш. – А. С.).

Между религиозным опытом и его рациональным
оформлением и выражением существует взаимозависи-
мость. Религиозное вероучение и соответствующие ему
практики определяют то, как субъект религиозного опыта
видит мир. Комплекс коммуникативных средств той или

³¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. М., 1991. С. 10.

³² Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991.
С. 194–195.

³³ Там же. С. 150–151.

иной религиозной традиции (образы, музыка, храмовая архитектура и т. д.) в совокупности с поддерживающими его практиками (посты, диетологические предписания, молитвенные техники и т. д.) как бы намечают контуры религиозного опыта субъекта, ненасильственным образом указывая ему направление религиозного продвижения.

Коммуникативная стратегия религиозной традиции рассчитана на субъекта, в той или иной мере обладающего соответствующим *опытом* традиции. Чем в большей степени адепт приближается в своем духовном пути к установленному традицией *типу святости*, тем полнее и естественнее раскрываются для него средства выражения религиозного опыта. С. Л. Франк рассуждает об условной двусоставности христианского догмата:

«Существо самого догмата есть простое описание двух непосредственно очевидных опытных знаний – опыта реальности (укорененной в человеческой природе) силы зла или греха и одновременно силы святости и совершенства первоосновы человеческого существа – человеческой личности, т. е. опыта ее укорененности в Боге, ее характера и предназначения как “образа Божия”; сочетание этих двух опытов дает самоочевидное знание, что человек (и весь мир) *не таков*, каков он есть по своему первоначальному существу; и в этом состоит сознание, что человек и мир “пали”»³⁴.

Догмат – выражение опыта религиозной традиции. Причина появления догмата, с богословской точки зрения, заключается, с одной стороны, в проблеме падшести мира, и с другой – необходимости в этом падшем мире зафиксировать существование иной, запредельной действительности, которая является онтологически нормальной и достижение которой является смыслом жизни религиозного человека.

«По своему первоначальному, неискаженному существу догмат есть, напротив, простое описание состава, имманентно данного нам в религиозном опыте, – умственный отчет в том, что мы воспринимаем. Догмат есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение, которое всегда было бы произвольным из его предполагаемых причин или оснований ... Догматы соответствуют – в области религиозного знания – тому, что современная философия понимает под “феноменологическим описанием” со-

³⁴ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 270.

става явлений. Здесь не строятся гипотезы, не даются объяснения, а просто и непосредственно описывается то, что есть, – то, что непосредственно предстает взору (и что “объяснить мы часто не в силах”)³⁵.

Коммуникативные средства религиозной традиции являются своего рода пределом, границей смысла и выражения. Эти средства в одно и то же время соединяют и разъединяют *тот* мир и этот, опыт обыденной жизни и опыт религиозный, никогда не тождественный этому миру. «Традиция сталкивает человека с недостижимым “другим”, равнозначным безбрежному полю опыта. Всякое сообщение о традиции со-общает с неведомым»³⁶. Опыт запредельной реальности ставит на предел выразительные возможности; в иконе, например, это выражается в нарушении прямой перспективы, внутри которой, собственно, и сложился новоевропейский способ чувствовать и видеть мир. Например, у изображаемого здания показываються обе боковые стены; у Евангелия могут быть видны сразу четыре обреза; лицо на иконе изображается с теменем, висками и ушами, которые, будучи как бы распластаны на плоскости, обращены к зрителю. Обзору наблюдателя, таким образом, открываются дополнительные плоскости, которые в «нормальном» изображении остаются скрытыми. Неудивительно, что исследователи говорят о «парадоксальности» и даже «абсурдности»³⁷ выразительных средств традиции.

Религиозный опыт как опыт Другого

Опыт любой традиции есть динамическая реальность, удержаться в которой можно лишь благодаря непрерывному приращению опыта. Опыт религиозной традиции есть всегда непрерывный опыт Другого. Находясь в традиции, я – всегда другой по отношению к себе как осмысляющий собственную позицию. Носителем опыта традиции всегда является Другой, но этот опыт – для меня. Поэтому без концепту-

³⁵ Франк С. Л. Указ. соч. С. 269.

³⁶ Малявин В. В. В поисках традиции // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 36.

³⁷ Там же. С. 35.

ального прояснения отношения Я – Другой мы не будем знать, где находится то место, которое нам (как исследователям) предстоит занять, какова перспектива и дистанция, отделяющая нас от него.

Феноменом Другого занимался Э. Гуссерль при разработке феноменологической психологии. Наиболее плодотворным анализом Другого считалась концепция Ж.-П. Сартра из третьей части его известной работы «Бытие и ничто». Другой у Сартра, будучи представленным в функции разглядывающего взора, определяется через феномены обладания и принадлежности. Взгляд Другого манипулирует моим телом, я принадлежу этому взгляду. Другой сообщает мне чувство собственного существования и тем самым владеет мною. Мой проект отвоевания самого себя есть по существу проект поглощения Другого. Захватывая Другого, включая его в себя я становлюсь субъектом. Постоянная угроза, исходящая из Другого – превратить меня в объект. Монотонные повторы этой игры известны: субъект-объект, объект-субъект.

Ряд мыслителей означили Другого в терминах диалогического отношения. Это прежде всего М. Бубер, М. Бахтин и Х.-Г. Гадамер. М. Бубер говорил о «Ты» как о первичном по отношению к «Я» состоянию субъективности. М. Бахтин и Х.-Г. Гадамер говорили о «непрерывности диалога» и (что само собой разумеется при данной постановке вопроса) «бесконечности герменевтической задачи». Во всех указанных случаях, включая Сартра, «Ты» признается в качестве личности, или, как пишет Г.-Х. Гадамер, «Ты» остается определенной формой соотнесенности с «Я». Итак, во всех предшествующих трактовках Другой неизбежно оказывается для меня объектом. При этом если я перестаю понимать Другого, я сам превращаюсь в объект. Другой – это тот, кто желает сделать меня объектом, кто разглядывает, всматривается в меня. Другой, таким образом, есть видимый терм, предел, где кончается мое право обладать. Но подобным образом мыслимый Другой не приближает нас к цели, так как до всякого понимания в мире уже есть субъект как универсальная мера

всему неравному и чуждому. При такой постановке проблемы Другой по определению переводим в термины близости и идентифицируется с опытом «Я».

Но вот что пишет о Другом Ж. Делез: «Первый эффект другого заключается в том, что вокруг каждого объекта, который я воспринимаю, или каждой идеи, которую я мыслю, существует организация маргинального мира – некий окутывающий фон, – куда другие объекты или идеи могут входить в соответствии с законами, регулирующими переход от одного к другому»³⁸. Вот эта идея маргинального мира или существования и становится возможной через Другого. Другой релятивирует незнаемое, не воспринимаемое, понуждая меня охватить то, что я не воспринимаю, как воспринимаемое для Другого. Несчастье философских теорий, по Делезу, заключается в том, что они сводят Другого то к своеобразному объекту, то к другому субъекту. Но Другой не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий: это прежде всего структура моего восприятия, без Другого эта структура не функционировала бы так, как она это делает. Итак, априорный Другой – это структура возможного. Следует осознать, что возможное не является здесь абстрактной категорией, обозначающей что-то не существующее: выраженный возможный мир вполне существует, но он не существует актуально вне того, что его выражает. Когда я постигаю реальность того, что выражает Другой, мне остается развить и реализовать соответствующий возможный мир: Другой уже дает некоторую реальность охватываемыми им возможностями. Другой – это Существование свернутого возможного. Выразительность, которая определяет структуру Другого организуется категорией возможного. Другой – это вообще существование возможного: поскольку возможное только и существует единственно как выражаемое, или в выражающем, которое ни на что не похоже. Таким образом, Другой в этой интерпретации утрачи-

³⁸ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла : пер. с фр. М. ; Екатеринбург, 1998. С. 400.

вает свои антропоморфные качества, о нем больше нельзя рассуждать в терминах фигуры и фона, глубины и поверхности. Другой является условием различения всех этих структур знания и восприятия.

В качестве иллюстрации к вышесказанному приведем два уравнения субъектной коммуникативной стратегии, заимствованные из книги В. А. Подороги «Метафизика ландшафта». Эти уравнения построены на основе трансцендентальной схемы Другого: сначала Другой выступает как Ты (что было бы невозможно без трансцендентной гарантии), затем как предельный образ чуждости самому себе. Эти крайние варианты схемы выбраны сознательно: «в одном случае я могу, вступая в контакт с Ты, стать сверхсубъектом, в другом, сверхобъектом, когда Другой уничтожает меня с садистским воодушевлением»³⁹. Вот первый вариант коммуникативного уравнения: $Я \rightarrow Я' \leftrightarrow \text{Другой} = Я \leftrightarrow \text{Ты}$. Я относится к Я' и Другому как Я относится к Ты. «Не изменяясь в стратегии обладания, субъект устанавливает предельную или критическую дистанцию (по отношению к Другому. – А. С.) как близость всего далекого... Другой – этот противостоящий субъекту коммуникант, воплощающий собой даль (непереводимость) воспринимается как второе «Я», помечаемое как Ты»⁴⁰. Я способен «интериоризировать» или интерпретировать опыт Другого по причине того, что уже до опыта коммуникации я обладал неким «предпониманием» относительно интерпретируемого. Процедура, предполагающая такого рода стратегию обладания, позволяет мне распоряжаться своим телом, вещами и миром. В этой ситуации все может быть соотнесено с моей позицией, которую я удерживаю за счет трансцендентного «Ты», без которого никакое конкретное «Ты» не может состояться.

Тогда проблема «понимания» религиозного опыта, рассматриваемая с диалогических позиций, есть, по существу, проблема отношения религиозного опыта и его интер-

³⁹ Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 24.

⁴⁰ Там же. С. 22.

претации. Процесс интерпретации будет пониматься нами в этой ситуации как исследовательская интерпретация, или как определенная теория религиозного опыта. Здесь необходимо отметить следующее: интерпретация с необходимостью создает ложный опыт глубины интерпретируемого. Текст по мере интерпретации тонет в своей глубине, ибо значимым всегда становится другой текст. Интерпретация всегда перспективна. Возможность же перспективного видения всегда обусловлена наличием интерпретирующего, «всевидящего» субъекта постижения опыта. Глубина интерпретируемого не может быть означена, если не существует того, кто эту глубину создает – абсолютного наблюдателя или трансцендентального субъекта. Интерпретация при этом выигрышна в той мере, чем более скуден интерпретируемый материал. Сила (или слабость) интерпретации заключается в том, что цель ее не столько перевести на другой язык, сколько заново породить. Интерпретация первичней, чем интерпретируемое. Как только религиозный опыт переводится на другой язык и становится другим текстом, он оказывается не аутентичным себе. Религиозный опыт как его понятийная реконструкция есть создание нового текста, который неизбежно претендует на первенство по отношению к оригиналу. Бесконечный процесс развития теологии рождается из напряжения между живым религиозным опытом и попытками его рационализации, язык которых по определению не осознается как событие религиозного опыта. Стратегия исследователя должна заключаться в том, чтобы видеть в любом религиозном событии определенный порядок религиозного действия, которое не может быть переведено ни на какой другой язык, кроме языка самого действия. Всякая попытка рассмотрения религиозного опыта как события не имеет ничего общего с переводом на другой язык, близкий абсолютному наблюдателю (не тексту!). Интерпретируя, наблюдатель стремится скорее «понять», чем исполнить. Это не наблюдаемость и непереводаемость религиозного опыта и есть то, что дает ему возможность стать событием.

Что же касается второго коммуникативного уравнения, предлагаемого В. А. Подорогой, то оно выглядит так: Я → Я' = Я ← Другой. Я соотносится с Я' так же, как Я относится к Другому; Другой уничтожает автономную позицию Я. Критическая или предельная дистанция определяется как даль самого близкого: «Мое тело принадлежит мне ..., однако оно и не принадлежит мне, оно отнято, захвачено Другим, я не в состоянии теперь осуществлять коммуникативные действия, используя разнообразные техники обладания»⁴¹. На моем месте теперь Другой, лишаящий меня присутствия-в-мире. Другой как имманентная нам неродственная структура отнимает у нас чувство себя. Ж. Батай, анализируя тексты Ж. Жене, вспоминает Ж.-П. Сартра, который говорит «...о некой форме сакрального или поэтического общения, где участники... чувствуют, как становятся предметом»⁴². Сам Ж. Батай классифицирует все возможное общение как сильное и слабое, подразумевая под сильным общением “скандал сознания”, “отражение” (слияние) двух сознаний в одном, предполагая уничтожение (или трансформацию) наличествующей субъективности коммуникантов.

Таким образом, аутентичное постижение религиозной традиции возможно лишь на основе второго коммуникативного уравнения. В данном случае исследователь принадлежит материалу, сливается с ним. В этом смысле чрезвычайно симптоматично следующее высказывание М. Элиаде, напечатанное в журнале *No sovenirs* в 1956 г.: «Вот суть моего “учения”: я схватываю истинный смысл только после овладения всем материалом... я хочу сравнить мое погружение в документы со сплавлением с материалом – на пределе моей физической сопротивляемости. Когда я чувствую, что задыхаюсь, что наступает асфиксия, я поднимаюсь на поверхность... Образно выражаясь, это опыт смерти»⁴³. Цель иссле-

⁴¹ Подорога В. Метафизика ландшафта ... С. 23.

⁴² Батай Ж. Литература и зло. М., 1994. С. 165.

⁴³ Brenneeman W. L., Yarian S. O., Olson A. M. The Seeing Eye: Hermeneutic Phenomenology in the Study of Religion. University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1982. P. 65.

дователя, должным образом одаренного «религиозной музыкальностью» (М. Вебер), заключается в том, чтобы поставить себя в точку претерпевания события. Этот опыт «отпускания от себя мира», чтобы увидеть его «до рассвета» (Э. Гуссерль), и есть та медитативная процедура, которая лежит в основе всякой феноменологической редукции. Это есть (в «техническом» смысле) осознание себя как принадлежащего миру, который и дает возможность увидеть (внешним образом по отношению к себе) то, для чего еще нет языка. Задача феноменолога – дать речь молчащему, это возможность говорить о том, что еще не сказано. Эта псевдопассивная исследовательская позиция позволяет нам снова и снова воскрешать мир. Это «чистое сознание», позволяющее нам присутствовать при «зарождении мира», часто ассоциируют с «детским сознанием» или взглядом ребенка.

Таким образом, полная принадлежность исследователя материалу и есть та возможность создать коммуникативный просвет между мной и Другим. Факт этой принадлежности неизбежно изменяет исследовательскую субъективность: пространство смысла непрерывно и из него нельзя выйти тем же самым. Видимо, именно по этой причине М. Элиаде называл свой метод исследования «творческой герменевтикой», считая ее духовной и пропедевтической дисциплиной. Коммуникативная стратегия той или иной религиозной традиции интенсифицирует пространство исследования: оно становится непрерывным преобразованием исследователя в исследуемое. Понимание материала, таким образом, становится в прямую зависимость от того, насколько я способен преобразовать собственную субъективность, осуществляя, по выражению М. Элиаде, «сплав» с материалом. Это «слияние», осуществляемое на пределе, уничтожает субъект-объектную дихотомию и становится возможным благодаря Другому. Другой, будучи складкой-в-себе открывает наше потенциальное (возможное) тело, дающее возможность претерпеть становление в опыте.

Психологической идеальной моделью второго способа коммуникации может служить шизофреническое окаменение

(*peritification*), свидетельствующее об отсутствии у шизосубъекта защитных перцептивных сил. Внутренний образ тела перестает быть в этом случае точкой ориентации, утрачиваются границы собственного тела, внутренние события тела перестают отделяться от событий внешних. «Связка Я/Тело↔Другой/Мир заменяется иной: Я↔Тело/Другой/Мир».

Способность телесно ощущать события, происходящие с Другим, описана Э. Каннетти в отрывке «Превращение» из его труда «Масса и власть». Каннетти пишет о способности человека к превращениям, которая, по его мнению, едва ли в достаточной мере замечена и понята. Способностью превращения обладает каждый, но «лишь немногие отдают себе отчет в том, что ей они обязаны лучшей частью своего существования». Каннетти в своем исследовании опирается на книгу о фольклоре бушменов, которую считает «драгоценнейшим документом ранних эпох человечества, сокровищницей, до сих пор не исчерпанной». Он обращает внимание на способность бушменов чувствовать приближение человека или животного, которого не могут еще ни слышать, ни видеть. При этом они могут показать знаки на своем теле, благодаря которым они об этом узнают. Сын чувствует приближение отца, ощущая рану отца именно в той точке тела, где ощущает ее отец. Муж чувствует ремни, на которых жена несет ребенка на собственных плечах. Страус скребет затылок там, где его укусила блоха, бушмен чувствует то же самое место собственным затылком. Таким образом наступление определенных событий чувствуют собственным телом. «Нечто вроде постукивания в нем оказывается сообщением. Его буквы – в собственном теле. Эти буквы говорят, движутся и побуждают их самих к движению... Предчувствие возвещает истину». Так, тело одного и того же бушмена становится последовательно телом и его отца, жены, страуса. Одно тело приравнивается к другому. Собственная самоидентичность бушменов сохраняется в превращениях. Он может быть тем или другим, но то и другое отделено друг от друга и между ними он всегда остается самим собой.

Вопросы для самоконтроля

1. Дайте определение религиозного опыта и прокомментируйте его. Что значит «единство знания и существования»?
2. Перечислите аспекты религиозного опыта и объясните каждый из них.
3. Дайте определение религиозной традиции. Какие функции, исходя из определения, она выполняет?
4. Как соотносятся мистический опыт и религиозный опыт?
5. Что является содержанием религиозной традиции и/или объектом ее трансляции?
6. Каковы средства трансляции религиозного опыта?
7. Что такое «герменевтика опыта»?
8. Как возможна концептуализация религиозного опыта с помощью понятия «Другой»?

Глава 2

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ

Религиозное обращение как исследовательская проблема

Всякий, наверное, легко согласится с тем обстоятельством, что событие религиозного обращения существенным образом влияет на субъектную конституцию индивида. Меняются не только интересы, ценности, кругозор, круг общения, но со временем также и восприятие действительности, привычки, типы реакций, влечений, аффектов. В наиболее общем виде смысл понятия «обращение» может быть раскрыт следующим образом:

«Событие *обращения* обычно представляется всеохватывающим: в один момент меняются прежние убеждения, совершаются поступки, ранее невозможные, разрываются старые связи, появляется новое имя, новое дело, профессия, наконец, “уходят в монастырь”, пускаются в бегство, просто исчезают. История жизни имеет свою общую *меру*: *до* и *после* события обращения. Все, что было *до*, несущественно и не требует оправдания, теряется значение “моей жизни”, жизни *до* словно не было. Некто *был* Павлом, а стал Павлом после пережитого на пути в Дамаск видения Святого духа. Что-то было, а теперь его нет, что-то умерло, и его ни вернуть, ни повторить. В качестве важной функции обращения выступает символ *смерти*: умираю, но заново рождаюсь. Известны многие свидетельства о неожиданном спасительном рождении, “из грязи в князи”, “из распутника в святого”, и т. п. Что-то должно умереть, чтобы другое родилось. Смерть раскалывает историю жизни надвое, на две хронологически неравные половины. Переход из одной в другую есть то, что обычно называют “переживанием”. Немецкая калька *Erlebnis* может также означать и “изживание”, переживать или изживать то, что произошло... Что-то умирает в тебе, но не ты весь, и что-то рождается. Нет больше того, что *переживалось*, есть то, что *переживается*. Переживание – это эмоция, усиливающаяся в границах смертного чувства; в нем есть его след, *переживается* смерть, – краткое или длительное время собственного несуществования. Каждый отдельный жизненный этап не просто завершается, а отменяется под давлением свершившегося события, и вся прошлая жизнь

может быть признана “неподлинной” или даже “отмененной”. Св. Августин, св. Игнатий Лойола, Мартин Лютер, Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Г. Флобер, но и Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Л. Толстой. Термин *conversion*, принятый в католических странах, означает не только внутреннее преобразование (духовное), но и *обращение-в-веру*. Итак, обращение – это разлом, переход, трансформация, “кризис”, раскол жизни – внезапный, как “озарение”, или крайне медленный, – постепенное накопление признаков будущего изменения. Первое не противоречит второму. Взрывной момент обращения – аналог “духовной смерти/рождения”...»⁴⁴.

Первым ученым, заговорившем о религиозном обращении, считается У. Джемс. В работе «Многообразие религиозного опыта»⁴⁵ феномену религиозного обращения посвящены две главы. С книги Джемса начинается первая волна исследований религиозного обращения в рамках психологии религии, продлившаяся до конца 30-х гг. Неоднозначность и специфичность предмета исследования была выявлена уже на этом этапе. Атеистически ориентированные ученые рассматривают религиозное обращение как результат «промывки мозгов»; исследователи, занимающие нейтральную позицию, ссылаются на невозможность объективировать «само событие» обращения и подчеркивают его уникальный характер. В 70-х гг. в связи с обвальным ростом новых религиозных движений интерес к проблеме религиозного обращения возникает вновь. В дело вступает социология религии. И вновь как природа и характер, так и само определение религиозного обращения вызывают оживленные дискуссии. Какие именно трансформации субъектных структур могут быть отнесены к религиозному обращению? Что именно и как меняется в субъекте, его переживающем? Какое обращение может быть названо аутентичным? И даже само слово «обращение» не перестает быть источником споров. В работах современных исследователей систематизированы теоретические направления, применяющиеся ныне для описания процесса обращения, приводятся обширные библиографические сведения. Понятие религиозного обращения исследуется в широкой со-

⁴⁴ Подорога В. А. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. Т. 2, ч. 1. М., 2011. С. 119–120.

⁴⁵ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. 518 с.

циокультурной перспективе, анализируются многочисленные исследовательские подходы к этому явлению.

Однако вопросы о том, как именно религиозная практика влияет на организацию субъективности, а также о том, каков «механизм» религиозного обращения – остаются в существенной степени открытыми. Как объяснить то обстоятельство, что человек, зачастую внезапно, без видимых на то причин и оснований, обращается к вере? А также то, что, уверовав, он становится другим?

В данной главе делается попытка схематической и фрагментарной реконструкции феномена религиозного обращения. Другими словами, здесь будет представлена попытка проследить некую технологию преобразования субъективности, в результате которого индивид становится адептом той или иной религии. В качестве материала исследования мы выбираем упомянутую работу У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Мотивы выбора таковы. Обращаясь к исследованию религии, и феномена религиозного обращения в частности, Джемс основывается на следующем методологическом принципе. Религия анализируется только как *психологическое переживание*: «Условимся под религией подразумевать *совокупность чувств, действий и опыта* отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»⁴⁶. Тем самым постулируется неявный отказ от рассмотрения какой-либо онтологии религиозного опыта. Предмет исследования американского философа-прагматиста – религиозная психология. Религия рассматривается как одна из возможных психологических реакций всего существа человека на жизнь. Джемс сознательно избегает онтологизации религиозного опыта: «Психологическая природа религиозного опыта и его философское значение – это ... вопросы совершенно разных порядков. ...Малейшее смешение этих вопросов может повести к очень большим заблуждениям»⁴⁷.

⁴⁶ Джемс У. Указ. соч. С. 27.

⁴⁷ Там же. С. 2.

Благодаря выверенной методологической позиции, основанной на различении онтологии и психологии, все, что сказано Джемсом относительно психологической природы религиозного опыта вообще и религиозного обращения в частности, сохраняет долю своей актуальности по сей день. С. С. Хоружий с полным основанием мог оценить книгу Джемса как во многом устаревшей, но по сей день не имеющей аналогов. Таким образом, наши вопросы таковы. Какова теоретическая модель субъектности, на которую неявным образом опирается Джемс? Как с помощью этой модели можно описать феномен религиозного опыта и/или религиозного обращения?

У. Джемс: религиозное обращение

Формальное определение религиозного обращения таково. *Религиозное обращение – постепенное или внезапное изменение экзистенциальной ориентации человека, в результате которой он становится адептом какой-либо религии или религиозного учения. Религиозное обращение происходит или при переходе от неверия к вере, или при переходе в иную конфессию; частным случаем является реактуализация религиозности, привитой с детства*⁴⁸.

У. Джемс определяет религиозное обращение следующим образом:

«Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли религиозные переживания. Таков общий смысл понятия “обращения” безотносительно к тому, верим ли мы или нет, что для такого перерождения необходимо непосредственное вмешательство Божественной Силы»⁴⁹.

⁴⁸ Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под ред. В. С. Степина. М., 2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iph.ras.ru/enc.htm>.

⁴⁹ Джемс У. Указ. соч. С. 178.

Американский философ поясняет сказанное так: «обычные изменения нашего душевного состояния, происходящие в нас всякий раз, когда одно наше стремление сменяется другим, мы не признаем “обращением”. Но когда какое-нибудь одно наше стремление прочно овладевает чьей-нибудь душой и приобретает такую силу, что окончательно изгоняет из нее своих соперников, то мы уже отмечаем это как “обращение”»⁵⁰.

Выделим и прокомментируем ключевые тезисы Джемса относительно феномена религиозного обращения.

«...Говоря о вершине сознания человека, о той группе идей, которая в нем господствует и направляет его волю, я буду называть их постоянным центром его личной энергии. Душевная жизнь человека в очень большой степени зависит от того, какая связь идей образует центр его энергии, и от того, занимает ли данная связь идей центральное или периферическое место в его сознании. Выражение “человек пережил обращение” означает, что религиозные мысли, которые до того находились на периферии его сознания, заняли центральное место, что религиозные стремления образовали постоянный центр его энергии.

Если вы потребуете от психологии точного ответа на вопрос, *как* перемещается центр возбуждения в душе человека, и *почему* стремления, находящиеся на периферии его сознания, в известный момент становятся центральными, то психология будет вынуждена ответить, что она может дать лишь общее описание того, что случилось с душой человека, но не в состоянии выяснить в каждом отдельном случае, какие именно силы вызвали этот процесс. Ни внешний наблюдатель, ни тот, кто переживает это состояние, не в силах объяснить, как могут отдельные переживания изменить таким коренным образом центр духовной энергии человека, и почему это происходит. Известная мысль часто приходит к нам в голову, мы много раз повторяем какое-либо действие, но в один прекрасный день истинное значение этой мысли раскрывается для нас, а действие становится нравственно невозможным. Мы знаем только, что чувства, мысли и верования бывают то мертвыми и холодными, то горячими и полными жизни, и когда какое-нибудь чувство наше оживает и воспламеняется, то все в душе нашей кристаллизуется вокруг него, или, иначе сказать, “двигательная энергия” идеи, бывшая долго потенциальной, становится теперь кинетической»⁵¹.

В приведенном отрывке психолог и философ-прагматист У. Джемс доводит до сведения читателей два тезиса. Первый – о наличии у каждого субъекта «постоянного цен-

⁵⁰ Джемс У. Указ. соч. С. 183.

⁵¹ Там же. С. 185–186.

тра его личной энергии». Действительно, в каждом человеке есть то, что И. Ильин называл «характерным *состоянием* субъективной душевной ткани», преобладающее жизненное «настроение», представляющее собой относительно стабильную констелляцию эмоций, воображения, мышления, воли, чувственных ощущений, аффектов, влечений. О религиозном обращении, следовательно, можно говорить тогда, когда «религиозные стремления (т. е. соответствующие эмоции, ощущения, мотивы, влечения и реакции)» делаются доминирующими, становятся постоянным состоянием душевной ткани.

Второй тезис У. Джемса таков: человек как субъект не обладает тотальным контролем над событиями своей душевной жизни. Психика человека устроена так, что в ведении субъекта оказываются многообразные субъективно окрашенные *содержания*, составляющие как бы материю психической жизни; однако *история образования* этих содержаний является от него скрытой. Простой пример: человек ощущает любовь, чувствует, что влюблен и переживает это обстоятельство весьма экстатически. Однако он не в силах достоверно объяснить, *как* и *почему* это случилось («Ни внешний наблюдатель, ни тот, кто переживает это состояние, не в силах объяснить, как могут отдельные переживания изменить таким коренным образом центр духовной энергии человека, и почему это происходит»). Религиозное обращение, следовательно, есть *пограничное* явление, поскольку происходит с субъектом, но как бы помимо его воли и сознания.

«Душа представляет собой систему представлений, из которых каждое обладает способностью вызывать специфическое возбуждение и заключает в себе импульсивную и задерживающую силы, которые укрепляют или ослабляют друг друга. Система представлений изменяется в ходе переживаний, благодаря появлению новых представлений и исчезновению старых, а силы меняются вместе с ростом или одряхлением организма. Душевная организация может быть ослаблена и расшатана такими постепенными изменениями, подобно зданию, подвергающемуся действию колебаний почвы, и тогда она держится временными контрфорсами из безжизненных привычек. Но какого-нибудь нового представления, внезапного эмоционального потрясения или случайного органического недуга достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более

устойчивое душевное состояние, в которое без внутренних противоречий и разрушительной дисгармонии укладываются те идеи, которые способствовали перестройке привычного центра энергии, – и новое строение твердо стоит многие годы»⁵².

Прагматическая психология Джемса напоминает одновременно физику и философию Ницше: психические процессы описываются в логике сил. Душа – система представлений. Представления – разновидности сил: они могут вызывать возбуждения торможения, а также сами испытывать силовые воздействия, так как представления изменяются в ходе претерпевания сил-переживаний. Что же касается работы сил, то она принципиально до- или бес-сознательна. Душа знает свои представления, но ей неведома «подземная» работа сил, которые ослабляют и расшатывают ее доминирующее жизненное настроение. Вполне возможно, что в этой ситуации бывает достаточно бесконечно малого воздействия для того, чтобы субъект внезапно «прозрел», «обратился», «ни с того, ни с сего» радикально изменил мировоззрение и способ существования. Или, в терминологии Джемса, образовал новый «постоянный центр его личной энергии». Обратимся еще к двум фрагментам работы Джемса.

«...Существуют два пути для достижения духовных целей: один сознательный и активный, другой пассивный и бессознательный ... Волевой тип процесса духовного возрождения протекает постепенно и состоит в медленном построении, часть за частью, нового здания нравственных и духовных привычек ... Нетрудно было бы привести целый ряд примеров обращений волевого типа, но они представляют для нас меньший интерес, чем те обращения, где воля отсутствует и где результаты подсознательной деятельности гораздо обильнее и значительнее ... Когда человек сознательно направляет свой ум и свою волю к достижению идеала, последний все же недостаточно ясно вырисовывается в его воображении. Силы, созревающие в человеке чисто органически и без участия его сознания, стремятся в это время к своим особым целям, и сознательные стремления человека идут врозь со своими подсознательными союзницами... И переустройство души, к которому стремятся эти скрытые глубокие силы, – совершенно не похожи на те цели, которые человек сознательно ставит себе ... “Последнее прибежище человека в нужде – Бог”, – так отражается в теологическом познании это явление. Психология же в этом случае говорит: “Пусть человек сделает все, что в его силах, и его нервная система

⁵² Джемс У. Указ. соч. С. 186.

довершит остальное". Но обе формулы, каждая со своей стороны, выражают один и тот же факт. В предложенных ... терминах этот факт должен быть выражен следующим образом: когда новый центр духовной энергии уже народился в нашей подсознательной жизни, то он должен развиваться без сознательного участия с нашей стороны»⁵³.

«...Рассматриваемое нами переживание состоит в предоставлении своего Я на волю неизвестных сил, которые, каковы бы они ни были, несомненно совершеннее, чем мы сами, и лучше, чем мы, работают для нашего спасения, – то может стать яснее, почему момент отказа от сознательных волевых усилий следует считать поворотным пунктом религиозной жизни, понимая религию в чисто духовном смысле, не имеющим никакого отношения к внешним обрядам и таинствам. Можно сказать, что внутреннее развитие христианства состояло почти исключительно в том, что оно приписывало все большее и большее значение этому предоставлению своего Я на волю таинственных сил. Оно шло от католичества к лютеранству, от лютеранства к кальвинизму... Наконец, оно отклонилось от обрядового христианства к так называемому чистому "либерализму" или трансцендентальному идеализму Новой Англии, который некоторыми сторонами своими приближается к "духовному врачеванию". Проследив этот путь и введя в круг развития христианства средневековых мистиков, квиетические, мистические и квакерские секты, мы ясно увидим, что это развитие состояло в постепенном приближении к идее о непосредственной духовной помощи свыше, нисходящей на человека во время состояний полузабытья, и не находящейся в прямой связи с системой верований и обрядов.

Таким образом, психология и религия согласно признают, что существуют силы вне нашего сознательного Я, приносящего нам спасение. Но психология, называя эти силы "подсознательными", подчеркивает, что они лежат в границах человеческой личности. И в этом пункте ее расхождение с христианской теологией, которая утверждает, что эти силы чудесным путем исходят от Божьей воли»⁵⁴.

В концепции религиозного обращения У. Джемса краеугольной идеей является представление об ограниченности сознания по отношению к функционированию психики. Сознание сознает не все, оно не исчерпывает всего многообразия психической жизни. Джемс работает в русле, проложенном идеями Ф. Ницше, К. Маркса, З. Фрейда, смысл которых таков: социальный субъект экс-центричен по отношению к себе самому; то, что принято именовать «субъектом», сложнее, шире и глубже картезианской очевидности сознания. Именно в этой связи Джемс говорит не о сознании, но о «пе-

⁵³ Джемс У. Указ. соч. С. 195, 196–197, 198–199.

⁵⁴ Там же. С. 200.

риферии сознания», о «силах, созревающих в человеке чисто органически и без участия его сознания», о «сознательных стремлениях человека, идущих врозь со своими подсознательными союзницами...»; у него то и дело фигурируют «эти скрытые глубокие силы», речь также заходит о «предоставлении своего Я на волю неизвестных сил», о необходимости «момента отказа от сознательных волевых усилий», который следует считать «поворотным пунктом...», о том, что «существуют силы вне нашего сознательного Я», «окраинная жизнь сознания». Жизненную важность этих до-сознательных таинственных сил, их определенное преимущество перед рациональными аргументами американский философ обосновывает вполне понятным образом:

«Если вы, подойдя к человеку, душа которого терзается сознанием своих грехов, пороков и несовершенств и не может найти утешения, прямо скажите ему, что он должен преодолеть свои страдания, победить недовольство собой и избавиться от удрученности, то ему покажется, что ваши слова бессмысленны. Его сознание говорит ему, что все в нем преисполнено скверны, и он подумает, что вы предлагаете ему опуститься до самого низкого фарисейства. “Воля к вере” не всемогуща. Мы можем повысить напряженность веры, зачатки которой уже живут в нашей душе; но мы не в состоянии создать в себе новой веры, если наше душевное состояние противоречит ей»⁵⁵.

Итак, до-сознательные силы принимают важное (если не важнейшее) участие в жизни каждого индивида. Следует отметить, что Джемс не видит в них ничего мистического. Например, в качестве причин внезапного и «чудесного» религиозного обращения он называет «подсознательное зарождение и созревание мотивов, накопленных в *предшествующем опыте*. Созревши, эти мотивы прорывают оболочку, под которой таились до известного момента, и раскрываются для новой жизни, как внезапно распустившийся цветок»⁵⁶ (курсив наш. – А. С.). В этом же месте он упоминает сознание, мысль и волю, которые также участвуют в этом процессе, хотя только «до некоторой степени». Принципиальная «посюсторонность» пред- или до-сознательных сил (и их постоянная деятельность) доказыва-

⁵⁵ Джемс У. Указ. соч. С. 201.

⁵⁶ Там же. С. 217–218.

ется еще и тем, что Джемс находит им место в самом сознании, правда, в качестве его «периферии»:

«Когда мы говорим о “поле сознания”, мы должны отметить, как самую характерную черту последнего, неопределенность его окраинных областей. Содержание этих областей почти не попадает в сферу внимания; тем не менее оно существует и оказывает влияние на нашу душевную деятельность и даже на то направление, которое примет в ближайший момент наше внимание ... Непрерывно находится в сфере его влияния наше эмпирическое Я, т. е. вся совокупность сил, импульсов и знаний, как находящихся в действии, так и не принимающих в данную минуту активного участия в нашей внутренней жизни. Граница между тем, что в данную минуту актуально и потенциально в нашем сознании так неопределенна, что всегда трудно сказать относительно какого-либо элемента душевной жизни, осознаваем он или нет»⁵⁷.

Ситуация *пограничности* некоторых содержаний сознания объясняет то, что они а) не попадают в привычный фокус сознания, но и б) не перестают действовать; тогда вполне вероятно, что в какой-то момент эти содержания сознания попадают в сознательный фокус и в) интерпретируются субъектом в качестве «откровений», «видений», «голосов», образов и побуждений.

«Важнейшим следствием сильного развития окраинной жизни сознания является то, что обычные поля сознания человека подвергаются тогда вторжениям этой жизни; человек не знает источника этих вторжений и потому они представляются ему в форме необъяснимых импульсов к определенным поступкам, в форме навязчивых идей или зрительных и слуховых галлюцинаций»⁵⁸.

Похоже, что американский философ настаивает на методологической продуктивности позиции, ограничивающей сознание. Джемс занимает неклассическую точку зрения, для которой теряют важность отношение противоположности субъекта и объекта, принцип рефлексии и принцип репрезентации. Фактически речь идет о возможной альтернативе классической метафизики субъективности, в которой субъективность полагается как рефлексия («Я мыслю, следовательно...»). Особенностью рефлексии в данной ситуации является то, что она не допускает никакой внешней пози-

⁵⁷ Джемс У. Указ. соч. С. 219.

⁵⁸ Там же. С. 221.

ции, которая не была бы включена в собственное (рефлексивное) движение субъективности, всегда возвращающейся к самой себе, к самосознанию. Прагматическая философия, на позициях которой стоит Джемс, не нуждается в рефлексии, понимаемой подобным образом. Понятия и/или верования должны рассматриваться сквозь призму их работоспособности и эффективности – так можно будет определить действительно важные проблемы от надуманных, прояснить, какие объекты нужно принимать за действительно существующие и т. д.

В этом случае такие привычные характеристики знания, как *определенность*, *объективность* и *истинность* теряют свою легитимирующую силу и перестают занимать доминирующее положение в организации прагматического дискурса. Более того: американский философ критикует «порочный интеллектуализм» за безответственный номинализм – каждое понятие (будучи залогом рационального постижения) *исключает* из именуемого факта все, что не входит в определение данного имени. И вот парадокс: рациональной ясности (волей-неволей приносящей ущерб делу познания в силу ограничений внутреннего характера) философ-прагматист противопоставляет понятие «смутности» и обосновывает его методологические ресурсы. Современный исследователь философии У. Джемса пишет: «В “Принципах психологии” американский философ Уильям Джемс делает утверждение, которое на первый взгляд кажется странным. Он говорит читателю: “Короче говоря, предоставление смутным, неясным явлениям надлежащего места в нашей психической жизни – вот то, к чему я столь стремлюсь привлечь внимание”»⁵⁹. Какова польза “смутности”? “Смутность” в смысле Джемса не тождественна “путанице”. “Смутность” становится на защиту ситуации сложности – «плюрализма, контекстуальности и многомерности».

Последний ключевой момент религиозного обращения можно определить как проблему *внезапности* и/или *постепенности* обращения.

⁵⁹ Гевин У. Понятие «смутности» в философии Уильяма Джемса // Вопр. философии. 1996. № 3. С. 79.

«Теология утверждает, что в эти мгновения Бог вдыхает в человека новую природу, и через нее последний становится причастным самому естеству Божества. Моравские братья первые сделали этот вывод. Методисты последовали за ними, если не в догме, то практически. Незадолго до своей смерти Джон Уэсли писал: “В одном Лондоне я нашел шестьсот пятьдесят двух членов нашего общества, опыт которых был чрезвычайно отчетлив и свидетельству которых нет причин не доверять. Все они без исключения рассказывают, что их освобождение от греха было внезапным, и что перемена в них произошла *мгновенно*. Если бы половина их, или треть, или хотя бы один из двадцати, свидетельствовали о постепенности их духовного перерождения, я признал бы значение их свидетельств и стал бы думать, что у одних такие переходы бывают постепенными, а у других внезапными. Но так как в течение долгого времени я ни разу не встретил такой разноречивости в показаниях, я не могу не думать, что *переход в состояние святости обычно, если не всегда, дело одного мгновения*”. Таков взгляд методистов на психологию этого момента. Но более распространенные протестантские секты *почти не знают в своей среде мгновенных обращений*. По их мнению, как и, по мнению католической церкви, для спасения души достаточно Христовой крови, таинств и ежедневного исполнения предписываемых религией обязанностей, без острых кризисов отчаяния и наступавшего вслед за ними успокоения в полном отдании себя воле Божьей. Наоборот, для методистов даже в такого рода переживаниях спасение не достигается самим человеком, а *даруется* ему свыше, – и для спасения еще далеко не достаточно одних крестных страданий Спасителя. В этом пункте методизм... остается верным глубочайшим инстинктам души»⁶⁰.

Итак, ключевые тезисы У. Джемса относительно феномена религиозного обращения можно резюмировать следующим образом. 1) Обратиться – значит пережить смену «постоянного центра энергии». Один «постоянный центр» сменяется другим. Применительно к нашей теме это выглядит так: некоторые религиозные содержания душевной жизни, бывшие на периферии сознания, по неким объективным причинам становятся центральными, образуют новый «постоянный центр энергии». 2) Смена одного *центра* другим, или устойчивый переход религиозных содержаний душевной жизни от периферии к центру отчасти *неподотчетен сознанию*. Обобщая, это означает следующее: *человек не является абсолютным субъектом по отношению к событиям своей душевной жизни*. История образования определенных

⁶⁰ Гевин У. Указ. соч. С. 214–215.

содержаний психики оказывается для него скрытой. Поэтому событие религиозного обращения принадлежит к специфическим, *пограничным* психическим явлениям. Обращение как *событие* объективно, но из перспективы *субъекта* обращения оно не является от начала и до конца контролируемым. 3) Событие религиозного обращения ситуативно: оно может случиться *мгновенно*, а может происходить *постепенно*.

Заслуга американского философа-прагматиста заключается в том, что он впервые описал с академической точки зрения специфику религиозного обращения как психологического явления. Джемс создал своего рода краткую феноменологию религиозного обращения. Все сказанное Джемсом предполагает определенное представление о структуре и динамике социального субъекта. Описав прагматическую концепцию религиозного обращения, можно вернуться к вопросам, которые были поставлены выше. Какова теоретическая модель субъектности, на которую неявным образом опирается Джемс? Как с помощью этой модели можно описать феномен религиозного опыта и/или религиозного обращения?

О субъекте религиозного обращения (case study)

Рациональная реконструкция феномена религиозности есть одна из важнейших задач религиоведения. Поэтому представляется методологически продуктивным ответить на вопросы о том, каков «механизм» религиозного обращения, какова субъективная конституция религиозного акта и как возможна их теоретическая реконструкция. Что происходит с субъектом, когда последний опознает для себя значимость *религиозного* и как со структурной, не психологической точки зрения описать этот процесс?

Начать, возможно, следовало бы с пересмотра целей и оснований самого понятия субъекта. По этому вопросу начиная со второй половины XX в. в философии отчетливо просматриваются две позиции: онтологическая и гетерологическая. Онтологическая позиция характерна для новоевропейской классической традиции (Декарт – Гегель), в соот-

ветствии с которой субъект прежде всего является основанием, будь то субъект как онтологическая сущность, как трансцендентальный или же взятый в качестве трансцендентальной субъективности. Во всех случаях субъект занимает свое принципиально легитимное место, служа всему основанием и функционируя в качестве бытия. Но не следует забывать общий урок, извлеченный из философии постструктуралистского/постмодернистского толка: всякая онтология с необходимостью частична, принципиально неполна. Следовательно, любое основание, и прежде всего основание в качестве «субъекта», является ограничением по отношению к действительности. Применительно к нашей ситуации это означает следующее: автономия субъективности никогда не является полностью завершенной, поскольку она по определению не охватывает избыточности социального, действие которого распространяется на любой способ организации человеческого существа (в том числе и в первую очередь) как субъекта.

В отличие от онтологической, гетерологической традиции пытается работать без опоры на основание, гетерология – своего рода «онтология без бытия». В этом случае быть субъектом не значит обладать неотменимой рефлексией типа *cogito* или системой трансцендентальных способностей, но... просто быть, существовать. Но существовать без опоры на что-либо, без бытия или основания. Существование, о котором идет речь, не выводится из сущности, не предшествует и не наследует сущности. Существование этого рода является собственной сущностью. Иными словами, для того, чтобы существовать, не обязательно быть субъектом. «Существование – это сущность субъекта в той мере, в какой он есть прежде любой предикации»⁶¹.

Гетерологическая концепция безосновного существования субъекта отнюдь не отменяет и не стремится заменить собою онтологическую концепцию абсолютного субъекта

⁶¹ Керимов Т.Х. Полисубъектная социальность и проблема толерантности // Керимов Тапдыг. Толерантность и полисубъектная социальность. Екатеринбург, 2001. С. 24.

ект-существования. Однако обоснование и построение «безосновной» концепции социального субъекта необходимы для преодоления ограничений, свойственных классическому онтологическому подходу. Данное обстоятельство можно пояснить следующим образом: субъект для онтологической концепции – это нечто уже ставшее, конституированное и в конечном счете отождествляемое с сознанием. Для гетерологической концепции субъект – это прежде всего существование, но существование становящееся, находящееся в становлении. Две фигуры субъекта: субъект как ставшее и субъект как становление.

Субъект как ставшее сознает (само-полагает) себя. В данной ситуации с субъектом в структурном смысле больше ничего не происходит и не может произойти. Субъективность (как «бесконечно внутреннее») дана субъекту в модуле присвоения и обладания, она есть «собственное» субъекта. Субъект обретает единство сознания, законченность и полноту. Он становится доступен в прямой и непосредственной достоверности.

Субъект как становление: здесь, напротив, отсутствует какая-либо законченность или форма. Субъект в этой ситуации десубъективируется, претерпевая становление. Становление субъекта или процесс субъективации, не связывается с присутствием присутствующего, но с никогда не прекращающимся выходом в присутствие. Однако дело не заключается в том, чтобы квалифицировать субъекта как событие или как становление, одно или другое. Вопрос заключается в том, как в процессе субъективации охарактеризовать тип соответствия этих видов присутствия друг другу. Ведь обе формы субъектности имеют место в одном месте, одна становится возможной через другую.

Тогда вместо традиционного полагания абсолютного («Начало – это бытие!» или «Начало – это становление!») мы сталкиваемся с ситуацией сложности; но не в смысле «трудности», а в смысле множественности, сложенности, многосоставности и неопределенности. Субъект в классическом смысле (как автономный, замкнутый и самопрозрачный) перестает быть элементарным фактом. Субъект как ставшее

(присутствие) неявным образом обуславливается модальностью становления (не-присутствия). Присутствие и отсутствие, бытие и становление здесь не являются зеркальными отражениями друг друга. Напротив, данное обстоятельство не может означать ничего иного, кроме как того, что всякое присутствие не может появиться на свет иначе, как будучи уже разделенным-в-себе. Именно этот факт (само)разделенности является решающим, онтологически-опережающим для всякого существования. Существовать – значит разделяться и... не «быть». Единство социального субъекта не в идентичности и самотождественности, но в различии и саморазличении. Самотождественный субъект-субстанция есть лишь конечный результат процесса, который если и «начинался», то отнюдь не с противопоставления объекта субъекту, но с суб- или инфрасубстанциальных и доиндивидуальных множественностей.

Субъект, таким образом, предстает как двойной. С одной стороны, это самотождественный субъект сознания, памяти и идентичности, с другой – неотделимые от последнего (и неопознаваемые им) условия выведения его в присутствие. В этом месте гетерологическая традиция и выкладки У. Джемса по поводу «периферии сознания» («сил, созревающие в человеке чисто органически и без участия его сознания», «сознательных стремлениях человека, идущих врозь со своими подсознательными союзницами...»; «скрытых глубоких силах», «предоставления своего Я на волю неизвестных сил», необходимости «момента отказа от сознательных волевых усилий», который следует считать «поворотным пунктом...», о том, что «существуют силы вне нашего сознательного Я», «окраинная жизнь сознания» и т. д.) абсолютно солидарны. В наиболее общем смысле данное обстоятельство может быть проиллюстрировано примером работы бессознательного.

Так, бессознательное для субъекта есть то, о чем он, по крайней мере, в данный момент, а) не может знать и что б) является конститутивным для его желаний, запросов, надежд, требований – словом, для субъективности как таковой. Оно действительно, но неразлично; объективно, но неопределенно. Поэтому, говоря о субъекте, мы имеем дело как с

его сознанием, так и с актуальностью объективной неопределенности. Последнее обстоятельство должно означать, что в субъекте как таковом заключен не-субъект, неразличимость которого и является условием возможности всех мыслимых тождеств и различий.

И точно так же, как *полной* формулой субъекта было бы не субъект = сознание, но субъект = сознание *и* бессознательное, так и объективная неопределенность (или непрозрачность сознания для себя самого) есть то, что до-полняет всякое существование до потенциальной онтологической полноты. Невзирая на то, что объективная определенность играет или может играть решающую роль (например, в акте *выбора*), было бы ошибочным представлять ее в качестве бездонного и бесформенного источника возможностей. Для того чтобы продвинуться в анализе объективной неопределенности, играющей важную роль в субъектной конституции вообще (а в частности, и ее религиозной составляющей), можно попытаться задаться вопросом о способе ее существования. Способ существования объективной неопределенности может быть прояснен посредством выяснения ее трансцендентальной организации. Трансцендентальная организация объективной неопределенности начинается и заканчивается понятием сингулярного. Забегая вперед, укажем на следующее. Понятие сингулярного есть способ формализации того, что Джемс обозначил как «периферию сознания», граничное явление, которое либо не находится в ведении сознания, либо создается не в полной мере.

Сингулярное может быть кратко определено как то, что существует, но лишено модуса присутствия. Сингулярность – это переход, граница, «между». Саморазличающаяся множественность, открытая многомерная единичность, бытующая в модусе «обращенности к...». Важнейшая характеристика сингулярности – способность рас-про-стирания, притягивать к себе некоторый элемент, создающий связь; свойство со-общения самых различных аспектов в лоне одного и того же качества. Сингулярности *рас-про-страняют* влияние за счет схождения и расхождения серий. Всякая сингулярность может быть понята как сходящаяся серия,

сам факт существования которой одновременно предполагает и расходящиеся, разбегающиеся серии (которые отчасти и поясняют и конституируют причину схождения предыдущих). Поэтому любая флуктуация с предельно высокой степенью вероятности запускает множество рядов причинных воздействий, которые одновременно (и, следовательно, независимо друг от друга) порождают следующие и т. д.

Вывод, который можно сделать на данном этапе, может выглядеть так: никакое внешнее воздействие на субъекта не может считаться нейтральным. Что бы не испытывал субъект, вне зависимости от его воли и сознания, он всегда «делает» больше, чем нужно. Ведь сцена сознания и присутствия неразрывно связана с «другой сценой», сценой объективной неопределенности, трансцендентальная организация которой сингулярна. Сингулярность определяется здесь в качестве трансцендентальной по следующим соображениям: 1) как нечто априорное – объективная неопределенность *всегда уже* представлена сингулярностями; 2) как условие возможности – сингулярности, составляющие объективную определенность выступают в качестве *условий возможности* чего-либо, однако в качестве принципиально изменчивых, подвижных, исторических (и тем не менее универсальных относительно своего статуса); 3) как нечто, лишенное возможности стать предметом эмпирического опыта. Однако, в отличие от классических фигур трансцендентализма (Кант, Гуссерль), трансцендентальность этого типа лишена формы сознания.

Полагание становящейся субъектности в качестве сингулярности вынуждает пересмотреть понятие внешнего. (Быть) сингулярно – значит быть положенным-вовне, или как внешнее. Однако внешнее не должно пониматься как «снаружи». Всякое внутреннее становится внешним, когда оно разделяется, приостанавливается, подвешивается в собственности, рас-согласовывается с собой. Внешнее, о котором идет речь, не может быть противоположено некоторому «внутреннему». Внешнее субъекта (по отношению к субъекту) и есть то, что мы назвали объективной неопределенностью, не-субъектом в субъекте, неотъемлемым Другим субъекта. Субъективация в этой перспективе могла бы быть

определена как процесс становления внешнего – внутренним, не-субъекта – субъектом, сложное движение от Другого – к Я, от объективной неопределенности – к очевидностям сознания, идентичности, имени и истории. Антропологической субъективности имманентен неантропоморфный Другой. Другой не является мистической фигурой; его социальная организация не менее конкретна, чем любое сознательное индивидуальное Я. Другой (как объективная неопределенность или внешнее) есть лишь различие в работе сил, постоянно «выписывающих» субъекта. Для субъекта быть в себе – значит быть в Другом, приходиться к себе из Другого по ту сторону логической, хронологической и хронотопической последовательности. «Быть в себе» в таком случае означает (не) существовать, не быть вовсе, но постоянно смещаться, ненасильственным образом удерживаясь на несамостождественной, гетерологической, ситуативной границе.

Никакого Я нет без Другого. Все существующее *абсолютно* со-причастно друг другу, следовательно – изначально разделено. Сингулярность предполагает множественность, ведь сингулярный – это каждый *вместе* и *среди* других. Сингулярный, следовательно, множественный. Сингулярность не является субъектом по отношению к себе самой. Сингулярность именно потому является сингулярностью, что лишена такого отношения. Если подобная единичность и обладает статусом некоторой «самости», то лишь в той мере, в какой последняя лишена идентичности. Субъективный опыт воспроизводится и осознается в качестве такового за счет непрекращающегося возвращения Другого, который в конечном счете есть не что иное, как оборотная сторона, изнанка Я. Именно поэтому Я – всегда Другой. Субъект как сознание и идентичность есть до тех пор, пока сохраняется специфическая организация его динамического взаимодействия с Другим. Социальный субъект никогда не дан от природы, в «естественном» виде. Определенная структура субъективности требует воспроизведения соответствующих условий своей возможности⁶².

⁶² Зимовец С. Клиническая антропология. М., 2003. С. 17.

Неотделимость субъекта от Другого (внешнего, объективной неопределенности) подводит нас к необходимости сделать следующий вывод: субъективность *процедурна*; или: субъективность всегда технически опосредована. Момент техничности формально и содержательно необходим при конституировании любых форм субъективности. Тезис о техничности (процедурности) субъективности открывает возможность мыслить отношение субъекта (и, шире, социального) и Другого – не-социального и не-человеческого. Между техничностью и субъективностью нет «между» – техничность и субъективность не предполагают оппозиции. Процедурный характер субъективности означает, что всякий социальный субъект задается, формируется и воспроизводится комплексом социокультурных практик (процедур), или технологий субъективации. Социокультурные практики задают субъекту те или иные способы присвоения субъективности, предполагающие сознательную или бессознательную работу по упорядочиванию, нормированию, канализации аффектов, страстей, желаний, определению персональной и коллективной идентичности, общественного статуса, социальной роли и т. д. Социальный субъект остается «статичным» до тех пор, пока данные практики действуют, с тем или иным успехом воспроизводят его субъектную конфигурацию.

Изменение или дисфункция технологий субъективации ведут к изменению самого субъекта. До определенного предела субъект может организовывать эти изменения для своего восприятия как непротиворечивые. Но если социальная динамика превышает возможности субъекта вменить смысл происходящему, он оказывается перед возможностью кризиса идентичности. Субъективация, следовательно, есть не что иное, как само движение разрешения субъекта в нечто иное, чем он был. Движение это вызывает модуляцию уникальности, но лишь в той мере, в какой в нем отсутствует сознательное обособленное «Я». Такого рода событийное разрешение есть фундаментальная модальность субъективации; субъект всякий раз «есть» не иначе, как уже заставший «себя» или собственную субъективность. Субъект «разрешается в собственность» (своей субъективностью) до ка-

ких-либо намерений по этому поводу подобно тому, как невозможно планировать любовь с первого взгляда, но можно лишь влюбиться (*to fall in love*), «упасть в любовь», т. е. уже застичь себя в данном состоянии⁶³.

Общая схема субъективации здесь такова: субъект в режиме неустранимой включенности в социальное есть субъект выбора, но выбора принудительного. Если анализировать данную схему более подробно, то можно констатировать ее трехчастное устройство⁶⁴: 1) осуществление перехода от случайного внешнего к объекту внутреннего признания (Я принимаю решение «просто участвовать» в религиозном ритуале); 2) формальное изменение ситуации, когда все остается на своих местах, а трансформируется (субъективируется) лишь субъект (Я открываю для себя, что «в этом что-то есть!»); 3) осуществление принудительного выбора таким образом, что «данность любви» выдается за результат выбора, «свободно» осуществленным субъектом («Шага не сделаю без ведома Твоего!»).

Вопреки парадоксальности ситуации, следует настаивать на том, что субъект совершает выбор, только осознав, что выбор уже сделан. Допредикативное разрешение существования предшествует любой субъективной «решимости». Настаивая на «субъективном» выборе, субъект настаивает на утверждении решения Другого, приняв неизбежность социального предписания как свою внутреннюю сущность. Иными словами, то, что принято считать выбором, есть ретроактивное понятие. Выбор – всегда в прошедшем времени, причем в такой его особой разновидности, которое никогда не было настоящим (как выведенным в присутствии). Момент выбора субъектом неопределим и не связан с наличием

⁶³ «Она поглядела на меня удивленно, а я вдруг и совершенно неожиданно, понял, что я всю жизнь любил именно эту женщину! Вот так штука, а? Вы, конечно, скажете, сумасшедший? ... Любовь выскочила перед нами, как из-под земли выскакивает убийца в переулке и поразила нас сразу обоих! Так поражает молния, так поражает финский нож! Она-то, впрочем, утверждала впоследствии, что это не так, что мы любили друг друга совсем давно, не зная друг друга, никогда не видя...» (Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Иркутск, 1998. С.133–134 (курсив наш. – А. С.)).

⁶⁴ Доллар М., Божович М., Зупанчич А. Истории любви. СПб., 2005. С. 13.

ем сознательного и автономного решения, ибо тотчас переходит от «еще не» к «всегда уже». Стать другим, претерпеть становление, влюбиться – значит покориться власти абсолютной необходимости как чистому движению раз-решения. Движение раз-решения, определяющее и о-пределивающее субъекта в одно и то же время, и есть не что иное, как сингулярность повседневности. Перефразируя шутку студентов Хайдеггера, можно было бы сказать, что субъект как результат субъективации есть «всегда уже решившийся», но не имеющий понятия, как именно. Именно подобное сингулярное существование дает место жизни субъекта, десубъективация которого, в свою очередь, может тем или иным образом освободить свое без-донное основание в пользу нового способа производства субъективности.

В субъективации внешнее становится внутренним, однако не в диалектической парадигме присвоения «своего иного» и в гарантированном возврате к своему «внутреннему» из любого «внешнего», но в становлении-другим без возврата и гарантий. Последнее обстоятельство позволяет сделать важный вывод о природе субъективации. Вся мыслимая «собственность» субъекта, все что опознается им в модусе обладания как своё, конституируется в задержке от причин, сделавших «собственное» возможным. Тот или иной акт субъективации имеет причины, однако эти причины всегда синтетические и случайные – встреча, опережающая узнавание, конъюнкция единичностей. Причинность, действующая в процессах субъективации и определяющая, перенаправляющая и распределяющая их, зависит от сочленения сингулярных составляющих, которое могло бы быть и другим в случае их другого соседства и взаиморасположения. Принцип причинности здесь есть принцип случайной причинности, ибо, по выражению Ж. Делеза, «подлинные причины могут быть только случайными».

Повторим наиболее важное для нас. 1) Всякий социальный субъект предстает как двойной. С одной стороны, как (уже) ставший (обладающий именем, памятью, историей, идентичностью). С другой – как открытый, переживающий становление. 2) Становление немислимо, принципиально

неочевидно. Мы говорим о становлении лишь в трансцендентальной перспективе, *полагая* неотделимые от субъекта (и неопознаваемые им) подвижные условия его возможности. 3) Понятие *сингулярности* позволяет уточнить специфику становления как существования без сущности. Существовать – значит (помимо прочего) быть сингулярным. Тогда в любой «ставший» момент сознательного существования мы допускаем еще и неосознаваемую «подземную» работу перехода, многомерности, сходящиеся и расходящиеся серий в качестве подвижных генетических условий сознательного Я. 4) В подобной ситуации никакое влияние на субъекта (будь то внешнее или внутреннее) не может заведомо считаться нейтральным. Любое (сколь угодно малое) действие может запустить множество родов причинных воздействий, которые одновременно и независимо друг от друга породят следующие и т. д., что в конечном итоге может привести к последствиям, которые могут быть оценены как бифуркационные для субъектной конституции индивида. 5) Все вышесказанное приводит к выводу о *процедурном* характере субъективности как таковой. Социальный субъект задается, формируется и воспроизводится комплексом социокультурных практик (процедур) или технологий субъективации. Социокультурные практики задают субъекту те или иные способы присвоения субъективности, предполагающие сознательную или бессознательную работу по упорядочиванию, нормированию, канализации аффектов, страстей, желаний, определению персональной и коллективной идентичности, общественного статуса, социальной роли и т. д. Социальный субъект остается «статичным», т. е. сохраняющим определенный субъектный профиль до тех пор, пока данные практики действуют и с тем или иным успехом воспроизводят его субъектную конфигурацию.

Перефразируя А. Ф. Лосева («Религия прежде всего есть определенного рода жизнь»), можно было бы сказать, что религия есть, прежде всего, определенная *практика* или совокупность практик. Вспомним о том, что Феофан Затворник настаивает на необходимости некоторых «*посредств* между духом благодати и силами, через кои (посредства) он пере-

ливался бы» и целил больную человеческую природу. А 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*»⁶⁵. Их назначение – создать и поддерживать определенное «духовное строение» человека. Религия как деятельность – повторение определенных практик, фиксируемых традицией.

Но никакое повторение по отношению к субъекту (повторения) не является нейтральным, сугубо механическим. Что бы ни совершал (не повторял) субъект, вне зависимости от того, хочет он или нет, он всегда делает больше, чем нужно. Дело заключается в том, что сцена сознания (свободы воли), актуального присутствия, неразрывно связана с «другой сценой», сценой объективной неопределенности. Или: сознание принципиально непрозрачно для себя самого в части *процесса становления персональной идентичности*. Другими словами, сознание застигает себя в качестве самоидентифицируемого Я лишь в принципиально конечной фазе этого события.

А. Секацкий в работе «Шпион и разведчик: инструменты философии» развивает некую «онтологию шпиона», в соответствии с которой настоящий шпион не может не начать двойную, тройную и т. д. игру; причем последнее обстоятельство никак не связано с сознательно избранными стратегиями вроде азарта, склонности к злодейству или материальными интересами. «Я» шпиона сливается с его персонажем; шпион перерождается вне-шпиона; для того, чтобы остаться шпионом (как велит ему шпионская «сущность»), ему нужно предать... и т. д. Перманентное предательство объясняется посредством использования термина *Dasein* (*Da* – вот, здесь и *Sein* – быть), призванного в философии обозначить непрерывное и неприметное в своей *принципи-*

⁶⁵ Цит по: Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вopr. философии. 1998. № 3. С. 54.

альной повседневности присутствие бытия в человеке. Dasein, по определению, «всегда мое», но так и до тех пор, пока я его не замечаю. Dasein, в этом смысле, – «другая сцена». «Я наигрывается в некотором другом месте – “там” (Dort), и в эту наигранность, в эту ложную саморепрезентацию постепенно переносится центр тяжести Я. Мое “Da” незаметно мигрирует, и я внезапно оказываюсь “там”... Обретение Dasein в Dortsein... есть коллизия более глубокая, чем разборки господина и раба...»⁶⁶. Переход от «Da» к «Dort» (вновь становящимся «Da»), – мгновенный, неопознаваемый, сверхскоростной, или, как выражаются физики (говоря о превращениях элементарных частиц), туннельный переход. Повторим в качестве итога: субъект принципиально не контролирует собственное становление (как, впрочем, и любое становление вообще).

Практика повторения, рассматриваемая из перспективы процесса становления субъекта (или с точки зрения объективной неопределенности) имеет свою специфику, которая раскрывается далее через оппозицию актуальное/виртуальное⁶⁷. Виртуальное – абсолютно реальное, однако вне размерности присутствия по типу «есть». Виртуальная множественность представляет собой принципиально подвижные, изменчивые условия того, что подлежит актуализации. Соотношение актуального и виртуального может быть определено через два неотделимых друг от друга типа отношений: дифференциацию и дифференциацию. Дифференциация есть то, что образовано полностью неопределенными (сингулярными) элементами так, что их отношение полностью определено и тем самым актуализировано. Дифференциация есть актуализация за счет взаимной определенности неопределенных элементов. Всякая актуализация, все актуально существующее в качестве условий своей возможности неявным образом подразумевает взаимно опре-

⁶⁶ Секацкий А. Три шага в сторону. СПб., 2000. С. 182.

⁶⁷ В данной ситуации является абсолютно принципиальным различать виртуальное и возможное. Об этом различии см.: Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 67–68.

деленную констелляцию позитивных дифференциальных элементов. И наоборот, виртуальное есть динамическая подоплека всякого актуального.

Смысл сказанного заключается в следующем. Актуализация – принципиально *расходящийся* процесс. Актуализация виртуального всегда неожиданна, а ее итог – различие вместо сходства. Новое, неожиданное, тем или иным образом «неучтенное» появляется в процессе актуализации виртуального по вполне прозаическим причинам чисто структурного характера⁶⁸. Практика субъективации – это дифференциация. Осуществляемая всякий раз на основе проекта (как всегда-уже-известного), «транс» этого трансформирования есть предел, совмещающий в своей актуализации горизонт сознательной субъектной активности с радикальной инаковостью, которая по определению немислимым и неразличимым образом вовлечена в любой опыт.

Наш вывод заключается в следующем. Говоря о механизме религиозной субъективации, следует помнить, что любой, даже самый минимальный *факт вовлеченности* в процесс религиозной деятельности (о каких бы ее формах не шла речь) во всех смыслах предпочтительнее, нежели созерцательная позиция. Однако было бы недостаточно сказать, что политическая субъективность рождается *из* деятельности и/или *как* деятельность. Ее специфическим образом конституирует объективная неопределенность, и именно поэтому субъект как «объект» некой религиозной практики каждый раз представляет собой нечто *новое*, не укладывающееся в рамки простого целеполагания. Повторение (пусть даже формальное) некоего религиозного акта может оказаться абсолютно непредсказуемым с точки зрения оценки его влияния на субъекта. Ведь повторять – значит высвободить, актуализировать объективно неопределенного двойника, который (не устанем повторять) никогда не будет похож на то, что ожидалось.

Если задаваться ироничным вопросом о том, сколько же раз нужно нерелигиозному человеку участвовать в религи-

⁶⁸ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 209–270.

озном ритуале, чтобы стать верующим, то на него найдется также ироничный, но конкретный ответ: (минимум) два. Первая попытка (чего бы то ни было) символически обречена на неудачу, она всегда формальна и преждевременна. Субъект неизбежно оказывается чужим в среде адептов. И все же она имеет смысл: в этот момент происходит разметка будущего (?) субъективного религиозного пространства, которое вбирает в себя и накапливает «будущие» предпосылки. Тогда вторая попытка с необходимостью всегда более удачна. Она – почти «рука судьбы», «историческая необходимость», осуществление того, что «на самом деле» должно было произойти. Ведь все, что когда-либо предстанет перед субъектом в качестве некоего истинного положения вещей, – всегда результат предшествующего «неузнавания», подобно тому, как «революция получает поддержку народа лишь тогда, когда она повторяется» (Гегель), т. е. осуществляется на основе своей первой, «ошибочной», «неузнанной», «преждевременной» попытки.

Вопросы для самоконтроля

1. Что такое религиозное обращение? С какими трудностями сталкивается исследователь при его исследованиях?
2. Каковы ключевые тезисы У. Джемса относительно религиозного обращения?
3. Какова «метатеория» религиозного обращения (в том виде, в каком она вычитывается из концепции У. Джемса)?
4. Для определения понятия «субъект религиозного обращения» можно опираться на онтологическую и гетерологическую традиции. Какова суть каждой из них?
5. Что такое субъективация? Какое отношение данное понятие может иметь к религиозному обращению и религиозной традиции?
6. Какова логика субъективации в религиозной традиции?
7. Каково функциональное назначение понятий «Я – Другой», «технологии субъективации», «сингулярность», «дифференциация», «актуальное», «виртуальное»?

Глава 3

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК ОБОРАЧИВАНИЕ В СИМВОЛЕ

Опыт религиозной традиции, мыслимый как событие, никогда не реализуется через сознание. Этот опыт «понимает» тело, претерпевающее определенные воздействия. Всякий религиозный опыт принципиально немыслим – полная рациональная интерпретация его невозможна, но эта немыслимость и является его возможностью стать событием. Что же тогда открывает доступ к традиции или каковы условия религиозного обращения?

Религиозное обращение, дающее возможность понять «священную тайну» предполагает радикальную трансформацию субъективности или, выражаясь метафорически, «освобождение места для Бога». В обыденной жизни наша субъективность регламентируется привычками, обычаями, юридическими законами и т. д. Образом этой субъективности становится то, что Ф. Гваттари называл «коллективными устройствами высказывания». К ним относится все то, что в той или иной мере интегрирует самые различные области человеческого опыта и является, в некотором смысле, инструментами человеческой жизни. К ним относятся не только искусство, политика, философия, религия, но также и средства массовой коммуникации, компьютеры, телевидение и т. д. Каждое из таких устройств, согласно Гваттари, есть механическая составляющая процесса субъективации, т. е. обретения, трансформации или воспроизводства определенного типа субъективности. Мы не можем рассматривать субъективность как взятую саму по себе, но лишь в процессе ее становления, что всегда предполагает сознательную и/или бессознательную работу.

Одной из самых древних и жестких структур коллективных высказываний является миф. Значение мифа, как для архаического, так и для современного человека стало во многом понятным в XX в., но, скорее всего, эта тема до конца не исчерпана. Каким же образом миф, будучи неотъемлемой частью религии, может иметь значение для жизни человека или что заставляет человека «понимать» тот или иной мифологический континуум? В нашем анализе мы будем исходить из того, что миф, являясь символической конструкцией мира, есть способ моделирования бессознательной субъективности, исходя из которого человек получает возможность ориентироваться в мире: «Каждая социальная группа привносит собственную систему моделирования бессознательной субъективности... исходя из которой и располагает себя по отношению к своим эффектам, тревогам, пытаясь управлять своими импульсами и торможениями любого рода»⁶⁹.

Для того чтобы показать, каким образом человек становится способным «понимать» любое мифологическое описание, обратимся к примеру, который приводит К. Леви-Стросс в «Структурной антропологии» в главе «Колдун и его магия»⁷⁰. Понятие символа в данной ситуации будет использоваться нами в его «операциональном» аспекте, как это понимает В. Тэрнер⁷¹. Такой подход предполагает уравнивание значения символа с его использованием. Мы должны рассмотреть, каким образом символ служит «как мобилизации энергий, так и идей». Следование этой стратегии означает рассмотрение предметов и соответствующих действий не просто как вещей, символизирующих иные вещи или нечто абстрактное, но каким образом они являются непосредственной частью.

⁶⁹ Гаттари Ф. Язык. Сознание. Общество // Логос. (кн. 1) СПб., 1991. С. 155.

⁷⁰ Нижеследующий сюжет подробно описан В. А. Подорогой: Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 99–107.

⁷¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Работа символа

Предмет анализа Леви-Стросса – текст-песнопение, относящееся к южно-американским культурам. Цель песнопения – помочь женщине в трудных родах. Песнопение применяется в исключительных случаях, когда повитуха обращается к помощи шамана. При этом способе колдовства шаман не впадает в транс, не прикасается к телу больной и не дает лекарств. Цель анализа – раскрыть механизм психологической манипуляции.

Текст начинается с замешательства повитухи, затем описывается приглашение шамана. Далее шаман отправляется к роженице, приходит в ее хижину и производит ряд подготовительных действий: он воскуривает дым и изготавливает священные изображения, которые представляют духов-хранителей. Шаман берет их себе в помощники и отправляется в мир духов с тем, чтобы отбить у злых сил духовного двойника роженицы (или одну из ее парциальных душ), потеря которого и вызвала болезнь. Далее происходит битва со злыми духами, которая разворачивается последовательно сначала в хижине, потом под открытым небом и, наконец, в космосе. Битва оканчивается победой духов-хранителей, больной возвращается душа и она выздоравливает.

Повествование обращает на себя внимание следующим: во-первых, из восемнадцати страниц текста битве со злыми духами посвящена лишь одна; при этом вступительная часть (разговор больной с повитухой, повитухи с шаманом, приход шамана к больной) очень велика, а описание приготовлений шамана (изготовление фигурок) и его снаряжение описано с предельной детализацией. Описание таких второстепенных событий (приходы-уходы-приготовления) с необычайным обилием подробностей проходят как прием через весь текст. Во-вторых, сцена, на которой разыгрываются сообщаемые шаманом события – тело и внутренние органы больной. При этом «песнь переходит от самой прозаической действительности к мифу, от физических событий к событиям физиоло-

гическим, от внешнего мира к внутренностям тела»⁷². При этом на последующих десяти страницах «в прерывистом и убыстряющемся темпе чередуются физические и мифические темы, словно шаман старается стереть грань между ними и уничтожить их различие в восприятии больной.

Руководствуясь этими двумя особенностями анализируемого Леви-Строссом текста, мы можем выделить два вида анестезии, применяемые шаманом по отношению к больной.

Первый вид анестезии: шаман ставит себя во главе происходящего. Он берет на себя функцию роженицы и боль, которую она переживает, теперь «поведет» шаман. Для реализации этого эффекта используется прием максимально подробного описания происходящего (приход шамана). «Все происходит так, как если бы исполнитель обряда пытался заставить больную, чье восприятие притуплено, а чувствительность обострена страданиями отчетливо и сильно пережить вновь исходную ситуацию, максимально восстановить ее в мельчайших подробностях»⁷³. Роженица, вверяясь целительной силе шамана, при всей невыносимости боли выходит за пределы собственного тела и, осознав боль, делает ее внешней себе. Шаман создает возможность наблюдения боли, что фактически означает возможность ее контроля.

Второй вид анестезии: больной орган увеличивается, принимая космические размеры. Катастрофа, которая произошла с роженицей, есть катастрофа всего мира и битва духов развернется в космических масштабах. Все больное увеличивается с уменьшением здорового. Бесконечность увеличения больного органа сочетается со световыми и цветовыми метафорами для того, чтобы больная максимально отчетливо наблюдала ход ситуации, которая за короткое (одна страница из восемнадцати!) время обернется к лучшему.

Итак, что же происходит с шаманом и роженицей? Согласно интерпретации Леви-Стросса, лечение сводится к тому, чтобы больная осознала ситуацию, описанную шаманом

⁷² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 171.

⁷³ Там же. С. 171.

в аффективных терминах для того, чтобы дух смирился со страданиями, которые не может вынести тело. Тот факт, что мифология шамана не отвечает действительности, не имеет значения. Больная живет этой мифологией и верит в нее. Злые духи и духи-помощники являются для больной частью стройной системы, на которой основано ее представление о Вселенной. То же, с чем она не может примириться, – это страдания, «которые выпадают из ее системы, кажутся произвольным, чем-то глубоко чуждым»⁷⁴. Шаман же с помощью мифа (И. М. Дьяконов) воссоздает стройную систему, найдя этим страданиям соответствующее место. Осознав свои муки, больная не только смиряется с ними, она выздоравливает. «Врачебная» заслуга шамана состоит в том, что «он «предоставляет» в распоряжение пациентки язык, с помощью которого могут выражаться неизреченные состояния и без которого бы их выразить было нельзя»⁷⁵. Именно этот переход к словесному выражению, которое организует в умпостигаемой форме настоящее, вышедшее вследствие аффекта из-под контроля, позволяет мифологическим (и физическим!) событиям (в которых участвует больная) развиваться в благоприятном направлении. Тогда знание и видение мифологически происходящего «делает возможным особого рода переживание, при котором конфликты реализуются в такой последовательности и в такой плоскости, которые способствуют их беспрепятственному течению и разрешению».

Это особого рода переживание, родственное психоаналитическому «отреагированию», ибо шаман играет ту же роль, что и психоаналитик. Чтобы подготовить отреагирование, он исполняет функцию оратора, причем мифическая форма всегда превалирует над содержанием мифа. Шаман не просто произносит заклинания, он оказывается и действующим лицом. Он перевоплощается и становится реальным действующим лицом того конфликта, который переживается больной на грани органического и психического.

⁷⁴ Леви-Строс К Указ. соч. С. 171.

⁷⁵ Там же. С. 176.

Итак, общество, проживая действительность через миф, функционирует в режиме символического автоматизма, суть которого может быть определена в следующем формульном высказывании: символ преследует событие и уничтожает его. Символическое время бессобытийно. Член общества, проклятый колдуном, неизбежно умрет, не выявленный преступник сообщает о своем преступлении своей смертью. Всякое происходящее событие переживается каждым членом общества, поскольку каждый находит свое объяснение в символическом описании. В случае с роженицей боль есть то, что вырывает роженицу из символической структуры. Боль здесь выступает в качестве мощного антисимволического эффекта, ведь для нее нет места в символическом описании. Боль растет, на точке кризиса начинается утрата образа тела – страдающая плоть выносится за его пределы, больная теряет индивидуально-телесную выраженность, боль отнимает тело страдающей.

Затянувшаяся и усиливающаяся боль не дает роженице осознать себя в режиме символической работы. Напряженно повторяющее описание шаманом происходящего вводит роженицу в одно ценностное поле с шаманом. Получив тем самым возможность психологического взаимодействия, шаман вводит операции уменьшения и увеличения. Все образы увеличения связаны с речью шамана. Это увеличение производится затем, чтобы больной орган смог восприниматься вне боли. Боль остается, но больная становится наблюдательницей собственной боли. Больной орган становится картой мира, мифологический континуум, который начинает действовать в самом больном органе, через гипнотическое нагнетание образов увеличения становится болезнью мира. Эта *мифография* больной и есть ее внутренний экран, который поддержит завоеванную ей позицию по отношению к собственной плоти. Внутренний экран возвращает образ ее тела так, что она снова может почувствовать себя находящейся в мире. Эта терапевтическая мифография создает поле, в котором шаман может контролировать любое изменение. Операции увеличения и уменьшения есть предусловия введения символа. Боль исчезает в символической системе.

Условия оборачивания

Не зная ничего о протекании болезни, шаман становится врачомателем сил, связанных с тем, что любое переживание осознается больной через символическую интерпретацию, полученную от шамана. На любой вопрос о состоянии больного органа дается мифологический ответ. То, что делает шаман, есть, по существу, научение роженицы быть больной. Принимая, или, лучше сказать, переживая собственную болезнь в символическом описании, больная претерпевает оборачивание в символе. Посредством символического описания совершается переход от доформенного состояния к оформленному, от хаоса, из которого вследствие переживаемых страданий нельзя выделить себя к космосу, который всегда обжит как человеческий.

Чтобы больная выздоровела, ей нужно родиться заново. Родиться заново – значит для нее пройти оборачивание в символе. Формула религиозного обращения как оборачивания в символе может быть представлена так: «Страдание – смерть – возрождение». Все ритуалы перехода на разные лады повторяют эту схему. «Тот, кто проходит обряд инициации, испытывает глубокую телесную трансформацию, что получает возможность «понимать» любые другие миры, заполняющие мифологический континуум. Могущество божества всегда реально и покоится на корчащихся от боли телах его адептов»⁷⁶. Неофита забирают из семьи и уводят в глушь леса. Лес символизирует «потусторонность», «ад», мрак, и, в конечном счете, смерть.

Интересно, что само понятие «символ» у африканского народа ндембу содержит указание на процесс обнаружения. Слово *chijikijilu* произведено из *ku-jikijila* – «делать зарубки» в буше⁷⁷. Когда охотники далеко углубляются в буш, они оставляют зарубки на деревьях, заламывают и наклоняют нижние ветви, чтобы обозначить обратный путь. Зарубка или, иначе отметина, выводит из неизвестной и, стало быть,

⁷⁶ Подорога В. А. Сергей Эйзенштейн: второй экран // Искусство кино. 1993. № 10. С. 47.

⁷⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 42.

по опыту и верованиям ндембу, опасной территории на известную и знакомую землю из пустынного леса в населённую деревню. У ритуальных символов та же функция, поскольку они придают видимую форму незнакомым вещам: они выражают в конкретных понятиях и привычных понятиях скрытое и непредсказуемое. Они дают людям возможность приручить и приспособить дикие и своенравные силы. У ряда народов бытует поверие, что неофит поглощается чудовищем, в брюхе которого царит космическая ночь – зачаточный мир как космической, так и человеческой жизни. Во многих районах в глухих джунглях строят специальную хижину для посвящения, которая должна символизировать материнскую утробу, т. е. состояние человека до рождения. Другие ритуалы предписывают положение неофита в свежерытую могилу с последующим закапыванием (погребением) или же без такового. Кроме того, в ряде случаев «неофиту причиняются физические страдания, которые должны привести его к осознанию того, кого «пожирал» демон-зверь, разрывал зубами на куски и переваривал в своем брюхе монстр посвящения. Нанесение увечий (вырывание зубов, отрубание пальцев и т. п.) также заряжено символизмом смерти. Большинство увечий связано с лунными божествами. Ведь луна периодически исчезает, умирает, чтобы возродиться через три дня. Лунный символизм подчеркивает, что смерть – это условие всякого мистического возрождения»⁷⁸.

Интересно, что в магическом мире «новых видящих» К. Кастанеды, который принципиально лишен устрашающих обрядов и жестоких посвящений, «правило магов», дающее формальный доступ к школе «нагваля», сообщалось будущим ученикам, когда те находились в буквальном смысле между жизнью и смертью. Дон Хуан получил «правило», лежа с простреленной грудью и истекая кровью⁷⁹. Нагваль Хулиан умирал от истощения сил, а его подруга Талия в течение суток находилась на грани безумия⁸⁰.

⁷⁸ Элиаде М. Священное и мирское. М., С. 117.

⁷⁹ Кастанеда К. Огонь изнутри. Киев, 1994. С. 420.

⁸⁰ Кастанеда К. Сила безмолвия. Киев, 1993. С. 55–56.

Событие, которое может быть воспринято как нечто неожиданное – аффект или эксцесс, не может случиться в символической системе. В символе нет ничего внешнего ему, что не было бы ему имманентно – в символе нет ничего чужого. Операции уменьшения и увеличения являются предусловием символического оборачивания. Если что-то расширяется – существует то, что должно уменьшиться. Проходя ситуацию оборачивания в символе, неопит больше не располагает никаким другим описанием действительности кроме того, которое служит условием вхождения в символ. В этом смысле чрезвычайно важен момент того, что природа символа диалогизирована: оборачивание в символе как символическая работа предполагает двух наблюдателей – того, кто претерпевает оборачивание (или входит в символ) и того, кто оборачивает (или вводит).

«Прочсть» символ в состоянии лишь его адепт, чтение же – всегда для неопита. Восприятие символа поэтому не может быть внешним, это восприятие есть восприятие всегда включенное, ибо символ всегда предполагает некое мифологическое событие и дает право вступить в него. Диалогическая природа символа предполагает правило «чтения» символа. Эти правила легализует традиция (церковь, секта, конфессия и т. д.). «Не случайно... в Восточном православии одна из основных функций богослужения – *катехизаторская*, т. е. обучение вере и передача истины верующим. В литургическом цикле, в церковных службах (вечерне, утрени, литургии, часах) теология становится песнью и поэмой; она не столько усваивается чисто интеллектуальным путем, сколько непосредственно переживается. Приобщиться к истине Церкви – значит участвовать в ее образе жизни, в праздничном собрании верующих, в явлении нового человечества, победившего смерть»⁸¹.

Прошедший оборачивание в символе умирает для несимволической жизни, но воскресает для нового способа бытия, дающего возможность постичь новый (религиозный, мистический, магический) опыт. Согласно объяснениям ле-

⁸¹ Янарас Х. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 49.

гендарного бенефактора К. Кастанеды, для того чтобы маг был полностью уверен в своих действиях или в своем положении в мире магов, он должен был разрушить «непрерывность своей старой жизни». Способ такого разрушения один – это смерть. Смерть старого себя ради приобретения некой уверенности, которая поддержит мага, перешедшего на иной уровень бытия, на жаргоне «видящих» именовалась «билетом в безупречность». Эта смерть есть смерть символическая, «но окончательная». Вот как она описывалась когда-то «умершим» Доном Хуаном:

«...и на последнем издыхании я простился с миром, который был бы прекрасен, если бы у меня хватило мудрости. Внезапно огромная волна нахлынула на меня... она захлестнула меня и накрыла своей темнотой. И свет моей жизни ушел. Мой ад кончился. Наконец-то я умер! Наконец я был свободен! ... На этом поле... я получил свой билет в безупречность. Там я умер...

– Скажи, дон Хуан, ты действительно умер тогда или потерял сознание? – спросил я, стараясь не выглядеть циничным.

– На том поле я действительно умер, – ответил он. Я понял, что мое осознание покинуло меня и движется к Орлу. Но поскольку я произвел перепросмотр всей моей жизни, Орел не поглотил мое осознание. Он отверг меня. Тело мое лежало бездыханным в поле, поэтому Орел не позволил обрести свободу в полной мере. Он как бы приказал мне возвращаться и начать все с начала...

– Как долго ты был мертв, дон Хуан?

– По-видимому, целый день... Я заплатился жизнью за то, что не знал, что являюсь магом и что маги никогда ни с кем не сближаются. Начиная с того дня, я принимаю общество и заботу воинов таких же мертвых, как я»⁸².

Обращенный есть тот, кому открыта тайна, откровение; он узнает священные тайны: мифы о происхождении мира, имена богов, и т. д. Обращенный есть тот, кто знает. Религиозное обращение как оборачивание в символе фактически означает переход из одного пространства в другое – из профанного сакральное. Профанное пространство есть, согласно М. Элиаде, пространство однородное и нейтральное. Сакральное же пространство неоднородно: в нем существуют разрывы, разломы. Опыт такой неоднородности пространства есть «основополагающий, первичный религиозный опыт, предшествующий всякому размышлению о мире»⁸³.

⁸² Кастанеда К. Сила безмолвия ... С. 185.

⁸³ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 94.

Физико-математическая символизация оборачивания⁸⁴

Читая § 9 «Мнимостей в геометрии» П. А. Флоренского, мы сталкиваемся с возможностью некоторой физической и геометрической символизации религиозного обращения. Флоренский, опираясь на физические и математические теории, анализирует один из эпизодов «Божественной комедии» – схождение главного героя (Данте) в ад. Путь Данте, при выходе из недр земли обычно показывается ломаной линией, спирально переходящей по концентрическим сферам и загибающейся на 180° к зениту. Однако, как замечает Флоренский, этот путь не изобразим в евклидовой геометрии. Путь Данте начинается в Италии. «Оба поэта спускаются в воронкообразный Ад. При этом головами они направлены к Италии, а ногами – к центру Земли. Однако когда поэты достигают поясицы Люцифера, оба они внезапно переворачиваются, обращаясь ногами к поверхности Земли, а голову – в обратную сторону (Ад, песнь XXIII).

По ключьям шерсти (Люцифера) и коре льдяной,
Как с лестницы спускалась тень Вергилия
Когда же мы достигли точки той,
Где толща чресл вращает бедр громаду, –
Вождь опрокинулся туда glavой,
Где он стоял ногами, и по гаду
За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло:
Я думал, вновь он возвращался к Аду.
«Держись мой сын!» – сказал он, тяжело
Переводя свой дух от утомленья:
«Вот путь, которым мы покинем зло”.
Тут в щель скалы он, на камень
Меня ссадил у бездны и в виду
Стал предо мною, полн благоговенья.
Я поднял взор и думал, что найду,
Как прежде Диса; но увидел его
Стопами вверх поднятыми во льду.
Как изумился я тогда в тревоге,
Пусть судит чернь, которая не зрит,
Какую грань я миновал в дороге.
«Встань на ноги», заговорил пиит...
(Перевод Д. И. Мина)

⁸⁴ Данный параграф основывается на следующем материале: Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 99–107.

Миновав эту грань, т. е. окончив путь, поэты оказываются под другим небом и по жерлообразному ходу поднимаются на поверхность Земли.

Мой вождь и я сей тайною тропую
Спешили снова выйти в Божий свет
И, не предавшись ни на миг покою
Взбирались вверх – он первый, я вослед,
Пока узрел я в круглый выход бездны
Лазурь небес и дивный блеск планет,
И вышли мы, да узрим своды звездны»⁸⁵.

Поэт восходит на гору Чистилища, которая диаметрально противоположна Сиону. Значит, «Дант все время движется по прямой и на небе стоит обращенный ногами к месту своего спуска; взглянув же оттуда, из Эмпирея, на Славу Божию, в итоге оказывается он, без особого возвращения назад, во Флоренции»⁸⁶. И так, двигаясь все время по прямой и перевернувшись раз по пути, поэт приходит на прежнее место в таком же положении, в каком он уходил из него. Значит, поверхность, по которой двигался Дант, такова, что прямая на ней, с одним поворотом направления, дает возврат к прежней точке в прямом положении. Движение же без поворота возвращает тело к прежней точке перевернутым. Тогда поверхность, переворачивающая при движении перпендикуляр, есть поверхность односторонняя, подчиняющаяся законам эллиптической геометрии. Дантово пространство есть, таким образом, пространство эллиптическое. Следовательно, дело обстоит так, что возможен переход от видимой и наглядной евклидовой геометрии к невидимой и ненаглядной эллиптической. Каковы же эти условия, делающие возможным переход от одного типа пространства к другому? Размышляя о Птолемея – Дантовой системе мироздания и принципе относительности, Флоренский обращает внимание на то, что характеристики тел движущейся системы, наблюдаемой из неподвижной, зависят от основной величины (коэффициент Лоренца),

⁸⁵ Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 45.

⁸⁶ Там же. С. 46.

$$\beta = \sqrt{1 - v^2 / c^2},$$

где v – скорость движения системы, а c – скорость света. При v , равном c , β равняется нулю; значит, на границе Земли и Неба длина всякой вещи равна нулю, масса бесконечна, время тела, наблюдаемое со стороны, также равно нулю. Но при v большем c β делается мнимым. Длина и масса тела становятся мнимыми, тело, выворачиваясь (оборачиваясь) через себя проваливается в иной тип пространства, если же это геометрическая фигура, то она «проваливается» на другую сторону поверхности. Тогда можно сказать, что «пространство ломается при скоростях, больших скорости света, подобно тому как воздух ломается при движении тел со скоростями, больше скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами. Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность»⁸⁷. Все пространство можно представить себе двойным, состоящим из действительных и совпадающих с ними мнимых поверхностей, переход из одной в другую возможен через разлом пространства и выворачивания тела через себя.

Мнимое тело, или тело, изменяющееся в соответствии с проходимой им поверхностью, есть тело, переживающее эффект оборачивания. Для Бога, видящего все, существует только поверхность. Для нас же есть только разломы, складки, скручивания. Телесный опыт оборачивания заключается в том, что пережить (или увидеть) этот путь можешь только *ты* сам, при условии того, что находишься на нем или проходишь его. Оборачивание в символе есть мнимое телесное событие или, точнее, событие нетелесного преобразования.

⁸⁷ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 51.

При оборачивании в символе моя телесная схема не меняется и сохраняется весь предшествующий телесный опыт. Сохраняя субстанциальную телесную форму, мы живем одновременно в других реальностях, которые могут являться для нас наиболее значимыми и необходимыми и дающимися в непосредственно телесных переживаниях⁸⁸. Мнимое или внетелесное измерение нашей жизни является опережающим к актуальному телесному существованию.

Эта ситуация легко пояснима на примере с зеркалом, в котором я опознаю себя, как существующего в мире. Однако в зеркале я вижу себя в другом месте, чем я есть. Взгляд, возвращаемый мне отраженной поверхностью, не есть мой взгляд, это взгляд того, кто рассматривает меня из зеркала. Отражение в зеркале есть для меня некоторое не-место, но именно через это не-место я есть в качестве осознающего свой образ. Человек не способен осознавать себя без Внешнего, без Знаковости, без Другого. Это виртуальная реальность-мнимость является принципиально первичной ко всем остальным видам реальности. Я получаю себя в качестве присутствующего в мире только за счет того, что кто-то (что-то) возвращает мне самого себя. Тогда, если из зеркала меня кто-то видит, то отсюда следует простой вывод: чтобы стать мнимым, нужно стать видимым. Обращенный человек есть человек знающий и знание его заключается в том, что он знает, что его видят. Его видит Бог. Человек, прошедший религиозное обращение, существует постольку, поскольку его самого отныне видит Бог. Непрерывный взгляд Бога является гарантией порядка (как космоса) и всей возможной телеологии. Оборачивание в символе, одной из разновидностей которого и является религиозное обращение, фактически задает нам тот или иной тип присутствия в мире или же способы возвращения в ранее пережитый телесный опыт.

Феноменальная реальность традиции, предполагающая ситуацию оборачивания, есть событие, сознательно войти в которое невозможно. Невозможным станет и всякое сознательное усилие понять, что со мной происходит, когда я в

⁸⁸ Джемс У. Указ. соч.

него попадаю. Момент попадания (перепадания) события и традиции открывает нам опыт смерти в своей, как говорит В. Подорога, квазипространственно-временной развертке, и смерть эта, какой бы она не была (в зависимости от интенсивности переживания) всегда останавливает «земной» порядок времени, который единственный и удерживает нашу субъективность. Это время, или тип длительности, выражается языком совершенно безличным. Слова, выражающие событие, подчеркивают незавершенность события, которое длится как бы в ином горизонте времени, ускользая к таким слоям жизненного опыта, которые мы не в силах ни учесть, ни познать. «Когда мы говорим, например, “смеркается” или “светает”, мы лишь констатируем некие состояния внешнего мира, которые являются для нас событиями, включающими нас, но к нам они безразличны и нейтральны; мы внутри них, но и вне, поскольку мы можем наблюдать их и выражать через язык. Но если мы попадаем “внутри” этого внешнего, предельно внешнего события, то мы “светаем” или “смеркаемся” и теперь уже знаем не как событие астрономического или обыденного ряда; оно захватывает нас в свою длительность, и мы, чтобы стать им, меняем свою природу: то насыщаемся светом, то медленно гаснем, становясь световыми корпускулами, движущимися в световом пространстве»⁸⁹.

Религиозное обращение как оборачивание выводит настоящее из объективной временной схемы. Это настоящее не есть переходное состояние объективной временности и не определяется совокупностью событий, произошедших в объективном времени. Настоящее в процессе оборачивания становится собой, т. е. свободным от террора будущего и прошлого. Настоящее есть время События с большой буквы («пришествие Христа»), которое безразлично ко времени будущего и настоящего. Тогда сквозь любые мгновения объективного времени, через оборачивание может проступить вечность – великая длительность Бытия. «Вечность – не время, эта форма для любого вида времени, которая ни в каких своих моментах не соотносится со способами челове-

⁸⁹ Подорога В. Человек без кожи ... С. 94–95.

ского переживания времени. Именно это и не позволяет сформироваться единому трансцендентальному источнику времени – субъективности, связывающей текущие мгновения причинными законами»⁹⁰. Настоящее есть процесс интенсификации опыта человеческого тела или накапливание микрочастиц энергий события (рис. 1)⁹¹.



Рис. 1. Рисунок События

Когда процесс расширения/уменьшения достигает своего предела, происходит оборачивание, при котором будущее течет назад. «Для наблюдателя, находящегося внутри, это время течет бесконечно медленно, поскольку каждое из мгновений времени, которое он переживает, не прекращает делиться на все более мелкие, мельчайшие мгновения. Делясь, это время не исполняется – оно не переходит ни в прошлое, ни в будущее».⁹² То же самое происходит при интенсивном переживании некоторых разновидностей религиозного опыта: «Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку»⁹³.

Подобного рода соприкосновение = разрыв актуальной и виртуальной реальности осуществляется через границу, которая может быть обозначена как «время – среда» (П. А. Флоренский). Переход из одной реальности в другую есть мгновенный переход-перепад, подразумевающий возможность времени течь с бесконечной быстротой и, по пере-

⁹⁰ Подорога В. Человек без кожи ... С. 106.

⁹¹ Рисунок заимствован из работы: Подорога В. А. Человек без кожи / AdMaginem. Ежегодник-93. М., 1994. С. 106.

⁹² Подорога В. А. Человек без кожи ... С. 106.

⁹³ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 85.

ходу через бесконечную скорость, выворачиваться через себя, получая обратный смысл своего течения. Так, обращенное время, предполагая переход от следствия к причинам, позволяет от видимого переходить к невидимому и наоборот.

Оборачивание в символе есть переживание опыта некоторой предельной интенсивности, часто обладающего терапевтическим воздействием. Прочитируем в качестве примера терапевтического воздействия оборачивания ряд дневниковых записей знаменитого австрийского писателя Франца Кафки, пережившего зимой 1922 г. тяжелейшую депрессию, развязка которой наступила в январе.

В начале января Кафка переживает «нечто вроде полного упадка сил». Одна из интерпретаций этого события, сохраненная дневником, выглядит так: «... бессилие, не в силах спать, не в силах бодрствовать, не в силах переносить жизнь, вернее, последовательность жизни. Часы идут вразнобой, внутренние мчатся вперед в дьявольском, или сатанинском, во всяком случае нечеловеческом темпе, наружные, запинаясь, идут своим обычным ходом».

Здесь обращает на себя внимание крайняя степень поляризации «двух миров», возникшая в результате кризиса. Напряжение и дисгармония достигла предела («часы идут вразнобой»). Запись от 19 января: «Ничего дурного; раз ты переступил порог, все хорошо. Другой мир и ты не обязан говорить»⁹⁴. Кафка упоминает преступление порога или границы, за которой он *не обязан*... Значит свободен? 28 января, наконец, приходит покой и чувство примирения. Кафка делает следующую запись в дневнике: «Теперь я уже гражданин другого мира, который так же относится к миру обычному, как пустыня к плодородному краю (вот уже сорок лет, как я покинул Ханаан), я смотрю назад, как иноземец ... я и в том, другом мире ... жизнеспособен только благодаря особому тамошнему порядку, допускающие молниеносные взлеты даже маленьких людей, но, правда, и тысячелетние штормовые разрушения»⁹⁵. Кафка преодолел свою боль, каким-то рационально непостижимым образом он примирился

⁹⁴ Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М, 1991. С. 574.

⁹⁵ Там же. С. 576.

с собой. В фольклоре и ритуалах инициации этот парадоксальный переход «на другую сторону» получил различное выражение. Это сталкивающиеся скалы, пасти чудовищ, разверзающиеся воды, движущиеся острова. Индейцы хуичоли называли этот опасный переход «Вратами Сталкивающихся Облаков». Все эти образы конкретизируют весьма опасный психический процесс. Приведем дальнейшее свидетельство Кафки: «Разве я не должен, несмотря ни на что, быть благодарным? Разве я не должен был искать пути сюда, если бы я был «изгнан» оттуда, а сюда бы меня не пустили, разве не был бы я раздавлен на границе?»⁹⁶ Религия Кафки – его литература как средство предельной интенсификации существования. Именно литература как долг художника, как жизненное призвание выступает для австрийского писателя тяжелейшим испытанием и вызовом, и в то же время только она приносит Кафке то, что Фридрих Ницше именовал «великим здоровьем». Литература для Кафки есть то, что в одно и то же время убивает и лечит, но другой жизни ему не нужно, ведь в противном случае она не будет иметь смысла. Литературное творчество для Кафки сродни магии, это средство испытать то, чего еще не испытывал никогда. «Вся эта литература – атака на границу, и не помешай тому сионизм, она легко «бы могла превратиться в новое тайное учение, в кабалистику»⁹⁷. За счастье быть писателем Кафка платит невыносимой душевной и физической болью, актом преодоления которой и является его письмо.

Вопросы для самоконтроля

1. Прокомментируйте тезис: «Опыт религиозной традиции, мыслимый как событие, никогда не реализуется через сознание».
2. Прочитайте внимательно параграф «Работа символа» и объясните, что лежит в основе эффективности символа.
3. Как связаны между собой мистическая картография Вселенной и тело больной?
4. Каковы условия оборачивания в символе? Кто способен «прочсть» символ?
5. В чем суть физико-математической символизации оборачивания?

⁹⁶ Кафка Ф. Указ. соч. С. 583.

⁹⁷ Там же. С. 574.

Глава 4

ПРОБЛЕМА ВИЗУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Язык и весь наличный опыт жизни парадоксальным образом является препятствием для феноменологического созерцания. Со времен классической философии видимым считалось все, что поддавалось фиксации в языке. Все, что мы видим, мы так или иначе опознаем в понятии. Оптический эффект всегда переживается *post festum*. Мы не просто видим, мы видим, называя: это – то, это – это. Слово «это» с необходимостью является определенным типом стяжки между произносимым и видимым. Мы видим либо через культуру, наработавшую определенные понятийные значения, либо не видим вообще. Что же касается той или иной визуализации, связанной с выражением религиозного опыта, то реальность этого опыта, будучи доязыковой, невидима нами по определению. Задача заключается в том, чтобы выйти к проблеме «чистого» описания, предполагающего определенную визуализацию и вербализацию невидимого.

Проблема, родственная нашей, поднималась в 50-х гг. О. Хаксли, который формулировал ее так: «Каждый индивидуум является одновременно жертвой и иждивенцем лингвистической традиции, в которой он родился – иждивенцем, поскольку язык дает ему допуск к собранию записей о переживании и опыте других людей, а жертвой, поскольку язык укрепляет веру в то, что редуцированное знание является единственным знанием и сбивает с толку его чувство реальности, так что он чересчур склонен принимать понятие за данность, а слова – за действительные вещи»⁹⁸. При этом «настоящее видение» или восприятие «является (или, по крайней мере, мо-

⁹⁸ Хаксли О. Двери восприятия. М., 1994. С. 17.

жет быть, должно быть) тем же самым что и откровение»⁹⁹. П. Валери, устами своего знаменитого персонажа (г-н Тэст), констатировал эту проблему так: «То, что я вижу, отнимает у меня зрение. То, что я слышу, лишает меня слуха. Я не знаю, хотя знаю и именно потому, что знаю. Озарение оказывается вдруг словно бы повязкой на глазах и застигает свет или тьму... Свет более – какой? Круг замыкается, ибо все поменялось местами, знание как туман на бытии, сверкающий мир – как бельмо и слепота. Уберите все, что я вижу»¹⁰⁰.

С. Эйзенштейн, при всей «визуальности» его профессии также поднимал тему критики нормального зрения в одной из глав своих «Мемуаров» – «Музеи ночью»: «По музеям вообще надо ходить ночью. Только ночью (...) возможного слияние с видимым, а не только обозрение»¹⁰¹.

Итак, язык и знание, через которые мы присваиваем процедуру зрения, есть определенные способы присутствия в мире. Полным объектом, дающим акт видения, есть тело видящего. На тело видящего не распространяется принцип дифференциации чувственности: в момент осуществления акта видения тело видящего не является телом, где есть зрение, слух и т. д. Тело, которое видит таким образом (сливается с видимым), есть присутствующее в мире, оно принадлежит ему. Тело, обладающее зрением, в мире не присутствует. Невидимый мир – это мир без языка, мир, в котором вещи становятся аффектами. Все, что мы видим – доминирует над нами – мы видим мир через слово.

Видеть или называть?

Прежде чем осуществить попытку визуализации или «прочтения» религиозного опыта, рассмотрим пример изображения невидимого, приводимый М. Фуко в первой главе «Слов и вещей».

Фуко рассматривает «Менины» Веласкеса, на которой художник изобразил себя, рисуящим эту картину, видимую

⁹⁹ Хаксли О. Двери восприятия. С. 19.

¹⁰⁰ Валери П. Юная Парка. М., 1994. С. 196.

¹⁰¹ Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. Т. 1. М., 1964–1971. С. 433.

нам оборотной стороной и поддерживающуюся огромной рамой. «Его темная фигура, его светлое лицо посредничают между видимым и невидимым»¹⁰². Художник может быть одновременно видимым на картине, где он изображен, и сам видеть ту картину, на которой он что-то изображает. Веласкес (на картине) фиксирует взглядом невидимую точку, которую, однако, мы, зрители, легко можем локализовать, так как эта точка – мы сами. «От глаз художника к объекту его созерцания властно прочерчена линия, которую мы не можем избежать, разглядывая картину: она пересекает реальную картину и достигает перед ее поверхностью той точки, с которой мы видим художника, смотрящего на нас; эта пунктирная линия настигает нас, связывая нас с тем, что представлено на картине»¹⁰³. Однако мы, зрители, лишние: мы замещены тем, что здесь все время находилось до нас – самой моделью. Прямо перед зрителями – на стене, образующий задний фон картины, художник изобразил ряд полотен, из которых особенно выделяется одно, сверкающее особым блеском. Это – зеркало. Из всех изображений, представленных на картине, единственно видимым, по Фуко, является зеркало, которое есть не что иное, как сама видимость, которую ни один взгляд не в состоянии актуализировать. При этом «светлая глубина» зеркала не отражает ничего из того, что изображает картина: «Неподвижному взгляду этого зеркала суждено схватывать персонажей, разместившихся перед картиной в том неизбежно невидимом пространстве, которое образует внешний фасад»¹⁰⁴. Вместо того чтобы иметь дело с видимыми объектами, это зеркало производит видимый облик того, что недоступно любому взгляду. Но это невидимое невидимо лишь из-за структуры картины. На то, что отражается в зеркале, смотрят все персонажи, изображенные на полотне. Значит, это можно было бы увидеть, но, тем не менее, это невидимое является внешним

¹⁰² Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 41.

¹⁰³ Там же. С. 42.

¹⁰⁴ Там же. С. 45.

картине. Зеркало, невидимое для всех, высвечивает фигуры, на которые смотрит художник, и которые смотрят на художника.

Чей же образ возникает в глубине зеркала и что художник рассматривает впереди картины? Итак, на знаменитом полотне изображен Веласкес в своей мастерской за работой над изображением двух лиц, на которых пришла посмотреть инфанта Маргарита, окруженная дуэньями, камеристками, придворными (рис. 2).

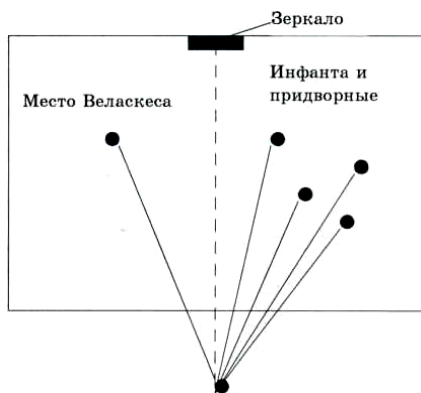


Рис. 2. Королевское место, НЕВИДИМОЕ

Два важных лица, служащих моделью для художника, не видны непосредственно, но их можно увидеть в зеркале: это король Филипп IV и его супруга Маргарита. Эти имена собственные дают возможность избежать двусмысленных обозначений – они сообщают нам о том, куда смотрит художник и большинство изображенных лиц. Но при этом «отношение языка к живописи является бесконечным отношением»¹⁰⁵. Видимое и названное никогда не пересекутся друг с другом, сколько бы ни называли видимое, оно никогда не уместится в названном. Имя собственное в данной ситуации не более чем уловка – оно позволяет указать пальцем, «незаметно перейти от пространства говорения к пространству смотрения, т. е. удобным образом сомкнуть их как если бы они были

¹⁰⁵ Фуко М. Слова и вещи ... С. 47.

адекватны»¹⁰⁶. То невидимое, которое парадоксальным образом показывает картина, есть *королевская власть*. Акт лицензирования монарха, как и взгляд Бога, ослепляет. Король, который не может быть изображен в своей функции королевской власти, выступает как персонификация чистого Света, который сам делает видимым все, что изображает полотно.

Короны и тиары, драгоценные камни, атлас, шелк, бархат, все эти сияющие атрибуты духовной и светской власти всегда символизировали ее неизобразимое неземное великолепие.

Интересно, что в ораторских приемах XVII–XVIII вв., исходя из установки повышенной эффективности речи, важное место занимало особое использование световых эффектов: постоянное подчеркивание блеска в глазах, блеска полированной поверхности оружия и т. д. Оратор, кроме того, «призван «ослепить» слушателей предъявлением некой невыносимой истины. Сам он в таком контексте преобразуется в какое-то сверхсущество, чье явление вызывает паралич, ужас»¹⁰⁷. Более того, речь оратора считалась успешной (удавшейся) настолько, насколько происходила «парадоксальное трансцендирование вербального в речи» – само слово становилось светом.

Взгляд королевской четы делает видимым «Менины» Веласкеса – все персонажи картины существуют (видимы) постольку, поскольку их видит король (видимыми их делает свет королевской власти). Сам же король существует постольку, поскольку его видит Бог, символизируемый безразличным взглядом зеркала.

«Видеть – значит отказываться от языка, который делает видимое невидимым. Не видеть через язык, а видеть без языка. Именно в видении мы можем встретиться с особым типом реальности, которая не требует для подтверждения собственного существования языка, рассказывающего о ней: она просто есть, она живет, движется и рождает напряжение; не настроенная на нас, она а-коммуникативна, отчуждена, и

¹⁰⁶ Фуко М. Слова и вещи ... С. 46.

¹⁰⁷ Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера / AdMarginem. Ежегодник-93. М., 1994. С. 29.

всегда занята только собой, так как не предполагает собственную видимость, строится без учета взгляда Другого, но, тем не менее, всегда проглядывает там, где язык не в силах скрыть ее и полностью оттеснить в область невидимого»¹⁰⁸. Невидимое есть то место, где пребываем мы, когда видим.

Как видеть икону?

Одна из основных особенностей иконного изображения, на которую в первую очередь обращают внимание все исследователи – обратная перспектива. Она создается расходящимися линиями, изображая предметы с плоскими гранями и прямолинейными ребрами, дающими предметы в развертке: так, например, у изображаемого фасада здания показываются обе боковые стены; у Евангелия могут быть видны сразу четыре обреза, лицо на иконе изображается с теменем, висками и ушами, которые, будучи как бы распластаны на плоскости, обращены к зрителю. Обзору наблюдателя, таким образом, открываются дополнительные плоскости, которые в «нормальном» изображении остаются скрытыми, так как линии параллельные и не лежащие в плоскости изображения, даются сходящимися к линии горизонта. На иконе эти линии даются расходящимися. При этом иконописные «дефекты» усиливаются от подчеркнутости обсуждаемых дополнительных плоскостей или ракурсов. Эти плоскости (раскрышки) часто окрашиваются в яркие тона, выдвигаются вперед и стремятся стать центром иконы. Так, специфическая перспектива иконы подчеркивается еще и цветом. Классическая европейская живопись строится на разнице интенсивности цветов, определяющих передний и задний план: яркие предметы воспринимаются как стоящие ближе, более приглушенные – как стоящие дальше. Детали заднего плана «приглушены» расстоянием, задний план с необходимостью дается в сдержанных тонах. Что же касается иконы, то эта цветовая перспектива перевернута: фон (свет) показан как возможно более яркий, одежды же

¹⁰⁸ Подорога В. Человек без кожи // Ad Marginem-93 : ежегодник лаб. постклас. исслед. в философии ИФ РАН. М. : Ad marginem, 1993. С. 77.

людей, находящихся «близко», темны и неброски. В этом случае передний план иконы оказывается как бы расплавленным под воздействием божественного света: божественная энергия выгибает края иконного изображения. Предмет на иконе разворачивается, показываясь, по крайней мере, с трех сторон, выявляя с наибольшей полнотой его объемную форму и пространственные соотношения. Строго говоря, обратная перспектива есть метод развертывания пространства изнутри наружу. Предметы, изображенные таким образом, предоставляют зрителю как бы осязать предмет глазами («кожность зримого» у Флоренского), дать почувствовать самодовлеющую жизнь изображенного, независимую от «точки зрения» воспринимающего, дать возможность ощутить объем предметов, одновременно предоставить их изнанку, оставляя при этом общую композицию плоскостной, не нарушая ее прорывами в «глубину», которая неизбежна в «прямой» перспективе.

Таким образом, исходя из моей зрительской позиции, пространство иконы экс-коммуникативно: человек, живущий в мире иконы, изначально находится внутри изображаемого мира. Для иконной логики взгляд со стороны на живописное событие запрещен. Когда мы смотрим на икону, мы как бы встречаемся со взглядом нашего визави, но ни мы, а он созерцает и создает изображение. Это изображение, или тот наблюдатель-творец, находящийся внутри изображаемого мира предельно активен: иконописное произведение всегда строилось, а не повторяло действительность. Это иконное воссоздание мира можно сравнить с техникой архаических изображений, где идея изображения или его принцип вносятся за счет движения руки, через движение как действие. Иными словами, художник рисует не как он видит, а как знает его тело. Примером тому может послужить один из традиционных сюжетов дзенской живописи – бамбук. «Когда живописец пишет ствол бамбука, он опускает кисть на бумагу и ведет ее вверх на несколько дюймов, затем он останавливается ... и начинает новую линию, чуть выше предыдущей ... Маленькое пространство между линиями изображает узлы бамбука. Этот процесс нанесения

мазков с остановками и повторными мазками, направленными вверх, продолжается до тех пор, пока бамбук не будет выписан во всю длину»¹⁰⁹. Каждая операция написания звена бамбука выполняется на одном выдохе. В момент, когда кисть отрывается от бумаги, останавливается и дыхание художника. Чтобы научиться писать бамбук, художник должен прежде овладеть специальными приемами дыхания, или «бамбуковым методом» выдоха. Только такой способ дыхания, дающий возможность максимальной концентрации, делает возможным «традиционное» изображение. Если кисть на бумаге задержится чуть дольше, то используемая для рисунка тонкая бумага порвется, если чуть меньше – бумага не сможет впитать нужное количество туши. Такая картина, не допускающая исправления, воспроизводит помимо сюжета духовную силу художника, дублируя ее диаграммой его телесного опыта.

Иконописец также передает в изображении свой телесный опыт, который в нашем случае является опытом православной жизни. «Мастер иконописец *измышлял* композицию, пространственные отношения которой определялись его *мироощущением*»¹¹⁰. Это христианское мироощущение есть мироощущение активное, поэтому пространственная его проекция была динамичной. Проекция пространства в иконописи есть разворачивание его по направлению к зрителю, что символизировало его (пространства) активную внеположенность, трансцендентность. Значит, с одной стороны, иконописное пространство изображало мир, невидимый в своей трансценденции, а с другой – представляло свою «активную субстанцию» (Н. Тарабукин), воздействующую на воспринимающего. Зритель здесь не управляет пространственными соотношениями. Пространство иконы есть пространство сакральное, трансцендентное этому миру. Находиться в этом пространстве – значит находиться внутри сферы. Шарообразность, сфероидность иконного изображе-

¹⁰⁹ Сэкида К. Практика дзэн. М., 1993. С. 63.

¹¹⁰ Тарабукин Н. Проблема пространства в живописи // Вопр. искусствознания. 1993. № 2–3. С. 249.

ния есть обязательное условие для обозначения означаемого пространства как трансцендентного. Николай Тарабукин в главе «Эксцентрическое пространство» пишет, что впервые в пределы «иной обители» допустили зрителя итальянские мастера XV в. «Небо низвелось до земли» и «заповедные» пространства потеряли «инобытийную» неприступность: «Благодаря перспективной проекции своих картин художники кватроченто приглашали зрителя в те же здания, те же поля, где в условиях совсем “правдоподобного” пространства находилась Богоматерь и святые»¹¹¹. Таким образом, композиция в иконе строилась так, что зритель по определению находился вне картинной плоскости. В этом смысле, позиция зрителя, воспринимающего икону, отличалась от позиции зрителя созерцающего перспективную картину, тем, что первое, будучи трансцендентно и активно, развертывалось изнутри наружу, т. е. было экс-центрично и, развертываясь по собственной логике, не было подчинено воспринимающему. Пространство же перспективной картины имманентно созерцателю, подчинено его сознанию и воле, будучи свертываемым в глубину. Итак, иконописец, создавая образ пространства, исходит исключительно из его инобытийной основы. Раскрытое перед наблюдателем пространство есть бытие трансцендентное, проникнуть в которое зрителю не дано: все формы предметов, будучи обращены наружу, являют собой преграду всякой попытке со стороны зрителя проникнуть внутрь иконы. Это пространство «идет на нас», в этом пространстве жить могут лишь избранные в нем.

Находясь вне условий, присущих реальному миру, избранные на иконе лица сообщаются друг с другом на таком расстоянии и существуют в таких взаимоотношениях, которых нет в реальном мире. Этим объясняются все те пространственные сдвиги, необычные смещения, изгибы и сокращения столь характерные для иконы. То, что мы видим, находясь вовне (складки, изломы), наш визави на иконе видит, как уже говорилось, изнутри. Но видеть изнутри – зна-

¹¹¹ Тарабукин Н. Указ. соч. С. 249.

чит, находится внутри сферы; то, что для наблюдателя (икона смотрит на нас) будет дальним и внешним, то для нас будет самым близким, выпуклым, вываливающимся на нас. Значит, первый план в иконе всегда выпукл, второй – всегда вогнут. Переход от первого плана ко второму со стороны внешнего наблюдателя «происходит не постепенно, а в резких зрительных сдвигах, обычно маскируемых в виде геологических сдвигов – в виде «оползней»¹¹². Место, где происходит трансформация второго плана в первый и предстает для внешнего наблюдателя в качестве излома, сгиба, разрыва.

Эти пространственные складки служат для нас указанием границы, разделяющей тот мир и этот. Запредельная нам действительность сообщает о себе нарушением геометрии классического изображения, задаваемого Новым временем. Перспектива Нового времени есть определенное поведение смотрящего субъекта, который изначально присваивает себе процедуру зрения: «Я обладаю своим зрением, я вижу вещи, и они появляются из моего зрения. Аналогична позиция европейской философской классики XVII в.: в мире нет ничего, что Бог бы нам уже не дал; в силу того что на нас упал отблеск божественного света, мы видим то же, что и Бог; взгляды наши различаются не в принципе, а по степени; чем в большей степени мы становимся геометрами, тем лучше мы видим. Глядя на икону, у нас не существует иного способа попасть внутрь сферы, как восстановить изображение. И если нам удастся сделать это, мы понимаем, что центр зрения находится не во мне, а в иконе. Если мы смотрим на мир из иконы, то все вещи находятся как бы в световом столбе. Глаз Бога или чистый свет всегда находится позади вещей, значит, Бог находится по одну сторону зрения, а мы – по другую. И когда фон оживает, начинается истечение света. На этой волне вещи начинают уплощаться, максимально раскрываться перед нами. Сфероидная структура иконы обращается к адепту, одновременно как бы выталкивая непосвященного из своего коммуникативного пространства. В этой ситуации некоторый реалистический пафос иконы за-

¹¹² Жегин Л. Язык живописного произведения. М., 1970. С. 63.

ключается в том, что она показывает действие реальности, которая скорее *видит нас*, нежели мы ее.

Совершенно иной опыт постижения действительности демонстрирует живопись Востока. Китайская и японская изобразительная традиция также строится на отсутствии единой точки зрения, но, в отличие от православной изобразительной традиции, пространство трактуется здесь, исходя из среднего плана картины. Художник сам помещает себя (и зрителя) в центр изображения. Тогда даль и близь акцентируются так: «даль развертывалась *interieur'no*, близь – *exeterier'no*»¹¹³. Пространство здесь не подчинялось зрителю. Для того чтобы «увидеть» пейзаж, зритель поглощался и растворялся в пространственной шире картины; он был втянут в пространственные недра картины в силу самой композиции, тогда как икона не допускала в свои пространства зрителя. Если классическая европейская перспектива есть перспектива сходящихся линий, то восточная религиозная живопись строит пространство по радиусам. При этом любопытен тот факт, что две из трех разновидностей японской картины (макемоно и какемона) никогда не имеют рамы, без которой европейская картина никогда не будет закончена. Какемона есть взгляд изнутри самой природы, сливающийся с ней, окруженный изображаемой действительностью со всех сторон. Европейец смотрит на природу через окно картинной рамы, китайский живописец находится посреди самой природы.

«Те, кто серьезно толкует о живописи, говорят так: есть горы и воды, через которые можно пройти; есть такие, на которые можно смотреть; есть такие, где можно гулять и такие, где можно поселиться. Такую картину можно назвать воистину чудесной. Тот, кто учится рисовать бамбук, берет побег бамбука и, когда в лунную ночь тень побега отразится на стене, взору явится истинный облик бамбука. Может ли поступить иначе тот, кто учится рисовать горы и воды? Он охватывает мысленным взором горы и потоки, и тогда смысл пейзажа выявится воочию. На реки и долины действительного пейзажа надо смотреть издали, для того чтобы выявить их состояние, и на них надо смотреть вблизи, для того чтобы выявить их свойства»¹¹⁴.

¹¹³ Тарабукин Н. Указ. соч. С. 260.

¹¹⁴ Го Си. Возвышенный смысл лесов и потоков // Антология даосской философии. М., 1994. С. 377.

Японские и китайские пейзажи говорят о растворении художника в природе; окружающий мир имманентен их просветленной сущности. Восточный художник пантеист, сливающийся с природой. Отсюда – радиальное построение пространства. Пространство при этом не втягивает в свою глубину, а свободно разворачивается на плоскости. Взгляд не всасывается в глубину, а свободно расплескивается по сторонам (высокий горизонт). Отсутствие единой точки зрения придает пространству восточных художников центробежный характер. Убегая, оно возвращается на место и снова начинает удаляться в ритме дыхания художника, рука которого движется в унисон с ритмами Вселенной. Это пространство волнуется. Природа наблюдаемая (прочувствованная), таким образом, приобретает изумительную жизненность, убедительность и очарование.

Христианское переживание трансцендентности Бога, осязающего и наполняющего своим светом весь мир, в корне отлично от восточных религиозных традиций. Даосский мудрец живет совсем иным чувствованием и пониманием мира, нежели православный подвижник.

Лицо и лик

Всякая пространственно существующая вещь понимается нами через ее соотнесение с нашей телесной схемой или через перенесение нас в саму вещь, так, что, ощущая и мысля ее части, мы осваиваем через себя ее органы и функции. Тогда через особое специфическое положение вещи в пространстве выражается ее особое отношение ко всему миру и, следовательно, «предрешается особый подход понимания этой вещи»¹¹⁵. Положение же или повороты вещей сводятся тогда к поворотам человеческого тела. Основной поворот, характеризующий способ восприятия мира или воздействия на него, запечатленный на иконе, есть прямой поворот, открывающий созерцателю лицо. «В качестве «Я»

¹¹⁵ Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-образовательных произведениях. М., 1992. С. 142.

лицо дается прямым поворотом. Будучи полнотой и все собой обнимая, оно есть двигатель всего, сам неподвижный. Это – самодовлеющая полнота, а потому ясность, невозмутимость и блаженство. Не оно в пространстве, а пространство в нем. Это есть лицо по преимуществу – субстанция. В порядке душевных деятельности и способностей это есть разум»¹¹⁶. Предмет изображения иконы – абсолютное лицо, это лицо того, кто единственный может сказать о себе – «это Я». Значит, фасовое изображение в антропоцентрической христианской литературе присуще одному Богу. Бог есть единственный, обладающий истинным лицом, точнее ликом. Итак, если всякий фасовый портрет относится к разряду икон, то художник должен передать в изображении божественную норму лица («онтологическую нормальность») (А. Кураев), т. е. лик.

Как лицо приводится к лику? Онтологический статус лика выступает при сопоставлении лица и маски. Что такое лицо? Лицо есть то, что уже существовало до нашего взгляда, как будет существовать и после него. Лицо постоянно движется, у него отсутствует начало, явление лица серийно. Тогда лицо не единично, оно множественно и никогда не совпадает с собой.

«Лицо есть то, что мы видим при дневном свете, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово “лицо”, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям, при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Лицо не лишено реальности и объективности, но граница субъективного и объективного в лице не дана нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательную основу для дальнейших процессов познания. Можно еще сказать, что лицо – это сырая натура, над которой работает портретист, но которая еще не проработана художественно»¹¹⁷.

¹¹⁶ Флоренский П. Анализ пространственности и времени. С. 143.

¹¹⁷ Флоренский П. Иконостас. СПб., 1994. С. 26.

Взгляд фотообъектива (мертвый взгляд – неподвижный зрачок) запечатлевает уже мертвое, то, что было. Фотография стирает мир, обращая лицо в маску, в образ самого себя. Лицо как трансгрессивный знак внутренней жизни не существует в архаических сообществах: художницы племени кадубео не знают человеческого лица. Контур лица на листе бумаги изображается в виде двух примыкающих друг к другу профилей: «Ясно, что художница задалась целью передать не лицо, а рисунок на лице... В туземном мышлении... сама роспись представляет ... лицо или, скорее, его воссоздание»¹¹⁸. Значит, в европейском понимании лицо «живет» перед нами, пока вовлечено в физиогномический поток мельчайших изменений. «Лица как такового, как вещной данности не существует: оно или переходит в себя, становясь собственным единственным образом, посмертным слепком, образом того, кто наконец есть разом и навсегда, или самовывсвечивается, *выбеливаясь до пятна*, и тогда мы признаем в нем явление лика»¹¹⁹. Лик как фасовое изображение лица в иконе всегда «стоит, непременно стоит»¹²⁰, движение по направлению к зрителю создается фоном или «светом», который физически располагается вне иконы. Эта лучающаяся энергия фона осознается как свет (или «слава») самого лица, которое теперь есть лик.

Однако всякое лицо предполагает определенную дистанцию или допустимую меру близости, нарушение которой ведет к стиранию лица: «когда фон поднимается на поверхность, человеческое лицо распадается в том зеркале, где неопределенное, точно так же как и определенное, смешиваются в единой детерминации, «создающей» различие. Чтобы создать монстра ...лучше всего поднять фон и растворить форму» (Ж. Делез). Иконное изображение изначально устанавливает предельную дистанцию, знаменуя тем самым радикальный поворот к человеческому, утверждая его онтоло-

¹¹⁸ Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 232.

¹¹⁹ Подорога В. А. Лицо других // AdMarginem. Ежегодник-93. М., 1994. С. 136.

¹²⁰ Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М., 1992. С. 145.

гическую ценность как носителя образа Бога и автономность его как личности. Если иконное изображение «оживает» в соответствии с перечисленными принципами, то оно образует внутри себя диалогическое пространство. Диалогическое пространство есть пространство, предназначенное для общения. Можно ли ввести речь в визуальный порядок в качестве не мнимого, а реального эквивалента видимого? «Но видим ли мы того, кто говорит, видим ли, когда пытаемся слушать? Лицо, которое мы видим, и лицо, которое говорит, призывая нас слушать – не одно и то же лицо. Действительно, когда я слушаю кого-либо, то я вижу, как “говорит” лицо, вижу независимо от того, что говорится; я весь поглощен тем, как нечто рассказывается, меня не интересует, что рассказывается. Я не слушаю того, что говорится, я вижу только лицо, которое вибрирует. Глаза манят, артикуляция столь выразительна, что нарушает естественную геометрию лица, центром которой становится открытый рот. Движение моего взгляда теперь захватывается путями невидимых слов, возникающих и тут же исчезающих, пока через полуоткрытый рот движется артикуляционный поток»¹²¹.

Значит, как только мы начинаем «слушать» икону, мы больше не видим – актом слушания мы останавливаем поток бьющего на нас света. Слышимый поток рассказа изменяет наше отношение к прежнему статусу персонажа иконы, лик перестает быть единственным источником значения. То, что было теофанией – явлением Бога – становится словоявленностью. Однако свет продолжает разливаться за пределы иконы в мир. Свет претворяется в слово: «Уже не потому веруем, что вы свидетельствуете написанными вами иконами святость святых, а сами *слышим* исходящие от них через произведение вашей кисти самосвидетельство святых, и не словами, а ликами своими мы сами *слышим* сладчайший глас Слова Божия, Верховного Свидетеля, глас, проникающий своим сверхчувственным звуком все существо святых и приводящий его в совершенную гармонию»¹²² (курсив наш. – А. С.).

¹²¹ Подорога В. А. Лицо других ... С. 144.

¹²² Флоренский П. Иконостас ... С. 48.

Итак, иконописный свет трансцендируется в богоСЛОВИЕ, которое известно не «сознанию», а телу художника:

«Иконописец выражает христианскую онтологию, не припоминая ее учение, а философствуя своей кистью. Не случайно высоких мастеров иконописи древние свидетельства называют ФИЛОСОФАМИ, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни одного слова. ...Иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками». Только так может быть понимаемо бесчисленно повторяемое отеческое утверждение ... о равносильности иконы и проповеди: иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха. Итак, не потому, что икона условно передает содержание некоторой речи, но потому и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность»¹²³.

Между иконой и телом существует явная онтологическая связь. Икона, рассматриваемая феноменологически, есть не только фиксация религиозного опыта, но и сам этот опыт, выражение которого входит в него как онтологически-субстантивный элемент.

Вопросы для самоконтроля

1. Каковы условия возможности «видения» и «называния»?
2. В чем смысл примера с картиной Веласкеса «Придворные дамы»?
3. Какова логика обратной перспективы, применяемой в иконописных приемах?
4. Какова разница в мировоззренческих позициях прямой и обратной перспективы?
5. Какого рода опыт породил традиционную восточную живопись?
6. В различие понятий «лик», «лицо», «маска»?
7. В чем связь иконописного образа и соответствующего богоСЛОВИЯ?

¹²³ Флоренский П. Иконостас ... С. 156.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Классическая идеология Просвещения, характеризующая в целом эпоху современности, представила ее в трех главных взаимосвязанных формах: разум, общество, история. Разум универсален; его использование – этическое требование реализации свободы. Общество – свободно созданное универсальным разумом единство для рациональной регуляции, деятельность ради реализации общих целей, ведущих к прогрессу. История – единство общества-во-времени; она непрерывна, имеет начало, движется к цели, обладает смыслом. Что же касается религии, то уже триста лет назад людям казалось, что с религией вопрос решен. Религия – некое недоразумение, зародившееся в общественном сознании вследствие недостаточного уровня развития науки. Сейчас мы живем уже в постисторическую эпоху, а вопросов, связанных с религией, стало не меньше, а наоборот, больше. Данное обстоятельство дало повод знаменитому антропологу и религиоведу Виктору Тэрнеру сказать: «Религия как Уотергейт – скандал, который никогда не кончится». Значительная часть XX в. в нашей стране прошла под знаменем воинствующего атеизма. Однако каждая атеистическая волна, по точному выражению М. Эпштейна, приносит новое понимание Бога и духовной реальности.

Переход к постсовременности с классической ясностью зафиксировал П. Валери: «Может ли разум человека усвоить то, что создал человеческий разум?». Прогресс стал нерегулируемым и приватизированным. Постсовременность стала концом всех взаимных уз. Подчинение стандартам достигается через соблазн, а свобода определяется богатством потребительского выбора. Частные проблемы все труднее переводить в общественные. Жизненная политика индивидов нейтрализует функции общественной политики, вытесняя общественную сферу и лишая ее ценности. Общественное пространство опустошено – общественная сфера колонизирована частным.

Такова ситуация, определяющая сегодня состояние методологической рефлексии в социально-гуманитарных науках. Ее важнейшая отправная точка – осознание того, что автономный самопрозрачный субъект перестает быть центром соционаучного дискурса. В этой ситуации приходится вновь задуматься о том, что кроется за понятиями «религиозная вера», «религиозный опыт», «религиозная традиция», «религиозное обращение» и им подобным. Следует также вновь и вновь задавать себе вопрос о том, насколько и какими средствами доступен исследованию мир *homo religiosus*. Чем больше религиовед погружается в материал, тем меньше у него остается простых и однозначных трактовок своего предмета. По этой причине данное пособие имеет выраженную исследовательскую направленность. Мы не претендуем дать исчерпывающие ответы на поставленные вопросы. Однако мы руководствовались ясным сознанием того, что современному человеку нельзя обойтись без умения с должным уважением и подобающей объективностью оценивать различные стороны религиозной жизни. Нам необходимы все новые знания, которые бы позволили если не понимать человека религиозного, то хотя бы вести конструктивный мировоззренческий диалог. Религиоведение является именно той дисциплиной, которая может помочь избежать догматизма и авторитаризма в вопросах веры и неверия. Оно способствует утверждению гуманистических ценностей современного мира, обеспечению гражданского согласия, гармонизации межчеловеческих взаимоотношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1989. – 272 с.
2. Аверинцев С. С. Западно-восточные размышления, или о несходстве сходного // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М. : Наука, 1988. – С. 37–39.
3. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / (Сахаров) Архимандрит Софроний. – Эссекс : Изд-во Ставропигиального монастыря св. Иоанна Крестителя, 1985. – 253 с.
4. Ахутин А. В. Предисловие ответственного редактора // Пылаев М. А. Западная феноменология религии. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2006. – 97 с.
5. Бадью А. Делез. Шум бытия / А. Бадью. – М. : Логос-Альтера, 2004. – 184 с.
6. Батай Ж. Литература и зло / Ж. Батай. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
7. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
8. Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – М. : Terra, 1991. – 416 с.
9. Валери П. Юная Парка / П. Валери. – М. : Текст, 1994. – 239 с.
10. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
11. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
12. Гаттари Ф. Язык. Сознание. Общество / Ф. Гаттари // Логос. Кн. 1. – СПб. : Изд-во Ленигр. ун-та, 1991. – С. 152–160.
13. Гевин У. Понятие «смутности» в философии Уильяма Джемса / У. Гевин // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 79–91.
14. Го Си. Возвышенный смысл лесов и потоков // Го Си. Антология даосской философии. – М. : Товарищество «Клышников, Комаров и К», 1994. – С. 376–384.
15. Делез Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : «У-Фактория», 2007. – 672 с.
16. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла: пер. с фр. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – С. 395–421.
17. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.

18. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М. : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1910. – 518 с.
19. Доллар М. Истории любви / М. Доллар, М. Божович, А. Зупанчич. – СПб. : Алетейя, 2005. – 156 с.
20. Жегин Л. Язык живописного произведения / Л. Жегин. – М. : Искусство, 1970. – 123 с.
21. Зимовец С. Клиническая антропология / С. Зимовец. – М. : Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2003. – 134 с.
22. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта / И. Ильин. – М. : Рус. кн., 2002. – 607 с.
23. Кастанеда К. Огонь изнутри / К. Кастанеда. – Киев : София, 1994. – 288 с.
24. Кастанеда К. Сила безмолвия / К. Кастанеда. – Киев : София, 1993. – 480 с.
25. Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников / Ф. Кафка. – М. : Изд-во полит. лит., 1991. – 606 с.
26. Керимов Т. Х. Полисубъектная социальность и проблема толерантности // Тапдыг Керимов. Толерантность и полисубъектная социальность. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2001. – С. 19–28.
27. Керимов Т. Х. Телесность // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон ; Франкфурт-на-Майне ; Париж ; Люксембург ; М. ; Минск : ПАНПРИНТ, 1998. – С. 903–904.
28. Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь: междунар. филос. журн. – 1992. – № 2. – С. 183–202.
29. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
30. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
31. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви / Н. О. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
32. Малявин В. В. В поисках традиции / В. В. Малявин // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М. : Наука, 1988. – С. 33–36.
33. Мерло-Понти М. Тело как выражение и речь / М. Мерло-Понти // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. Вып. 2. – СПб., 1993. – С. 53–75.
34. Подорога В. Egestio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М. : Наука, 1991. – С. 102–120.

35. Подорога В. А. Лицо других / В. А. Подорога // Ad Marginem : ежегодник-93 лаборатории постклассических исследований в философии ИФ РАН. – М. : Ad Marginem, 1994. – С. 131–148.
36. Подорога В. А. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. / В. А. Подорога. – М. : Культурная революция, 2011. – Т. 2, ч. 1. – 605 с.
37. Подорога В. А. Метафизика ландшафта / В. А. Подорога. – М. : Наука, 1993. – 319 с.
38. Подорога В. А. Сергей Эйзенштейн: второй экран // Искусство кино. – 1993. – № 10. – С. 45–58.
39. Подорога В. А. Феноменология тела / В. А. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 339 с.
40. Подорога В. Человек без кожи / В. А. Подорога // Ad Marginem-93 : ежегодник лаб. постклас. исслед. в философии ИФ РАН. – М. : Ad marginem, 1993. – С. 71–116.
41. Религиозное обращение // Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под ред. В. С. Степина. – М. : Мысль, 2001 [Электронный ресурс] // Интернет-издание. – URL: <http://www.iph.ras.ru/enc.htm>.
42. Секацкий А. Три шага в сторону / А. Секацкий. – СПб. : Амфора, 2000. – 278 с.
43. Семенцов В. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты / В. Семенцов // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М. : Наука, 1988. – С. 5–32.
44. Сэкида К. Практика дзэн / К. Сэкида. – М. : REEFL-book, 1993. – 336 с.
45. Тарабукин Н. Проблема пространства в живописи // Вопросы искусствознания. – 1993. – № 2–3. – С. 245–264.
46. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
47. Феофан Затворник // Умное делание о молитве Иисусовой : сб. поучений Святых отцов и опытных ее делателей / сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. – 510 с.
48. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии / П. А. Флоренский. – М. : Лазурь, 1991. – 96 с.
49. Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / П. Флоренский. – М. : Прогресс, 1992. – 324 с.
50. Флоренский П. Иконостас / П. Флоренский. – СПб. : Мифрил, Рус. кн., 1994. – 366 с.

51. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
52. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в колледже Франс в 1981–1982 гг. / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.
53. Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко. – СПб. : А-Cad, 1994. – 406 с.
54. Хаксли О. Двери восприятия / О. Хаксли. – М. : 21 век, 1994. – 324 с.
55. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопр. философии. – 1998. – № 3. – С. 32–56.
56. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
57. Эйзенштейн С. Избранные произведения. В 6 т. / С. Эйзенштейн. – М. : Искусство-язык, 1964–1971. – Т. 1. – 696 с.
58. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
59. Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера / М. Ямпольский // Ad Marginem : ежегодник-93 лаборатории постклассических исследований в философии ИФ РАН. – М. : Ad Marginem, 1994. – С. 21–70.
60. Янарас Х. Введение в православное богословие / Х. Янарас. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.
61. Brenneman W. L. The Seeing Eye: Hermeneutic Phenomenology in the Study of Religion / W. L. Brenneman, S. O. Yarian, A. M. Olson. – University Park and London : The Pennsylvania State University Press, 1982. – 177 p.

Учебное издание

Смирнов Алексей Евгеньевич

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ.
РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ.
РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ**

ISBN 978-5-9624-0987

Редактор *М. А. Айзман*

Темплан 2013. Поз. 213

Подписано в печать 14.10.2013. Формат 60×90 1/16
Уч.-изд. л. 5,1. Усл. печ. л. 6,6. Тираж 100 экз. Зак. 200

Издательство ИГУ
664003, Иркутск, бульвар Гагарина, 36;
тел. (3952) 24-14-36