

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТРАНСГРЕССИВНОГО ОПЫТА И КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ: ФОРМЫ ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ ТРАНСГРЕССИВНОГО ОПЫТА

Статья посвящена проблеме взаимодействия трансгрессивного опыта в его различных формах и культурной традиции. Трансгрессивный опыт (опыт перехода определенной культурой границы как непереходимой), с одной стороны, всегда уникален и индивидуален, с другой – объявляется ценностью и образцом поведения (например, мистический опыт). Таким образом, взаимодействие трансгрессивного опыта и культурной традиции можно назвать диалектическим: это одновременно и нарушение установленных культурой границ, и достижение новых, аксиологически значимых форм опыта. В статье рассмотрены формы институализации трансгрессивного опыта.

Цель работы – описать процесс взаимодействия индивидуального трансгрессивного опыта и его институализации в рамках религиозной культурной традиции. Благодаря культурно санкционированным процедурам трансляции и институализации уникальный индивидуальный опыт может быть проинтерпретирован в рамках языка культуры и приобретает статус общезначимого.

Трансгрессия – широко используемый в современной философии термин, фиксирующий ситуацию перехода границы, которая описывается в культуре как непереходимая, а также опыт, описывающий состояние этого перехода. Представление о трансгрессивном опыте сформулировано в работах Ж.Батая и многочисленных комментариях к ним М.Фуко, М.Бланшо, Ж.Деррида и др. Трансгрессия связана с представлением о пределе, границе культурной нормы в диалектическом отношении. Так, М.Фуко характеризует взаимодействие границы культурной нормы и процесса ее превосхождения как ситуацию, в которой предел и его преодоление взаимно конструируют друг друга: “Трансгрессия – это жест, который обращен на предел... Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия; не существует предела, через который абсолютно невозможно переступить; с другой стороны, тщетной будет всякая трансгрессия иллюзорного или призрачного предела. Да существует ли доподлинно предел вовне этого жеста, который блистательно преодолевает и отрицает его?” [13, с. 117]. Трансгрессивный опыт описывает состояния перехода или разрушения естественных установок реальности, описанных культурной традицией, а также обнаруживает рамки культурных представлений посредством их проблематизации. В рамках трансгрессивного опыта реальность, описанная в рамках культурной традиции как трансцендентная, не достигается, но выявляется и объявляется не искомым состоянием, а целью. Человеческий опыт не может охватить трансцендентную реальность, но формируется как встреча на границе с трансцендентной реальностью, это, по выражению М.Бланшо, “соприкосновение на расстоянии” [4].

В качестве событий трансгрессивного опыта могут быть описаны события, характерные для религиозных переживаний, которые интерпретируются в языке религиозной доктрины. События трансгрессивного и мистического опытов характеризуются интенсивным усилием, направленным на преодоление наличного бытия. Фактически события мистического опыта, характерные для религиозных доктрин, выступают формой культурной интерпретации трансгрессивного опыта. Следует отметить, что использование понятия “трансгрессия” для описания событий мистического опыта подвергается критике. Так, С.С.Хоружий в своем фундаментальном исследовании мистического опыта в православной традиции отмечает: “... в сути своей два вида опыта [опыт трансгрессии и мистический] расходятся до полной противоположности” [15, с. 201]. С.С.Хоружий указывает на разницу в рассмотрении природы человека в современной философии и религиозной традиции: для современной философии природа человека сборна и произвольна, опыт трансгрессии – это последовательная цепь частных трансгрессий, целью которой является уничтожение человеческой субъективности.

С одной стороны, такое противопоставление трансгрессивного и мистического опыта справедливо. Так, об уничтожении человеческой субъективности как возможной цели трансгрессии говорит М.Фуко: “Это опыт, функция которого... вырвать субъекта у него самого... чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссонансии” [12, с. 411]. Кроме того, как отмечают Ж.Делез и Ф.Гваттари, источником трансгрессивного опыта могут быть любые состояния, даже патологические: “Требуется экспериментировать на ощупь, при его начертании пользуются средствами не вполне благовидными, не вполне благоразумными и рациональными. Это могут быть средства из разряда грез, патологических процессов, эзотерических опытов, опьянения и трансгрессии. Мыслить – всегда значит идти колдовским путем” [7, с. 47]. С другой стороны, такое противопоставление нуждается в корректировке: понятие трансгрессии не призвано подменить собой мистику, которая включает в себя культурные представления, в том числе антропологические. В качестве же понятия трансгрессии могут быть описаны сходные процессы в различных культурных традициях. Более того, описывая в качестве трансгрессивного опыт, характерный для мистических систем религиозных традиций, мы не настаиваем на определенном антропологическом характере этого опыта: представление о трансгрессивном опыте шире представлений о мистическом опыте, мистический опыт выступает формой культурно-исторической интерпретации трансгрессивного опыта. Следовательно, описывая мистический опыт как возможную форму трансгрессивного опыта, мы можем описать сходство, нередко скрытое догматическими различиями, в процессе институализации этого опыта в несходных культурных традициях.

Отношения трансгрессивного опыта и социальных институтов культурной традиции можно описать диалектически. С одной стороны, необходимо отметить, что совокупность связанной с верой практики понимается “как явление, противоположное жесткой и установленной системе религиозных норм и институтов, как постоянный герменевтический процесс их переосмысления и прикладного корректирования. Репертуар практик, их жесткость/эластичность, сопутствующие им нарративы, их смысловое наполнение, их функции внутри религиозного комплекса и жизненного мира вообще – все это подвижно и подлежит постоянной интерпретации со стороны субъектов практики” [1]. С другой стороны, вне институтов, предлагаемых традицией, не существует форм трансляции опыта, поскольку, как остроумно заметил П.Бергер, время “делает память хрупкой, уязвимой для социальных перемен, в особенности для таких изменений, которые ослабляют авторитет традиции. Но для видений религиозного опыта нет иного пути выживания во времени. Он должен говорить на языке религии в те времена, когда ангелы молчат” [2, с. 346]. Находящийся за рамками культурной традиции опыт останется лишь фактом личной биографии, неинтерсубъективным, неспособным повлиять на культурную динамику. Только в случае, если опыт институализирован и объективирован в знаковой системе, он становится интерсубъективным, что отмечают П.Бергер и Т.Лукман: “Объективно доступная знаковая система придает статус зарождающейся анонимности осажденному опыту благодаря отделению его от первоначального контекста индивидуальных биографий, делая их общедоступными для всех, кто владеет или может овладеть в будущем рассматриваемой знаковой системой” [3, с. 242]. Такое описание опыта указывает на культуротворческий характер трансгрессивного опыта, мистик стремится заставить своего читателя, слушателя повторить свое уникальное приключение, сделать открытые им типы опыта достоянием культуры, тем самым открывая для культуры новые горизонты, вынуждая культуру положительно или отрицательно ответить на его вызов.

Трансгрессивный опыт, описывающий процесс преодоления существующего порядка, радикальной постановки его под вопрос, должен пройти процесс легитимизации в рамках социальной системы, поскольку, в ином случае, вся социальная система потеряет стабильность. Но каким образом уникальные, индивидуальные действия субъектов опыта, порой взаимопротиворечивые, могут быть интегрированы в социальную систему? По мнению Т.Парсонса, необходимо отделить общество как социальную систему от культурной системы, “структурируемой вокруг символически значимых компонентов и их взаимоотношений, включая сюда коды, в категориях которых символизируются культурные смыслы” [цит. по: 6, с. 68], т.е. от языка культурной традиции, в рамках которой опыт будет проинтерпретирован. В этом случае, по мнению Т.Парсонса, в центре

внимания оказывается инструментальный аспект социального действия, “это такая область, в которой выявляются действующие в социальных системах нормативные экспектации, коренящиеся в культуре и определяющие, что именно надлежит делать при тех или иных обстоятельствах людям в различных статусах и ролях одного или нескольких различных значений” [10, с. 102]. В рамках инструментального аспекта социального действия описываются структуры и процессы, отвечающие за интеграцию деятельности индивида в социальную систему. Субъект уникального, в нашем случае трансгрессивного, опыта выступает как исполнитель предзаданной роли. Религиозная традиция, в свою очередь, по мнению Т.Парсонса, выполняет функцию легитимизации и интеграции различных социальных слоев и норм поведения, которые должны быть соотнесены с религиозной культурной традицией. Действительно, инструментальные нормы поведения, соотнесенные лишь с нормами социальной системы, не могут обеспечить должного контроля над многочисленными формами трансгрессивного опыта (вспомним еретические движения). Культурная традиция позволяет соотносить опыт не только с конкретным контекстом, но с предельными условиями человеческого существования (рождение, смерть, мистический опыт и т.д.). Как отмечает В.И.Гараджа, “религиозные символические системы относятся к макроуровню социальной жизни. Иными словами, религиозные символы обеспечивают осмысленность человеческого поведения, соотнося его с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка бытия” [6, с. 50].

Следует отметить, что духовная практика, как она описана в религиозных культурах, не сводится исключительно к институализации (например, в монашестве), она всегда – индивидуальный прорыв, описываемый как единение с трансцендентной реальностью. Так, С.С.Хоружий говорит: «В мире людей в истории существует особое явление духовной традиции, отличное не только от “культурной традиции”, но и от “религиозной традиции” в обычном социоисторическом смысле: отличное тем, что, имея своим ядром и стержнем определенную духовную практику, оно, тем самым, имеет не социальную (как оба других рода традиции), а антропологическую природу» [14, с. 19]. Безусловно, подобная антропологическая программа, если не предполагать ее трансцендентный источник, сама задана в рамках культурной традиции, что еще раз подчеркивает значение культурной традиции в процессе институализации трансгрессивного опыта.

Конечно, человек это не только “социальное существо”, он соотносит со своими действиями субъективный смысл, создает своеобразный мир значений. Соответственно социальная система базируется на культурной традиции, поскольку именно культура обеспечивает осмысление действительности и делает возможными действия людей: свойственные культуре образцы мышления и поведения, базовые онтологические категории, картины мира обуславливают формы социального поведения. Это значит, что, описывая процесс социокультурной институализации трансгрессивного опыта, мы должны говорить не столько о социальных формах институализации опыта (монашестве, суфийских орденах и т.д.), сколько о самой эмпирической реальности опыта и его соотнесенности с базовыми ценностями культурной традиции, процессе становления уникального индивидуального опыта субъекта интересующим. О таком доверии к эмпирической реальности говорил М.Вебер: “Эмпирическая реальность есть для нас культура, потому что мы соотносим ее с ценностными идеями... культура охватывает те – и только те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас” [5, с. 364].

Для того чтобы рассмотреть в предложенной перспективе опыт трансгрессии, обратимся к представлению о существовании различных зон или слоев реальности, которое А.Шюц назвал опытом множественных реальностей. По мнению А.Шюца, повседневность, религиозный опыт, теоретические абстракции, сновидения – различные сферы опыта или конечные области значений, замкнутые в себе и изолированные от других. Переход из одной области в другую требует усилия, ориентации на другой “культурный мир” и характеризуется радикальным напряжением нашего сознания: «Переход из одной области в другую может быть совершен, по выражению Кьеркегора, лишь посредством “скачка”, и этот “скачок” проявляется в субъективном переживании шока» [16, с. 426]. Иными словами, переход между этими конечными областями значений

может быть описан как трансгрессия. Соответственно каждая область конечных значений обладает собственной схемой истолкования. А.Щюц отмечает: “Когнитивный стиль, присущий любой из областей значения, включает в себя специфическую напряженность сознания ... преобладающую форму спонтанности, особую форму переживания собственного Я, особую форму социальности и особую временную перспективу” [16, с. 426]. Эти конечные области значений осмысливаются на основании предшествующего опыта субъекта, биографического или культурного (“значение, или смысл... не есть качество, внутренне присущее переживаниям, возникающим в нашем потоке сознания; это результат интерпретации прошлого опыта, видимого из нынешнего Сейчас в рефлексивной установке” [16, с. 415]), в результате чего становится возможным наделенное смыслом социальное действие. Соответственно, схемы интерпретации трансгрессивного опыта, по мнению А.Щюца, обладают двояким характером: с одной стороны, они стремятся познать и интерпретировать действительность опыта, пусть даже и в частичной форме; с другой – такие схемы создают действительность, поскольку открывают возможность действовать и побуждают к действию. Трансгрессивный опыт, таким образом, возможен лишь в рамках схем интерпретации, характерных для определенной конечной области значений (или культурной традиции).

Как уже было отмечено, трансгрессия может порождать и патологические состояния, которые также являются конечными областями значений; в таком случае их культурное значение должно быть подтверждено, по выражению П.Бергера, “экспертами по определению реальности”. Как отмечает современный исследователь трансгрессии: «В Персональном Мире трансгрессия есть “перенабор” отношений между Эго-реальностями, озарения, инсайды, необычные состояния со-знания, погружающие поверхность индивида – его Маску в крайности невротизма или аутизма либо обязывающие на новую сборку “Я-идеала” конгруэнтно требованиям Других (экспертов), их знаниям и символической власти» [9].

Можно отметить, что культурная традиция, включающая описание опыта и способа его получения, тем не менее не является чем-то ставшим, это путь становления, который воспроизводится многими поколениями мистиков. Уместно сопоставление культурной традиции с новоевропейским представлением об органоне: «Представляя же собой “полный” опыт и метод, т.е. опыт, наделенный всем необходимым, чтобы быть “опытом, раскрывающим природу”, – Традиция может рассматриваться как “органон” – в том смысле полного практико-теоретического канона определенного рода опыта» [15, с. 267]. Следует отметить, что культурная традиция хотя и описывает всю сумму опыта, каждый отдельный мистический опыт сохраняет уникальность. Приведем авторитетное высказывание современного исихаста: “Я не знаю такого опыта, который являлся бы суммой, показательной для всей системы, программы или последовательности возрастания. Но это не значит, что нет общих основ... нет общих рецептов для жизни в Боге, но есть некоторые основные положения, которые мы должны иметь в нашем сознании... Метод старца Силуана: ставить человека перед общим принципом, чтобы затем он мог сам себя контролировать и распознавать свои состояния” [11, с. 83–94]. Действительно, вне культурной традиции индивидуальный трансгрессивный опыт оставался бы случайным, неинтерсубъективным, не мог бы являться источником культурной динамики, на что указывает В.Н.Лосский, так описывающий механизм взаимодействия уникальных форм трансгрессивного мистического опыта и культурной традиции: “Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного... 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” [8, с. 11].

Подведем итоги. Во-первых, мистический опыт является формой социокультурной интерпретации трансгрессивного опыта. Использование представления о трансгрессивном опыте позволяет сопоставлять и находить общие формы институализации мистического опыта в различных культурных традициях. Во-вторых, трансгрессивный опыт может быть описан двояко: с одной стороны, он всегда индивидуален и уникален, с другой – вне культурной традиции он оставался бы случайным и неинтерсубъективным. Процесс

институализации позволяет согласовать требования уникальности и соответствия культурной традиции.

1. Агаджанян, А. Как и зачем изучать современные религиозные практики / А.Агаджанян, К.Русселе // Религиозные практики в современной России: сб. статей. – М.: Новое издательство, 2006. – 400 с.
2. Бергер, П. Религиозный опыт и традиция / П.Бергер // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 776 с.
3. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П.Бергер, Т.Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 303 с.
4. Бланшо, М. Пространство литературы / М.Бланшо. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
5. Вебер, М. Избранные произведения / М.Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
6. Гараджа, В.И. Социология религии / В.И.Гараджа. – М.: Наука, 2005. – 223 с.
7. Делез, Ж. Что такое философия? / Ж.Делез, Ф.Гваттари. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
8. Лосский, В.Н. Очерки мистического богословия восточной церкви / В.Н.Лосский. – М.: Центр “СЭИ”, 1991. – 288 с.
9. Лучанкин, А.И. Знание и власть в механизме трансгрессии / А.И.Лучанкин // Социемы. – 2001. – № 7.
10. Парсонс, Т. Общий обзор / Т.Парсонс // Американская социология. – М.: Прогресс, 1972. – 392 с.
11. Софроний иеромонах (Сахаров). Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: Воскресение: Университетское, 1991. – 464 с.
12. Фуко, М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет / М.Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
13. Фуко, М. О трансгрессии / М.Фуко // Танатография эроса. – СПб: Мифрил, 1994. – 364 с.
14. Хоружий, С.С. Предисловие / С.С.Хоружий // Исихазм: аннотированная библиография / под общей и науч. ред. С.С.Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
15. Хоружий, С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции / С.С.Хоружий // К феноменологии аскезы / С.С.Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
16. Шюц, А. О множественных реальностях // Избранное. Мир, светящийся смыслом / А.Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.