Сергей Пахомов, Алексей Рахманин,
Роман Светлов

Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий

Sergey Pahomov, Alexey Rakhmanin, Roman Svetlov

The Scientific Legacy of Evgeny Torchinov and His Typology of Religions

Sergey Pakhomov — Associate Professor and Lecturer, Department of Eastern Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University. sarpa68@mail.ru

Alexey Rakhmanin — Associate Professor and Lecturer, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Religious Studies and Theology, Russian Christian Academy for the Humanities. rabox@mail.ru

Roman Svetlov — Professor, Department of the History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University. spatha@mail.ru

Ten years passed after the death of outstanding Russian sinologist and religious studies scholar Evgeny Torchinov. In this paper the authors conceptualize his life and career and his academic methodology. Monograph «Religions of the World: Experience of the Transcendence: Transpersonal States and Psychotechnique» (1997) takes a unique place in the legacy of Torchinov. Here he introduces a new conception based on transpersonal psychology of Stanislaw Grof. The perinatal and transpersonal experiences are the foundation of religion and religious experience. Torchinov offers an intuitive understanding of deep religious feelings by means of experimental science. Torchinov's model is not a way of interpretation of religion as such, but of specific parts of religious traditions. The benefits of his ideas are in limited, quite concise areas of its applicability. Torchinov believed that his concept is replacing reductionist views, essentially sociological ones.

Keywords: E. Torchinov, religious studies, transpersonal psychology, religious experience, Oriental studies.

В ИЮЛЕ 2013 года исполнилось 10 лет со дня смерти Евгения Алексеевича Торчинова. Популярнейший лектор, великолепный ученый-синолог, автор признанных научным сообществом работ по даосизму и буддизму, он также известен как автор вызывающей до сего дня полемику книги «Религии мира. Опыт запредельного», где, как говорится в аннотации к ней, была предпринята «попытка представить религию в качестве целостного психологического феномена».

Авторам данной статьи представляется, что знакомство с жизненным, научным и духовным путем Е. А. Торчинова позволяет лучше понять особенности его исследовательских стратегий, в том числе научной методологии его «Религий мира», а также востоковедческих и религиоведческих трудов.

Евгений Алексеевич Торчинов родился 22 августа 1956 года в г. Орджоникидзе (ныне Владикавказ), детство провел под Саратовом (в Вольске), где окончил среднюю школу. В тринадцатилетнем возрасте у него проснулся живейший интерес к китайской тематике, что и определило дальнейший жизненный путь. В 1973–1978 годах. Торчинов изучал синологию на восточном факультете Ленинградского государственного университета (кафедра китайской филологии), закончив обучение с отличием. Своими учителями он считал преподавателей восточного факультета Т. Н. Никитину и В. В. Петрова[1]; существенное влияние на него впоследствии оказал и Л. Н. Меньшиков.

Заинтересовавшись буддизмом, Торчинов принимал активное участие в заседаниях студенческого общества по изучению восточной философии, которые устраивались на философском факультете ЛГУ под руководством известного в будущем буддолога А. А. Терентьева. Буддизм во многом повлиял на мировоззрение Торчинова. Формально он был посвящен в тибетскую школу Бригун-кагью; один из его наставников (тайваньский учитель Синюнь) принадлежал к традиции чань, а сам он себя называл сторонником «внесектарной Махаяны»[2]. Помимо буддизма Евгений Алексеевич увлекался йогой, как с теоретической, так и с прак-

1. *Кий Е. А.* О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004. № 1. С. 4.
2. *Воробьева М. В.* «Пусть я буду лекарством...» // Религиоведение. 2004. № 1. С. 33.

тической стороны, хотя со временем практика отошла в сторону. Впоследствии круг его научных интересов еще больше расширился: мистико-эзотерические движения всего мира, архаические традиции, измененные состояния сознания, мистический опыт, различные религиозные направления. Он впитывал в себя самый разнородный материал, много читал, встречался с последователями различных верований и традиций, при этом неизменно проявляя доброжелательность и уважение к религиозному мировоззрению других людей, даже если сам его не разделял.

В 1981–1984 годах Е. А. Торчинов работал научным сотрудником в Государственном музее религии и атеизма, а затем, до 1994 года, в Ленинградском отделении Института востоковедения РАН. В 1994 году защитил докторскую диссертацию, посвященную даосизму. С этого времени и до конца своих дней он преподавал на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Его лекции о даосизме, буддизме, индийских религиях, эзотерических традициях всегда пользовались большим успехом. Помимо преподавательской работы, он вынашивал идею крупного, амбициозного проекта, который и осуществил в 1998 году. Речь идет о создании кафедры философии и культурологии Востока на философском факультете, к преподаванию на которой привлек своих друзей и коллег, объединенных тем, что они в разное время окончили восточный факультет Ленинградского университета (кафедра, руководителем которой почти до своей смерти был сам Евгений Алексеевич, существует и по сей день). В последние годы он активно ездил по миру, выступал на конференциях, читал лекции в Университете Саскачевана (Канада), работал в библиотеках (Париж).

Организационный дар Е. А. Торчинова проявлялся в самых разных сферах. Так, он стоял у истоков учрежденного в 1993 году петербургского отделения международного общества «Фо гуан» («Свет Будды»), занимавшегося распространением знаний о буддизме, которое возглавлял до 1998 года; с 1996 года устраивал на философском факультете мероприятия под эгидой научного семинара «Восток», приглашая выступать ведущих востоковедов Петербурга; примерно в этот же период он инициировал проведение ежегодных буддологических конференций, которые собирали едва ли не весь цвет петербургской буддологии и могли стать крупнейшей тематической дискуссионной площадкой на российском пространстве, чему, к сожалению, не суждено было сбыться.

В 90-х годах Е. А. Торчинов серьезно увлекся трансперсональными исследованиями: изучал работы Ст. Грофа и его последователей, соотносил их с собственным религиозным опытом и принимал участие в соответствующих научных мероприятиях или выступал их организатором. «Расширенная картография сознания» Ст. Грофа, как мы увидим, оказала определенное воздействие на психолого-феноменологическую концепцию религиозного опыта, разработанную Торчиновым. Отметим, что многие из нынешних российских поклонников «трансперсональной психологии» обратились к ней именно благодаря работам и лекциям Евгения Алексеевича.

Торчинов оставил после себя богатое наследие в виде книг, множества статей, прочитанных курсов, многочисленных учеников. Для тех, кто знал Евгения Алексеевича, его неподражаемое обаяние, великолепную эрудицию, готовность жертвовать временем и силами ради помощи другим людям, его кончина стала тяжелым ударом.

Перинатальные и трансперсональные переживания как основа религии

Фундаментальная монография Е. А. Торчинова «Религии мира» занимает уникальное место и в его творческом наследии, и в истории российского религиоведения. С ее выходом был связан не столько пересмотр едва ли сложившегося к тому времени отечественного религиоведения, сколько всплеск общественного интереса к религиоведческой теории. Не будет преувеличением сказать, что ни до, ни после в российской науке о религии не было более значительной обобщающей работы. Ее значимость не ограничивается академической традицией, но распространяется на общественное восприятие науки о религии: благодаря «Религиям мира» сравнительное религиоведение стало предметом более широкого интереса. Дав максимально обобщенный «портрет концепции Торчинова» и оценив ее характер, мы попытаемся обнаружить ее предпосылки и место в современном религиоведении, а затем обратимся к конкретно-историческим исследованиям автора.

Наиболее известный тезис Торчинова, вызвавший самые жаркие обсуждения в религиоведческих и востоковедческих кругах, — это утверждение, что основой религии и религиозного опыта (для Торчинова социальная сторона религии не столь существенна,

а без такого опыта и вообще остается за рамками научного интереса) являются перинатальные и трансперсональные переживания[3]. Перинатальные переживания составляют ядро мистериальных культов древнего Средиземноморья, шаманизма, а также — с некоторыми оговорками — даосской традиции, трансперсональные переживания образуют религии с «развитой психотехникой», которые Торчинов характеризовал как «религии чистого опыта», в свою очередь, распадающиеся на библейские религии и религии индийского происхождения. Здесь важно, что речь идет о наиболее «узнаваемых» — прототипических — чертах соответствующих религий, позволяющих использовать в качестве классификационных критериев элементы самой классифицируемой реальности.

Уже сама используемая Торчиновым терминология отсылает нас к психологии XX века. На наш взгляд, отдельного исследования заслуживает примечательный изоморфизм между дифференциацией, с одной стороны, психологических направлений по критерию их эффективности в исследовании сознания (фрейдизм, изучающий бессознательное, подход Юнга, фокусирующийся на более глубоком уровне бессознательного — транскультурных архетипах, и глубинная психология Грофа, в которой исследуется самый потаенный уровень сознания), с другой же — тех слоев бессознательного, которые становятся критериями классификации[4]. Хотелось бы высказать предположение, что выявление трансперсональных переживаний и формирование глубинной психологии стали результатом эволюционного усложнения самой психологии — просто потому, что каждой научной дисциплине требуется свой предмет.

Единое, психофизиологическое, основание трансперсонального опыта делает, с точки зрения Торчинова, единым и религиозный опыт в целом, и именно поэтому конкретные религи-

3. *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 41. А вот как Е. А. Торчинов определял религию: «Оговоримся, что данное определение имеет смысл лишь в рамках предлагаемой нами парадигмы и не исключает других возможных определений религии, разработанных в других парадигмах (например, в рамках социологии религии) и для других целей. Здесь и всюду в этой работе под религией мы будем понимать комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на трансперсональном переживании того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания» (Там же. С. 64).

4. См. Там же. С. 30–31.

озные системы, центрированные мистическим переживанием, могут выступать в качестве эффективных моделей в сравнительном исследовании.

Безусловно, образцом для сравнений, различений и стратификаций разных видов экспликации религиозного опыта в виде исторических религиозных систем стал для Торчинова буддизм. При данном (психофизиологическом) подходе буддийская доктрина имеет важнейшее преимущество перед другими, вынужденно описывающими космологию, онтологию и т. д. языком человеческого опыта. В связи с тем что буддизм понимает все это как проявление глубинно-психической сферы, язык описания оказывается языком самого предмета.

Несмотря на близость трансперсональной базы «библейских» религий к религиям индийского происхождения, Торчинов видит в истории западных верований пример «догматизации» «чистого опыта», выведения его за рамки необходимого средства спасения, а потому исключения навыков обретения трансперсональных состояний из религиозной прагматики. Эта догматизация приводит к тому, что хотя мистический опыт библейскими религиями не отрицается, он становится уделом избранных, цензурируется, а проповедь создателей данных религий (особенно Моисея и Христа) превращается в доктринальный текст. Именно с этим связано, по мнению Торчинова, появление в Европе конфликта между верой и знанием, а также формирование секулярного сознания. Восток всего этого не знал[5]. Торчинов видит в «пластичности» космологических и социальных представлений Востока причину того, что указанные конфликты (веры и науки, церковного и светского) не являются вызовами для восточной цивилизации[6].

Это указывает на то, что концепция Е. А. Торчинова имела своей целью не унификацию всех видов религиозного опыта (в той мере, в которой они связаны с трансперсональным переживанием), но попытку дифференцировать их в связи с историческими формами экспликации данного опыта.

Одним из подтверждений данного тезиса является интерпретация Торчиновым доктрины «осевого времени». По его мнению, знаменитую идею К. Ясперса нужно понимать как указание на тот

5. Там же. С. 291–298.

6. Там же. С. 60, 72–75 и др. В работе «Пути философии Востока и Запада» Е. А. Торчинов даже предполагает, что неевропейские (имеются в виду восточные) философские традиции «могут стать лекарством для европейской (западной) философии» (*Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада. СПб., 2005. С. 37).

исторический период, когда в рамках большинства древних культур (Греция, Ближний Восток, Индия, Китай) достигал наивысшего выражения «перинатально-психический опыт», который оказывался «чреватым трансперсональными переживаниями»[7]. Эти же переживания становятся базой для формирования религий «чистого опыта». Таким образом, мы видим перед собой четкое указание на эволюцию религиозного опыта и на его историческую дифференциацию.

Эта же дифференциация характеризует отношение Торчинова к прарелигиозным, квазирелигиозным и околорелигиозным формам сознания. В «Религиях мира» от религии четко отличается, например, магизм, который понимается как некоторая архаическая параллель современным технологиям, основанным на научных взглядах на мир. Столь же четко проговаривается вариативность мифологического нарратива и выделяются критерии, по которым некоторые из «вторичных» мифологических преданий могут быть отнесены к сфере религии (в широком смысле этого слова)[8].

Если же говорить не о фиксации различий, но о компаративистской перспективе концепции Торчинова, то она позволяла ему обнаружить целый ряд неожиданных параллелей. На наш взгляд, в наибольшей степени удалась «проработка» гипотезы о типологической близости каббалы и ряда восточных традиций[9]. Эта гипотеза имела неожиданный результат в виде художественного творчества самого Е. А. Торчинова[10].

Еще одним предметом компаративистских исследований (в которых планировалось участие одного из авторов данной статьи) должны были стать неоплатонизм и школа йогачары. Смерть Торчинова не позволила сполна осуществиться этому проекту.

Как оценить значение концепции Е. А. Торчинова? На наш взгляд, это попытка разработать теорию среднего уровня — достаточно чувствительную к эмпирическому материалу и при этом достаточно абстрактную, чтобы включить в себя все фактическое многообразие религиозных феноменов. Торчинову удалось продемонстрировать эвристические возможности тех подходов,

7. См. *Торчинов Е. А.* Религии мира. С. 46. См. С. 84.

8. Там же. С. 48–58.

9. Там же. С. 299–322.

10. *Торчинов Е. А.* Таинственная самка: трансперсональный роман. СПб.: Гуманитарная академия, 2013.

которые в западноевропейском религиоведении фактически никогда не были актуальны, поскольку разрабатывались в исследовательских областях, имевших во второй половине XX века весьма опосредованное отношение к классической проблематике *Religious studies/Religionswissenschaft*. Сегодня методология, которой Торчинов придавал столь большое значение, едва ли может восприниматься с прежним воодушевлением. По крайней мере, она «лишь одна из» в длинном ряду объяснительных моделей, разработанных за пределами религиоведения, но неожиданно оказавшихся полезными в момент формирования религиоведческой парадигмы.

Пожалуй, этот аспект является принципиально важным для понимания реального значения работ Торчинова не только в узко-историческом, но и в более обширном эпистемологическом горизонте религиоведения. Фактически Евгений Алексеевич попытался предложить интуитивное понимание глубинных религиозных переживаний средствами экспериментальной науки, тем самым обосновывая взгляд, согласно которому глубинное единство религиозного переживания и есть тот искомый корень, благодаря которому разрозненные феномены складываются в целое, именуемое «религией». Однако здесь скрывается та тонкая грань, которая часто ускользает от исследователей, некритично подражающих Торчинову. В его концепции мы имеем дело с усложнением, а не упрощением реальности: религии объединены общим религиозным опытом, суть которого составляет глубинное трансперсональное переживание. Это означает, что для интерпретации религиозной традиции мы должны понять ее религиозный опыт, а последний, в свою очередь, доступен для понимания (психологического по методу) лишь при условии обращения к глубинному опыту избранных мистиков.

Таким образом, концепция Е. А. Торчинова имеет предметом не религию, религиозную традицию или религиозный опыт. Предмет этой концепции — *само* религиозное в религии, то, что делает тот или иной опыт религиозным, некое глубинное религиозное переживание, которое, будучи трансперсональным, может быть исследовано психологически и, будучи религиозным опытом, может быть интуитивно опознано в качестве такового. С одной стороны, мы наблюдаем здесь определенный редукционизм, поскольку имеем дело с попыткой психофизиологического обоснования инвариантности религиозных переживаний. Но с другой стороны, этот редукционизм выглядит более

эффективным, нежели социологический, коль скоро реальностью, к которой сводятся особенности религиозного, оказывается сознание[11].

Предложенная Е. А. Торчиновым схема является способом интерпретации не «религии вообще», а конкретных фрагментов религиозной традиции, которая не может быть сведена к мистицизму, «подобно тому, как дом не сводится к фундаменту, но тем не менее покоится на нем»[12].

В определенной степени последнее обстоятельство выглядит как существенный недостаток концепции: теория среднего уровня должна быть достаточно сильной для того, чтобы объяснять все явления, попадающие в ограниченный класс. Однако нам представляется, что данный недостаток едва ли справедливо приписывать непосредственно теории Торчинова (в отличие от его последователей, а часто эпигонов), коль скоро она разрабатывалась как инструмент объяснения конкретного класса религиозных явлений. В свою очередь, представление о мистической составляющей религиозной традиции как наиболее чистой или идеальной[13] репрезентации традиции в целом не оказывало догматического воздействия на конкретно-исторические исследования Торчинова. Преимущества концепции Е. А. Торчинова состоят не в безграничном, а, напротив, в весьма ограниченном, но вполне четком ареале ее применимости.

Концепция Е. А. Торчинова в контексте зарубежного религиоведения

Особую тему составляет анализ предпосылок концепции Е. А. Торчинова и ее связей с зарубежным религиоведением и востоковедением.

Задача «подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования»[14] несколько смягчалась тем, что ко времени публикации «Религий мира» религиоведение ни методологически, ни мировоззренчески не было единым. С одной стороны, существовал комплекс представлений о религии, характерный для недавнего советского прошлого, ко-

11. О критике социологического подхода см. *Торчинов Е. А.* Религии мира. С. 65–66.
12. Там же. С. 25.
13. Там же. С. 28.
14. Там же. С. 2.

торый воспринимался как некий анахронизм; с другой — множество работ описательного характера, которые исследователи соглашались включать в спектр своего внимания в основном в силу значимости представленного в них эмпирического материала. Теоретическая база, опираясь на которую такие исследования могли бы предстать как фрагменты некоего единого целого, отсутствовала. Автономное и независимое друг от друга существование эмпирических работ и теоретической концепции, утратившей объяснительную силу, могло быть преодолено исключительно в форме сравнительно-исторического исследования.

Ряд исходных предпосылок, приведших к формированию концепции Е. А. Торчинова, можно было бы считать обусловленными исключительно историческими — внешними по отношению к теоретическому поиску — обстоятельствами и перипетиями, если бы не история самого религиоведения, демонстрирующая формирование совершенно схожих концепций в сходных условиях.

Наиболее очевидным элементом развития принципиально новых взглядов на природу религии стало нивелирование господствовавшего в советской науке комплекса представлений, обычно характеризующихся просто как «марксизм». Е. А. Торчинов предложил свою концепцию не вопреки марксистской (что бы за этим словом ни скрывалось), а наряду с ней, и ее новизна состояла не столько в сухих методах анализа эмпирических данных, сколько в мировоззренческой стороне самой идеи: религия отныне рассматривалась не как преимущественно социальное явление.

Сам Торчинов полагал, что предлагаемая им концепция приходит на смену редукционным, социологическим по существу, взглядам, и, соответственно, основание новой религиоведческой концепции должно обнаруживаться в научной традиции, во многом противоположной социологии, а именно в психологии.

Трансперсональная психология, которой в своих теоретических разработках отдавал предпочтение Торчинов, также стала результатом стечения нескольких разноплановых обстоятельств, каждое из которых заслуживает если не отдельного исследования, то хотя бы упоминания. Прежде всего, эта концепция возникает благодаря усилиям А. Маслоу, направленным на преобразование ставшей уже классической гуманистической психологии в некоторую обобщающую теорию. При этом клиническое значение трансперсонализма, по крайней мере на этапе формирования основной идеи Маслоу, было невысоким. Многое свидетельствует в пользу того, что Маслоу использовал понятие «трансперсо-

нальный» как технический термин, за которым на первом этапе не скрывалась большая и серьезная концепция; он был, в общем и целом, коррелятом понятия «трансцендентный», которое в силу очевидных метафизических коннотаций оказывалось не вполне уместным в психологическом контексте.

Допуская известный схематизм, идею Маслоу можно свести к следующему положению: пиковые переживания являются условием и критерием полноценного развития личности, причем личность является наиболее развитой лишь тогда, когда переживает предельно неличностный опыт, и именно в приобретении такого неличностного опыта состоит терапевтическая значимость религий мира.

Весьма характерно, что психологическая концепция Маслоу, с рядом оговорок вошедшая во все психологические концепции трансперсоналистского направления, разрабатывалась как научная адаптация религиозных идей человечества. Причем этот религиозный пафос зачастую оказывается в разработках соответствующего направления семантически более значимым, чем эмпирические исследования, что подтверждается и в публикациях основного печатного органа направления *Journal of Transpersonal Psychology*. В целом работа «Религии, ценности и пиковые переживания», от которой Торчинов отсчитывает традицию трансперсональной психологии, была скорее мировоззренческим манифестом мистически настроенного психолога, нежели фрагментом или итогом клинических исследований.

Попытка взаимно обогатить религию и науку составляет наиболее характерную черту и последующей трансперсональной психологии. При всем различии в подходах С. Грофа, К. Уилбера или М. Уошберна предметная область у них оказывается не просто интересной (прежде всего, для эзотерически настроенной европейской аудитории), но и оправдывающей принятые представителями этого направления онтологические обязательства[15]. Интересно, что в этом, в частности, проявляется амбивалентность, присущая понятию «трансперсональный»: с одной стороны, трансперсональность опыта свидетельствует о его независимости — в том числе онтологической — от субъекта; с другой стороны, она задает перспективу всеобщего, идеального субъекта.

15. См. Beit-Hallahmi, B. (2006) «From Love to Evolution: Historical Turning Point in the Psychology of Religion», *Archive for the Psychology of Religion* 28: 58. Leiden-Boston.

Предметная область, таким образом, оказывается не вполне традиционной для психологии: энтеогены, мир «духов», вечная философия, теоретические основания физики, космология. Любопытно, что религия становится одним из феноменов, который, в общем, не требует объяснений, поскольку составляет часть некоего обширного и целого «спектра сознания», пиковые, наиболее интенсивные состояния которого должны составлять предмет психологии.

Нетрадиционная предметная область, с одной стороны, и нетрадиционная методология (или же набор рекомендаций), с другой, оказываются необходимыми друг для друга и оправдывают друг друга. Превращение психологии в духовную практику (*spiritual discipline*)[16] дает основание значительному числу исследователей расценивать положения сторонников трансперсонального направления как спекуляции[17], несмотря на всю их популярность — в том числе и в настоящее время.

К этому следует добавить, что 50–60 годы XX века были временем развития и популярности, с одной стороны, сравнительных исследований, развивавшихся на базе юнгианской концепции, а с другой — ориентализма. Примечательно, что образцовой религиозностью для психологов интересующего нас направления оказывается «нетеистическая или трансперсональная духовность»[18]. Здесь нужно отметить, что само по себе движение за конструирование специфического объекта исследований было для исследований религии далеко не новым. Пожалуй, наиболее влиятельным вариантом такого конструирования в предшествующих исследованиях религии стала идея единого мистического опыта в проекте феноменолого-психологической теологии (Р. Отто, Г. ван дер Леув, Фр. Хайлер), к которому — конечно, в самых общих рамках — можно причислить и доктрину Е. А. Торчинова.

Речь фактически идет об идеальной модели религиозного субъекта, идеального не только в учено-академическом смысле, но и в терапевтическом. Подобно тому как подвижник-мистик является образцом для носителя соответствующей религиозной традиции, собирательный образ субъекта внутреннего делания

16. Hood, R. W., Hill, P. C., Spilka, B. (2009) *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. p. 483. New York, London.

17. Ibid., p. 310.

18. Hill, P. C. (2005) «Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation», in Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, p. 45. New York, London.

оказывается образцом для современного представителя секулярной Европы (видимо, с этим связана также и популярность концепции духовных практик, разработанной М. Фуко и П. Адо, несмотря на то, что она по существу своему не имеет отношения к трансперсонализму). Здесь нужно сразу оговориться: идеальная модель религиозного субъекта в трансперсональной психологии не лучше и не хуже других моделей, но, пожалуй, наиболее сильная, ведь в XX в. не было более развернутой в мировоззренческом смысле концепции религиозного сознания, за исключением упомянутой выше традиции трансцендентальной феноменологии.

Интересно, что в своей поздней незаконченной работе «Пути философии Востока и Запада»[19] Е. А. Торчинов обращается к вопросам, характеризующим творчество скорее К. Уилбера, чем С. Грофа: там его больше интересует «вечная философия сознания», чем физиология сознания, и он вплотную подходит к формулировке новой концепции опыта. Судя по некоторым устным замечаниям, в основу ее он собирался положить учение А. Шопенгауэра о воле[20].

Сложность состоит в том, что мы воспринимаем концепцию Е. А. Торчинова как религиоведческую. Казалось бы, это очевидно, коль скоро она преимущественно имеет дело с религиозными традициями. Но эволюция идей самого Торчинова вносит коррективы: на наш взгляд, трансперсональная психология оказалась интересным инструментом для него как для историка-востоковеда.

Одним из фундаментальных аспектов трансперсональной психологии религии является весьма слабая включенность этой концепции в религиоведческий контекст. Она возникла по преимуществу как религиозная апологетика внутри психологии, в том числе в клинической психологии, а не как направление религиоведческих исследований. Однако некоторые историки религии, преимущественно востоковеды, неожиданно обнаружили в ней серьезный потенциал.

В качестве примера здесь можно указать на Ф. Б. Я. Кейпера. Русскоязычному читателю хорошо известен сборник его работ

19. К формированию корпуса которой приложили руку и некоторые его ученики — например, П. В. Берснев.

20. См., например, его ссылку — при анализе сущности магических эффектов — на работу Шопенгауэра «О воле в природе»: *Торчинов Е. А.* Религии мира. С. 51. См. также обсуждение параллелей философии Шопенгауэра и каббалы на с. 233–325 той же книги.

«Труды по ведийской мифологии»[21]. Он интерпретировал космогонические мифы ведического периода как проявление скрытой памяти о пренатальных процессах. Кейпер обнаруживал прямой параллелизм «между космогонией и эмбриогонией»[22] и объяснял его «макрокосмической проекцией воспоминания (по необходимости индивидуального) о пренатальной жизни»[23]. Хотя нидерландский ученый говорил о своих ориентирах в деле изучения пренатальной психологии (О. Ранк, Н. Фодор и другие), однако наиболее интересной для него оказываются интерпретации космогонического мифа М. Элиаде. При этом тезис Элиаде о тождестве космогонии и антропогонии он истолковывает как подтверждение тезиса о тождестве космогонии и эмбриогонии[24]. Гипотеза Кейпера привлекла повышенное внимание со стороны ряда востоковедов. Недаром в свое время Т. Я. Елизаренкова охарактеризовала его статью «Космогония и зачатие» как «скачок в наших представлениях об арийской космогонии и скачок в новую область знаний»[25].

Пример Кейпера показывает, что интерес к пренатальным процессам достаточно легко может совмещаться с феноменологическими идеями (в варианте М. Элиаде) и с глубинной психологией К. Г. Юнга. Но мы видим, что Торчинов пошел значительно дальше. В его классификации пренатальное играет не слишком существенную роль. Символика мира-«утробы» (ср. *Sphären* П. Слотердайка) оказалась слишком схематична и всеохватна. Конечно, она может объяснить через «эмбриологическую» психологию некоторые стороны древнего мифа, но для анализа «религиозного как такового» Торчинов привлекает перинатальное и трансперсональное, далеко выходя за рамки подхода Кейпера.

Е. А. Торчинов и востоковедение

Если говорить об «историко-востоковедных» работах Е. А. Торчинова, то одним из основных объектов его научных исследований был даосизм. Относясь в его классификации к «переходным»,

21. *Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

22. Там же. С. 141.

23. Там же. С. 144.

24. Там же. С. 128 и далее.

25. *Елизаренкова Т. Я.* Направления научного творчества Ф. Б. Я. Кейпера (Там же. С. 14).

даосизм тем не менее включал в себя некоторое трансперсональное переживание, которое и было более всего интересно Торчинову.

За два с небольшим десятилетия научных изысканий Торчинов написал множество статей, посвященных разным аспектам даосизма (таким, как даосская космогоническая доктрина, учение о «женственном», философия сюань-сюэ, взаимодействие буддизма и даосизма и др.), опубликовал переводы некоторых важных даосских памятников. В частности, он впервые в России перевел трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы»[26] и трактат Чжан Бо-дуаня «Главы о прозрении истины»[27], предложил новую трактовку перевода знаменитого «Дао-дэ цзина»[28]. В даосизме его особенно интересовала психотехническая, алхимическая сторона. В переводе алхимического трактата Гэ Хуна, этого «алхимического апокалипсиса»[29], были проанализированы «учение о Дао-Пути вселенной и пути его обретения, алхимия и магия, медицина и астрология, учение о бессмертных-небожителях и рецепты изготовления эликсира вечной жизни»[30]. В свою очередь, при исследовании текста Чжан Бо-дуаня Торчинов отмечал, что тот закрепил в традиции возможность использовать язык «внешней» алхимии для описания алхимии «внутренней», точнее, описания взращивания так называемого «бессмертного зародыша» в теле практикующего адепта. Данный «бессмертный зародыш» как нельзя лучше коррелирует с идеями буддизма Татхагатагарбхи, которые сам Торчинов разделял. В тексте Чжан Бо-дуаня даосский ритуал предстает в своем интериоризированном виде, акцентируется «возвращение к корню» своего внутреннего мира как самодовлеющей реальности[31].

В целом изучение этих сложных сочинений потребовало «обращения к вопросу соотношения даосизма и науки в традиционном Китае и даосскому учению о бессмертии и путях его обретения, к которому относятся алхимия, сексуальные и со-

26. *Гэ Хун.* Баопу-цзы/Перевод, предисловие, комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

27. *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь)/Перевод, предисловие, комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

28. *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-дэ цзин». СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

29. *Гэ Хун.* Баопу-цзы. С. 4.

30. Там же.

31. *Чжан Бо-дуань* // Китайская философия: Энциклопедический словарь/Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. С. 441.

зерцательные практики, дыхательные и гимнастические упражнения и др.»[32]. Результатом этого изучения стал труд «Даосские практики»[33], а также переводы некоторых эротологических трактатов.

В своей фундаментальной монографии «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания» Торчинов показал, что даосизм представляет собой автохтонную религию Китая, вобравшую в себя различные традиции — шаманизм, магию, философский даосизм, учение «Книги перемен»[34]. Обращаясь к истории даосизма, Торчинов предлагает делить ее на два больших этапа: период формирования целостной даосской традиции, завершающийся созданием школы «Небесных наставников» (II в. н.э.), и период эволюции собственно даосизма (оба эти периода, в свою очередь, делятся на ряд промежуточных)[35]. Периодизация, отмеченная им в докторской работе, «отражает связь истории даосизма с основными этапами истории китайского общества»[36].

Впрочем, Торчинов не стремится сводить тенденции эволюции даосизма к чисто исторической подоплеке. Он выявляет несколько таких тенденций: 1) усиление институциализации и организационной интеграции, хотя это и не привело к складыванию единой «даосской церкви»; 2) влияние религиозного синкретизма, вытеснившего даосизм на обочину религиозной жизни; 3) нарастание спиритуализации и интроверсии[37] (что соответствует его интерпретации «осевого времени» в «Религиях мира»).

Вторым по порядку, но не по значению для самого Торчинова предметом его «исторических» исследований стал буддизм. Лекции по истории буддизма, которые он с неизменным успехом читал в 1990-х и начале 2000-х годов на философском факультете СПбГУ, а затем и в РХГА, получили яркое выражение в одной из наиболее популярных и переиздаваемых книг Е. А. Торчино-

32. *Кий Е.А.* О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004. № 1. С. 5.

33. *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004 (2-е изд.).

34. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 282.

35. *Торчинов Е.А.* Даосизм. С. 283–284.

36. Там же. С. 285.

37. Там же.

ва «Введение в буддологию»[38]. В разных (в том числе сокращенных) вариантах она выходит до настоящего времени[39]. На основании данной работы был подготовлен и «Карманный словарь» буддизма[40].

Е. А. Торчинов никогда не скрывал, что, в связи с его китаеведческой академической базой, он рассматривал буддизм прежде всего в дальневосточных «изводах» этой религиозной традиции. Важнейшим основанием для исследований стал перевод сутр китайского буддизма, осуществленный Торчиновым совместно с другими петербургскими учеными[41], а также переводы сочинений авторитетных чаньских патриархов[42].

Из лекций и буддологических работ Торчинова видно, насколько его интересовала концепция «татхагатагарбхи», которая, на наш взгляд, имеет непосредственное отношение к его трансперсонально-«феноменологическим» штудиям «опыта запредельного». Книги Торчинова по истории и философии буддизма построены в виде исторического очерка буддийской доктрины во всем своеобразии ее судеб, интерпретаций и региональных особенностей. Однако наибольшее внимание, на наш взгляд, автор уделяет формированию в буддизме «гарбхических» идей. С этой точки зрения Торчинова интересовали преимущественно махаяновские философские школы (которые, конечно, как раз и играли ведущую роль в Китае).

Актуальное культурное многообразие форм буддийской цивилизации и видов буддийского дискурса Торчиновым рассматривалось и оценивалось с точки зрения единства их доктринального «бэкграунда». Оценка буддизма как религии, состоящей из своего рода «деноминаций», но не имеющей конфессионального деления, довольно характерна для второй половины XX столетия. Можно много спорить о степени самостоятельности региональных буддийских традиций и о возможности выделения внутри них нормативного ядра. Торчинов, похоже, колебался между «жесткими» и «мягкими» версиями известного

38. *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

39. См., например. *Торчинов Е. А.* Философия буддизма махаяны. СПб., 2002. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм. СПб., 2013.

40. Буддизм. Карманный словарь/Сост. Торчинов Е. А. СПб., 2002.

41. См. Избранные сутры китайского буддизма/Пер. Е. А. Торчинова, Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина. СПб., 1999.

42. См., например: Пятый чаньский патриарх Хун-Жэнь. Трактат об основах совершенствования сознания. СПб., 1994.

тезиса О. О. Розенберга о том, что буддизм — это совокупность традиций, в которой нужно обязательно выделять «народный» и «философский» уровни[43]. Однако уточнение Розенберга о том, что важнейшей составляющей буддийской доктрины является теория «дхарм», а также собственные изыскания позволили Торчинову сформировать свое представление о «сердце» буддизма. По его мнению, оно трехчастно: это философия, религиозно-доктринальная составляющая и йога[44]. И то, и другое, и третье особенно хорошо видно на примере учений, возникавших из концепции татхагатагарбхи: философские выводы и доктринальная традиция находили подтверждение в мистических практиках. Это единство теоретического дискурса и опытного подтверждения было для Торчинова дополнительным аргументом в пользу того, чтобы не просто относить буддизм к «религиям чистого опыта», но и производить на основе наблюдений за отдельными элементами буддийской истории широкие компаративистские обобщения. Вот один лишь пример: постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» ставится им в ряд с индуистской «джапой», Иисусовой молитвой, суфийскими практиками[45], то есть явлениями, свойственными, по терминологии Торчинова, «религиям с доминированием трансперсонального элемента».

Тем не менее Торчинов не считал свои исследования исчерпывающей картиной эволюции буддийской доктрины. Недаром он писал: «Мы до сих пор лишены понимания буддизма как единого во всем своем многообразии религиозного и культурного феномена, а мозаика отдельных текстов и направлений заслоняет от нас целостность буддизма, вмещающего в себя все это многообразие и не существующего без него»[46].

Смерть Е. А. Торчинова прервала не только его педагогическую, научно-организаторскую и востоковедческую деятельность. Возможно, она не дала состояться попытке более «практической» проверки методологии «Религий мира» наблюдениями за обширным массивом фактов по истории религий. Возможно, мы также увидели бы последовательную интерпретацию трансперсональной психологии через систему взглядов и идей буддизма татхага-

43. См. *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. С. 210.

44. См. Там же. С. 212.

45. См. Там же. С. 202.

46. Там же. С. 226.

тагарбхи, свой мировоззренческий выбор в пользу которого Торчинов никогда не скрывал.

Библиография

Буддизм. Карманный словарь/Сост. Торчинов Е. А. СПб.: Амфора, 2002.

Воробьева М. В. «Пусть я буду лекарством...» // Религиоведение. 2004. № 1. С. 30–37.

Гэ Хун. Баопу-цзы/Перевод, предисловие, комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Избранные сутры китайского буддизма/Перевод Е. А. Торчинова, Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М. 1986.

Кий Е. А. О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004. № 1. С. 4–17.

Пятый чаньский патриарх Хун-Жэнь. Трактат об основах совершенствования сознания/Перевод, предисловие, комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Торчинов Е. А. Даосские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004 (2-е изд.).

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.

Торчинов Е. А. Таинственная самка: трансперсональный роман. СПб.: Гуманитарная академия, 2013.

Торчинов Е. А. Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2013.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: СПб Философское общество, 2000.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного. СПб.: Азбука. 2005.

Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Азбука, 2002.

Чжан Бо-дуань // Китайская философия: энциклопедический словарь/Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. С. 441–442.

Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь)/Перевод, предисловие, комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Beit-Hallahmi B. (2006) «From Love to Evolution: Historical Turning Point in the Psychology of Religion», *Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 28. Brill-Leiden-Boston.

Hill P. C. (2005) «Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation», in Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York — London.

Hood, R. W., Hill, P. C., Spilka, B. (2009) *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York — London.

References

Beit-Hallahmi B. (2006) «From Love to Evolution: Historical Turning Point in the Psychology of Religion», *Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 28. Brill-Leiden-Boston.

Ge Hong. *Baopuzi*. Translation into Russian, Preface and commentary by E. A. Torchinov. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999.

Hill P. C. (2005) «Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation», in Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York — London.

Hongren, the Fifth Chán Patriarch. *Traktat ob osnovah sovershenstvovanija soznanija* [Treatise on the Essentials of Cultivating the Mind]. Translation into Russian, Preface and commentary by E. A. Torchinov SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 1994.

Hood, R. W., Hill, P. C., Spilka, B. (2009) *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York — London.

Izbrannye sutry kitajskogo buddizma [Selected Chinese Buddhist Sutra]. Translation into Russian by E. A. Torchinov, D. V. Popovcev, K. Ju. Solonin. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999.

Kejper, F. B. Ja. (1986). *Trudy po vedijskoj mifologii* [Works on Vedic mythology]. Moscow.

Kij, E. A. (2004) «O nauchnom nasledii E. A. Torchinova» [On the scientific heritage of E. A. Torchinov], *Religiovedenie*, 1: 4–17.

Torchinov, E. A. (1993) *Daosizm. Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisanija* [Taoism. A Description from Historical and Religious Studies' Points of View]. SPb.: Andreev i synov'ja.

Torchinov, E. A. (1997) *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Transpersonal'nye sostojanija i psihotehnika* [The Religions of the World: The Experience of the Beyond. Transpersonal States and Psychotechnics]. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie.

Torchinov, E. A. (1999) *Daosizm. «Dao-dje czin»* [Taoism. «Tao Te Ching»]. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie.

Torchinov, E. A. (2000) *Vvedenie v buddologiju. Kurs lekcij* [Introduction to Buddhist studies. Course of lectures]. SPb Filosofskoe obshhestvo.

Torchinov, E. A. (2002) *Buddizm. Karmannyi slovar'* [Buddhism. Pocket dictionary]. SPb.: Amfora.

Torchinov, E. A. (2002) *Filosofija buddizma mahajany* [The philosophy of Mahayana Buddhism]. SPb.: Azbuka.

Torchinov, E. A. (2004) *Daosskie praktiki* [Taoist practices]. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie.

Torchinov, E. A. (2005) *Puti filosofii Vostoka i Zapada. Poznanie zapredel'nogo* [The path of philosophy of the East and the West. Knowledge of the beyond]. SPb.: Azbuka.

Torchinov, E. A. (2013) *Tainstvennaja samka: transpersonal'nyj roman* [The Mysterious Female: Transpersonal Novel]. SPb.: Gumanitarnaja akademija.

Torchinov, E. A. (2013) *Vvedenie v buddizm* [Introduction to Buddhism]. SPb.: Amfora.

Vorob'eva, M. V. (2004) «Pust' ja budu lekarstvom…» [«Let me be the cure…»], *Religiovedenie*, 1: 30–37.