

Е.А. ТОРЧИНОВ

ОПЫТ ЗАПРЕДЕЛЬНОГО



*ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ
МОСКВА*

УДК 2-1
ББК 86.2
Т61

Серия «Эксклюзив: Русская классика»
Серийное оформление *А. Фереца, Е. Фереца*
Дизайн обложки *В. Воронина*

Торчинов, Евгений Алексеевич.
Т61 Опыт запредельного / Евгений Алексеевич Торчинов. —
Москва : Издательство АСТ, 2024. — 736 с. — (Эксклюзив:
Русская классика).

ISBN 978-5-17-161012-8

В книге «Опыт запредельного» выдающийся ученый-религиовед Евгений Торчинов предпринял одну из первых в науке попыток сформировать общий подход ко всем известным конфессиям, взяв за основу понятие «религиозный опыт».

В своем фундаментальном исследовании он разбирает структуру религиозного опыта, прослеживает связь религии с мифологией, философией, наукой и другими формами духовной культуры. Автор описывает историю развития мировых религий — начиная от ранних шаманских практик, мистериальных культов древнего Средиземноморья и других мировоззрений античного мира и заканчивая христианством, исламом, буддизмом, индуизмом и даосизмом.

УДК 2-1
ББК 86.2

ISBN 978-5-17-161012-8

© Е. Торчинов, наследники, 2023
© ООО «Издательство АСТ», 2024

*Я долго искал Бога у христиан,
Но его не было на кресте.
Я побывал в индуистском храме
И древнем буддийском монастыре,
Но и там не нашел я даже следов его.
Я дошел до Герата и Кандагара, искал его повсюду,
Но его не было ни внизу, ни вверху.
Решившись, я дошел до горы Каф,
Но и там я нашел только птицу Анка, а не Бога.
Я отправился к Каабе, но Бога не было и там.
Я спросил о нем Ибн Сину,
Но он был выше суждений философов...
Тогда я заглянул в свое сердце.
И только там я узрел Бога,
Которого не было больше нигде...*

Джалал ад-дин Руми

ВВЕДЕНИЕ

О ЦЕЛЯХ И ЗАДАЧАХ ИССЛЕДОВАНИЯ

Эта книга обязана своим появлением насущной необходимости не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиоведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы. Данная необходимость обусловлена целым рядом факторов, связанных как с развитием различных областей гуманитарного знания, так и с результатами, полученными в смежных областях науки, прежде всего в психологии. Вплоть до настоящего времени в религиоведении господствует социологический подход, который в течение последних ста лет способствовал весьма значительному прогрессу религиоведения и колоссально углубил наше понимание функционирования религий в различных обществах и культурах. Ограниченность этого подхода, однако, становится все более очевидной, и начинают обозначаться пределы его применимости.

Сказанное выше отнюдь не касается только марксистского религиоведения, которое является лишь частным случаем рассматриваемой парадигмы. По существу, все основные направления религиоведения, сложившиеся на Западе в течение последнего столетия, являются социологическими. Это справедливо и относительно веберианской школы, тем более что именно М. Вебер считается основоположником социологии религии как одной из важнейших рели-

гиоведческих дисциплин. В еще большей степени это верно относительно концепции Э. Дюркгейма, которая настаивает на чрезвычайно жесткой социальной детерминации всех явлений духовной культуры. Характерен социологический подход и для ряда теорий, разрабатывавшихся в рамках этнологии и оказавших существенное влияние на религиоведение. Это концепции функционализма (Б. Малиновский) и структурализма (К. Леви-Стросс). Правда, что касается последнего течения, то при всей его генетической связи с теорией Э. Дюркгейма оно все же выходит за рамки чисто социологического подхода, поскольку Леви-Стросса прежде всего интересовал вопрос о структурах мышления, накладывающихся на все сферы социального опыта.

За рамки чисто социологического подхода также выходят различные психоаналитические концепции религии (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм), однако ведущей, общепринятой и нормативной для современного религиоведения все-таки остается социологическая парадигма.

Тем не менее, особенно после ряда интереснейших результатов, полученных психологами, прежде всего представляющими так называемую глубинную психологию (это направления, восходящие к Фрейду и его ученикам, и трансперсональная психология), а также после введения в научный оборот богатейшего эмпирического материала, собранного и обработанного этнологами и востоковедами, возникают серьезные сомнения в универсальности и окончательности социологической парадигмы. Все чаще и чаще не только профессиональные религиоведы, но и ученые других

специальностей, соприкасающихся с проблемами изучения тех или иных аспектов религии, высказывают идеи, развитие которых увело бы их далеко за пределы социологического подхода. Эта неудовлетворенность господствующей парадигмой вполне отчетливо присутствует уже в трудах М. Элиаде и в настоящее время достаточно ясно осознается западными религиоведами. В российской науке, пожалуй, эта неудовлетворенность должна ощущаться еще острее из-за глубокого понимания всех плюсов и минусов социологического подхода в его марксистском варианте, господствовавшем в отечественной науке безраздельно в течение последних десятилетий. Однако, к сожалению, разочарование в марксизме как универсальной парадигме религиоведческого и вообще гуманитарного исследования достаточно часто приводит российских ученых или к огульному отрицанию ценности марксистской социологии вообще, или к полному методологическому индифферентизму, когда поиски новой эффективной парадигмы заменяются теоретическим скепсисом и погружением в эмпирию, осмысливаемую не в рамках строгой научной парадигмы, а с позиций так называемого здравого смысла.

Заслуги социологического подхода несомненны. Благодаря его применению стали понятны функции религиозных верований и религиозных институтов в различных обществах и в различные исторические эпохи. Стал понятен социальный смысл многочисленных культов и ритуалов. Значительный прогресс достигнут как в понимании социальной (и социально-экономической) детерминации развития религии на разных этапах ее истории (в том числе и в рамках

конкретных конфессий), так и в изучении влияния религиозного фактора на те или иные социальные и социокультурные процессы (достаточно упомянуть только классическое исследование М. Вебера о роли протестантской этики в формировании капиталистических отношений).

И, тем не менее, все больше и больше происходит осознание ограниченности сферы применения социологической парадигмы. Более того, нельзя не чувствовать, что различные социологические концепции религии характеризуют ее только внешним образом, описывая и объясняя ее функционирование, но не ее суть. Природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов начиная с просветителей, остается по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем «как» религии, но не ее «что», которое и является ее сущностью и природой. А для понимания этой сущности мало что дает изучение ее внешних проявлений, бытования или функционирования тех или иных институтов, социального смысла тех или иных догм и культов. Между тем, это «что» религии не может игнорироваться наукой и не может быть отброшено со ссылкой на его иррациональность, ибо сама иррациональность должна быть объяснена. И там, где останавливается социология, не сможет ли нам помочь психология? Не следует ли в поисках сути религии обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно — к религиозному опыту? Исследование же религиозного опыта требует, по определению, уже не социологического, а психологического подхода.

В свое время Галилео Галилей сделал глубокое и остроумное замечание, что религия учит нас тому,

как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается. А этот путь на Небо, согласно всем развитым религиям, в конечном счете заключается в некоторой психической (душевной, духовной — психэ, пневма) трансформации человека, в его духовном преображении, просветлении и пробуждении его сознания. Так утверждают религии. Но не должно ли и религиоведение (теория религии, в некотором роде «мета-религия») сделать из этого вывод, что для научного понимания пути на Небо необходима новая научная парадигма, базирующаяся не на социологии, описывающей инобытие религии, а на психологии. Именно в обосновании данного тезиса и заключаются суть и смысл предлагаемой вниманию читателя работы.

Здесь уместно сказать еще два слова о культурологическом, или цивилизационном, подходе к проблемам религиоведения. В принципе, цивилизационный подход был разработан как альтернатива марксистскому формационному подходу. При нем понятие «формация» как базовый интерпретирующий термин заменяется понятием «цивилизация» (или культура) как сущностного или субстанционального носителя всех социальных, социально-экономических и культурных реалий. Разные типы цивилизаций порождают разные типы общественных отношений. Религия оказывается одной из важнейших движущих сил, формирующих тот или иной цивилизационный тип.

Нетрудно заметить, однако, что цивилизационный подход зарождается опять-таки в рамках социологической парадигмы. Здесь не рассматривается суть религии, ее в себе и для себя, а лишь ее проявления вов-

не, формирующие ту или иную культуру, тот или иной цивилизационный тип. А посему цивилизационный подход в религиоведении не может быть альтернативой психологическому подходу с его объектом — религиозным опытом.

Таким образом, предметом настоящего исследования будет религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии. Однако под психологией здесь понимаем не то, что обычно имеется в виду, когда говорится о психологии религии. Под психологией религии обычно подразумевается исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентаций верующих. Эти вопросы хотя и могут быть косвенно затронуты в процессе настоящего исследования, однако никоим образом не будут непосредственно входить в его предмет. Под психологией здесь прежде всего понимается именно религиозный опыт в достаточно узком смысле этого слова. Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К. Г. Юнга и трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер и др.). Сейчас мы не считаем необходимым заниматься терминологическими комментариями и разъяснениями, в том числе рассматривать вопрос дефиниции таких понятий, как «мистика», «религиозный опыт», «психотехника» и т. п. Все необходимые разъяснения будут сделаны ниже.

В качестве объекта исследования будут выступать прежде всего тексты (как оригинальные, так и переведенные на русский и иные европейские языки), содержание которых релевантно поставленной проблеме, — то есть тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт и так называемые измененные состояния сознания, реализуемые в таковом опыте (о правомерности употребления этого термина также ниже). Это, в первую очередь, мистические или психотехнические тексты, считающиеся авторитетными в религиозной практике различных традиций и конфессий. В ряде случаев мы будем пользоваться оригинальными текстами (в случае буддизма, религий Китая, традиций русского православия и русского религиозного сектантства), в остальных — вынуждены прибегать к авторитетным переводам тех или иных текстов на русский и другие европейские языки.

Проблема религиозного опыта и психологии религии в ее глубинном измерении будет рассматриваться на примере религиозных традиций различных эпох и культур. Это ранние формы религии (прежде всего шаманизм), мистерии и мистериальные культы Древнего Востока и античности, религии Индии и Китая. Религиям, возникшим в рамках индийской культуры (индуизм, буддизм), а также даосизму мы уделим особое внимание, поскольку их специфика позволяет выделить интересующие нас аспекты религиозного опыта в наиболее чистом виде, что исключительно важно для формирования психологического подхода в религиоведении. Кроме того, в монографии будут рассмотрены основные аспекты религиозного опы-

та и его специфики в рамках библейских религий — иудаизма, христианства и ислама¹, причем особое внимание уделяется вопросу о специфике «библейского» подхода к духовной практике.

Объектами исследования будут выступать и материалы, собранные современными психологами и психотерапевтами и имеющие отношение к трансперсональным переживаниям современных людей, в том числе и индифферентно относящихся к религиозным верованиям.

Таким образом, целью настоящего исследования является разработка принципов нового, психологического подхода к религии, формирующего новую научную парадигму для религиоведческих исследований. Этот новый подход, базирующийся на изучении проблемы религиозного опыта, может, думается, дополнить, а иногда и существенно откорректировать выводы, сделанные в ходе исследований в рамках социоло-

¹ Библейскими христианство, иудаизм и ислам названы нами постольку, поскольку они в своем учении опираются на круг идей и образов, составляющих содержание Библии, хотя и опираются на него в разной степени: для иудеев авторитетен только Ветхий Завет, для христиан же его ценность вторична по сравнению с Новым Заветом, ислам помимо Библии (и более, нежели ее) почитает Коран как текст собственно мусульманского откровения. Тем не менее уже в самом выражении «религии Книги», употребляемым мусульманами для обозначения трех вышеназванных религий в отличие от прочих, «языческих», учений, содержится вполне рациональное представление об их генетическом и смысловом единстве. Эти же религии можно назвать также монотеистическими, поскольку принцип единобожия в строго теистическом варианте выражен в них наиболее отчетливо.

гического подхода. С другой стороны, для избежания противоположной односторонности выводы, полученные в рамках психологического подхода, должны проверяться и корректироваться результатами социологических и культурологических исследований, что может способствовать формированию целостной научной картины религиозного феномена.

Сказанное выше содержит и вопрос о методологической базе настоящего исследования. Поскольку важной его целью была разработка принципиально новых методологических подходов, не может быть и речи об использовании какой-то одной сложившейся методологии. Тем не менее необходимо назвать ряд имен ученых, чьи исследования весьма существенны для решения поставленных задач.

Это прежде всего У. Джеймс, книга которого «Многообразие религиозного опыта» впервые продемонстрировала продуктивность помещения религиозно-философской проблематики в психологический контекст. Ему же принадлежит и разработка самого понятия «религиозный опыт».

Большой интерес для формирования психологического подхода к религиозно-философским проблемам представляют труды ученых психоаналитического направления, особенно теоретические разработки К. Г. Юнга, касающиеся концепций архетипов и коллективного бессознательного.

В исследованиях трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер) значительную ценность представляет не только богатейший накопленный ими эмпирический материал, но и их поиск теоретических подходов к интерпретации этого материала.

Для заключительного раздела монографии, в котором ставится вопрос о принципиальной возможности использования данных религиоведения (глубинной психологии религии) для формирования новой философской и научной парадигмы, важны труды таких известных физиков-теоретиков, как Д. Бом и Дж. Чу (Чью).

Из представителей отечественной философской традиции необходимо назвать Вл. Соловьева и И. Ильина, специально занимавшихся вопросами религиозного опыта в рамках своих религиозно-философских изысканий.

После этих предварительных замечаний представляется возможным перейти к рассмотрению наиболее общих теоретических проблем данного исследования, связанных прежде всего с терминологическими вопросами¹.

О ПОНЯТИИ «РЕЛИГИЯ»

Когда мы говорим о религиозном опыте, оба слова, формирующие это сложное понятие, нуждаются в определении. Иначе говоря, необходимо пояснение, что будет пониматься в исследовании под «религией» и что — под «опытом». Это, конечно, не означает, что здесь будет дана всеобъемлющая дефиниция того

¹ Мы выражаем нашу особую признательность и благодарность профессору факультета психологии Гавайского университета (США) Самюэлю И. Шапиро (Samuel I. Shapiro) за его ценные консультации и помощь в получении информации о современных исследованиях в области трансперсональной психологии на Западе.

и другого, скорее речь идет о том, как эти слова понимаются автором и в каком смысле они будут употребляться ниже.

Существует огромное количество определений религии, и поэтому, вероятно, нет смысла пытаться просто преумножить их в надежде предложить нечто исчерпывающее и всеобъемлющее, но поясним читателю, что имеет в виду автор, когда он употребляет слово «религия». Разумеется, у нас есть (или мы считаем, что у нас есть) некое интуитивное понимание того, что такое религия. Сколь бы ни отличались религии Дальнего Востока от православия, русский казак, попавший в Пекин XVII в., прекрасно понимал, где находится храм, и отнюдь не принимал последний по ошибке за трактир или университет. Но как только с обыденного уровня мы переходим на уровень теоретический, сразу же появляется масса проблем и вопросов.

Обращаясь к проблеме дефиниции религии, следует сказать, что мы не будем рассматривать сущностные определения, то есть определения, претендующие на характеристику самой сути религии. Дело в том, что такие определения, как правило, не свободны от идеологических коннотаций и предполагают ту или иную вполне определенную мировоззренческую позицию автора такого определения, равно как и человека, его принимающего. Например, марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо только для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Напротив, гегелевское определение религии как формы самопознания Абсолютного духа в представлении

приемлемо только для гегельянца. Это справедливо и для различных теологических определений, часть которых приемлема для верующих большинства конфессий, а часть — только для последователей группы близких конфессий. Поэтому эти сущностные или идеологические дефиниции вряд ли пригодны для объективного (в той мере, в какой объективность, конечно, возможна, ибо у любого исследователя, поскольку он является человеком, а не абстрактным познающим субъектом, имеются определенные предпочтения, симпатии и антипатии, которые, впрочем, следует делать предметом собственной научной рефлексии и держать под контролем) научного исследования.

Гораздо более привлекательными представляются эмпирические дескриптивные (описательные) определения, которые обычно стремятся выделить некое общее свойство, присущее всем, с точки зрения автора определения, формам религии, и поэтому в наибольшей степени и наилучшим образом характеризующие религию и религиозное сознание.

Из определений такого типа наиболее известным в нашей стране является определение Г. В. Плеханова, который считает наиболее важной, если угодно, сущностной чертой наличие веры в сверхъестественное. И для обыденного сознания это утверждение представляется вполне весомым и основательным. Действительно, какая же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Однако, увы, как только мы приступаем к теоретическому анализу этого утверждения, то сразу же сталкиваемся с рядом проблем. Во-первых, слово «сверхъестественное» употре-