

познания человек не просто отражает мир, но конструирует его в соответствии со своими когнитивными, экзистенциальными и социальными установками, постоянно расширяет и обновляет его, выступая в роли со-творца. В этом аспекте мистериальный опыт античности и неклассическая эпистемология обнаруживают точку соприкосновения, полагая телесность характеристикой, позволяющей приблизиться к непротиворечивому истолкованию человека и его познавательной активности.

Боков Г. Е.

Философские, религиозные и культурные основания концепции «психологической парадигмы» в религиоведении

В современном отечественном религиоведении особое место занимает работа выдающегося петербургского востоковеда Е. А. Торчинова (1956–2003) «Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» (1997)¹. Впервые изданная более пятнадцати лет назад и с тех пор неоднократно переиздававшаяся, она посвящена изучению религиозного опыта и мистических переживаний в истории религий. Существует мнение, что ни до, ни после нее «в российской науке о религии не было более значительной обобщающей работы»².

По замыслу Е. А. Торчинова, «Религии мира» являлись «только первой частью трехтомного труда, из которого он успел написать

1 См.: Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

2 Пахомов С. В., Рахманин А. Ю., Светлов Р. В. Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, № 3 (31) 2013. С. 110-129. С. 113.

лишь первые два»¹. Второй том, «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного»², вышедший посмертно, значительно менее известен широкой публике, в то время как первый том во всех отношениях стал популярным научным бестселлером. Появление «Религий мира» в конце XX — начале XXI вв., бесспорно, способствовало интересу российских читателей, и особенно молодых гуманитариев, к сравнительному религиоведению и психологии религии. Однако в академическом сообществе, среди специалистов по истории религий, этот труд до сих пор воспринимается крайне неоднозначно.

В своей работе «Религии мира» Е. А. Торчинов поднимает вопросы, которые будоражили умы западных интеллектуалов на рубеже XIX—XX вв., и в еще большей степени в 1960-е гг. Это вопросы о природе человеческого сознания, его возможностях и особенностях, обусловленных мистическими переживаниями. Сегодня на них отвечает когнитивная наука, но тогда это было связано со становлением и развитием того направления в психологии религии, у истоков которого стоял выдающийся американский философ и ученый У. Джеймс (1840—1910).

В фундаментальном труде У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902)³, написанном в самом начале XX в., но не потерявшем актуальности до сих пор, ставится характерный для философии религии вопрос о сущности религии. Отвечая на него, Джеймс утверждает, что «с первого шага мы встречаем пограничную линию, проходящую через всю область религии. По одной стороне ее находится религия как учреждение, по другой — как личное

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

2 См.: Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

3 См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

переживание»¹. Он обосновывает, что «личная религия» или религиозный опыт является исходным пунктом для определения религии.

У. Джеймс пишет, что будет подразумевать под религией «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»². Он также отмечает, что «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. Изучение этих состояний образует центральную главу нашего труда, целью которого является изучение религиозного опыта личности»³. По словам Джеймса «наше нормальное или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой». Наше представление о мире «не может быть законченным, если мы не примем во внимание и эти формы сознания»⁴, — пишет он. Именно благодаря «такому новому подходу стало возможно научное исследование трансовых состояний, как иных или измененных состояний сознания (ИСС), ведь раньше подобные феномены считались чем-то сродни душевной болезни или (с высоты философии Просвещения) просто мошенничеством»⁵.

У. Джеймс не был первым, кто противопоставил личностные религиозные переживания институциональной религии. Однако Е.

1 Там же. С. 33.

2 Там же. С. 34.

3 Там же. С. 296.

4 Там же. С. 302.

5 Чумакова Т. В. Наркотики и религия // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / Отв. ред. М. С. Киселева. М.: ИФРАН, 2008. С. 80–89. С. 81.

А. Торчинов, выступая с концепцией «психологической парадигмы» в религиоведении, ссылается на него и отмечает, что Джеймс «последовательно отстаивает приоритет опыта (причем даже индивидуального религиозного опыта) перед социализованной, институционализированной религией»¹. С этим связана и позиция Торчинова: «считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами»².

Несмотря на то, что к религиозному опыту как к предмету своего психологического, то есть научного исследования первым обратился У. Джеймс, задолго до него о религиозном чувстве писал немецкий протестантский теолог Ф. Шлейермахер (1768–1834), испытавший влияние философии религии И. Канта. В его работе «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799) утверждалось, что «жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, — жизнь, обладающая Богом во всем и всем в Боге» и есть подлинная сущность религии³. Такое определение было ответом на утвердившиеся в эпоху Просвещения философские подходы к религии, сводимые, по словам Шлейермахера,⁴ к двум: «практическому», при котором религия оказывается подчинена нравственности (кантианство), и «теоретическому», когда ее основания становятся метафизическими постулатами (доказательства бытия Бога). Он выступает даже против тех распространенных определений религии, в которых говорится о вере как о познавательном компоненте религии; о религиозном действии (ритуале); благочестии, понимаемом как часть религиозного этоса; религиоз-

1 Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. С. 30.

2 Там же.

3 Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., Киев: REFL-book – ИСА, 1994. С. 80.

4

ной догматике и Священных Писаниях. Шлейермахер предлагает исходить при разговоре о религии исключительно из присущего всем людям, по его словам, «непосредственного» сознания или религиозного чувства, утверждая, что «истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному»¹.

Понимание религии, заложенное Ф. Шлейермахером, стоявшим у истоков протестантской либеральной теологии, оказало существенное влияние на развитие романтизма. Явившийся реакцией на рационализм философии эпохи Просвещения, романтизм возник в период революционных бурь и связанных с ними разочарований позднего Нового времени. Господствовавшему среди «образованных людей» XVIII в. деизму, «религии разума», романтики противопоставили «религию сердца». Романтизмом было определено рождение психологизма и понимание человека как *homo religiosus*. Он всякий раз демонстрировал пропасть, пролегающую между интуицией, визионерским озарением и «жизненным порывом» с одной стороны, и догмой, авторитетом и церковью с другой, что привело к колоссальным последствиям в истории культуры и общественной мысли XIX–XX вв.

Поздний немецкий романтизм, изначально тяготевший к средневековому мистицизму, ознаменовал становление философии и культуры эпохи модерна. Именно тогда, в конце XIX в. появляется концепция эволюции сознания. Эта идея была знакома и У. Джеймсу. Она складывалась параллельно со становлением психологии в качестве науки. Среди причин ее появления можно назвать следующие. С одной стороны, интерес европейских интеллектуалов, начиная с А. Шопенгауэра (1788–1860), к дальневосточным нетеистическим религиозно-философским учениям и психотехническим практикам (таким как йога) и распространение многочисленных эзотерических течений, начиная с «теософии» Е. П. Блаватской (1831–1891) и «Миссии Рамакришны» С. Вивекананды (1863–1902). С другой, теория эволюции Ч. Дарвина (1809–1882) и

¹ Там же. С. 83.

ее осмысление как философским позитивизмом, в частности Г. Спенсером (1820–1903), так и философией жизни Ф. Ницше (1844–1900) и А. Бергсона (1859–1941). Все это вместе способствовало формированию новых духовных запросов, утверждению представления о надконфессиональном характере истины и появлению идеи об эволюции, до сих пор продолжающейся на уровне сознания.

В лекциях, посвященных мистицизму, У. Джеймс ссылается на описания мистических переживаний и озарений многих известных визионеров, в том числе канадского психиатра Ричарда Мориса Бака (Bucke, 1837–1902). Незадолго до появления «Многообразия религиозного опыта», Бак написал свою книгу «Космическое сознание: Изучение эволюции человеческого разума» (1901)¹. В ней он не только описывал свой собственный мистический опыт. Там была впервые высказана идея о том, что «космическое сознание» – это очередная ступень эволюции *homo sapiens*. Бак определял его как третью и наивысшую форму сознания, наряду с «простым сознанием», которым обладает «высшая половина представителей животного царства», и «самосознанием», которым обладает только человек. Главной чертой «космического сознания», по его словам, является «сознание космоса, т. е. жизни и порядка всей вселенной», что возможно благодаря мистическим озарениям, неоднократно уже зафиксированным в истории, которые способны «перенести человека в новую плоскость бытия – превратить его почти в существо нового типа»². Пересказывая этот сюжет, У. Джеймс подчеркивает, что это то «интеллектуальное прозрение, которое одно может привести индивидуума в новую сферу существования; к этому присоединяется состояние особой моральной экзальтации, непосредственное чувство душевного возвышения, гордости и ра-

1 См.: Bucke R. M. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Mineola, New York: Dover Publications, 2009.

2 Бёкк Р. *Космическое сознание*. М.: Золотой век, 1994. С. 18-21.

дости»¹.

По мнению Бака, Будда Гаутама, Иисус Христос и Мухаммад, а также такие мистики и визионеры как Плотин, Я. Беме и У. Блейк, достигли «нового уровня» сознания, и при определенной подготовке это возможно для каждого. Столь революционная идея спустя несколько десятилетий была взята на вооружение теми психологами, которые вновь обратились к забытым на время проблемам природы сознания. Их предтечей явился один из самых выдающихся англо-американских мыслителей и писателей XX в. О. Хаксли (1894–1963). Его идейное становление было связано с увлечениями в 1920–30-е гг. популярными в узких европейских интеллектуальных кругах психотехническими практиками «восточного мистика» Г. Гурджиева (1877–1949) и философией П. Успенского (1878–1947). На него также оказало влияние учение А. Бергсона, подхватившего столь важную впоследствии концепцию У. Джеймса о «потоке сознания», и учение о «сверхчеловеке» Ф. Ницше. В результате у Хаксли возникла целая теория о мозге как «редукционном клапане», окруженном потоками «свободного сознания», соприкосновение с которым приводит к растворению эго. Его роман «Двери восприятия» (1954)², написанный под впечатлением от приема мескалина, сыграл колоссальную роль в утверждении идей «революции сознания» и повлиял на лидеров молодежной контркультуры и инициаторов «психоделической революции».

Хаксли всегда проявлял интерес к психологии религии. К тому моменту, когда он окончательно увлекся темой религиозно-мистических переживаний, эти проблемы уже изучал порвавший с фрейдизмом К.Г. Юнг (1875–1961). Оба они, наряду с влиятельным феноменологом и историком религии М. Элиаде (1907–1986), подогревали интерес к религиозным философиям, и, особенно, архаическим и дальневосточным психотехническим практикам у широкой читающей публики перв. пол. XX в. Все трое, каждый в сво-

1 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 311.

2 См.: *Хаксли О. Двери восприятия*. СПб.: Амфора, 1999.

ем стиле, уделяли большое внимание религиозному опыту в истории религий. В результате, обращение к индийской религиозно-философской традиции и особый интерес к тезису «Брахман есть Атман», возникший и у Юнга, и у Хаксли, был одной из причин появления того философско-психологического проекта, который впоследствии определялся как интегративная, холистическая или трансперсональная психология. В его основе было высказанное Хаксли предположение относительно всех религиозно-философских учений мира, согласно которому их источником «является более или менее смутное интуитивное понимание единства», представляющее собой принцип всякого разнообразия¹.

Хаксли был убежден в существовании «высшей» надличностной реальности, путь к которой есть подлинное «освобождение» человечества посредством достижения исконного «Не-Я», соотносимого им со Святым Духом, Атманом-Брахманом, Чистым Светом, Таковостью². Кроме того, в целом ряде его произведений говорилось о создании нового общества, в основе которого — принципиально новое понимание реальности. Особое значение для новых поколений имела его философская утопия «Остров» (1962)³, явившаяся своеобразным завещанием — посланием человечеству о мистической гармонии человека и мироздания. В «Острове», в частности, уделяется огромное внимание «интуитивному прозрению», или «пониманию без осознающего», что, «очевидно, следует трактовать в контексте предшествующих и сопутствующих написанию романа размышлений Хаксли о структуре сознания и главной цели просветления — освобождения от оков эго»⁴. Эта идея оказалась решающей в деле формирования «психологической парадиг-

1 Хаксли О. Вечная философия. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. С. 9.

2 Головачева И. В. Наука и литература: археология научного знания Олдоса Хаксли. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. С. 88.

3 См.: Хаксли О. Остров. СПб.: Академический проект, 2000.

4 Там же. С. 224–225.

мы».

Как и У. Джеймс, О. Хаксли был знаком с концепцией «космического сознания» Р. Бака, и также полагал, что эволюция происходит на уровне сознания, а мистические и визионерские переживания — это путь к «новой реальности» и новому этапу развития человечества. В 1960-е гг. в США возник проект «революции сознания», который был вызван к жизни представлением о необходимости совершить «спасительный» для человечества, стоящего на пороге ядерной войны и иных форм самоуничтожения, эволюционный скачек. Для этого, согласно представлениям лидеров молодежной контркультуры, громко заявившей о себе в те годы, необходимо было «расширять сознание» с помощью любых доступных средств, среди которых самым мощным и эффективным, наряду с музыкой, танцами, сексуальными, экстатическими и медитативными практиками оказался ЛСД-25.

Открытие этого препарата выдающимся ученым-химиком А. Хофманном (1906–2008)¹ сыграло колоссальную роль в трансформации западной культуры второй половины XX в.² Для понимания происходящих в обществе, культуре, мышлении и образе жизни изменений наиболее подходящим оказалось представление о «смене парадигм»³. Об этом заявляли столь многие, что сегодня суждения о наступлении «Новой Эры» (“New Age“) кажутся уже тривиальными. Действительно, высказанные в 1960-е гг. идеи не только не исчезли, но и являются основополагающими для многих новых религиозных движений, мистических практик и философских учений. Среди них особое место занимает трансперсональная психология,

1 См.: Hofmann A. LSD – My Problem Child. McGraw-Hill Book Company, 1980.

2 См.: Stevens J. Storming Heaven: LSD and the American Dream. New York: Grove Press, 1998.

3 См.: Боков Г. Е. «Парадигма универсализма»: идеи «взаимодополнения» и «синтеза» религии и науки в современную эпоху. Статья первая. Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма» // Религиоведение. № 1. 2013. С. 110-120.

к которой апеллирует Е. А. Торчинов. На сегодняшний день это во всех отношениях самое популярная и привлекательная школа в психологии, которая является не столько академическим направлением, сколько широким общественным (трансперсональным) движением.

История трансперсональной психологии связана с проектом гуманистической психологии американского психолога А. Маслоу (1908–1970). Задуманная им в начале 1960-х гг. как психология «третьего пути», она была противопоставлена господствовавшим в психологии тех лет бихевиоризму и психоанализу. Между этими направлениями существовало взаимное неприятие, однако, несмотря на колоссальные противоречия в подходах, они единодушно выводили религию из психофизиологических процессов и, критикуя ее, не проявляли ни малейшего интереса к тому, с чего психология религии начиналась — к изучению религиозного сознания и религиозного опыта, о чем писал У. Джеймс. В самом скором времени после появления гуманистической психологии, однако, возникла концепция «четвертой силы», то есть трансперсонального направления в психологии, представленного Ч. Тартом (род. в 1937 г.), К. Уилбером (род. в 1949 г.), С. Грофом (род. в 1931 г.) и другими американскими психологами. Она, в свою очередь, появилась на волне молодежной контркультуры как авангард движений «за гуманизацию и революцию сознания», выступив «интеллектуальным лидером этого всеобъемлющего порыва к беспредельному развитию»¹.

Понятие «трансперсональный» имеет довольно много смысловых коннотаций. Однако, прежде всего, как и «интегральный» подход в психологии, оно предполагает разговор о некоем «надличностном» уровне сознания, что отсылает к теории «космического сознания». «В ходе многочисленных дискуссий о том, как назвать

¹ Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. В 2 т. Т. I. Мировой трансперсональный проект. М., 2007. С. 20.

новое психологическое направление, в 1968 году кругом его основателей – Э. Сутичем, А. Маслоу, С. Грофом и другими – по предложению Грофа было принято название трансперсональная психология»¹.

Утверждению трансперсонализма в качестве концепции сопутствовал интерес к тем состояниям сознания, которые А. Людвигом (род. в 1933 г.) и Ч. Тартом были названы измененными. В 1969 г., во введении к антологии «Измененные состояния сознания» Ч. Тарт отмечал, что практика, сложившаяся в психологических науках, подразумевающая, что под измененными состояниями сознания (ИСС) либо понимают психопатологию, либо отрицают их вообще, несовместима «с ситуацией, сложившейся в американском обществе в последнее десятилетие в связи с «психоделической революцией». По его мнению, эта ситуация характеризуется тем, что «существуют десятки тысяч явных хиппи по стилю жизни и сотни тысяч (возможно, миллионы) “уважаемых” людей среднего класса, экспериментирующих с наркотиками, медитацией, сенсорным осознанием, группами встреч, интенциональными сообществами, толкованиями сновидений и т. д.»². В этой связи, писал Тарт, когда для представителей нового поколения «разговоры о психоделических опытах» становятся «слишком распространены», «рост серьезного интереса к ИСС и личные их исследования, похоже, могут вызвать важные изменения в психологии как дисциплине»³.

Эти «изменения» в психологии в 1960-е гг. были связаны с «психоделическими экспериментами» таких известных психологов как Т. Лири (1920-1996), создатель «Космологии радости» А. Уотс (1915-1973), редакторы сборника «Пути за пределы эго» Р. Уолш и Ф. Воон, создатель «Интегральной психологии» и редактор сборника «Трансформации сознания» К. Уилбер, автор нашумевшей

1 Там же. С. 17.

2 Тарт Ч. Измененные состояния сознания. М.: Изд-во Эксмо, 2003.

3 Там же.

работы «Центр циклона» Дж. Лилли (1915-2001). Все они утверждали право человека на изменение собственного сознания, которое Т. Лири в Гарвардской лекции 1963 г. называл «пятой гражданской свободой». Ими обосновывалось, что «эксперименты» с сознанием – это важный этап на пути не просто эволюции, но скорее революции сознания, предполагающий именно такой парадигмальный скачек, который позволил бы человечеству сразу же выйти на принципиально новый этап гармоничного и целостного развития. Эти идеи были подхвачены и по-своему выражены С. Грофом, работа которого «За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии» (1985)¹ стала одной из самых популярных книг по психологии в XX в. Написанная на основе многолетнего опыта использования ЛСД-25 в целях лечения неврозов (ЛСД-терапия), она была взята за основу Е. А. Торчинов в «Религиях мира».

В сочинении «За пределами мозга» С. Гроф выдвинул крайне интересную гипотезу о существовании четырех уровней психики (последний из которых был назван «трансперсональным») и соответствующего им различного психологического опыта. Он писал, что «большинству людей вполне доступны переживания на всех четырех уровнях. Их можно наблюдать во время сеансов с психоделическими препаратами или в современных подходах экспериментальной психотерапии, где используется дыхание, музыка, танцы или работа с телом». Он отмечал, что также этому способствуют «лабораторные методы изменения сознания» и «самые разнообразные религиозные обряды древности, восточные духовные практики»².

По мнению С. Грофа в основе психики существуют «базовые перинатальные матрицы» (БПМ) – четыре основополагающих модификации, относящиеся «к перинатальному уровню бессозна-

1 Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: АСТ и др., 2004.

2 Там же. С. 111.

тельного». БПМ определяют характер различных переживаний, полученных как в форме мистических озарений, так и вызванных приемом психотропных веществ. Они типологизируются в соответствии с пережитым каждым человеком внутриутробным опытом плода – опытом «исходного симбиотического единства плода с материнским организмом», первой, второй и третьей стадиями биологического рождения, включая непосредственное появление на свет. При этом, согласно Грофу, каждому этапу соответствует тот или иной фиксированный в психологии религий архетипический опыт, например, «изначального» рая или космического единства; ада как потери плодом этого блаженного состояния в ходе начавшихся родов; переживания смерти-возрождения (инициации) и «освобождения» в процессе «выхода к свету» – опыта рождения¹. Таким образом, в работе «За пределами мозга» религиозно-мистический опыт стал предметом серьезного психологического анализа, что определило характер трансперсональной психологии религии.

Опираясь на концепцию БПМ С. Грофа, Е. А. Торчинов предложил собственную психологическую типологию религий. Он утверждал, что можно выделить религии «с доминированием перинатального типа» религиозных переживаний, и «с доминированием трансперсонального уровня». К первым он относил «архаические верования (прежде всего шаманизм) и религиозные системы древнего Ближнего Востока и античности». Вторые подразделялись на «религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания (прежде всего религии Индии)», и на «религии, лишенные такой установки (библейские религии)», которые он называл «догматическими» (религии Откровения). Кроме того, им выделялись «переходные» религии от первого ко второму типу (даосизм), и «синтезирующие» религиозные – психотехнические практики (тантрическая йога «в рамках установки на чистый опыт»)².

1 Там же. С. 117-143.

2 Там же. С. 58-59.

Свою теорию С. Гроф развивал на протяжении многих десятилетий, что нашло отражение в его трудах, при этом одни из них, такие как «Космическая игра» (1998)¹, Е. А. Торчинову были знакомы, а некоторые другие, более поздние, и среди них «Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти» (2007)², практически полностью посвященный проблеме измененных состояний сознания в истории религий в интерпретации трансперсональной психологии, были написаны после смерти российского ученого. Однако все эти работы демонстрируют, что Гроф, изучая «трансперсональный опыт», не просто все более утверждался в психотерапевтической важности своей методики, но и, вместе с тем, оказывался в роли одного из миссионеров новой парадигмы – пантеистической философии космического всеединства, проникнутой мистическими обертонами.

Подхватывая его идеи Е. А. Торчинов в «Религиях мира» выступил с концепцией «психологической парадигмы» в религиоведении, которая, по его словам, должна прийти на смену социологическим подходам к религии. Он писал, что возникла насущная необходимость «подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы»³. Своей целью Торчинов считал разработку «принципов нового, психологического подхода к религии, формирующего новую научную парадигму для религиоведческих исследований»⁴. Однако в действительности это парадигма не просто «психологическая», а именно трансперсональная.

Высказанные Грофом идеи на протяжении истории выражали

1 См.: *Гроф С.* Космическая игра. М.: Институт трансперсональной психологии, Изд-во САТТВА, 2000.

2 См.: *Гроф С.* Величайшее путешествие: Сознание и тайна смерти. М.: АСТ, 2008.

3 *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. С. 7.

4 Там же.

различные мистики, алхимики, маги и герметисты. В сущности, речь всегда шла об одном: о единстве микро- и макрокосмоса, вечно живой Вселенной и космической памяти, универсальном знании и неразрывной связи человека с Природой, а также о грядущем человеческом единении и мировой гармонии. Однако эта тенденция в истории культуры и общественной мысли всегда была мировоззренческой «альтернативой» по отношению к той или иной «господствующей парадигме», в западной традиции – ересью для христианской ортодоксии и «мракобесием» для материалистической идеологии. Все изменилось, однако, во второй половине XX в., когда на волне молодежного «психоделического движения» эти «знания» стали распространяться повсеместно. Из эзотерических тайн «посвященных» они превратились в достояние массовой (популярной) культуры, и возникла претензия на «смену парадигм», наступление «эпохи Водолея», когда любые противоречия между духом и материей, Востоком и Западом, внутренним и внешним мирами будут сняты.

Интересно, что Е. А. Торчинов подчеркивал: в психологии религии его вовсе не интересует «исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентиров верующих». Для него предметом исследования служит только «религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии»¹. Положенный во главу угла, этот опыт определяется им как «те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиеведением 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.)»². Однако в той традиции, к которой Торчинов апеллирует, речь идет не о религиозном опыте, а о трансперсональном переживании, зачастую вызванном приемом ЛСД-25.

1 Там же. С. 11.

2 Там же. С. 11.

Очевидно, что «трансперсональные переживания», о которых говорит С. Гроф, действительно, не легко отличить от религиозных. Утверждается, правда, что последние, несмотря на то, что «относятся, прежде всего, к системе верований», «содержат некоторые трансперсональные элементы»¹. Замысловатое определение, согласно которому «трансперсональные переживания, выходящие за пределы уровня эго, включают духовные переживания, но также вбирают в себя воплощенное человеческое переживание высших уровней»², однако, нисколько не проясняет, что именно под ними имеется в виду, и в чем их отличие от переживаний религиозного характера. В таком случае, у религиозного сообщества возникает закономерный вопрос: не является ли трансперсональный проект сам по себе религиозным?³

Таким образом, те же вопросы, которые возникали перед западными интеллектуалами по крайней мере пятьдесят лет назад, но по известным причинам не могли обсуждаться публично в научном сообществе Советской России, теперь были поставлены вновь перед отечественным читателем. Возможно ли приложение принципов «нейтрализма и объективизма» к изучению измененных состояний сознания и религиозного опыта? Где пролегают границы рационального и иррационального? Необходимо ли каждому, особенно в духовном и интеллектуальном отношении «подготовленному» человеку, испытать этот «трансперсональный» опыт, принимая психоделические препараты, как об этом писал О. Хаксли и сам Е. А. Торчинов, описывавший в своем утопическом «трансперсональном романе» вымышленный Институт трансперсональной психологии Российской академии наук с «психоделической лабо-

1 Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект. С. 19.

2 Там же.

3 Микельсон О. К. Психология религии // Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. С. 399–427. С. 403.

раторией» в нем¹?

Бесспорно, «уникальность современной ситуации состоит в том, что движения за гуманизацию и революцию сознания стали одним из самых важных составляющих массовой культуры. Они призывают к радикальной реформе всех сфер жизни современной западной цивилизации»². Но это только подчеркивает связь трансперсонального проекта с религиозными движениями «Новой Эры». Трансперсональное движение, как и «Новая Эра», является порождением молодежной контркультуры 1960-х гг., в появлении которой некоторые наблюдатели и участники видели не только культурную, но и, вместе с тем, религиозную революцию³. Е. А. Торчинов справедливо отмечает, что главной причиной запрета ЛСД стало именно «бесконтрольное употребление препарата в кругах битников и хиппи», когда ЛСД «оказался широкодоступным за пределами клиник и университетов и стал важным фактором знаменитой “психоделической революции”»⁴. Вместе с тем он забывает, что именно полемика О. Хаксли и Т. Лири о том, должен ли стать ЛСД доступным «неподготовленной» публике, привела к тому, что сам Лири, будучи профессором Гарвардского университета, стал одним из лидеров этой пресловутой «психоделической революции». Спрятать ЛСД в «клиниках и университетах» было совершенно невозможно, и поэтому посмертно изданный «трансперсональный» роман Торчинова «Таинственная самка» является утопией в духе «психоделической прозы».

Показывая в нем сообщество научных сотрудников — специа-

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

2 *Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект.* С. 20.

3 См.: *Боков Г. Е. Феномен контркультуры и его религиозные аспекты в свете философской и теологической рефлексии.* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАГС. 2010. № 4. С. 183-188.

4 *Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного.* С. 39-40.

листов в области трансперсональной психологии религии, периодически употребляющих в «научно-исследовательских целях» и для своего «духовного развития» самые различные психотропные препараты на их выбор, Е.А. Торчинов продолжает линию О. Хаксли. Но если еще в 1950-е гг. последний полагал, что употребление психоактивных веществ следует предварять интеллектуальной и духовной подготовкой, то в дальнейшем, незадолго до смерти, он меняет свое мнение. Вопреки его первоначальным предупреждениям о вреде массового и бездумного использования наркотиков и мечтам о социальной прослойке «просветленных» как о новой элите формирующегося нового общества, в начале 1960-х гг. уже начинает утверждаться представление о том, что каждый человек может и даже должен экспериментировать с собственным сознанием, и Хаксли вынужден был с этим согласиться.

Кроме того, почва для «психоделической революции» была подготовлена им самим: появлению ее лидеров и молодых участников способствовали размышления Хаксли в своем последнем философском романе-утопии «Остров», где подчеркивается демократичность приема психоделического «мокша-препарата», хотя там и говорится, что это приводит к тем же целям, что и медитация, требующая длительных духовных практик. Цель медитации, утверждает он, «состоит в том, чтобы экстатические ощущения длились, становясь постоянными и привычными, приучая подсознание к положительному переживанию, к эмпатии, к принятию богатства жизни, к сочувствию и любви»¹. Однако Хаксли мучил самый, пожалуй, ключевой для западной культуры второй половины XX в. вопрос: если я имею право, будучи определенным образом «подготовлен», изменять собственное сознание, то почему я должен отказываться в этом другим на том лишь основании, что они «не подготовлены» также как и я? Следует иметь в виду, что «психоделическая революция» была инициирована именно интеллектуалами, и

¹ Головачева И. В. Наука и литература: археология научного знания Олдоса Хаксли. С. 225-226.

именно благодаря ей трансперсонализм из психологической теории стал основой нового трансперсонального движения.

До сих пор считающиеся псевдонаучными «альтернативные» подходы к изучению сознания, религиозного опыта и мистических переживаний психологов «психоделической волны» и трансперсоналистов сегодня продолжают привлекать к себе внимание. Poleмика, которая на протяжении последних пятидесяти лет сопровождала появление многих, по-своему интересных и в культурном отношении примечательных трудов американских и европейских представителей трансперсонального направления, в академических кулуарах современной России повторилась в случае с исследованием Е. А. Торчинова, и она еще далека до своего завершения. Предложенная им «психологическая парадигма» в религиоведении, безусловно, будет предметом обсуждения и в дальнейшем, и среди новых поколений гуманитариев найдутся как сторонники этой теории, так и ее противники.

Браткин Д. А.

Деяния апостолов от Баура до Кедбери: взгляд через сто лет

Цель данной статьи — дать читателю представление о той эволюции, которую претерпела научное изучение раннего христианства, в первую очередь — Деяний апостолов, на самом раннем этапе своего развития. Разумеется, в рамках небольшого очерка можно лишь отметить главные опорные точки этого процесса, очертить круг источников и основную линию развития методологии, так как попытка дать исчерпывающее научное описание проблемы во всем ее многообразии обернется текстом почти не-