

Методы исследования традиционных восточных психофизических практик

1. Восточные психофизические практики, такие как индийская йога и китайские цигун и ушу, со всеми их многочисленными разновидностями, давно уже получили широкое распространение на Западе и в России (в нашей стране – преимущественно за последние 25 лет). Кроме того, они уже около ста лет выступают объектом исследований, в особенности начиная с послевоенного времени, когда волна популярности разного рода «восточных духовных практик» и «восточных единоборств» захлестнула сначала Запад, а несколько позже и Россию. На Западе появилась обширная литература, посвященная исследованию «восточных практик». Некоторые из важнейших работ были переведены на русский язык и опубликованы². Если ограничиться отечественной научной литературой, то можно указать, что на русском языке только за последние 25 лет был опубликован ряд значительных работ (Абаев 1989(б); Ермакова, Островская 2001; Маслов 2000; Островская, Рудой 2006; Торчинов 1997; Торчинов 2001)³. Почти все из вышеуказанных работ (а это лучшие в своем роде работы по данной тематике), представляют собой глубокие исследования, созданные специалистами высочайшей квалификации, широко эрудированными, а, главное, с опорой на релевантные источники – оригинальные индийские и китайские тексты, переведенные и изученные авторами соответствующих исследований. В то же время обобщающих работ по указанной тематике, написанных специалистами-востоковедами, крайне мало. Наибольшей известностью заслуженно пользуется монография Е. А. Торчинова (1997) – единственная в своем роде русскоязычная работа, в которой автор дает широкий обзор различных психотехнических практик, подчиненный, однако,

¹ *Ленков Павел Дмитриевич* – канд. ист. наук, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Текст доклада, прозвучавший 27 сентября 2012 г. в рамках 34-го семинара Центра по изучению эзотеризма и мистицизма, частично расшифрованный Л. Нефедовой и отредактированный С. В. Пахомовым, размещен на сайте ЦИЭМ с согласия автора. – *Прим. С. В. Пахомова.*

² Укажем в качестве примера фундаментальное исследование М. Элиаде (2000)

³ Здесь мы указываем, во-первых, только работы, посвященные психофизическим практикам Индии и Китая, во-вторых, только избранные работы и, в-третьих, только монографические исследования (так, здесь не указаны переводы индийских и китайских сочинений, специально посвященных психотехникам, выполненные отечественными востоковедами). Этот список ни в коем случае не должен восприниматься как «библиография вопроса».

центральной задаче исследования – рассмотрению различных религий Востока и Запада с позиций трансперсональной психологии⁴.

За последние 15 лет появился ряд работ обобщающего характера, написанных психологами (или с позиции психологии), где соответствующая проблематика помещена в контекст «психотехник» вообще (Козлов 2010), а также работы, в которых предпринята попытка оценить культурное значение религиозных «психопрактик» (Сафронов 2004). Слабой стороной подобных работ, при всех их разнообразных достоинствах и несомненной актуальности, является недостаточная востоковедная и религиоведческая подготовка авторов, которая нет-нет, да и дает о себе знать.

Мы здесь, однако, не ставим перед собой задачи критического (или какого-либо иного) обзора существующей отечественной литературы по указанной теме. Первое, что мы предполагаем сделать, это дать краткий обзор существующих теоретических подходов и методологий. Второе: предпринять попытку типологизации восточных психосоматических практик.



2. Прежде всего, рассматриваемый предмет (восточные психотехники и психофизические практики) попал в поле изучения профессиональных ученых-востоковедов – историков, религиоведов, философов. Мы можем указать на многочисленные историко-философские и религиоведческие исследования (М. Элиаде, Э. Конзе, О. Херригель, К. М. Скиппер, В. И. Рудой, Е. П. Островская, Н. В. Абаев, Е. А. Торчинов). Если говорить об отечественной литературе этого направления, то следует указать, что здесь преобладают описательные (по преимуществу) работы. Однако, наряду с ними, существуют и труды, в которых разработан и сформулирован совершенно определенный теоретико-методологический подход.

2.1. Остановимся в данном случае на теоретико-методологическом подходе, который был сформирован и реализован в историко-философских исследованиях **В. И. Рудого** и **Е. П. Островской**. В. И. Рудой разработал *структурно-герменевтический метод*, предназначенный для научной реконструкции воззрений буддийских и индуистских религиозно-философских школ. Релевантными источниками для подобных

⁴ Хотя речь в работе идет о трансперсональном подходе в целом, фактически Е. А. Торчинов опирается на разработки С. Грофа (см.: Торчинов 1997).

реконструкций служат религиозно-философские трактаты (шастры). Данный метод позволяет выявить в трактатах три различных класса терминологии, характеризующие специфику школьной интерпретации: (1) религиозной доктрины буддизма (либо индуизма), (2) психотехнической практики (йоги) и (3) собственно философский дискурс. Таким образом, психотехническая практика (йога) рассматривается как один из трех основных уровней конкретной полиморфной идеологической системы (например, индуистской йога-даршаны или буддийской вайбхашики). Следовательно, одно из главных достоинств такого подхода – его системность. Причем, хотя этот метод был разработан как средство исследования религиозно-философских трактатов (шастр), созданных в рамках различных индийских традиций (индуизм и буддизм), он вполне может быть применим и для исследования текстов традиционных идеологий, созданных за пределами Южноазиатского субконтинента (т. е. собственно Индии).

2.2. Совершенно иной подход – концепция, предложенная и реализованная **Е. А. Торчиновым** (1997). Этот подход можно назвать «трансперсональным»; можно также условно поименовать его подходом «Грофа – Торчинова». В основе этого подхода лежит концепция, разработанная **С. Грофом**, и хотя исследователи эти работали совершенно независимо друг от друга, однако в отечественном религиоведении и востоковедении именно Е. А. Торчинов, восприняв основные теоретические выводы С. Грофа, опирающиеся на проводившиеся им в течение многих лет эксперименты, не просто проиллюстрировал, но существенно развил и дополнил некоторые его положения. Причем в своей монографии «Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния» он опирался, в первую очередь, не на результаты экспериментов⁵ и не на данные полевых исследований, но на оригинальные индийские и китайские тексты, переведенные им самим (даосизм и китайский буддизм), либо другими отечественными востоковедами (классический индийский и тибетский буддизм, индуизм, авраамические религии).

В своей работе Е. А. Торчинов не ограничивается анализом трансперсональных состояний и психотехник, но также предлагает собственную оригинальную типологию религий. Он предлагает подразделять религии (автор специально оговаривает, что речь идет лишь о типологии, основанной на критерии места и значения трансперсонального опыта в рассматриваемой религии) на (1) религии, основывающиеся на переживаниях

⁵ В ряде случаев Е. А. Торчинов ссылается на результаты экспериментов, проведенных С. Грофом.

перинатального типа⁶ (архаические верования, прежде всего шаманизм, средиземноморские мистериальные культы древности, древнейший пласт библейского иудаизма), (2) религии с доминированием трансперсонального опыта, которые, в свою очередь делятся на (2.1) религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания (даосизм, индуизм, буддизм) и (2.2) религии, лишённые такой установки, иначе называемые догматическими религиями (иудаизм, христианство, ислам). Трансперсональный опыт и соответствующие психотехники (психотехнические практики) Торчинов рассматривает прежде всего как самую сердцевину религиозных традиций Востока, и именно на этой проблематике он фокусируется в своем исследовании. Социокультурному аспекту соответствующих практик в его работе уделяется незначительное внимание. Что же касается непосредственно психофизических практик (с акцентом на слове «физических»), а также их функций, то эта проблематика в основном находится за рамками рассмотрения в его работе.

2.3. Восточные психофизические практики давно уже попали в поле зрения психологов, исследующих измененные или трансперсональные состояния сознания⁷. Во второй половине XX в. изучением этих состояний занимаются глубинная психология, трансперсональная психология и «психология ИСС» (К. Г. Юнг, К. Уилбер, С. Гроф, А. Людвиг, Ч. Тарт, А. Дж. Дейкман, К. Мартиндейл). В России в настоящее время также есть авторы, которые популяризируют и развивают данные направления, например, О. В. Гордеева (2009, 2012), В. В. Козлов (2010).

Следует отметить, что в рамках психологии измененных состояний сознания (ИСС) восточные психофизические практики рассматриваются как способы продуцирования ИСС (техники вхождения в ИСС), а психические (психосоматические) состояния, вызванные посредством данных практик, соответственно, как индуцированные ИСС или ТС. Ныне уже считается классической общая классификация способов индукции ИСС, предложенная **Арнольдом Людвигом**. Он выделяет пять основных способов: 1) редукция экстероцептивной стимуляции и/или моторной активности, 2) повышение экстероцептивной стимуляции и/или моторной активности и/или эмоций, 3) повышенная алертность (бдительность) или психическая вовлеченность, 4) сниженная алертность (бдительность) или ослабление критичности, 5)

⁶ Перинатальные переживания основываются на том, что человеческое бессознательное содержит хранилища (матрицы), активизация которых ведет к повторному переживанию мучительного процесса рождения как процесса смерти (после блаженного пренатального состояния) и нового рождения. Причем этот процесс нередко находится в состоянии суперпозиции с собственно трансперсональными переживаниями, открывая внутренние области психики, независимые от расового, культурного и образовательного фона) (Торчинов 1997, с. 43).

⁷ Следует отметить, что значение терминов ИСС и ТС не совпадает, на что указывает, например, Торчинов (см.: Там же. С. 39–40).

влияние психосоматических факторов, т.е. изменение в химии или нейрофизиологии тела (Людвиг 2003, с. 16–21).

Также А. Людвигом было разработано представление о функциях ИСС, которые он разделил на две группы – адаптивные и дезадаптивные (т. е. вредные для человека или общества). К адаптивным он отнес следующие функции:

1) Исцеление. Психотерапевтическая помощь в улучшении здоровья и самочувствия (транс шаманов, храмовые сны, состояния религиозного экстаза, молитва, медитация, наложение рук, излечение одержимостью духами, экзорцизм, гипнотерапия, использование наркотических средств в терапевтических целях): ИСС используется как средство для поддержания здоровья психического (сон) и психологического, для излечения психических и психосоматических заболеваний, для контроля боли.

2) Путь к новому опыту (например, мистическому, религиозному) и новым знаниям: ИСС используется как способ достижения глубокого озарения о себе и своих взаимоотношениях с миром, другими людьми, как источник вдохновения для писателей, художников, ученых, как средство усиления эстетического восприятия. Известны многочисленные примеры внезапного озарения, творческого инсайта и разрешения сложных проблем, случающихся у человека, когда он погружен в такие ИСС, как транс, дремота, сон, пассивная медитация. Кроме того, благодаря ИСС часто осуществляется приобщение личности к культуре через усвоение ею нового социокультурного опыта – мифологического знания (т. е. новых смыслов) как основы любой традиционной культуры.

3) Социальная функция: ИСС обеспечивают групповую сплоченность (могут облегчать общение и служить групповыми идентификаторами, как, например, алкоголь и марихуана в индустриальных странах); включаться как необходимый этап в ритуалы инициации, которые облегчают человеку идентификацию с определенными социальными, профессиональными и возрастными группами при вхождении в них (например, в примитивных сообществах); снимают конфликты между требованиями социума и желаниями отдельного человека. Существование определенных практик, направленных на изменение сознания (например, одержимость духами), представляет пример того, как общество создает модели редукации фрустрации, стресса и одиночества через групповые акции⁸.

2.4. В поле внимания ученых, проводивших полевые исследования – антропологов и социологов, – проблематика ИСС и психофизических практик попала сравнительно давно. Одним из пионеров в этой области стал **М. Мосс**, который еще в 1935 г. ввел в одноименной работе термин «техники тела». Правда, под этим термином он понимал такие техники, которые, с одной стороны, обусловлены социокультурно, но, с другой стороны, совсем не обязательно связаны с какой-либо религиозной или духовной задачей (в

⁸ Там же. С. 32–35; см. также: (Гордеева 2012).

качестве примеров Мосс упоминает в своей работе такие «техники», как способ сидеть, копать и т. п.). Однако уже в конце XX в. в западной социальной (культурной) антропологии появилась тенденция к расширительному толкованию этого термина (см. например: Bowie, 2000), предполагающему, что и традиционные психофизические практики также можно отнести к «техникам тела».

Однако очевиден минус такого подхода: ведь все системы традиционных психофизических практик (йога, цигун и пр.) не являются лишь соматическими. Напротив, во многих случаях телесному аспекту уделяется сравнительно малое внимание (как, например, в джняна-йоге или бхакти-йоге). В то же время именно целостный, холистический подход к человеку, лежащий в основе подобных практик, как раз и является их наиболее характерной чертой. Принципиально это можно сформулировать так: положение тела (поза) адепта и его мысли и, шире, психическое состояние находятся в теснейшей связи⁹.

Вышеуказанное представление является базовым для всех восточных психотехник. Однако особое направление этот культурный феномен получил в Китае и иных странах Восточной Азии. Здесь в рамках буддизма (прежде всего чань / дзэн) и даосизма сформировались такие системы, которые используют, в первую очередь именно телесные (физические) упражнения, причем, в отличие от индийской йоги, преимущественно динамические (хотя психотехнические упражнения в статичных позах – как сидячих, так и стоячих – также широко применяются). К таким системам относятся многие разновидности китайского ушу, такие как цигун, тайцзицюань, шаолиньцюань. В принципе, практически любой вид традиционного «воинского искусства» (и не только) может быть превращен в систему психофизических практик¹⁰.

2.5. В послевоенное время на стыке антропологии и психологии возникает новое направление научных исследований – *психологическая антропология* (Э. Бургиньон, П. Фурст, В. Жилек).

Один из ярких представителей данного направления – **Эрика Бургиньон** – говорит в статье «Измененные состояния сознания» (Гордеева, 2009): «В своем анализе факторов, вызывающих измененные состояния, Людвиг не проводит различия между индивидуальными, идиосинкратическими состояниями и состояниями культурно смоделированными, ритуально структурированными. Мы можем

⁹ В качестве примера можно привести слова Далай-ламы XIV: «Для концентрации ума во время практики медитации, особенно на ранних этапах, очень важна правильная поза. Лучше всего принять позу лотоса, полную или частичную» (Его Святейшество Далай-лама, 2006).

¹⁰ О том, как в дзэнских монастырях Японии в качестве подобной практики используют искусство стрельбы из лука, см. замечательную книгу О. Херригеля (Херригель, 2005).

предположить, что некоторые индивидуальные состояния, такие как лихорадочный бред, состояние, предшествующее эпилептическому припадку, или транс, происходящий от дремоты или скуки, встречаются во всех человеческих обществах. Антропологический интерес сосредоточен на **культурном структурировании измененных состояний**» (Гордеева, 2009, с. 38–39).

Э. Бургиньон в данной статье рассматривает три примера культурно структурированных ИСС – состояние «одержимости» духом (на материале ее собственных гаитянских полевых наблюдений; одержимой была женщина); видение духов у амазонских индейцев амахуака (по сообщению Р. Л. Карнейро), с применением наркотического (галлюциногенного) настоя аяхуаска; ИСС, связанное с поиском личного духа-покровителя у индейцев сиу (по воспоминаниям шамана племени сиу по имени Джон Хромой Олень).

Согласно Э. Бургиньон, «в каждом из этих примеров люди стремятся вступить в контакт с духами посредством ИСС. <...> Духи, по крайней мере в общих чертах, известны, и до некоторой степени ищущий знает, чего ожидать. Более того, в каждом случае присутствуют опытные и искусные люди, знающие, что нужно делать. Таким образом, культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза – все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах» (Там же, с. 33).

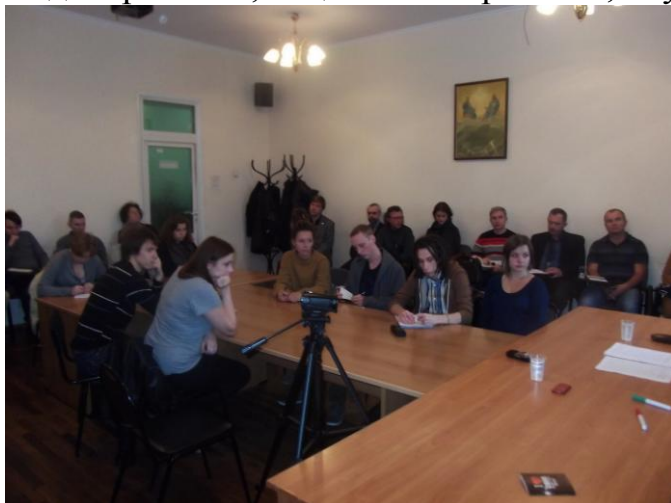
«В трех <...> примерах помимо определенных манипуляций (наркотики, сенсорно-двигательная депривация, гипервентиляция в танце, изменение равновесия, ритмичный бой барабанов и т. д.) существуют основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. <...> во всех случаях мы имеем дело с традиционными, а не с идиосинкратическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом» (Там же, с. 37).

Согласно Э. Бургиньон, «ритуал является основным понятием антропологического изучения религии. <...> Уоллес [34] определил религию как “ритуал, рационализированный мифом”, то есть ритуал, объясненный и получивший значение через священное верование, относящееся к природным существам или силам, поскольку могут существовать и мирские нерелигиозные ритуалы. <...> религиозный ритуал отличается от таких “практических”, или “рациональных”, или “технологических действий”, как охота, выращивание и сбор урожая, рыбная ловля, приготовление еды, строительство домов и мириады других повседневных действий. Во-вторых, он стереотипен и повторяется: например, существуют закрепленные, традиционные, выученные пути вызывания духов. В-третьих, ритуалы происходят в определенное время и в определенном месте, часто ночью или в специально установленные для этой цели периоды. Именно таким образом он отделен от обычного, повседневного мира. В-четвертых, символы ритуала представляют собой различные, как правило, невидимые аспекты мира. Во

время ритуала изменяется отношение индивида к миру. Уоллес [34], в частности, говорит о “ритуальной реорганизации опыта” – виде научения, который упрощает для индивида мир: сложный мир опыта трансформируется в организованный мир символов. В то же время здесь также есть трансформация индивида, который приобретает новое понимание, или, говоря словами Уоллеса, “новую когнитивную структуру” и новую трансформированную идентичность» (Там же, с.37–38).

«...институционализация измененных состояний сознания, в сущности, универсальна для всех человеческих обществ. Однако типы состояний, способы их вызывания и их ритуализация и толкование варьируются от общества к обществу». (Там же, с. 55).

Следует отметить, что в работах по психологической антропологии рассматриваются, в первую очередь, бесписьменные общества. Если же мы обратимся к восточным (индийским, китайским и пр.) психофизическим практикам и продуцируемым ими ИСС, то мы должны будем отметить ряд существенных отличий, обусловленных особенностями традиционных обществ Востока, их культур и религий. Самой значительной из этих особенностей будет наличие письменности и, соответственно, письменно зафиксированной традиции. Таким образом, все социокультурные факторы, обуславливающие культурное структурирование ИСС – культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза – опосредованы



письменным словом.

4. Методы. 1) [В психологии] эксперименты: опыты с мескалином, псилоцибином, ЛСД-25 и другими подобными наркотиками (Н. Клювер, С. Гроф, Р. Фишер), холотропное дыхание (С. Гроф), созерцательная медитация, йога и подобные психотехники¹¹, измерение состояния сознания по содержанию устной или письменной речи (К. Мартиндейл); анализ сновидений (З. Фрейд, К. Г. Юнг); [в психологии и антропологии]: наблюдение, в том числе включенное

¹¹ В ходе указанных исследований рассматривались нейрофизиологические и клинические аспекты ИСС. В частности, во всех трех вышеуказанных случаях использовались измерения ЭЭГ. См., напр.: (Anand, Schina, Singh 1961). Анализировался коэффициент изменчивости амплитуды ЭЭГ, межполушарные соотношения амплитуд ЭЭГ (Л. Голдстейн и др.).

наблюдение, кросскультурный анализ, статистический анализ (Э. Э. Эванс-Притчард, Э. Бургиньон, Р. Л. Карнейро, Д'Андрате).

5. Попытка типологизации. В настоящем докладе мы также хотели бы рассмотреть вопрос о возможности типологизации психофизических практик. Отметим, что в существующей литературе практики делятся, прежде всего, по религиозному принципу, т. е. в соответствии с той традицией, в рамках которой они были разработаны и/или к которой они относятся, например: даосские, буддийские, индуистские; далее они могут подразделяться в соответствии с отдельными направлениями (субтрадициями), например: чань-(дзэн-)буддийские, тантрические, тхеравадинские и т. п. Зададимся, однако, вопросом: возможна ли еще какая-нибудь типологизация, основанная на ином критерии?

По-видимому, возможна. Мы предлагаем еще как минимум три критерия. Во-первых, практики могут быть подразделены на основании того, какое значение уделяется (либо не уделяется) физическому аспекту. Соответственно, могут быть выделены практики *психофизические* и по преимуществу *психические*, где «работа с телом» ограничивается принятием соответствующей (удобной) позы. Далее, психофизические практики могут быть подразделены в соответствии с тем, как они осуществляются. Можно говорить о практиках *статических* (значительная часть упражнений йоги) и *динамических* (например, цигун). Далее, в соответствии с тем, какое место практики занимают /не занимают в религиозно-философской системе, они могут быть подразделены на *традиционные* и *посттрадиционные*. Так, например, тайцзицюань в современном Китае или фитнес-йога в России, могут быть отнесены к «посттрадиционным» практикам, поскольку они изъяты из тех религиозно-философских традиций, где они возникли, и выполняются зачастую исключительно с оздоровительными целями. Отметим, впрочем, что наши наблюдения позволяют сделать вывод, что нередко у людей, начинавших изучать какую-то восточную систему с мотивацией, направленной преимущественно на оздоровление, уже в процессе занятий возникают новые для них духовные запросы. Соответственно, они от фитнес-практик («лайт»), переходят к поиску подлинной традиции.

Кроме того, практики можно подразделить в соответствии с тем, нацелены они на индуцирование ИСС (ТС) или нет. Очевидно, что практики *традиционные* фактически почти всегда имеют своей целью изменение обычного состояния сознания (ОСС, или БСС – базисного состояния сознания – в терминологии Ч. Тарта) и переход к измененному состоянию сознания (ИСС) или трансперсональному состоянию (ТС). Вместе с тем *посттрадиционные* практики, в вышеуказанном смысле слова, зачастую эксплицитно не направлены на подобную цель, однако также могут приводить к ней.

ЛИТЕРАТУРА:

Абаев 1989(а) – *Абаев Н. В.* Психофизические упражнения ушу. Улан-Удэ, 1989.

Абаев 1989(б) – *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск, 1989.

Абаев, Горбунов 1992 – *Абаев Н. В., Горбунов И. В.* Сунь Лутан о философско-психологических основах «внутренних» школ у-шу. Новосибирск, 1992.

Гордеева 2009 – *Гордеева О. В.* Измененные состояния сознания и культура. Хрестоматия. М., 2009.

Гордеева 2012 – *Гордеева О. В.* Измененные состояния сознания: природа, механизмы, функции и характеристики. М., 2012.

Гроф 1993 – *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерти трансценденция в психотерапии. М., 1993.

Гроф 1994 – *Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994.

Его Святейшество Далай-лама 2006 – *Его Святейшество Далай-лама.* Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. М., 2006.

Ермакова, Островская 2001 – *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классические буддийские практики. СПб., 2001.

Кардаш 1998 – *Кардаш С.* Измененные состояния сознания. М., 1998.

Козлов 2010 – *Козлов В. В.* Трансперсональная психология: Учебное пособие. М., 2010.

Людвиг 2003 – *Людвиг А.* Измененные состояния сознания // *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М., 2003. С. 16–21.

Маслов 2000 – *Маслов А. А.* Энциклопедия восточных боевых искусств: 1 т. Традиции и тайны китайского ушу. М., 2000.

Мордвинцева 1995 – *Мордвинцева Л. П.* Измененные состояния сознания: современные исследования. М., 1995.

Мосс 1996 – *Мосс М.* Общество. Обмен. Личность. М., 1996.

Островская, Рудой 2006 – *Островская Е. П., Рудой В. И.* Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб., 2006.

Сафронов 2004 – *Сафронов А.* Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004.

Спивак 2000 – *Спивак Д. Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. М., 2000.

Тарт 2003 – *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М., 2003.

Торчинов 1997 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.

Торчинов 2001 – *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб., 2001.

Файдыш 1993 – *Файдыш Е. А.* Измененные состояния сознания: Краткий путеводитель по внутренним мирам. М., 1993.

Филонов 2011 – *Филонов С. В.* Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011.

Херригель 2005 – *Херригель О.* Дзэн в искусстве стрельбы из лука. Путь дзэн. СПб., 2005.

Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. К., 1998.

Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Йога. Свобода и бессмертие. Киев, 2000.

Anand, Cchina, Singh 1961 – *Anand B. K., Cchina G. S., Singh B.* Some aspects of electroencephalographic studies in Yogis // *Electroencephalography and Clinical Neuro-physiology*. 1961. Vol. 13. P. 452–456.

Bowie, 2000 – *Bowie F.* The anthropology of religion: an introduction. Oxford, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2000.

Обсуждение доклада. Вопросы и ответы.

С. В. Пахомов:

Большое спасибо, Павел Дмитриевич, за интересный доклад. Нам известно, что не так давно были в Шаолине. И мы будем очень рады услышать ваш новый доклад, уже о китайских техниках.

Прежде чем перейти к вопросам, позвольте мне внести некоторое дополнение к докладу.

Сначала стоит сделать небольшую поправку по поводу исследований, проводившихся в Советском Союзе и России. У нас в 1960 – 1970-е гг. также проводились довольно интенсивные разработки всех этих вещей. Но все это было секретным и проходило «под крылом» КГБ, в закрытых лабораториях. Однако известно, что проводились изучения телепатии, телекинеза, феномена Нины Кулагиной. Вспоминается программная речь нашего главного парапсихолога тех времен Леонида Васильева (после падения культа Сталина) о том, что нужно срочно изучать эти вещи, поскольку на Западе совершены большие достижения в данной области, и нам не следует отставать. Это один момент.

Второй момент в том, что «ваш» физиологический подход в нашей стране тоже разворачивался, он присутствует и сейчас. Один из основных его популяризаторов – Ринад Минвалеев, который вместе со своим наставником Анатолием Ивановым уже лет пятнадцать разрабатывают физиологические аспекты йоги. Здесь же стоит упомянуть не прозвучавшую в докладе книгу Дитриха Эберта «Физиологические аспекты йоги», переведенную и изданную этими исследователями, а Эберт йогу прокручивает через психофизиологические параметры. Это мало помогает в изучении происхождения, культурной среды, но дает очень интересные сведения об устройстве человеческих функций, возможностей их развития и применения в весьма экстремальных ситуациях. Известно, в частности, что Минвалеев давно и успешно покоряет горы, например, Эльбрус, в полуобнаженном виде.

Кстати говоря, применительно к той практике, которую он практикует (туммо), хотелось бы выйти на один из ваших пунктов. Ваше различие практик психических и психофизических, на мой взгляд, имеет некоторую неувязку. Ведь традиционный тибетец в монастыре, занимаясь какими-то внутренними визуализациями, никаких движений не производит, а просто «методично сидит», и при этом тело его становится очень-очень жарким. С одной стороны, это нечто психическое, потому что он не движется, а с другой стороны, это психофизическое, потому что изменение налицо. И здесь нужно учитывать работу мозга, потому что эти процессы очень плохо изучены. Хотелось бы, чтобы вы эти моменты как-то затронули.

П. Д. Ленков:

Я думаю, что это очень хорошие дополнения. У меня только единственный комментарий. Что касается психических и психофизических аспектов, то еще раз повторяю, что это абсолютно условное разделение. Но здесь есть обратная сторона дела. В том случае, когда мы говорим, например, о йоге, то там физический аспект, безусловно, присутствует, и это понятно. Но дело в том, что существует представление о том, что восточные боевые искусства являются физкультурой. Это представление в значительной степени непреодолимо, многие, в том числе практикующие, пребывают именно в такой уверенности. Но в действительности любой вид, по крайней мере, традиционный китайский, как считают специалисты (и это можно прочесть в их работах) может быть использован как динамическая медитация. Вот об этом идет речь.

С. В. Пахомов:

Да, но это разделение статики и динамики. Мне кажется, это будет выделение психических упражнений в чистом виде. Все равно какие-то изменения, так или иначе, происходят.

П. Д. Ленков:

Я согласен. И именно поэтому я назвал – «психофизические практики».

Вопрос:

В рассказе об Э. Бургиньон Вы упомянули о депривационной камере. Меня интересует вопрос, связанный с Востоком: где, в какой религии, в каких практиках использовалась депривационная камера?

П. Д. Ленков:

Речь идет о депривации. Практически во всех религиях, а не только Востока. Например, та же схима. Сенсорная депривация – это ограничение доступа внешних раздражителей к сенсорным анализаторам. Оно может быть и не в религии. Если человек сидит в одиночной камере, каменном мешке, колодце...

Вопрос:

Я имел в виду те исследования, которые проходили, когда человек погружался в соляной раствор, лишаясь света, звука... Что-то подобное было?

П. Д. Ленков:

Такого я не знаю, а имею в виду, например, уединенные медитации, которые практиковались в тибетской йоге, в пещерах и т. д. Т. е., в первую очередь, это отшельничество и уединенные медитации.

С.В. Пахомов (к задавшему вопросу):

То, о чем вы говорите, это исследования 1960 – 1970-х гг. на Западе. Оттуда все и идет.

П. Д. Ленков:

Но это уже не традиционные техники.

Вопрос:

Пожалуйста, на примере Фалунь Дафа осветите политические аспекты практик.

П. Д. Ленков:

Вопрос очень непростой. Если очень кратко, то Фалуньгун, или Фалунь Дафа, – это современное религиозное движение, по наиболее нейтральной терминологии (принятой в религиоведении, в том числе, и в западном) – новое религиозное движение (НРД), по внутрикитайской терминологии – вредная еретическая секта, ложная, деструктивная. Это течение, в котором используются идеи, в первую очередь, даосские и буддийские. Сам по себе даосско-буддийский синкретизм в Китае насчитывает много столетий, и в этом ничего удивительного нет. Они используют некоторые техники цигун. И в этом тоже ничего удивительного нет. Чисто формально можно сказать, что Фалуньгун – это один из видов «как бы» цигун. Но в Китае это движение под полным запретом, открыто эти практики не применяются. За пределами Китая те люди, которые интересуются восточными психотехниками, не как ученые, а как ищущие, редко когда удовлетворяются этим, если они только не окажутся под мощным воздействием этой пропаганды. Потому что это один из довольно примитивных видов цигун. И насколько он связан с традицией, я сказать не берусь. Существует биография основателя Фалуньгун, которая представляется мне написанной под копирку по традиционным житиям. Доподлинно известно, что он служил в китайской армии в качестве горниста.

Их главные политические проблемы начались в тот момент, когда вдруг коммунистическая партия Китая обнаружила, что у Фалуньгуна более 50 или 60 млн. последователей, что немало даже для Китая. Но дело все в том, что

взаимные обвинения стали постепенно раскручиваться. Сегодня эта организация находится в состоянии войны, она регулярно выпускает материалы на китайском языке с жесткой критикой деятельности коммунистической партии Китая. И эти материалы повсеместно, в том числе и в России, распространяются среди китайцев. Подготавливаются эти материалы, возможно, в США, затем распечатываются, а затем члены этой организации, по моему внешнему наблюдению, в основном, это женщины среднего возраста, как правило, не знающие китайского языка и мало что понимающие в цигун, раздают эти распечатки китайцам, предполагая, что они тем самым способствуют свободе веры, свободе совести и открытию глаз на ужасы, которые творятся в Китае.

Раздаваемые брошюры имеют достаточно большой объем. Название одной из таких брошюр звучит примерно так: «Девять принципов о коммунистической партии Китая». В ней доказывается, что коммунистическая партия Китая – это вредная деструктивная секта. Такой монетой они платят китайским коммунистам.

Чтобы ответить на вопрос о том, какое место в их деятельности занимают психофизические практики, нужно обращаться к каким-то полевым исследованиям. Я ответить на этот вопрос не могу. Кое-что, конечно, я читал. Есть исследователи, которые ими занимаются. Есть довольно известные ученые в Лейдене (Голландия), которые являются создателями и координаторами целого сайта, посвященного Фалуньгун (его можно найти). Там преобладает общественно-правозащитно-религиоведческая позиция: не такие фалуньгуновцы страшные, зря в Китае их наказывают и преследуют и т. п. Т.е. речь идет, в первую очередь, о политике, чем о психотехнике.

С. В. Пахомов:

Пожалуй, самый хороший материал на эту тему на русском языке – это книга Е. Г. Балагушкина «Нетрадиционные религии в современной России». Фалуньгунздесь посвящено более ста страниц, есть подробное изложение учений и практик. Кстати, что касается последователей, то в феврале этого года я был на юге Индии и меньше всего ожидал там увидеть то, что увидел. В городе Пондишери, который славится своим поклонением Шри Ауробиндо, я встретил женщину средних лет, выходца из России, живущую в Индии семь лет, которая является поклонницей Фалуньгун. Она настолько была воодушевлена этой верой, что три года назад перешла от Ауробиндо к Фалуньгун на почве увлечения психофизикой. Она каждый день в шесть часов утра выходит на Бенгальский залив, ставит рядом с собой плакат, рассказывающий о репрессиях сторонников Фалуньгун, и выполняет свои упражнения. Чувствуется, что она очень увлечена этим направлением.

П. Д. Ленков:

Поскольку мы про Фалуньгун говорим даже на занятиях со студентами, то я задумывался на эту тему. Я думаю, что все-таки так складывается, что для многих людей в мире Фалуньгун – это часто первая возможность познакомиться с цигун. Есть у меня знакомые китаисты, которые ездят в Китай, изучают там разные практики, но при упоминании о Фалуньгун они реагируют не очень хорошо. Однако перед ними все открыто: они знают языки, свободно общаются с китайцами, могут выбирать, куда поехать учиться (в Шаолинь, например). А здесь совсем другой контингент. Эти люди никогда могли не слышать про цигун и про китайские искусства. Для таких людей Фалуньгун получается первым знакомством. И так бывает очень часто. Сегодня в деятельности Фалуньгун присутствует значительный политический момент: в Гонконге или на Западе проводятся демонстрации в защиту этого движения, как притесняемых китайскими властями. Я не отрицаю, что они притесняются, но все это приобрело в значительной степени политическое измерение. Обвинения с обеих сторон страшные. Там были акты самосожжения, были смерти и пытки. И уровень обвинения властей Китая в сторону последователей Фалуньгун, а последователей в сторону властей за применяемые пытки настолько зашкаливает, что очень сложно вынести суждение и сказать, что веришь какой-то одной стороне. Правда, к нашим местным фалуньгуновцам это имеет мало отношения.

Вопрос:

Скажите, пожалуйста, существуют ли сегодня серьезные научные центры, которые изучают природу измененных состояний сознания? И знаете ли вы клинические центры, которые отслеживают целебный, медицинский эффект, с точки зрения научного подхода?

П. Д. Ленков:

Возможно, в данном вопросе мне поможет Сергей Владимирович. Что касается центров, которые исторически этим занимаются и уже давно, то это, в первую очередь, различные американские центры, в частности, есть центр с трансперсоналистским уклоном, основанный Чарльзом Тартом. Подобных центров за границей много. О них можно узнать в Интернете.

А у нас в настоящее время официально признано и разрешено изучение измененных состояний сознания на факультете психологии МГУ, как образовательное. Есть наши физиологи (вроде Минвалеева). Но какого-то единого координированного центра я назвать не могу.

С. В. Пахомов:

Минвалеев, скорее, сам по себе, он занимается на кафедре физкультуры, где нет особых условий для исследований. Можно назвать Институт мозга человека. Там сегодня много специалистов и программ, хоть это и не особенно афишируется. Есть несколько центров и в Москве, например, при одном из медицинских вузов. Также в России давно существует такое

направление, как парапсихология. Ею занимается Андрей Гендинович Ли, президент Фонда парапсихологии, он руководит изданием тематического научного журнала. Там очень много исследований на эту тему.

П. Д. Ленков:

Здесь возникает проблема взаимоотношений между разными сообществами – академическими и околоакадемическими. Такие проблемы есть и на Западе, а не только у нас. Только у нас это, может быть, все острее.

С. В. Пахомов:

Еще у нас есть трансперсональный институт. Но это, скорее, околонучная среда.

П. Д. Ленков:

Парапсихологический журнал у нас тоже не имеет официального академического признания.

Вопрос:

Вопрос по поводу описания практик. Вы мало затронули эту тему. Какой еще подход существует, кроме чисто описательного. Есть ли в описаниях результатов разработка какого-то специального языка?

П. Д. Ленков:

Это тот пункт, где примеров очень мало. Повторюсь, что, в первую очередь, это работы Е. А. Торчинова. Больше описаний, где используется традиционный язык, или примеры. А так, чтобы это было целенаправленное описание, то оно есть, но это описание, в данном случае, с позиции трансперсональной психологии, более конкретно, с позиции Станислава Грофа. Как и любое такое описание, оно чревато определенной опасностью, что данные из истории религии и философии соответствующих практик в той или иной степени как бы подгоняются под определенную концепцию. Такая опасность в каждом случае существует.

Есть и другой способ, где определенная концепция не навязывается. Если взять работы по буддийской и индийской йоге В. И. Рудого и Е. П. Островской, то по ним нельзя сказать, что есть какая-то одна совершенно четкая парадигма, которая навязывается или применяется. Но все равно целенаправленно создается научный язык описания, в том числе с опорой на психологическую литературу. Здесь просто одни авторы увлекаются каким-то очень конкретным подходом, а другие авторы пытаются использовать более нейтральную, разную терминологию, общепринятую. И всегда остается проблема перевода, потому что иначе текст останется вообще без всякого перевода.

Пока язык еще очень тесно привязан к конкретной традиции. Существует некоторая дифференциация, и она имеет внешние причины.

Возможно, что в данном случае пока невозможно объять необъятное. К тому же востоковедение очень специфично. Я по образованию востоковед, но могу сказать, что как таковой такой науки нет. Существуют востоковеды-историки, востоковеды-философы, востоковеды-филологи и т.д. И одновременно такая наука есть. Она есть потому, что изучение любого востоковедческого аспекта, будь то история или филология, требует большей траты времени на изучение восточного языка и культуры, символики, чем, например, при изучении истории России. Сейчас это во многом отходит, но в XIX и XX вв. это было именно таким образом. Поэтому работа, например, востоковедов-даологов имеет свою специфику, работы востоковедов-буддологов и индологов имеют свою специфику. И языки могут сильно отличаться. Но русская литература, в этом смысле, очень неплохая. И если посмотреть работы упоминавшихся авторов (за исключением Абаева), то там очень много общего, потому что когда-то было очень тесное сотрудничество, люди работали в одной группе. Поэтому в терминологии много родственного, а некоторых случаях она просто совпадает.

Есть такая деталь: некоторые авторы вводят новую терминологию. Но это происходит не потому, что новая терминология лучше старой, а потому что автору нужно как-то обозначиться. Таково мое частное мнение.

С. В. Пахомов:

Позволю себе добавить, что данный вопрос пытается выйти за пределы конкретных культурных очагов и имеет важное значение. На самом деле, очень сложно отвлечься и отречься от того, на чем мы воспитаны и выросли, но сейчас такие попытки уже делаются. Мой знакомый доктор наук, живущий на Украине (А. Е. Величенко), специалист по Шри Ауробиндо, очень хорошо знаком с западными разработками, отлично знает восточные психотехники и активно пытается создать метаязык. Он был переводчиком Франклина Меррелл-Вольфа – с трудом переводимого автора, занимающегося разными психотехниками, и был переводчиком Ауробиндо. Это Запад и Восток. Так вот, он пытается создать язык, который бы однозначно описывал процессы, происходящие в практиках восточного и западного характера. Потому как тело у всех одной структуры, природа у человека одна и та же. Это всегда следует иметь в виду. Несмотря на все языковые различия, все в принципе похоже. Поэтому процессы, которые проходят в теле, я думаю, можно в принципе описывать на каком-то одном языке, конечно, при некоем общем соглашении.

Вопрос:

А как относиться к работам Тимоти Лири, который хотел совместить применение наркотических веществ, буддологию и другие вещи?

П. Д. Ленков:

Это была очень популярная в то время идея. Я не очень хорошо знаю Тимоти Лири, больше читал Олдоса Хаксли, который тоже ратовал за это.

Этакая наркотическая религия... Было такое. Но я рассматриваю это как некий интересный этап в истории западного общества. Это 1960–1970-е гг., и это интересно с точки зрения психологии, антропологии и т.д. Произошли существенные изменения и на Западе, и у нас. Современное общество во многом вернулось к тому, что было до того, т.е. когда психотропные, наркотические вещества и т.д. не были запрещены, но сегодня они осуждаются, связываются с чем-то маргинальным, с девиацией, болезнью и т.п. Но есть другой момент – активное использование психотропных веществ характерно для некоторых первобытных или примитивных культур, например, для шаманистов (но не обязательно). А великие восточные традиции не применяют их зачастую и также осуждают. Поэтому в данном случае я не вижу никакой необходимости достигать ИСС с помощью таких веществ. Другой вопрос, что исследования продолжаться будут, но мы не знаем, будут ли они продолжаться в силу духовных идеалов. Полагаю, что здесь все в значительной степени коммерциализировано, это бизнес и колоссальные деньги. Сейчас посмотреть на все это глазами Олдоса Хаксли мне, например, сложно, потому что это средство манипулирования обществом. Т. е. мне нужно отказаться от своих социологических антропологических представлений. И я не знаю, зачем это нужно делать. Мне представляется, что все это не обязательно средство духовного поиска...

Вопрос:

Но ведь это 1960–1969 гг. Может быть, и то и другое одновременно решили совместить. В те времена культура хиппи и религиозные мотивы соединились и стали вместе «танцевать». Не просто ли это дань моде и новым течениям?

П. Д. Ленков:

Нет, конечно. На эту тему написано очень много. Тот же Балагушкин еще в конце советского времени писал на эту тему. Здесь самое очевидное – кризис Церкви, особенно католической. Это кризис традиционного христианства в западном обществе. К нам хиппи тоже проникли, но у нас все было по-другому – у нас принадлежность к Церкви могла быть, скорее, признаком диссидентства. И потом, не так уж много времени прошло между контркультурной революцией и всеми этими процессами и викторианской эпохой. В масштабах истории викторианская эпоха закончилась совсем незадолго до этого, когда даже ножки стульев, роялей было положено оборачивать тканью (раз ножки должны быть закрыты, значит, *все* ножки). Это известный пример из работ антропологов.

То, о чем мы говорим, стоит связывать с историей западного общества, конкретного общества конкретного периода. Но здесь, конечно же, есть некие вечные вопросы. А вот что касается наркотиков и т.п. веществ, то здесь причина одна – быстрый эффект. Одно дело изучать йогу или восточные практики по-настоящему и всю жизнь, а другое дело – «уколотся и забылся».

Культурный контекст совсем другой, результаты в значительной степени неоднозначны, если не сказать, плачевны.

Вопрос:

А если взять такое течение, которое сейчас развилось на Западе и у нас – буддизм карма-кагью?

П. Д. Ленков:

Оле Нидал однозначно в своих книгах пишет, что он категорически против использования наркотиков. Он рассказывает о том, что когда был молодым, то баловался. Соответственно, его молодежная аудитория понимает, что он попробовал и это.

С. В. Пахомов:

Отцы нью-эйдж к этому относились примерно также. Если вспомнить Рам Дасса, который тоже вначале увлекался ЛСД, то после поездки в Индию, когда он нашел там гуру, который разом съел целую горсть таблеток и не поморщился, Рам Дасс (он тогда носил фамилию Алперт) был поражен, сменил свою фамилию Алперт на Рам Дасс, перешел в индуизм и понял, что медитация гораздо круче.

Вопрос:

Но ведь Оле Нидал изменил основные буддийские практики.

С.В. Пахомов:

Он их упростил.

Вопрос:

Да. И они должны изменять сознание. Они полностью переработаны по сравнению с тем, какими были в тибетском буддизме.

С. В. Пахомов:

Он сегодня действует с санкции своих учителей. Он признанный лама и в традицию встроено легально. Тибетский буддизм после 1950-х гг., который мигрировал на Запад, столкнувшись с западными учениками, понял, что древние и очень сложные практики работать не будут. Пошло упрощение. Поэтому популяризатор Оле Нидал, который все делал быстро и оперативно, оказался ко двору. И какие-то вещи он как-то передает (не в полной мере освобождение), на каких-то уровнях упрощенным образом он работает.

П. Д. Ленков:

Я полностью согласен. Он признан одной из субтрадиций, но у них внутри много проблем.

С. В. Пахомов:

Тибетский буддизм сейчас очень либерален, он признает очень большое количество практик, в том числе и достаточно «профанных» с точки зрения древней традиции; но эта гибкость – коронная черта буддизма вообще, он приспосабливается к чему угодно.

П. Д. Ленков:

Когда задаешься вопросом об особенностях и отличиях карма-кагью, то, в частности, возникает еще и вопрос о том, традиционное это течение или новое. Мне представляется, что главная новизна, насколько я знаю, в том, как они действуют и как организованы, т.е. в их социальной активности, как они структурированы. Они, и не только они, во многом похожи на некие позднепротестантские течения, чем на те школы, которые были когда-то в Тибете. Но это касается социальной активности, социальной сферы. А что касается практик, то, в принципе, у них есть возможности познакомиться с традицией, они пользуются переводами, в том числе есть востоковеды, которые с ними сотрудничают. И здесь нет никаких особых ограничений. Лично у меня нет оснований сказать, что они очень сильно все изменили.

Вопрос:

Когда вы говорили о российской йоге, то вы назвали ее фитнес-йогой. С чем это связано? И еще, когда вы говорили о йоге, то сказали, что она статична. Я хотел бы возразить. Там есть и динамичная часть. Бывает, что у одного учителя два ученика. Одному учитель дает динамичную технику, а другому статичную.

П. Д. Ленков:

Что касается второй части вопроса, то я соглашусь. Все познается в сравнении. Я, например, сравнивал с тайцзицюань. А что касается фитнес-йоги, то это выражение не мое, я его позаимствовал. Здесь имеется в виду йога, как она преподается во многих случаях в фитнес-центрах. Она может преподаваться совершенно по-разному, есть и очень опытные учителя, уделяющие очень большое внимание духовной стороне вопроса. И здесь имеется в виду усредненно по всей России. Сегодня во всех фитнес-клубах есть йога, и на очень разном уровне. Часто ученики ориентируются исключительно на «девушку с картинки», хотят быть такими же. Это некое социальное явление, а не направление в йоге.

Вопрос:

Многие буддисты карма-кагью употребляют алкоголь...

П. Д. Ленков:

Это отдельный серьезный вопрос. Отвечу совсем кратко. На самом деле, у них много чего позволено. В России, в Санкт-Петербурге есть буддисты, которые критично относятся к Оле Нидал и карма-кагью, потому что они

считают, что порой полностью забывают про винаю. С этим трудно не согласиться. Виная – это раздел буддийского канона, где прописана монашеская дисциплина. В буддизме нет такого разнообразия уставов, как в христианстве. А есть в основе всего несколько версий винаи. Все многочисленные буддийские школы в своей основе опираются на винаю, т. е. монашескую дисциплину. И есть течения, которые об этом говорят много, есть течения, которые об этом говорят мало. У Оле Нидала и в карма-кагью этому уделяется меньше внимания, но во многом за счет этого они имеют большую популярность. Потому что когда молодой человек приходит в какое-то новое для него место, ему начинают читать проповедь о том, что такое хорошо и что такое плохо. Зачастую такие проповеди не увлекают молодежь. А вот вспоминают ли дальше в карма-кагью о проповедях, сказать сложно. Обвинять голословно не стоит. Например, тхеравадины больше этому внимания уделяют. Но если обратиться вообще к нынешнему тибетскому буддизму, в том числе школе гелугпа, то там творятся вещи, которые совершенно не соответствуют винае.

С. В. Пахомов:

Павел Дмитриевич, давайте скажем несколько слов по поводу методов. Вы упомянули девять из них. В основном все эти методы – это методы «прямого эфира», когда изучается то направление, которое присутствует в данный момент. Но ведь в большинстве своем практики уже являются памятниками, некоторые исчезли. Поэтому я просто дополняю, что существует филологический подход, исторический метод, целая гроздь философских методов (герменевтика, структурализм). И в данной связи такой вопрос или замечание, которое всегда остро воспринимается: насколько должен исследователь погружаться в то, что он исследует, в плане психопрактик? Может ли он остаться посторонним?

П. Д. Ленков:

Этот вопрос обсуждается очень давно. Его можно поместить в более широкий контекст исследования религий. Я с ним достаточно знаком, потому что преподаю феноменологию религии и даже как-то выступал на религиоведческом конгрессе на эту тему. И если говорить о данном конкретном предмете, то знакомство, если и не необходимо, то в высшей степени желательно. Многие западные и наши исследователи изучали и изучают различные практики. Здесь можно только отметить нюансы, связанные с научными тонкостями. Дело в том, что есть феноменологическое направление, и есть тщательно проработанная феноменологическая модель исследования. Это то, чем занимались классики – ван дер Леув, Бреда Кристенсен и т. д. Эти имена могут быть не очень известны сегодня, но специалисты их знают. Наибольшую известность получил Элиаде, но в данном случае он не является классическим представителем и разработчиком метода, который опирался еще на идеи Гуссерля.

Если в двух словах, то феноменологический подход подразумевает, что в начале человек от своих собственных предубеждений и представлений дистанцируется (это называется «эпохе»), потом он погружается в объект, видит феномен как бы глазами верующего, а потом он то видение, которое есть у верующего, опять помещает «в скобки» (так говорил Гуссерль) и опять совершает процедуру эпохе. Т. е. он все время балансирует. Но если он отказывается от этого, то он становится «обращенным».

Но как можно наблюдать во второй половине XX в., есть немало исследователей, которые в итоге стали «обращенными», изучая какую-то иную религию. Это получило некое признание, и все меньше и меньше удивляет кого-то на Западе, а с начала 1990-х гг. – и у нас.

Я думаю, что какое-то знакомство крайне желательно. И, например, недавно я прочитал краткую биографию Тарта, и оказалось, что у него черный пояс по айкидо. А в ряде случаев это просто необходимо. Все зависит от того, какие цели исследования. Ведь исследователь может быть верующим. Если человек исповедует, например, христианство и при этом занимается изучением буддийской благотворительности в средние века (одно такое французское исследование мне известно), то ему незачем погружаться в буддийские практики.

С. В. Пахомов:

А если в измененное состояние сознания?

П. Д. Ленков:

Тогда это в высшей степени желательно. И если он католик, то ему это, скорее всего, разрешат. Потому что в католической Церкви существует соответствующая литература, центры и есть даже монастыри, где монахи, по разрешению местного архиерея, занимаются дзэнскими медитациями.

Так что, я считаю, что погружение исследователя в чужую религию необходимо, но в известных пределах.