

Оригинальная статья  
УДК 101.1  
<http://doi.org/10.32603/2412-8562-2022-8-6-31-56>

## (Философское) паломничество на Восток с заходом на Запад.

Е. А. Торчинов

*Евгений Георгиевич Соколов*

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,  
egslov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9843-8371>*

**Введение.** Статья посвящена рассмотрению условий и возможности позитивного исследования философии Востока. Мировой, и отечественный в том числе, опыт интерпретации текстов восточных мыслителей опирается на те познавательные методологические стратегии, которые сформировались в русле классического востоковедения и носят ярко выраженный филологический, исторический или страноведческий характер. Это формировало лишь искаженное представление о философском наследии народов Востока. Подобный подход давал основание квалифицировать анализируемые тексты либо как философскую предысторию, либо вообще как нефилософию. Поэтому целями статьи являются, во-первых, выяснение причин, по которым адекватное восприятия сущностных и конститутивных параметров философии Востока затруднено, во-вторых, прояснение тех эпистемологических априори, в пределах которых философский Восток проявится во всей полноте своих откровений.

**Методология и источники.** Полученные результаты исследования опирались: 1) на работы по истории отечественного востоковедения; 2) классические китайские (даосские и буддистские) тексты; 3) труды Е. А. Торчинова, послужившие методологическим ориентиром при написании статьи. Также внимание уделено прояснению тех необходимых «условий возможности», которые могут послужить некоей методологической базовой предустановкой, исходя из которой формируется конкретный инструментальный набор, используемый при философской аналитике конкретных текстов или текстовых массивов.

**Результаты и обсуждение.** В качестве примера удачного опыта философской интерпретации текстов восточных (в частности, китайских) мыслителей рассматривается наследие Е. А. Торчинова. Труды петербургского ученого можно разделить на несколько групп, объединение которых позволило создать условный макет системных целостностей – это аналитики: 1) текста; 2) теории и практики; 3) целостных конструкций; 4) доктрины, исторически проявляемой в многообразии форм; и 5) результатов, т. е. презентации собственных текстов, «стилистически» аутентичных автохтонному материалу.

**Заключение.** Философия Востока – на сегодняшний день почти полностью закрытый для нас континент. Пренебрежение к исследованию Востока, свойственное отечественной науке, во многом воспроизводит ситуацию, сложившуюся в гуманитарном знании. Одной из причин является эпистемологическая предустановка, определенная настроенность нашего познавательного аппарата. Удачным примером исследования восточной философии, адекватного объекту, могут служить работы Е. А. Торчинова.

© Соколов Е. Г., 2022



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

**Ключевые слова:** востоковедение, религиоведение, восточная философия, Е. А. Торчинов, опыты познания и интерпретации

**Финансирование:** работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде–Петербурге. Вторая половина XX века»).

**Для цитирования:** Соколов Е. Г. (Философское) паломничество на Восток с заходом на Запад. Е. А. Торчинов // ДИСКУРС. 2022. Т. 8, № 6. С. 31–56. DOI: 10.32603/2412-8562-2022-8-6-31-56.

---

Original paper

## **(Philosophical) Pilgrimage to the East with a Visit to the West. Evgeniy A. Torchinov**

***Evgeniy G. Sokolov***

*Saint Petersburg State University, St Petersburg, Russia,  
egslov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9843-8371>*

**Introduction.** The article is devoted to the consideration of the conditions and possibilities of a positive study of the philosophy of the East. The world and domestic experience in interpreting the texts of Eastern thinkers was based on those cognitive methodological strategies that were formed in the mainstream of classical Oriental studies and have a pronounced philological, historical or regional character. This formed only a distorted view of the philosophical heritage of the peoples of the East. Such an approach gave grounds to classify the analyzed texts either as philosophical prehistory, or as non-philosophy in general. Therefore, the objectives of the article are, firstly, to clarify the reasons why an adequate perception of the essential and constitutive parameters of the philosophy of the East is difficult. Secondly, the clarification of those epistemological a priori, within which the philosophical East will manifest itself in the fullness of its revelations.

**Methodology and sources.** The obtained research results were based on 1) works on the history of Russian Oriental studies; 2) classical Chinese (Taoist and Buddhist) texts; 3) the works of E.A. Torchinov, which served as a methodological guide for the article. The author also paid attention to clarifying those necessary "conditions of possibility" that can serve as a kind of methodological basic preset. Based on it, a specific toolset would be formed, used in the philosophical analysis of specific texts or text arrays.

**Results and discussion.** E.A. Torchinov's legacy is taken as an example of the successful experience of philosophical interpretation of the texts of Eastern (in particular Chinese) thinkers. The works of the St. Petersburg researcher can be divided into several groups, the unification of which made it possible to create a conditional "layout" of system integralities. These are analysts: 1) text; 2) theory and practice; 3) integral constructions; 4) doctrine, historically manifested in a variety of forms; and 5) results, i.e. the presentation of their own texts, "stylistically" authentic autochthonous material.

**Conclusion.** Today, for us, the philosophy of the East is an almost completely closed "continent". The disregard for the study of the East, characteristic of Russian science, largely reproduces the situation that has developed in humanitarian knowledge as such. One of the reasons is an epistemological preset, a certain mood of our cognitive apparatus. The works of E.A. Torchinov can serve as a successful example of a study adequate to the object of Eastern philosophy.

**Keywords:** oriental studies, religious studies, oriental philosophy, E.A. Torchinov, experiences of cognition and interpretation

---

**Source of financing:** the work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20-011-00144 “Theoretical heritage of philosophy in Leningrad-Petersburg. Second half of the twentieth century”).

**For citation:** Sokolov, E.G. (2022), “(Philosophical) Pilgrimage to the East with a Visit to the West. Evgeniy A. Torchinov”, *DISCOURSE*, vol. 8, no. 6, pp. 31–56. DOI: 10.32603/2412-8562-2022-8-6-31-56 (Russia).

**Введение.** В 2022 г. исполнилось 350 лет со дня рождения последнего царя всея Руси и первого Императора Всероссийского Петра I. Эту памятную дату с размахом отмечала вся страна. Несть числа всевозможным мероприятиям, которые в течении всего года проводились в ознаменование юбилея. Что вполне закономерно. Роль Петра Великого в более чем тысячелетней истории России является одной из ключевых: он – тот, кто определил векторы развития страны на столетия вперед. Это невозможно оспорить или подвергнуть сомнению, как бы ни оценивали в последующем саму фигуру самодержца и сущность тех фундаментальных изменений, которые благодаря его оптимизму и упорству произошли в жизненном укладе насельников земли русской. Среди практически единодушно оцениваемого в качестве позитивного момента петровских реформ – это, согласно патетически-пафосному выражению А. С. Пушкина, то, что император «в Европу прорубил окно», благодаря чему мы вошли в число цивилизованных народов, заведя и в своих огородах различные культурности. Не буду возражать против этой максимы и вздыхать по поводу «России, которую мы потеряли» (или «так и не обрели»), перечислять убытки и изъяны петровской стратегии (ибо их числом не меньше, чем прибытков и блеска), тем паче укорять великого человека в недалновидности – на три века разбегу хватило, что немало, – лишь стоит обратить внимание на «странность», или, скорее, несуразность, что уже почти два века тому назад благодаря дебатам славянофилов и западников стало очевидностью, а ныне благодаря событиям последнего года, так и вовсе – вопиющим недоглядом. Прежде всего, – идеологическим, ибо тем самым в российском общественном сознании сформировалась устойчивая, воспроизводимая на протяжении нескольких веков, искаженная и не соответствующая реальности картина мира (человеческого мира). Если воспользоваться пушкинской метафорой, то в Европу-то Петр Алексеевич, разумеется, окно прорубил, однако все остальные «окна» закрыл (или плотно занавесил), тем самым лишив нас возможности воспринять (не локально и окказионально, по какому-нибудь частному «отдельно взятому поводу», но – масштабно, в качестве достойной уважения и пристального внимания другой социально-антропологические автономности, альтернативные европейской модели конституирования общественной целостности/совокупности) иные опыты устройства/осмысления человеческого существования (в том числе и своего собственного), тем самым весьма затруднив освоение неевропейских культурных ландшафтов. В частности, это касается тех регионов, которые принято называть Востоком, территориально, по количеству приверженцев, по исторической «глубине», по длительности и устойчивости существования социальных образований, по художественному и технологическому разнообразию во много раз превышающих/превосходящих «коллективный Запад» (Европу и ее юрисдикции Нового времени). И ладно, если бы речь шла о тех странах и континентах, которые географически далеко от нас расположены: Африке, Латинской Америке, Австралии. Восток – во всяком случае, довольно большая его

часть – это то, с чем мы живем на протяжении многих веков, с чем непосредственно соприкасаемся (напомню: протяженность сегодняшних границ России со странами Востока во много раз превосходит протяженность границ с западноевропейскими странами), это те народы, с которыми мы на протяжении веков вступали в контакты на разных уровнях, в разных ситуациях, по разным, весьма и весьма многочисленным, поводам; наконец, Восток – это также и то, что «в себе содержим/носим», т. е. вошедшие или входившие в тот или иной период в состав российских государственных образований территории.

И еще, в частности, это касается восточной философии. Что в итоге, в ментальном обиходе не в меньшей мере, чем в общественной идеологии, так или иначе сводится к тому, что сформировавшиеся, существовавшие на протяжении долгого времени и отнюдь не архаично-рудиментарные сегодня, неевропейские опыты познания, отношения и интерпретации мира как такового остаются до сего дня практически нам неведомы. Иными словами, невзирая на многочисленные исторические и этнографические изыскания большая часть человеческой вселенной оказалась для нас закрытой, ибо «голые» (объективизированные) факты и артефакты, вероятно, способны дать некоторую информацию «о прецеденте», но едва ли знания и тем паче – понимание его.

Акцентирую: практически неведомы, но – не совсем и не вовсе.

**Историография (институциональная).** В сущности, представления о Востоке аккумулировались в том реестре познания, который обычно маркируется как востоковедение. История отечественного востоковедения, как утверждают исследователи, восходит к государственным образованиям Древней Руси, когда произошли первые контакты с народами, которые населяли территории, расположенные восточнее наших рубежей. «Российское... востоковедение берет начало с общения, в основном торгового, княжеств Руси с сопредельными восточными государственными образованиями. С XIII в. начались контакты Руси с государствами Средней и Центральной Азии: русские купцы совершали поездки в Хорезм, а служилые люди – в Монголию. Известно, что русские послы в XV в. посещали Герат, а гератские – Москву... к середине XVI в. Россия, объединив большую часть народов Поволжья, получила возможность открыть свою торговлю со Средней Азией, Ираном и Кавказом и частично контролировать транзитную торговлю Западной Европы с этими регионами, а также установить дипломатические отношения с Востоком...» [1, с. 5–6]. Очевидно, что интерес к культуре народов Востока (и соответственно накопление знаний о нем) в первую очередь носил утилитарно-практический характер и едва ли выходил за пределы решения политических и экономических задач, и лишь в одном случае имел отчетливо идеологический характер: христианство, Византия. Паломники, путешественники, купцы, послы, государственные и военные деятели – таков был контингент людей, стоявших у истоков наших представлений о Востоке. Они же на протяжении многих веков – вплоть до середины XIX в. – определяли фокус нашей оптики на него, т. е. на Восток, в равной степени, как и отношение к нему. Реформы Петра Великого, затронувшие многие аспекты жизни россиян, в том числе институты добывания, хранения и передачи знаний, не изменили характер нашего интереса к народам Востока: он, интерес, не стал ни спекулятивным, ни художественным, ни культурным. Учрежденные Академия наук и Санкт-Петербургский университет при всей декларируемой открытости («Каждый академик обязан в своей науке добрых

авторов, которые в иных государствах издаются, читать. И также ему легко будет экстракт из оных сочинять» [1, с. 8]) воспроизводили западноевропейские модели и стандарты, в коих востоковедение как отдельная и самостоятельная область еще отсутствовало. Единственное место, где собирались все доступные на тот момент артефакты, связанные в Востоком, была Кунсткамера, которая обладала «таким количеством изысканных по разным азиатским странам и народам редкостей, что таковым множеством ни один в Европе кабинет хвалиться не мог» [1, с. 6]. Однако не стоит забывать, с какой целью Кунсткамера учреждалась: «собрание редкостей», коллекционирование «всякой всячины», музеефицирование-экспонирование разрозненных экзотических штуквин, ценность которых определялась в первую очередь экстравагантностью и раритетностью. Ситуация стала изменяться в первой половине XIX в., что позволяет говорить о том, что наряду со знаниями-информацией, добываемых в военных, дипломатических и финансовых ведомствах и поэтому носивших сугубо практический характер, стали появляться отдельные работы [2, гл. 16–20], превышающие сугубо утилитарную, обусловленную исключительно государственно-политическим интересом, надобность. Более того, определились и некоторые направления, по которым стали проводиться исследования, – кавказоведение, османистика (раздел тюркологии), иранистика, афганистика, египтология, семитология, арабистика, китаистика, индология. Однако едва ли правомерно говорить, что отечественное востоковедение как самостоятельная познавательная область проявила себя в полной мере именно с середины XIX в. Все накопленные ранее знания-информация носили в большей степени случайный, окказионально-прикладной и разрозненный характер. Если же и выходили за пределы экономической, политической и военной целесообразности, то имели по большей части привкус «прихоти», «хобби», «досуга», «чужачества» и вряд ли имели – во всяком случае на уровне российского общественного сознания – особую научно-спекулятивную ценность в глазах современников. Знания, (с петровских времен) наука, культура, философия, даже искусство (за очень редким исключением, выполнявших в большей степени декоративно-орнаментальную функцию, вроде шинуазри) – это про другое.

«22 октября (по старому стилю) 1854 года был подписан Указ Правительствующему Сенату о преобразовании отделения восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета в Факультет восточных языков "для успешнейшего изучения восточных языков, вместо обучения оным в разных заведениях министерства народного просвещения, сосредоточить преподавание их в С.-Петербурге, где соединяется больше средств для развития этой обширной отрасли знания и больше учебных пособий, чем в других местах империи"» [3]. В состав факультета тогда входили кафедры арабского, персидского, турецко-татарского, монгольского и калмыцкого, китайского, еврейского, армянского, грузинского и маньчжурского языков, разделенные на пять «разрядов»: арабско-персидско-турецко-татарский, монголо-калмыцко-татарский, китайско-маньчжурский, еврейско-арабский, армяно-грузинско-татарский. С 1855 г. стали обучать афганскому, а с 1858 – санскриту. 22 октября 1854 г. можно считать символическим днем рождения отечественного востоковедения, ибо с этого времени интерес к восточным народам и культуре уже не ограничивался сугубо практическими целями, но также преследовал образовательно-воспитательные и научно-спекулятивные задачи. Не на пустом месте, не с нуля. Кроме уже упомянутых прецедентов



непосредственного разрешения экономических, политических и военных задач, по отношению к которым знания о Востоке функционировали почти исключительно в качестве операционного инструментария, следует отметить, что с 1818 г. на историко-филологическом факультете в Главном педагогическом институте в Санкт-Петербурге успешно работали приглашенные из Парижа французские ориенталисты Ж. Ф. Деманж и Ф. Б. Шармуа. Первый возглавлял кафедру арабской словесности, второй – персидской. А в 1819 г. на одноименном факультете уже в Санкт-Петербургском университете был создан «восточный разряд». К моменту открытия факультета восточных языков существовало шесть востоковедческих кафедр – арабская, персидская, турецкая, азербайджанская, армянская и грузинская. Обратим внимание (и к этому еще вернемся далее) на название: факультет восточных языков. То есть обучение студентов было ориентировано в первую очередь на овладение тем или иным восточным языком либо, как в случае с педагогическим институтом, чуть более шире – словесности. Иначе говоря, одна из основных тематически-дискурсивных практик, задающая тон всей научно-познавательной активности в пределах отечественного (да и мирового) востоковедения, – филология. За более чем полуторавековую историю восточного факультета СПбГУ произошло много изменений: с 1919 г. факультет был расформирован, в 1944 – воссоздан; наряду с обучением языкам стали вводиться дисциплины по истории, культуре и литературе; создавались новые кафедры, произошла дисциплинарная спецификация (исторический, филологический и страноведческий профили). Однако базовые принципы, по которым организуется весь учебный процесс, равно как и научно-исследовательская деятельность (студенческая в том числе), оставались неизменными на протяжении всей истории факультета. Стоит акцентировать внимание на профессиональной (со своими предметными полями и методологическим инструментарием), фокусирующей познавательный взгляд специалистов-востоковедов ориентации: филология, история и страноведение. Все остальные высшие учебные заведения, в которых можно стать профессиональным востоковедом, где есть соответствующие подразделения (их ничтожное количество на всю Россию – всего 18), повторяют и воспроизводят (со своими нюансами, чаще всего в урезанном виде) петербургскую дисциплинарно-предметную модель. Другим, не менее важным для исследования народов Востока и приобщения к их культурным традициям, ментально-духовным основам, к их механизмам формирования знания и представления о реальности, нежели Восточный факультет СПбГУ, центром, в котором изучение Востока носит научный, систематический и целенаправленный характер, является институт Востоковедения РАН.

Его история не многим длиннее: «Самостоятельный научный востоковедческий центр в Академии появился в ноябре 1818 г., когда был учрежден Восточный кабинет, вскоре получивший по предложению Френа название Азиатского музея... Со времени организации Азиатского музея... начинается новый период в истории научного востоковедения. Коллекции Азиатского музея состояли из восточных рукописей, книг по Востоку на европейских языках, археологических памятников, предметов этнографии, 173 восточных редкостей и монет, переданных из Кунсткамеры, библиотеки и Архива Академии наук» [1, с. 140]. На тот момент Азиатский музей включал «хранилище восточных рукописей и ксилографов, восточных и востоковедных книг, которые описывали, каталогизировали, а также коллекций восточных монет (где их каталогизировали, изучали и где издавали нумизматические исследования); музей с экспозицией для обозрения посетителями; библиотеку»

где ученые исследовали памятники культуры» [1, с. 141]. При этом, что очень показательно, «научное востоковедение тех лет определялось не штатным расписанием того или иного центра. Строгая регламентация тематики, штатная “прописка” ученых носили подчас номинальный характер. Фактически Азиатский музей, став крупнейшим собранием манускриптов и одной из самых значительных библиотек, наряду с восточным факультетом Петербургского университета оставался научным центром востоковедных исследований» [1, с. 141]. И хотя к началу XX в., как значится во всех энциклопедических изданиях, «это был уже крупный, мирового масштаба, исследовательский центр изучения Востока, в котором работали востоковеды с мировыми именами – специалисты по истории, археологии, религии, этнографы, лингвисты и литературоведы» [4], но в своих основополагающих принципах, т. е. в организации служебно-профессиональной деятельности, тематической и методологической ориентации, специфике и характере процессуально-дисциплинарных акцентов, а также в определении привилегированных горизонтов умозрения, никаких существенных изменений не произошло: библиотека, архив, музей. Соответственно: каталогизация, систематизация, пополнение архива, комментирование-описание-толкование артефактов (посредством уже существующих познавательных моделей и стратегий), наконец – экспонирование. «Подавляющее большинство востоковедов России принадлежало к историко-филологической школе; они изучали главным образом восточные языки, литературные и исторические памятники древности и средневековья, древнюю и средневековую историю народов Востока. Новая история и экономические проблемы, за редким исключением (труды А. К. Мирзы Казембека, А. Г. Туманского, Л. Ф. Тигранова и др.), почти не привлекали внимания востоковедов» [5, с. 6].

Важной для отечественного востоковедения, так же, как и для истории страны, считается Октябрьская революция, когда «перед советским востоковедением самой жизнью были поставлены совершенно иные задачи, и в соответствии с ними советское востоковедение начало развиваться. Основное внимание было обращено на изучение современного положения в колониальных и зависимых странах Азии и Африки, на освободительную борьбу народов этих стран. Востоковеды должны были объяснить сложные экономические, политические, социальные и культурные процессы, которые происходили на Востоке, понять влияние истории на современные события, предугадать дальнейшее развитие государств Востока» [5, с. 8]. В советский период произошло множество организационных изменений (в 1930 г. слиянии Азиатского музея, Института буддийской культуры и Туркологического кабинета в единый Институт востоковедения АН СССР, перевод института 1950 г. с сохранением в Ленинграде филиала, выделение в 2007 г. петербургского филиала в отдельный Институт Восточных рукописей; внутриинститутские реорганизации: разделение-слияние отделов-подотделов-секций, открытие новых подразделений и пр.). никоим образом не подвергая сомнению целесообразность и полезность подобных метаморфоз, допуская, что «сложные экономические, политические, социальные и культурные процессы» советскими востоковедами были успешно объяснены и адекватно-корректно отразили реальность, отметим лишь моменты, которые, представляется, и иллюстрируют, и подтверждают заявленный ранее тезис: «окно на Восток» до сего дня так и остается закрытым, наши знания о прошлом и настоящем народов Востока – отрывочны, фрагментарны, поверхностно-

формальны, случайны и не слишком помогают понять, с каким феноменом (феноменами) мы имеем дело. Это, в свою очередь, затрудняет и коммуникацию, и восприятие-усвоение, т. е. использование в собственной практике, опыта жизни (по сути, конструирования реальности) тех социально-антропологических образований прошлого и настоящего, что располагаются восточнее рубежей нашего Отечества.

Причины такого положения вполне очевидны. Обратим внимание, что «корнем сего зла» являются отнюдь не сложность (для широких масс европейского люда) овладения восточными языками, что будто бы является непреодолимым барьером. Сложность или легкость усвоения-постижения (иностранный язык в том числе) – категории относительные, зависят от господствующей социокультурной предубежденности в не меньшей степени, чем от «объективных обстоятельств» (психо-сомо-ментальных предрасположенностей субъекта, принадлежности к той или иной языковой семье-группе, «погруженности в среду» и частоты коммуникативных контактов). Поэтому акцентируем внимание на других, более принципиальных для познания Востока, положениях:

– если соотнести массив субстрата-объекта (Востока), который, повторимся, колоссален и территориально, и темпорально, то количество разнообразных артефактов, которые были произведены за многие тысячелетия (а этот регион на всем протяжении существования человечества во все периоды был плотно заселенным), а также неисчислимое количество событий, здесь случившихся, и совокупное количество интеллектуально-исследовательских усилий, потраченных за последние два столетия (у нас ли, в западно-европейских ли державах – неважно), то не признать ничтожность добытых нами знаний невозможно. Над освоением западноевропейского социокультурно-исторически-интеллектуального опыта в России работало и продолжает работать неисчислимое количество всевозможных институций. А на восток «вперяют свой взор, алчущий познаний», единицы, перечеть кои не составит труда. Не стоит забывать и о фантастическом разнообразии этих опытов жизни, по сравнению с которыми европейский запад покажется уныло-монотонным;

– отчетливо прослеживаемая до совсем недавнего времени филологически-исторически-краеведческая (с религиозными вкраплениями) ориентация востоковедческих исследований и у нас, и за рубежом. Безусловно, подобные изыскания необходимы, они весьма полезны, но в силу своего предмета, который подвергается интеллектуальному препарированию, в принципе не способны дать некое целостное представление об «объекте» (т. е. о Востоке), а потому полученные, даже очень важные и корректно фиксирующие те или иные аспекты реальности (восточной реальности) – фрагментарны и отрывочны. Даже познание экономических, политических, социальных и культурных процессов, на которых стали акцентировать внимание в советский период, проходило под эгидой тех же самых филологически-исторически-краеведческих эпистемологически-методологических априори, выступающих в роли дисциплинарного дискурсивного фундамента (в силу исторической традиции);

– безоговорочное и безоглядное доверие к научному знанию, т. е. к институту науки как таковому. О кризисе науки было заявлено – и весьма авторитетно – еще век назад (Э. Гуссерль в своей последней большой работе 1935–1937 гг. «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» говорил, что «основание кризиса, развернувшегося с конца



XIX в., основание несостоятельности философии и ее ветвей, современных частных наук, – их неспособности исполнить свое призвание (свою телеологическую функцию): дать нормативное руководство более высокому человеческому типу» [6, с. 6], но его слова не получили широкой поддержки). Однако универсальность, компетентность и авторитет науки (в добывании знаний) стал повсеместно подвергаться сомнению лишь последние полвека. («Знание не сводится к науке и даже вообще к познанию... Наука является областью познания...» [7, с. 52]. «Знание – это не наука, особенно в ее современной форме, эта последняя, хотя и не может затемнить проблему легитимности знания, заставляет нас ставить эту проблему во всей ее не только социополитической, но и эпистемологической полноте...» [7, с. 52]. «Позитивная наука – это не знание...» [7, с. 93]). Дискурсивная практика, институт, языковая игра, одна из возможных, исторически приходящих эпистемологических программ, компетентная в одних вопросах-практиках, но гносеологически непригодная в других, – это не новость. Компетентность науки и темпорально, и территориально достаточно четко ограничена новоевропейским горизонтом. Едва ли опора на научные технологии при исследовании Востока может выполнять функцию базового эпистемологического инструментария. Гораздо более убедительным и эффективным будет использовать/совмещать разнообразные познавательные модели, соразмерные месту, времени и социокультурному контексту, в которых находится исследуемый предмет;

– данное положение вытекает из предыдущего: выборка предметных полей. Полагаю, что утвердившаяся в научном познании вообще, в его гуманитарном отсеке в частности, дисциплинарная (она же и тематически-методологическая) спецификация (подведение того или иного артефакта или группы артефактов под исследовательскую юрисдикцию определенной исследовательской дисциплины) в случае с Востоком не может быть признана эффективной и продуктивной. Система наук (знания), принятая в новоевропейском познании, едва ли может служить основой для понимания Востока. О бесперспективности подобного узко дисциплинарного подхода при формировании исследовательских проектов в последнее время говорилось множество раз. Заявления о необходимости применении «широкого междисциплинарного подхода» не спасают положение, ибо, по сути дела, воспроизводят (хотя бы и на уровне первичной умозрительной операции) существующую дисциплинарную разграниченность, лишь вынося ее за скобки. Филология, лингвистика, экономика, политика, религия, регионоведение, искусствоведение и пр. – все это дефинитивы именно научной эпистемологической бухгалтерии, строго определенная система первичного упорядочивания материала-объекта и предварительная разметка совокупного поля познания. Она, повторимся, сформирована в пределах новоевропейского опыта, ему имманентна, нацелена на произведенный в этих пределах «продукт», и только его может с успехом сканировать (в очерченных концептом реальности границах, разумеется). С Востоком она не работает. Она может быть применена, но, скорее всего, полученный результат представит нам искаженную (т. е. адаптированную под фокус нашего зрения) версию реально функционирующей наличности. Информацию-то мы получим, но расширятся ли при этом горизонты нашего знания о предмете, тем более – понимание его? Сомнительно;

– априорно-подсознательное европоцентристское высокомерие, а то и надменность. Оно не присуще – на уровне сознания во всяком случае – самим востоковедам, которые, по

нашему немалому опыту общения, зачарованы Востоком, находятся под очень сильным обаянием тех горизонтов, в которые они вглядываются. Но не они определяют общественное мнение, равно как и стратегии-ориентиры развития (в сфере познания в том числе). Ситуация меняется на наших глазах, но преодолевается с большим трудом. Полагаю, что должно пройти немало времени, прежде чем взгляд в прорубаемое ныне окно на Восток станет повседневно-обиходным.

Все изложенное позволяет утверждать с некоторой категоричностью, что философский Восток, равно как и философский взгляд на Восток и в нашем сознании, и в нашем познании отсутствуют. Практически. До совсем недавнего времени.

**Методология и источники.** Проблема – не в том, что «субстрат» недоступен и недостижим. Наверняка, за последнее столетие не много уголков Земли продолжают оставаться закрытыми для европейцев, а практикуемые на них культурные опыты сохраняют эзотерическую девственность. Суть в другом: в методологии познания. Разумеется, речь не идет о том, что используемый при философских вторжениях операционный набор недостаточен или неэффективен. Вовсе нет. В пределах своих компетенций – будь то классический или постклассический, инструментарий приносит плоды: запрашиваемая информация, безусловно, добывается и регистрируется в архивах. Только результат схож процедурой перемещения конкретного артефакта из аутентичной среды его «обитания» в музейную витрину: «вещь» вроде есть, она осязаемо присутствует, но и «полностью отсутствует» (по сути, аннигилируется), ибо вплетена в совсем иную функциональную циркуляцию. В нашем случае дело касается трансформаций стратегий восприятия, отношения и дисциплинарного конституирования самой «вещи», т. е. философского артефакта. Иначе говоря, перекодировки и переструктурирования режимов/маршрутов. В противном случае мы будем иметь то, что уже имеем почти два века. Напомню, что у истоков концепта, до сего дня остающегося магистральным и не подвергшегося существенной ревизии, истории философии, а значит и философии как таковой, стоит Г. В. Ф. Гегель, который в своих «Лекциях по истории философии» авторитетно утверждал, что «...восточная философия, которая, однако, не войдет в состав нашего изложения; она представляет собою нечто предварительное... Выражение “восточная философия” употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом... То, что мы называем восточной философией, представляет собою вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию» [8, с. 145]. Спустя примерно полтора века эта установка была повторена, хоть и в других дискурсивно-концептуально-терминологических обстоятельствах: «Можно ли говорить о китайской, индуистской, еврейской, исламской “философии”? Да, поскольку мышление осуществляется в плане имманенции, который может быть заселен как фигурами, так и концептами. Однако этот план имманенции является не собственно философским, а префилософским. На него воздействуют заселяющие его и реагирующие на него элементы, так что философским он становится только под воздействием концепта; философия подразумевает его, но тем не менее лишь ею же он и учреждается и развертывается в философском соотношении с не-философией. Напротив, в случае фигур “префилософское” означает, что сам по себе план имманенции не обязательно

предназначен для творчества концептов и формирования философии, он может развернуться также в виде разных форм мудрости и религии, и подобная бифуркация заранее устраняет самую возможность возникновения философии» [9, с. 43]. Законными же правами на титул философской державы, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, кроме древних греков, имеют лишь три народа – немецкий, французский и английский, где детерриторизация (философское инвестирование) прошла успешно, а взрослый продукт обладает всей полнотой подлинности. Эта дисциплинарно-идеологическая предустановка и определяет то «европоцентристское высокомерие» (позицию взгляда), о котором говорилось выше, свойственное практически всем отечественным востоковедческим, в частности специализирующимся на философской проблематике, исследовательским студиям. Работ по истории восточной философии в последнее время издано не так уж мало: продолжающаяся книжная серия «История восточной философии», выходящая под эгидой Института философии РАН с 1993 г.; энциклопедические издания (Философия буддизма, Индийская философия, Новая философская энциклопедия, включающая в себя большое количество статей, которые в той или иной степени можно отнести к Восточной философии); 149 книг (весьма разнообразных и по стилистике, и по исполнению, и по жанру – переводы текстов, научные монографии, очень авторские, порой наивно-простодушные записки собственных наблюдений и впечатлений и пр.), размещенные на портале КнигоГид [10], монографии ученых, специализирующихся на философской мысли Востока, коим несть числа. Однако при знакомстве с этими изданиями, особенно если стоит задача познать (в той или иной мере, в том или ином качестве) и приобщиться к философии Востока, следует учитывать следующие методологические предустановки, дабы не прийти к ложным выводам, еще раз подтверждающим справедливость гегелевского завета, что – хоть и красиво, завораживает и пленяет, доставляет наслаждение, но все же и «надо признаться», представляет собой недо/пред-философию, «колыбель и детство», «обаяние истока» и всегда – «совсем иное», не собственно философское:

– «неустойчивая», не требующая «сквозного удержания» на протяжении всего дискурсивного массива, «генетически» восходящая к различным языковым играм-практикам вербальность, т. е. терминологическая вариативность, не имеющая коннотационно-денотационной неукоснительной фиксации, закрепленной в том или ином реестре культурного архива, но всякий раз – окказионально, в зависимости от «вещи» и «конкретной познавательной задачи», а также коммуникативных обстоятельств, – формируемая/сопрягаемая заново, безусловно интертекстуальная по смежным опытам, но не кодифицированная последними безоговорочно;

– аналитически-синтетические процедуры не могут быть презентантами неких утвержденных и непоколебимых универсальных метаправил или «законов мышления/познания», соблюдение которых гарантирует (посредством методологических максим) успех; это означает, что всем нам хорошо знакомые и восходящие к «Аналитикам» Аристотеля, бесконечно воспроизводимые и в практиках, и в теоретических построениях, правила «формальной логики» могут, порой даже и должны, игнорироваться; в любой из восточных философий есть свои собственные логики, поддающиеся с большим трудом привычной формализации-систематизации-фиксации;

– исследовательское изложение/повествование может выстраиваться в виде дескриптивной разворачивающейся наррации, маршрут которой не фиксируется и не идентифицируется

(дисциплинарно) «регистрами данности» и не размечается универсальными различительными маркерами того или иного порядка/уровня (вроде: трансцендентное–имманентное, рациональное–эмоциональное, материальное–идеальное, реальное–фантазийное/превратное, истинное–ложное, телесное/тварное – духовное, физическое–метафизическое, логическое–иррациональное и пр.);

– философия и ее постижение не может быть чистым умозрением и исключительно спекулятивным самодостаточным мероприятием; иными словами, теоретическое и практическое не дистанцируются друг от друга и не являются оппозиционной деятельностью бинарией, каковой эта «диалектическая пара» позиционируется в европейском познавательном опыте (если точнее – в ее идеологически-легитимирующем секторе), где данный предметно-дисциплинарный разграничительный канон, по сути дела, является не более чем «этикетной условностью», ибо всякое теоретизирование вырастает из практически реализуемых процедур, произрастает из практических усилий и адресуется не некоей космически запредельной автономной трансценденции, в которой обретает покой и истину, но – в практику-реальность же (так или иначе, хотя бы и через множество рукопожатных смежностей); поэтому приобщение к философским системам Востока не может быть исключительно интеллектуальным занятием, но всегда – «путешествием», «погружением», «визионерством» (не абстрактным) или – паломничеством.

На первый взгляд может показаться, что подобная методологическая программа не может быть в наших сегодняшних обстоятельствах реализована в принципе, ибо традиция (специфика познавательного взгляда) «генетически» вмонтирована в культурный код. Но прецеденты существуют. Среди близко знакомых автору – труд Е. А. Торчинова.

**Результаты и обсуждение.** Е. А. Торчинов, как значится во всех справочных изданиях, – советский и российский ученый-религиовед, синолог, буддолог, историк философии и культуры Китая. Стоит обратить внимание, что он нигде не значится как философ. Выпускник восточного факультета Ленинградского государственного университета, аспирант, затем сотрудник государственного Музея истории религии и атеизма, с 1984 г. работал в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР, с середины 80-х читал курс по древнекитайской философии на философском факультете ЛГУ (затем – СПбГУ). Здесь же возглавил в 1998 г. кафедру философии религии и религиоведения, был инициатором открытия в 1999 г. кафедры философии и культурологии Востока и стал ее первым заведующим. Последнее требует специального разговора, ибо случай беспрецедентный и уникальный в истории отечественного, и востоковедческого, и философского в первую очередь, высшего образования: ни в прошлом, ни в настоящем (повторений до сего дня не случилось: аналогичных кафедр нет ни в одном российском учебном заведении) не готовили и не готовят специалистов в области восточной философии. Торчинов защитил кандидатскую диссертацию по истории («Трактат Гэ Хуна “Баопу-цзы” как историко-этнографический источник», 1984) и докторскую по философии («Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания», 1994). На первый взгляд, спокойная, последовательная и размеренная биография типичного петербургского ученого. Однако едва ли ее можно назвать обычной. Несмотря на безусловные академические достижения, многократно опробованные, подтвержденные и удостоверенные научным сообществом, отношение и к Е. А. Торчинову, и к его работам

со стороны коллег всегда было настороженным. То, о чем (и главное, как) он говорил, при всех неукоснительно соблюдаемых дискурсивных атрибутах, не укладывалось ни в петербургскую, ни в отечественную, да и мировую гуманитарную исследовательскую традицию. С точки зрения «классического востоковедения» налицо нарушение и со стороны предметно-тематической, и дисциплинарно-методологической (это не филология, не история и не страноведение, точнее – этих горизонтов он касался, однако ими не ограничивался), и дидактически-смысловой (т. е. практического целеполагания). Неизменное и навязчивое – не случайно-оказиональное – присутствие в философском стане на протяжении более двух десятилетий (а вторгаться в эти пределы Торчинов стал намного раньше своего окончательного перехода на философский факультет) «восточной составляющей» также порождало недоумение у правоверных приверженцев «классической философии». Разумеется, Евгений Алексеевич не был обделен вниманием ни при жизни, ни после кончины. Но это признание в большей степени – со стороны «самой широкой научной общественности», а то и вовсе – у «широкой публики», где профессиональные регламенты спутаны, второстепенны, не артикулированы и незадокументированы в виде соответствующего канона. Подтверждением тому могут служить действующие каталоги популярных издательств и серий, в которых книги Торчинова занимают весьма солидное место (в разных интернет-магазинах одновременно представлены от 10 до 16 наименований), выходя огромными тиражами ежегодно, вновь и вновь. Созданные учениками и коллегами Е. А. Торчинова после его кончины «Торчиновские чтения», проводимые на философском факультете (в Институте философии) ежегодно с 2004 г., собирали и собирают специалистов самого разного профиля со всего мира. Целью этих чтений с самого начала было «создавать и удерживать творческую междисциплинарную атмосферу, которая способствует плодотворному обмену идеями между специалистами, изучающими различные типы, образы и категории восточных культур, помогает формировать новые подходы и методы в востоковедении, разрабатывать общую теорию и философию востоковедения» [11]. Таким образом, работы мыслителя и сегодня, спустя почти два десятилетия после его кончины, не перешли в разряд сугубо исторически-историографического факта конкретной, той или иной очень локальной институализированной системы (Института философии, Восточного факультета, петербургского религиоведения и пр.), но провоцируют разнообразные «всплески». Причем не только интеллектуального, но и эмоционально-действенного свойства.

Е. А. Торчинов оставил колоссальное наследие. В аннотированном списке его научных и учебно-методических трудов, составленном Е. А. Кием, учеником и последователем ученого, опубликованном в материалах первых «Торчиновских чтений» в 2004 г. 227 позиций [12]. И это не просто «тезисы доклада» или «аннотации к спецкурсам», но развернутые, порой на сотни страниц, речения! Причем этот список далеко не полный, он все время обновляется за счет включения работ, изданных за рубежом. Да и личные архивы Е. А. Торчинова еще практически не разобраны. Попробуем остановиться на некоторых, как представляется, важнейших моментах (сюжетах, стилистиках, особенностях реализации), которые выступили сквозными и определяющими профессиональный, теоретический (лишь формально) подход ученого.



*Textus.* Для новоевропейской эпистемологическо-дидактической модели – доминирующей на сегодняшний день познавательной-исследовательской стратегии, базовым (и первичным) является знакомство, усвоение и постижение текста. Интеллектуально-рефлексивное. Закономерно, что приобщающийся к философскому знанию обязан прочитать классические тексты предшественников и лишь на их основе возможны спекуляции. В противном случае собственные рассуждения не выйдут за пределы дилетантских медитаций. Изучением этих текстов и занимается история философии – дисциплина, которую осваивают философы-неофиты, где бы ни проходило их ученичество. Если с европейским корпусом текстов ситуация более или менее устойчива – классический набор остается практически неизменным на протяжении двух столетий со времен Гегеля (хотя и здесь время от времени случаются обновления, связанные с идеологической или регионально-исторической конъюнктурой), с восточными философски ориентируемыми текстами – настоящая беда: они попросту отсутствуют в операционном поле отечественных, да и европейских профессионалов-философов. Причины очевидны: незнание восточных языков, их источников, герменевтически-семиотическая «закрытость» (непроработанность), а также, как следствие – непроясненный дисциплинарно-идентификационный статус. Е. А. Торчинов на протяжении всей жизни восполнял эти пробелы: занимался переводом и толкованием классических текстов восточных мыслителей (предисловия к изданиям, комментарии, статьи в научных журналах, выступления на конференциях). Им переведены и изданы такие фундаментальные труды, как Дао-Дэ цзин [13]; Гэ Хун, «Баопу-цзы» [14]; Чжан Бо-дуань, «Главы о прозрении истины» [15]; Цзун-ми, «Чаньские истины» [16]; Хун-Жэнь, «Пятый чаньский патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания» [17]; буддийские тексты Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра; Асанга, «Компендиум Махаяны» (Махаяна сампариграха шастра); Сутра сердца Праджня-парамиты и др. [18]. Специфика, т. е. каким образом можно «разложить» по привычным и знакомым европейскому сознанию-познанию лекалам и рубрикам (вербальным, профессиональным, дисциплинарным, операционным, в конце концов культурно-мировоззренческим), и каждый отдельный текст, и группы текстов – неизменная забота Е. А. Торчинова. По сути дела, всякий раз проводилась некая предварительная семиотически-герменевтически-дисциплинарная проработка, некоторое «объяснение», что «имелось ввиду», как соотносится с привычной нам дискурсивностью и как посредством последней может быть «схвачено». Приведу лишь два характерных примера: «О так называемой “даосской философии” следует... сказать несколько слов. В результате исследования мавандуйских текстов, самой ранней “годянской” версии “Дао-Дэ цзина” (“Лао-цзы”) была во-первых, выявлена их родственность с доктриной даосских глав философской антологии “Гуань-цзы”... Во-вторых, оказалось, что медитативная созерцательная практика (психопрактика, психотехника) раннего даосизма по существу играла роль источника теоретического дискурса, именно рефлексия о ней оказалась формообразующим принципом ранней даосской мысли. Точнее, сам первоначальный даосский дискурс был ориентирован на психопрактику, был “психопрактическим” дискурсом» [19, с. 150]. «Гэ Хун провозглашает веру в бессмертие (и притом телесное!) и бессмертных, в магию и астрологию, алхимию и нумерологию, а сам высмеивает (прямо в вольтеровских выражениях) тех, кто, вместо того чтобы обратиться к врачу, молится о выздоровлении божествам, совершает жертвоприношения и

разоряется на оплате сомнительных услуг шаманов и знахарей. Как это понимать?... ключ к кажущимся противоречиям Гэ Хуна есть. И этот ключ – специфика самого естественнонаучного знания в традиционных культурах и отчетливое понимание того обстоятельства, что Гэ Хун по своему темпераменту, подходу и интересам был прежде всего не мистиком или интуитивистом, а ученым-экспериментатором и эмпириком. То, что нам кажется фантастикой или даже суеверием из принимавшегося Гэ Хуном, на самом деле относится просто к области допустимого научного знания его эпохи» [14, с. 13–14].

*Theoria et praxi.* «Из одних и тех же теоретических философских положений можно сделать совершенно разные выводы, что терминологические ряды (ассоциация терминов и понятий) философского текста могут быть совершенно различны в разных культурах и что только культурно-цивилизационные стереотипы не позволяют видеть возможность иных, нежели общепринятые, выводов из определенных положений... знакомство с неевропейскими философиями позволит западной мысли найти некие принципиально новые подходы и ходы мысли. И конечно же, огромно значение неведомой для западной мысли связи неевропейских (прежде всего индийской) философий с наукой о трансформации психики, психопрактикой» [20, с. 34]. Из этого общего положения, постулирующего по сути дела невозможность устанавливать прямые и ближайше-привычные нам (на бытовом, равно как и на философско-дискурсивном уровнях) вербально-коннотативные соответствия, Е. А. Торчинов объясняет каким образом, с какими привходящими смысловыми и операционными добавлениями, можно использовать терминологически-вербальные операторы (дух, материя, сознания, вещь, мир человека и мир истории... и сквозь какие горизонты данности они могут быть просвечены, т. е. прояснены (жизнь, смерть, бессмертие, государство, размерность циклов, естественность и недеяние, бессмертие, сопричастие различных “уровней” друг в друге, полиморфизм и пустотность, действенность. Пристальное внимание Торчинов уделял (и постоянно к этому обращался вновь и вновь) «соотношению практических и сугубо теоретических аспектов в даосизме. Собственно, «теоретическое» собрано в небольшом и прекрасно всем известном тексте Дао-дэ-цзин учителя Лао. Однако само по себе прочтение (даже и на китайском языке, не говоря уже о переводах) – поэтически-метафорическое, умозрительно-рефлексивное, категориально-смысловое, да и непосредственно-семиотическое – не приблизит нас к пониманию и не позволит разгадать герменевтический ребус. В первую очередь, это формально-исторические аспекты – для даосизма характерны «полиморфность и многослойность, поскольку в исторической реальности даосизм существовал и существует лишь в качестве отдельных школ, направлений и линий преемственности и вне этих школ и направлений никакого даосизма никогда не было... В реальном историческом бытии все формы и структуры даосской деятельности и даосской традиции не только никогда не существовали обособленно, вне связи с другими, но и всегда активно взаимодействовали» [19, с. 151]. Но принципиально другое: «Тремя основными составляющими даосской традиции являются психофизиологические методы трансформации сознания и “пестования жизненности” (медитация, визуализация, гимнастика, дыхательные упражнения и сексуальная практика)» [19, с. 152]. И в качестве вывода: «Если говорить о структуре полиморфного и многоуровневого целого даосской традиции, то в ней можно выделить несколько основных составляющих: Различные формы “внутреннего делания” (медитация,

визуализации и т. п.); психопрактические «техники экстаза»; Психофизиологические упражнения: двигательная и дыхательная гимнастика, сексуальная практика; Ритуально-литургическая деятельность; Лабораторная алхимия; Оккультно-магическая деятельность; Мыслительные техники; «философский» дискурс» [19, с. 158]. Акцентируем: мыслительные «техники», привычное для нас «собственно философское», поставлены на последнее место. Пять предшествующих позиций занимают организационно-практические «штудии» как индивидуального (из разряда «заботы о себе»), так и коллективного (акцентированно литургически-магической направленности) характера. Симптоматично, что первым переводом Е. А. Торчинова была книга современного китайского исследователя Лу Куань Юя «Даосская йога. Алхимия и бессмертие», изданная на английском языке, которая в свою очередь была лишь англоязычной версией (по словам автора, «на простом английском языке») трактата «Тайны совершенствования сущностной природы и Вечной жизни», написанного даосским мастером Чжао Би-чэнем (род. 1860 г.) [21]. Отметим, что и все другие даосские тексты-трактаты, переведенные и изданные Е. А. Торчиновым, – это нечто вроде «практических рекомендаций» (объяснений, обоснований, наставлений, указаний). Медитации, визуализации («идеального»), гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика (коллективная в том числе), «эликсиры бессмертия» и прочее – все это и не теория, и не практика. Точнее – и то, и другое вместе, не бинарно-оппозиционное (даже и только в умо-зрительной рефлексии-абстракции) противостояние, и уж тем более – не распадающееся на индивидуальное и общественное (личное и государственное), но существующее в качестве «единого массива». Безусловно, философского (в том числе), ибо – при желании – поддающегося рассечению на отдельные метафизически-спекулятивные автономные составляющие, но при этом неминуемо теряющего «аутентичность» и превращающегося в «недофилософию».

*Constructio.* Когда в профессиональной научно-гуманитарной среде речь заходит о Е. А. Торчинове и его теоретическом вкладе, то чаще всего его наследие относят к религиоведению (как вариант: истории религий). Да и сам он квалифицировал свою дисциплинарную принадлежность таким же образом (наряду, разумеется, с востоковедением). Кроме того, до сего дня в издательских и библиографических каталогах его труды значатся именно под рубрикой «религиоведение»/«история религий», что, полагаем, не совсем корректно и с формальной, и с содержательной стороны. Так, М. М. Шахнович в своих многочисленных трудах по истории мирового, отечественного, и в частности петербургского, религиоведения, исчислившая/упомянувшая, а также досконально исследовавшая наследие едва ли ни всех, кто подвизался на сей профессиональной ниве от сотворения петербургского мира до сего дня и хоть каким-то боком прислонившегося мыслью волей обстоятельств к религии, о Е. А. Торчинове практически не упоминает. На наш взгляд, Торчинов-религиовед (только и в первую очередь) выглядит столь же нелепо, как и Торчинов-востоковед. Этим упрощается в угоду принятой в обиходе дисциплинарной дифференциации, деформируется, искажается и в итоге профанируется весь пафос познавательных усилий Евгения Алексеевича. Нельзя утверждать, что подобная профессиональная квалификация лишена основания. Отнюдь. Она лишь повторяет действующую автоматически классификационную модель новоевропейской системы знания. Маркировка «буддизм» или «даосизм» в культурном архиве в

первую очередь с религией. Соответственно, любые исследования оных прежде всего относятся к религиоведению. Для подведения под рубрику «философия» нуждается в дополнительной аргументации.

Даосизм – это то, к чему было приковано внимание Е. А. Торчинова со студенческих времен и до самой кончины. Это и докторская диссертация, и многочисленные лекционные курсы, под разными титулами прочитанные как у нас, так и за рубежом, это и переводы, и отдельные статьи, и выступления. Им было опубликовано несколько книг, переиздающихся под разными названиями и в различных текстовых сочетаниях-конфигурациях до сего дня, посвященных даосизму: «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания» (1993); «Даосизм. Дао-дэ-цзин» (1999); «Даосские практики» (2001). Обратим внимание на то, что наряду с историческими очерками, посвященными развитию даосизма и фиксацией-характеристикой особенностей тех или иных направлений даосизма в определенные периоды времени, ученый не один раз повторяет, что несмотря на различные школы и направления, «говоря о содержательном наполнении даосского учения, следует прежде всего охарактеризовать его как целостную мировоззренческую систему. Подобная целостность, безусловно, присуща даосизму» [13, с. 81]. Показательно, что в даосизме мы не найдем ни разработанной гносеологической (логической) системы, ни психологически-антропологической проработки, равно как и хронологическую или логическую разнесенность на мифологические (дореклексивные) и исторические (спекулятивные) структуры, а имеем дело всегда с некоей «архаически-синкретической» конструкцией. При этом доктринальная «рыхлость» и «аморфность» с легкостью сочетается с довольно жестким литургическим (культовым) символизмом, «смоделированным в соответствии с парадигмой психофизиологической (“внутренней”) алхимии, поскольку в ритуале все этапы “внутренне-алхимического” действия приобретали вещественную демонстративность и пространственную протяженность» [13, с. 86]. Таким образом, «даосизм ... может рассматриваться в качестве сложного синкретического образования, включающего в себя религиозную философию, религиозную доктрину и психофизиотехнику, к которой непосредственно примыкает культовая ритуальная практика. Вместе с тем данные уровни не разграничены достаточно четко ни на уровне макроструктуры всего целого даосского учения, ни на уровне микроструктуры отдельного формирующего элемента этого целого» [13, с. 87]. Другими словами, это некий идеологически-политически-теоретически-практический общественный конструкт, полиморфный по «качественному» составу, активно взаимодействующий с самыми разными регистрами реальности (коллективной, индивидуальной, идеальной или материальной) под разными «углами и сечениями». Аналитическому обзору того, каким образом и в каких привычных для нас интеллигибельных ландшафтах даосизм «вибрирует», посвящена большая часть первого раздела, где очень подробно «объясняется» характер отношений с народными верованиями, государством, космосом, «национальной религиозностью», имперской идеологией, конфуцианством и иными социально-политическими комплексами. Отдельный параграф посвящен специальному рассмотрению вопроса о том, насколько правомерна утвердившаяся с конца XIX в. традиция рассматривать «философский даосизм» и «даосизм религиозный». Ответ очевиден: неправомерна, ибо «чистая философия» (европейского типа) столь же несвойственна даосизму, как и «чистая религия» (религиоведческого расклада).

Даосизм – не единственный конструкт, на котором Е. А. Торчинов сосредоточил внимание. Столь же подробному и доскональному рассмотрению подвергся и другой, еще более масштабный, комплекс – буддизм [18]. При всем различии этих систем общая стратегия познавательного вторжения была аналогичной. Разумеется, она была реализована в совершенно иных дикурсивных и исторически-субстратных обстоятельствах. Однако общетеоретический пафос остался неизменным. Важно также отметить, что «философская самобытность» буддизма столь же не схожа с европейским опытом, как и с даосизмом.

*Doctrina.* В 1998 г. первым изданием вышла монография Е. А. Торчинова «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния». Книга наделала много шума: реакция научно-гуманитарной академической среды была неоднозначной, что с лихвой компенсировалось восторгом у «широкой публики», в том числе и у причисляющих себя к «интеллектуальной элите». С того времени эта работа постоянно переиздается огромными тиражами. Случай небывалый, ибо сам жанр (научная монография) со всеми его стилистическими атрибутами предполагает, что текст будет циркулировать если не исключительно, то по большей части в сообществе профессионалов.

В аннотации значилось: «Монография является первой в отечественной, а в определенном отношении и в мировой науке попыткой представить религию в качестве целостного психологического феномена. Автор развивает и обосновывает принципиально новый, психологический подход к истолкованию феномена религии, исходя из понятия глубинного религиозного опыта как особой психологической реальности и активно используя разработки представителей трансперсональной психологии (С. Грофф и его школа)» [22, с. 2]. Безусловно, два обстоятельства во многом предопределили успех. Оба связаны с той ситуацией, которая сложилась в нашей стране в последнее десятилетие прошлого века: интеллектуальным хаосом, когда после краха и развенчания государственной официальной идеологической доктрины в образовавшийся вакуум хлынуло – в основном с Запада, множество разнообразных «течений» и «откровений». Маркируемые же в качестве «восточной продукции» также были по большей части уже основательно переработаны и адаптированы под западноевропейские мыслительно-операционные каноны. Буддизм – один самых притягательных «общественных сюжетов». Столь же популярным был на тот момент и С. Грофф, книги которого заполнили прилавки книжных магазинов: его моделирование психики посредством трансперсональной кодировки удачно наложилось на общую интеллигентскую моду на психоанализ (также еще не ставший повседневным обывательским фоном). Однако только этим объяснить внимание к работе Е. А. Торчинова было бы несправедливо: мода прошла, интерес остался.

Думается, что дело в оригинальности доктрины, которую предложил в качестве «объяснительной универсалии» ученый. Причем речь идет не об экстравагантном, на одобрение публики рассчитанном жесте, но о (возможном) познавательном маршруте, фундированном онтологически-антропологическими априори. И в качестве сопутствующего момента, значительной корректировки существующих канонических институций, в том числе религиоведения, в не меньшей степени – философии. Отсюда и «скандал с благородным семейством ученых». «Фундаментальная монография Е. А. Торчинова “Религии мира” занимает уникальное место и в его творческом наследии, и в истории российского религиоведения. С ее



выходом был связан не столько пересмотр едва ли сложившегося к тому времени отечественного религиоведения, сколько всплеск общественного интереса к религиоведческой теории. Не будет преувеличением сказать, что ни до, ни после в российской науке о религии не было более значительной обобщающей работы. Ее значимость не ограничивается академической традицией, но распространяется на общественное восприятие науки о религии: благодаря “Религиям мира” сравнительное религиоведение стало предметом более широкого интереса» [23, с. 111]. Справедливость этих слов несомненна: под вопрос ставилась незыблемость (а значит и эффективность) устоявшейся традиции отечественного религиоведения (и философии религии вообще), а также «общественного восприятия науки о религии» (т. е. процедуры легитимации научного знания как такового). Как значитесь на первых страницах работы: «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» [22, с. 1]. В первых же разделах работы подвергаются ревизии религиоведческие дефиниционные предустановки, которые априори расчерчивают дисциплинарное поле, тем самым предопределяют и «характер» интеллектуального вопрошания, и маршрут умозрительного скольжения, и итоговые результаты (добытые плоды – Fructis, т. е. собственно продукт-знание): понятия религии, религиозного опыта, магии, мифологии, ритуала, культа, теологии, религиозной доктрины. Благодаря этим вербальным операторам в институализированном религиоведении возможны лишь количественные прибавления (по одной и той же схеме, даже если исследование проводится с разных методологических и дисциплинарных сторон), но не качественные или радикальные прорывы. Каждую из рассматриваемых констант терминологического аппарата он подвергает «опросу» и доказывает, что все они не просто нуждаются в обновлении, но по сути своей являются лишь чистыми умозрительными конструктами, абсолютными спекуляциями, сформированными на основе европейского мыслительного опыта, и являются определенным «типом рефлексии». Если они и имеют отношение к реальности, но – ограниченной только пределами европейского воображения-представления, за пределами которой не просто искажают реальность и потому дают искаженную картину мира, но не имеют к ней, реальности, никакого отношения. «Наличие веры в Бога или богов также не может считаться сущностным признаком религии. Религии многообразны, и мы не можем подходить к ним, исходя из такого европоцентристского критерия, как наличие веры в Бога. ...критерием религиозности не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа» [22, с. 5] и пр. Подобными пассажами заканчивается рассмотрение каждой из общепринятых религиозно-философских констант. То же самое касается и общепринятой классификации религий: она не может быть универсальной, неизменной, раз и навсегда зафиксированной процедурной точкой отсчета. «Классификации могут быть весьма различны и тем не менее вполне адекватны. Можно предложить достаточно много классификаций

религий, и все они будут вполне корректны. Все зависит от принципа, положенного в основу классификации» [22, с. 5]. В основание собственной, абсолютно оригинальной классификации религий Е. А. Торчиновым кладется характер трансперсонального опыта, как он был зафиксирован в работах С. Гроффа: «Исходя из трансперсоналистической установки, мы можем классифицировать религии: а) по характеру и типу трансперсонального опыта, на котором они базируются, б) по степени его интенсивности и в) по характеру функционирования данного опыта и связанных с ним переживаний в традиции, что связано с вопросом о воспроизводимости этого опыта» [22, с. 43]. Последующие большие разделы книги являются аналитическим обзором основных религиозных систем, разделенных на три группы: ранние формы религии (мистериальные культы древности); мистерии смерти и воскресения: страдающие боги древнего Востока и античного мира; религии чистого опыта (даосизм, индуизм, буддизм); догматические религии откровения (библейская традиция). Отдельные главы отведены догматике и мистике в христианстве, а также профетизму и мистицизму в исламе (суфизму).

Не имеет смысла пересказывать работу: она доступна, она интересна. Остановимся лишь на некоторых, как представляется, существенных моментах. Дело не в том, прав был Е. А. Торчинов, применив трансперсональную схему С. Гроффа (академический научный авторитет которого в среде как отечественных, так и зарубежных ученых небезоговорочен), или не прав. Именно по этой позиции чаще всего и критикуют монографию «Религии мира»: аристотелевское строение мира ныне вызывает также лишь улыбку, что ничуть не колеблет его, Аристотеля, величие. Важнее другое и оно весьма существенно: те проблемы общерелигиоведческого и шире – общефилософского плана, которые в ней были артикулированы. Почти все их можно свести к общему основанию: неудовлетворенности тем типом умозрения, который сегодня является доминирующим (если не во всем мире, то в европейски ориентированном хотя бы в своих познавательных устремлениях). Если мы будем исходить из него, полагая в качестве тотальности-универсальности, то большая часть мира предстанет перед нами искаженной, а то и вовсе пропадет в сонме оглашенных, ютящихся в преддверии, или канет в варварскую нерасчлененную дикость.

*Fructis.* В заключение остановимся еще на трех текстах Е. А. Торчинова, изданных уже после его кончины: трансперсональный роман «Таинственная самка» [24], «Апостолы дракона: алхимический роман» [25] и «Китайская рапсодия: роман странствий и инициаций» (не закончен) [26]. Сам по себе факт того, что ученый-философ балуется беллетристикой, хоть и не является исключительным, но встречается нечасто: С. Кьеркегор, М. Элиаде, не говоря уже о тех, кто с тем или иным успехом подвизался на обоих фронтах – А. Камю, Ж. П. Сартр, Л. А. Сенека, Э. Канетти, Ж.-Ж. Руссо, М. де Унамуно, Д. Мережковский, И. В. Гете, У. Эко, Э. Блох, Т. Адорно и др. Хотя произведения изданы уже довольно давно (а первый – несколько раз переиздан), популярными они не стали ни в среде профессионалов (филологов, философов, религиоведов), ни у широкой публики. Вероятно, причина состоит в том, что, как и в случае с теоретическими работами Е. А. Торчинова, по отношению к которым вопросы типа «Востоковедение-ли то?», «Разве это религиоведение?», «Какое отношение эта работа имеет к философии?» и чей дискурсивно-дисциплинарный статус остается до сего дня непроясненным, так и в случае с его «романами»: «Да романы ли это?».

То есть насколько они соответствуют критериям романа-фикшна как они сложились за два последних столетия и даже в таких экстравагантных опусах, как романы А. Роб-Грийе или П. Клоссовского (в частности «Бафомет») остаются неизменными. С одной стороны, маркировка «роман» – авторская, т. е. эти опусы Е. А. Торчинов так и идентифицировал. Более того, немногие комментаторы-исследователи именно от этого, романного статуса, и отталкивались в своих рецензиях и оценках. И, надо сказать, что итоговый вердикт выходил не слишком лицеприятным для автора: «Конечно, первые два романа Торчинова, так и оставшиеся его единственными художественными произведениями, в значительной степени “сыроваты”. Автор еще только нащупывает в них свой “беллетристический” стиль: много штампов из “научного” языка (иногда кажется, что востоковед Торчинов вообще забывает, что он пишет не научную монографию, а мистический детектив), неоправданно затянутые, несколько искусственные диалоги и т. д. и т. п. Но уже в этих первых его вещах просматриваются черты, характерные для настоящего писателя: умение создать незаезженный сюжет и запоминающиеся характеры героев, великолепное чувство юмора, грамотно развиваемая и нагнетаемая по ходу действия интрига» [24, с. 6]. Последний пассаж издателя выглядит подбадривающим новичка снисходительным утешением. Но Е. А. Торчинов не был новичком, осваивающим первичные навыки письма: за его плечами был колоссальный опыт знакомства с разного рода текстами (и своими, и не своими), и он прекрасно понимал и особенности жанра, и стилистические особенности. Развернутый – филологический, литературоведческий – анализ первого романа Торчинова предложили А. И. Кобзев и Н. А. Орлова в статье «В поисках Таинственной Самки. Комментарии к трансперсональному роману Евгения Торчинова в память о 10-летию его безвременной кончины»: «Объем “Таинственной самки” не велик (что делает причисление к романам несколько условным), однако этот небольшой текст открывает перед читателем огромное контекстуальное поле, поскольку, будучи, по словам самого автора, постмодерном, пропитан аллюзиями из разных философско-религиозных традиций. Но этот культурный контекст – только один из смысловых пластов романа. Используя понятие современной физики в качестве метафоры, можно сказать, что он сделан как “ловушечная поверхность”, попав в которую, мысль оказывается во власти сил тяготения текста и возвращается к нему вновь и вновь» [27, с. 495]. Все выделенное в этой статье – постмодернистские «пласты» и разного рода «текстуальности», этимологические и персоналистские аллюзии, мифонумерологический, архитипический, психоаналитический, текстологический уровни (к которым с таким же успехом можно было бы добавить вполне филологически правоверные мотивный строй, образный ряд, характеристики персонажей, тематически-проблемную составляющую и ее художественно-поэтическую реализацию, портреты персонажей, не говоря уже о вынесенном в подзаголовок (а потому сквозном) трансперсональном маркере и т. п. – все это, повторим, имеет место, или... нашлось бы. Однако, думается, что дело совсем в другом: все три текста по существу – не романы, не фикшн и не экшн.

Предложим свой вариант – нет, не интерпретации, толкования или разбора текста, – но «подхода» или возможный (один из, не более того) настрой «оптики» восприятия. Перед нами два (третий, как незаконченный, в расчет не принимаем) текстуальных массива. Оба целостны и замкнуты на самих себе, обладают сквозным единством, а также автономны.

Разумеется, они сконструированы из отдельных сегментов, которые можно распределить/раскидать по разным классификационным ячейкам (провести своего рода «бухгалтерскую аналитику»), количество и характер которых целиком и полностью зависят от принципов, положенных в основание классификации: слова; образы; мотивы; персонажи, риторические фигуры, каузальные и логические «связки»; символические ландшафты, смыслы, микро- и макронаррации, ближайшие (ассоциативные) или отделенные (коннотации-деннотации) аллюзии, типы реальности, стилистики повествования, константные или «мигрирующие» образы, интертекстуальные «архивы» (вводимые в игру) и т. д. и т. п. До бесконечности. Среди таковых оснований-принципов, безусловно правомерным является распределение по возможным дискурсивным практикам или, как вариант, дисциплинарной принадлежности. Однако все это – не «акты жизни» текста, но – нашего умозрения, в основании которого лежат иные, привходящие по отношению к самим массивам, принципы организации и функционирования. Это надо иметь ввиду в первую очередь. Во-вторую: сам (целостный) текст и его автор, «его мир», который мы, разумеется, реконструировать не сможем никогда, но по отдельным сохранившимся и задокументированным результатам-следам в состоянии «вообразить». Е. А. Торчинов всю жизнь имел дело с восточными (китайскими) текстами, которые также можно разложить (и Торчинов сам этим с успехом занимался) по различным основаниям в зависимости от той или иной производственной нужды. Правомерно предположить, что когда этот диктат спадал (напомним: романы при жизни не были опубликованы и целиком представлены публике), то обреталась «максимальная свобода выражения». И она осуществлялась «в восточном стиле», т. е. вне каких-либо европейских канонov предзаданности. Дисциплинарных в том числе. А потому перед нами – и роман (поэтическое повествование), и дидактическое наставление, и религиозно-мистическое откровение, и идеологически-гротескный шарж, и забавный назидательный анекдот, и метафорическая «фиксация реальности» (хроника дней и ночей), и, разумеется, в том числе, если не в первую очередь, – философский трактат. Ну а воспринимать эти тексты лучше всего «непосредственно», без всяких «схем и ожиданий», тем самым получать наслаждение. Если получится. Коль придется по душе.

**Заключение.** Подведем краткий итог всему сказанному. Восток, философский восток, философия Востока – все это на сегодняшний день почти полностью закрытые для нас континенты. И континенты – бескрайние, необходимость освоения которых вошла в реестр насущных и первостепенных политически-государственных задач. Пренебрежение к исследованию Востока, свойственное отечественной науке, во многом воспроизводящей интонацию «науки вообще» (как западноевропейской эпистемологической программы), обусловлено многими причинами. Среди которых едва ли ни на первом месте стояла культурно-идеологическая ориентация: самый пристальный взгляд был направлен в прорубленное Петром I окно на Запад, на долю же взгляда на Восток выпадало лишь решение текущих обиходных для государственного строительства задач (своего рода «материальное обеспечение»). Философия, восточная философия – один из примеров подобной установки. Среди других причин: сложности усвоения-потребления-понимания-изучения-постижения. И вообще Востока, и философии Востока – в частности. Сложность освоения восточных языков –

не главное препятствие. Гораздо принципиальнее эпистемологическая предустановка, определенная настроенность познавательного аппарата, функционирующего в кодировках научной систематики/парадигмы. При ее использовании мы, безусловно, можем получить некоторую информацию, но не более того, в свете которой все восточное – лишь «преддверие», некий примитивный субстрат. Однако никакого иного аппарата – во всяком случае в пределах легитимного академического знания – до совсем недавнего времени мы не имели (или не использовали по тем или иным причинам), свято полагаясь на универсальность применяемого инструментария. Поэтому волей или неволей всякий познавательный жест, направленный в сторону Востока, обречен отталкиваться от уже практикуемой размерности и ее воспроизводить. Вероятно, так будет продолжаться еще какое-то время. Возможность, но не гарантированная продуктивность такой, почти что тотальной перекодировки подтверждается уже существующими на данный момент прецедентами, среди которых труд Е. А. Торчинова – один из самых выразительных примеров. В философском же ведомстве – и вовсе уникальный.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. История отечественного востоковедения до середины XIX века / отв. ред. Г. Ф. Ким, П. М. Шашитко. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990.
2. Бартольдъ Р. История изучения Востока въ Европе и въ России. Лeciи, читанныя въ Императорскомъ Петербургскомъ Университетѣ. СПб.: Типографія М. М. Стасюлевича, 1911.
3. Востоковедению в Санкт-Петербурге 150 лет: продолжение следует... // РАН. URL: <http://www.ras.ru/digest/showdnews.aspx?id=4f7d30dc-672f-4ec4-93d7-b908c57f99e2> (дата обращения: 15.10.2022).
4. История института // Институт востоковедения РАН. URL: <https://www.ivran.ru/about-institute/history> (дата обращения: 15.10.2022).
5. Кузнецова Н. А., Кулагина Л. М. Из истории советского востоковедения 1917–1969. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1970.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
8. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / пер. с нем. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
10. Восточная философия // Книгогид. URL: <https://knigogid.ru/genres/471-vostochnaya-filosofiya> (дата обращения: 15.10.2022).
11. Институту восточных рукописей РАН. URL: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2248&Itemid=137&option=com\\_content&task=view](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2248&Itemid=137&option=com_content&task=view) (дата обращения: 15.10.2022).
12. Кий Е. А. Список научных и учебно-методических трудов Евгения Алексеевича Торчинова // Религиоведение и востоковедение: первые Торчиновские чтения: материалы науч. конф., СПб., 20–21 февр. 2004 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 135–158.
13. Торчинов Е. А. Т Даосизм. «Дао-Дэ цзин». 2-е изд. / пер. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2004.
14. Гэ Хун. Баопу-цзы / пер. с кит., коммент., предисл. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
15. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. У чжэнь пянь / предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Точинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994.



16. Цзун-ми. Чаньские истины / предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова, К. Ю. Соломина. СПб.: Издательство СПбГТУ, 1998.
17. Хун-Жэнь. Пятый чаньский патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994.
18. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб.: СПб философское общество, 2000.
19. Торчинов Е. А. Даосский «проект» глазами синолога начала третьего тысячелетия // Путь Востока: межкультурная коммуникация: материалы VI молодежной науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. Вып. 30. СПб.: СПб философское общество, 2003. С. 148–158.
20. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2005.
21. Лу Куань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие / пер. с англ. Е. А. Торчинова. СПб.: Орис, 1993.
22. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
23. Пахомов С., Рахманин А., Светлов Р. Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий // Государство–религия–церковь. 2013. № 3 (31). С. 110–129.
24. Торчинов Е. А. Таинственная самка: трансперсональный роман. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013.
25. Торчинов Е. А. Апостолы дракона (алхимический роман) // Архив российской китаистики. Т. IV. М.: Институт востоковедения РАН, 2016. С. 690–771.
26. Торчинов Е. А. Китайская рапсодия (роман странствий и инициаций) // Архив российской китаистики. Т. IV. М.: Институт востоковедения РАН, 2016. С. 772–814.
27. Кобзев А. И., Орлова Н. А. В поисках Таинственной Самки. Комментарии к трансперсональному роману Евгения Торчинова в память о 10-летию его безвременной кончины // Архив российской китаистики. Т. II. 2013. М.: Наука – Восточная литература, 2013. С. 495–517.

### **Информация об авторе.**

**Соколов Евгений Георгиевич** – доктор философских наук (2002), профессор кафедры Русской философии и культуры института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Менделеевская линия, д. 5, Санкт-Петербург, 199034, Россия. Автор 4 монографий и более 200 научных статей. Сфера научных интересов: современная культура, русская и советская философия, история общественной мысли.

*О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.  
Поступила 10.10.2022; принята после рецензирования 24.10.2022; опубликована онлайн 23.12.2022.*

### **REFERENCES**

1. *Istoriya otechestvennogo vostokovedeniya do serediny XIX veka* [The history of Russian Oriental studies until the middle of the XIX century] (1990), Kim, G.F. and Shastitko, P.M (executive eds.), Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, Moscow, RUS.
2. Bartol'd, R. (1911), *Istoriya izucheniya Vostoka v Evrope i v Rossii. Letsii, chitannyya v Imp. S.-Peterburgskom Universitete* [The history of the study of the East in Europe and in Russia. Lectures delivered at the St. Petersburg University], St. Petersburg, Tipografiya M. M. Stasyulevicha, RUS.
3. "150 years of Oriental studies in St. Petersburg: to be continued...", *RAS*, available at: <http://www.ras.ru/digest/showdnews.aspx?id=4f7d30dc-672f-4ec4-93d7-b908c57f99e2> (accessed 15.10.2022).
4. "History of the Institute", *Institute of Oriental Studies RAS*, available at: <https://www.ivran.ru/about-institute/history> (accessed 15.10.2022).

5. Kuznetsova, N.A. and Kulagina, L.M. (1970), *Iz istorii sovetskogo vostokovedeniya 1917-1969* [From the History of Soviet Oriental Studies 1917-1969], Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, Moscow, USSR.

6. Husserl, E. (2004), *Die Krisis der europaischen wissenschaften und die transzendente phanomenologie*, Transl. by Sklyadnev, D.V., Vladimir Dal, SPb., RUS.

7. Lyotard, J.-F. (1998), *La condition postmoderne*, Transl. by Shmatko, H.A., Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteiya, SPb., Moscow, RUS.

8. Hegel, G.V.F. (1993), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 1, Transl., Nauka, SPb., RUS.

9. Deleuze, G. and Guattari, F. (1998), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Transl. by Zenkin, S.N., Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteiya, SPb., Moscow, RUS.

10. "Eastern philosophy", *Knigogid*, available at: <https://knigogid.ru/genres/471-vostochnaya-filosofiya> (accessed 15.10.2022).

11. *The Institute of Oriental Manuscripts RAS*, available at: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2248&Itemid=137&option=com\\_content&task=view](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2248&Itemid=137&option=com_content&task=view) (accessed 15.10.2022).

12. Kii, E.A. (2004), "List of scientific and educational works of Evgeny Alekseevich Torchinov", *Religiovedenie i vostokovedenie: pervye Torchinovskie chteniya* [The first Torchin readings. Religious studies and Oriental studies], SPb., RUS., Feb 20-21 2004, pp. 135–158.

13. Torchinov, E.A. (2004), *Daosizm. "Dao-Dje czin"* [Daoism. "Dao-Dje czin"], Transl. by Torchinov, E.A., Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, SPb., RUS.

14. Ge Khun (1999), *Baopu-tszy* [Baopu-czy], Transl. by Torchinov, E.A., Peterburgskoe Vostokovedenie, SPb., RUS.

15. Chzhan Bo-duan (1994), *Glavy o prozrenii istiny. U chzhen' pyan'* [Chapters on the Epiphany of Truth. U chzhen' pjan], Transl. by Torchinov, E.A., Peterburgskoe Vostokovedenie, SPb., RUS.

16. Czun-mi (1998), *Chan'skie istiny* [Chan Truths], Transl. by Torchinov, E.A. and Solonin, K.Ju., SPbSU, SPb., RUS.

17. Hun-Zhjen, Pjatyj chan'skij Patriarh (1994), *Traktat ob osnovakh sovershenstvovaniya soznaniya (Syu sin' yao lun')* [A treatise on the foundations of the cultivation of consciousness (Syu sin' yao lun')], Transl. by Torchinov, E.A., Dacan Gunzjechojnjej, SPb., RUS.

18. Torchinov, E.A. (2000), *Vvedenie v buddologiyu* [Introduction to Buddhology], SPb. filosofskoe obshchestvo, SPb., RUS.

19. Torchinov, E.A. (2003), "Daoist "project" through the eyes of a sinologist of the beginning of the third millennium", *VI Molodezhnoi nauch. konf. po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka* [VI Youth scientific. conf. on problems of philosophy, religion, culture of the East], *Put' Vostoka: mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Path of the East: intercultural communication], iss. 30, SPb. filosofskoe obshchestvo, SPb., RUS.

20. Torchinov, E.A. (2005), *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Ways of philosophy of the East and West: knowledge of the beyond], Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, SPb., RUS.

21. Lu Kuan' Yui (1993), *Daoskaya ioga, alkhimiya i bessmertie* [Taoist Yoga, Alchemy and immortality], Transl. by Torchinov, E.A., Oris, SPb., RUS.

22. Torchinov, E.A. (1998), *Religions of the World: Experience of the Transcendence: Transpersonal States and Psychotechnique*, Petepbypgskoe Vostokovedenie, SPb., RUS.

23. Pahomov, S., Rakhmanin, A. and Svetlov, R. (2013), "The Scientific Legacy of Evgeny Torchinov and His Typology of Religions", *State, Religion and Church*, no. 3 (31), pp. 110–129.

24. Torchinov, E.A. (2013), *Tainstvennaya samka: transpersonal'nyi roman* [The mysterious female: a transpersonal novel], Gumanitarnaja Akademija, SPb., RUS.

25. Torchinov, E.A. (2016), "The Apostles of the Dragon (alchemical novel)", *Arkhiv rossiiskoi kitaistiki* [Archive of Russian sinology], vol. IV, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, RUS, pp. 690–771.

26. Torchinov, E.A. (2016), "Chinese rhapsody (novel of wanderings and initiations)", *Arkhiv Rossiiskoi Kitaistiki* [Archive of Russian sinology], vol. IV, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, RUS, pp. 772–814.

27. Kobzev, A.I. and Orlova, N.A. (2013), "In search of a Mysterious Female. Comments on the transpersonal novel by Evgeny Torchinov. In memory of the 10th anniversary of his untimely death", *Arkhiv Rossiiskoi Kitaistiki* [Archive of Russian sinology], vol. II, Nauka - Vostochnaya literatura, Moscow, RUS, pp. 495–517.

#### **Information about the author.**

**Yevgeny G. Sokolov** – Dr. Sci. (Philosophy) (2002), Professor at the Department of Russian philosophy and culture at the Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya line, St Petersburg 199034, Russia. The author of 4 monographs and more than 200 scientific articles. Area of expertise: modern culture, Russian and Soviet philosophy, history of social thought.

*No conflicts of interest related to this publication were reported.*

*Received 10.10.2022; adopted after review 24.10.2022; published online 23.12.2022.*