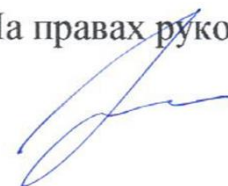


Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Зудов Евгений Владимирович

ХАРАКТЕР И ПРИЧИНЫ АБЕРРАЦИИ
ВОСТОЧНЫХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ МОТИВОВ
В НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

24.00.01 – Теория и история культуры

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук, профессор
Сыров Василий Николаевич

Томск – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
1 Включение восточных религиозно-философских мотивов в НРД как процесс аберрации.....	21
1.1 Социально-культурный подход к изучению новой религиозности и НРД.....	21
1.2 Место и особенности интеграции восточных религиозно-философских мотивов в НРД.....	49
1.3 Аберрация и ее формы как механизм изменений восточных религиозно-философских мотивов в НРД.....	63
2. Характеристика аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД и ее социально-культурные истоки.....	87
2.1 Особенности аберрации восточных религиозно-философских мотивов в неоориенталистских НРД.....	87
2.2 Особенности аберрации восточных религиозно-философских мотивов в движении Нью-Эйдж.....	106
2.3 Социально-культурные истоки аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД.....	129
Заключение.....	144
Список использованной литературы.....	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. О новых религиозных движениях как об особом социокультурном феномене заговорили в 60-е годы XX века. На фоне распространения контркультуры вначале в США, а затем и в Европе НРД претендовали на особый статус, который выражался в убеждении, что данные движения продвигают альтернативный взгляд на мир и особый образ жизни. В 90-е годы прошлого века, на фоне распада СССР и идеологического вакуума, НРД получают широкое распространение в России и на постсоветском пространстве. Здесь их специфика заключалась в том, что если в США и Европе НРД проповедовали отказ от западного рационализма и предлагали поиск персональной духовности, то в России они воспринимались как альтернатива советской идеологии.

Новые религиозные движения выступают одним из тех феноменов в современном обществе, которые вызывают неоднозначные оценки исследователей: от крайне негативных, отождествляющих НРД с ересями и сектами, занимающимися деструктивной деятельностью, до попыток рассматривать эти движения как альтернативу традиционным религиям. Но бесспорно, что одним из следствий распространения НРД является трансформация религиозных представлений и религиозных практик в социокультурном пространстве России и западных стран. Этот процесс получил название новой религиозности, которую ученые связывают с распространением в обществе синкретичных идей, связанных с различными восточными религиозными практиками, паранаукой, неоязычеством, религиозной мифологией и т.п. При этом исследователи отмечают, что индивид, даже будучи носителем традиционной религиозной культуры, может иметь в своем мировоззрении элементы новой религиозности, которые сочетаются с традиционными религиозными представлениями.

К настоящему времени можно с уверенностью утверждать, что НРД и новая религиозность стали неотъемлемой частью современного культурного

ландшафта. Поэтому при сохраняющемся влиянии традиционных религий мы можем наблюдать весьма существенные изменения, проявляющиеся в росте религиозно-культурной деидентификации и мировоззренческого синкретизма индивидов. Все эти процессы становятся характерной чертой развития культуры постмодерна. Последствия их весьма неоднозначны, что сохраняет как мировоззренческую, так и исследовательскую актуальность интереса к ним.

К настоящему времени становится очевидным разнообразие идейных источников формирования НРД. Наряду с НРД, имеющими христианские корни, большое распространение получили ориенталистские движения, в основе которых лежат в основном индийские религиозно-философские идеи. Наиболее известными ориенталистскими движениями считаются Трансцендентальная медитация Махариши, движение Ошо, Общество сознания Кришны и др. Как и на Западе, в России они предлагали и предлагают путь духовного самосовершенствования, основанного на различных интерпретациях индийских религиозно-философских учений. С ними связывались и связываются надежды на духовное обновление общества и решение стоящих перед социумом проблем. Изучение ориенталистских НРД и устойчиво высокого интереса к ним среди различных слоев общества позволяет выявить существующие мировоззренческие представления у людей, формирующих подобные культурные и социальные запросы. Синкретизм, являющийся одной из особенностей ориенталистских НРД, позволяет говорить все о возрастающем взаимопроникновении культур. Изучение данного аспекта дает возможность рассматривать феномен НРД с позиций не только межкультурного взаимодействия, но и как одну из сторон культуры постмодерна.

В научной сфере исследователи неоднозначно интерпретировали причины высокого интереса в западном и российском обществе к ориенталистским НРД. Но все сходились и сходятся на констатации существенных трансформаций, которые происходят с ними после

распространения на Западе. В связи с этим возникает проблема характера и особенностей взаимодействия восточной религиозно-философской традиции и западного социума. В данной проблеме можно выделить две стороны. Во-первых, в чем заключаются причины устойчивого запроса как в западном, так и в российском социуме на восточные религиозно-философские идеи? Во-вторых, в чем особенность трансформаций, которые они претерпевают в чуждом социокультурном пространстве?

Степень научной разработанности проблемы. Мы можем констатировать, что на сегодняшний день наблюдается устойчивый интерес отечественных и западных ученых к изучению новых религиозных движений. Начало их изучения связывают с именами М. Вебера и Э. Трельча, разработавших теорию «церковь-секта», в которой рассматривались проблемы взаимодействия традиционных религий и новых культов. Дальнейшее изучение формирования новых движений и выявление их особенностей было связано с идеями американского протестантского теолога Р. Нибура. Нибур высказывал идею «динамического цикла» или циклического характера развития культов, состоящего из отделения от традиционной религии нового движения, затем его превращения в традиционную религию и вновь отделение от нее уже нового движения.

Систематическое исследование новых нетрадиционных движений на Западе начинается с 60-х годов прошлого века. Методологические основы изучения НРД формировались на самых разнообразных подходах, которые имели в своей основе западные и американские научные школы. Исследования велись с религиоведческих, культурологических, антропологических, социологических и др. подходов. Наибольшую известность получили исследования Р. Старка, У. Бэйнбриджа, К. Гирца, П. Бергера и др. Характер их исследований затрагивал проблемы институциональной деятельности новых религиозных движений, социокультурные тенденции в религии и в новой религиозности, анализ

процессов взаимодействия НРД с социумом, методологические проблемы в разработке всевозможных типологий и классификаций НРД.

Первоначально изучение на Западе новых религиозных движений в основном велось с позиций институализации форм новой религиозности. В частности, теория Вебера-Трёлча «церковь-секта» была расширена в концепции рационального выбора Р. Старка и У. Бейнбриджа, связывающей появление новых религий с процессом секуляризации в обществе. При этом они предлагали рассматривать взаимодействия традиционных религий и новых движений с позиции принятия-непринятия их обществом.

Идеи Старка и Бейнбриджа были развиты нидерландским исследователем В. Ханegraафом. Так же, как и они, он связывал появление НРД с процессом секуляризации, но отмечал, что новые религиозные движения сами подвержены данному процессу, и это приводит к появлению новых движений уже внутри НРД. В качестве примера он приводил движение Нью-Эйдж.

На современном этапе изучение феномена НРД показало необходимость поиска новых методологических подходов к его описанию. Если раньше, например, рассматривались НРД с религиозных или культурно-исторических позиций, то теперь методологическая база постоянно расширяется. Западные авторы отходят от описательной методологии и пытаются рассматривать НРД во взаимосвязи с различными социальными и культурными процессами, протекающими в обществе, в частности, в контексте формирования новой религиозности. Так, Т. Роззак впервые попробовал связать ее появление с возможной реакцией на смену одних типов общества на другие. При этом он выделил 145 видов новой религиозности, объединяя их в 12 различных групп. В исследованиях Дж. Макдауэлла и Д. Стюарта произведен анализ деятельности 18 культов, получивших наибольшее распространение в Европе, а также предприняты попытки разработки типологий НРД.

П. Бергер связывал рост новой религиозности с распространением плюрализма в обществе, который выражался в том, что современный человек получил возможность выбора в своей духовной и материальной жизни. Новую религиозность он трактовал как одно из последствий плюрализации и релятивизации религии, которая становится неким частным делом индивида. Лукман рассматривал формирование новой религиозности и НРД как процесс разрушения традиционных верований, ведущий к появлению так называемого «рынка религий» и их адаптации к разнообразным социальным и культурным потребностям. В качестве примера он приводил движение Нью-Эйдж, которое в силу своей аморфности и неструктурированности обладает высоким уровнем приспособления к общественным вызовам.

Другие исследователи попытались связать феномен НРД с социокультурными особенностями общества. Ряд западных исследователей: Ч. Глок, Р. С. Хилл, Е. Гриффис, К. М. Биллити, Д. Энтони и Т. Роббинс - рассматривали возникновение и распространение НРД как следствие социальных кризисов, которые вызывают неудовлетворенность людей в существующих духовных или материальных ценностях, что, в свою очередь, приводит к появлению новых религиозных движений. Другой западный ученый К. Шорш на материале исследования движения Нью-Эйдж пришел к выводам, что главной причиной распространения НРД является смещение мировоззренческих ориентиров в современном социуме, стимулирующее интерес к новой религиозности.

На Западе можно выделить в отдельную группу исследователей, которые занимают контркультурную позицию по отношению к НРД. Изучение НРД ими рассматривается в контексте выявления их деструктивного влияния на общество и вызова традиционной религиозности. Протестантский теолог П. Тиллих вводил понятие «квазирелигия» для обозначения всех проявлений религиозности отличной от традиционной. Отличительной чертой «квазирелигий» он считал их стремление заменить собой традиционные религии и подмену сакрального на светские ценности – науку, развитие

социума, эволюцию индивида и т.п., что, в конечном счете, приводит человека в мировоззренческой тупик. Такие авторы, как пастор Т. Гандоу, Х. Ф. Бек, в своих работах критически оценивают деятельность НРД, считая, что они разрушают традиционные ценности современного общества, заменяя их мистицизмом. Американский баптист-теолог И. Робертсон попытался развести понятия «культ» и «секта»: секту он трактовал как группу людей, обособившихся внутри церкви, а культы - как религиозные группы, вышедшие за пределы традиционных религий – буддизма, христианства и др. Новые религиозные движения он трактовал как искусственно созданные культы с неортодоксальными учениями, наполненными ложным содержанием. Протестантский исследователь У. Мартин, критически анализируя деятельность НРД, особо подчеркивал деструктивный характер восточных учений, получивших широкое распространение на Западе.

В отечественной науке изучение новых религиозных движений началось в 60-70-е годы XX века. Весьма распространенной была позиция (И. Н. Яблоков, Д.М. Угринович, Л.Н. Митрохин), трактовавшая религию как источник искажения человеческих потребностей и создания иллюзорного мира, призванного компенсировать неудовлетворенность миром реальным. Одной из известных советских работ, рассматривающей социальную составляющую религии, было исследование Ю. Левады. Он, используя марксистский тезис о социальной природе религиозности и иных форм социального сознания, изучал с этой позиции кризисные явления при распространении религиозности в обществе.

В 80-90-е годы прошлого столетия количество исследований в отечественной литературе, посвященных новой религиозности, значительно увеличилось. Идеологические штампы в 90-х годах из работ постепенно ушли, тематика работ стала гораздо разнообразней, особенно в связи с распространением в российском обществе тех же процессов, что и на Западе. Так, начиная с 80-х годов XX века, проблемы распространения НРД рассматриваются в трудах Е. Г. Балагушкина. Новые религиозные движения

связывались им с религиозными новациями, вызванными острыми социальными проблемами. Им также был проведен морфологический анализ НРД и предпринята попытка разработать их типологию, в основу которой были положены не религиоведческие признаки, а особенности одухотворения социума новыми религиозными движениями.

Одним из известных исследователей НРД еще в период СССР является И. Я. Кантеров. Им были затронуты проблемы классификации новых религиозных движений, рассмотрены вопросы распространения НРД в США и других странах Европы, изучены аспекты воздействия учений НРД на индивидов, а также их распространение в России в 90-е годы. Проблемами изучения НРД в России в этот период занимались Н. С. Гордиенко, Н. А. Трофимчук, С. И. Иваненко, Э. Г. Филимонов, рассматривая их черты, деятельность, учения с различных социокультурных позиций. Д. Е. Фурман, М. П. Мчедлова разрабатывали методологические подходы к изучению этого феномена и рассматривали особенности распространения НРД в России. Часть исследователей, например А. Н. Швечиков, анализировали деятельность отдельных НРД (саентологию) в аспекте их деструктивного влияния на социум.

Так же, как и на Западе, в России в это время оформилось контркультурное направление. Оно представлено в основном православными и протестантскими исследователями. Его представители, как правило, характеризуют НРД в качестве деструктивных сект. К исследованиям подобного рода относят многочисленные работы А. Дворкина, Р. М. Коня, архимандрита Августина (Никитин) и др. Крайняя позиция представителей данного направления выражается в том, что все проявления новой религиозности и НРД трактуются только как ереси со всеми вытекающими из этого последствиями.

Отдельно следует выделить изучение феномена новых религиозных движений и новой религиозности в ближнем зарубежье. В первую очередь это относится к Белоруссии и Казахстану. В этих странах еще в советское

время публиковались исследования, посвященные проблематике новых религий, а на современном этапе сформировались национальные центры, которые занимаются изучением этой проблемы целенаправленно.

В Белоруссии изучение НРД имеет советские корни. В 90-е годы и по настоящее время сформировался целый пласт исследований, связанный уже с белорусским национальным компонентом. Основы изучения НРД на современном этапе в Белоруссии заложены исследованиями О. В. Дьяченко, Л. А. Карпушевой, Е. С. Прокошиной, И. Ф. Рекуц, Т. П. Короткой. Они занимаются разработкой методологических подходов к типологии НРД, их систематизации, а также пытаются выявить истоки и особенности новой религиозности. Одним из самых известных белорусских православных теологов, занимающихся вопросами НРД, является В. А. Мартинович. В нашем случае интерес вызывают его взгляды на взаимосвязь новых религиозных движений с происходящими социальными изменениями и трансформациями в обществе, а также на проблему «новизны» в этих движениях.

Исследования феномена НРД в Казахстане представлены менее масштабно, чем в России или в Белоруссии. Но, тем не менее, изучением саентологии занимались исследователи Я. Ф. Трофимов и В. А. Иванов. Анализом влияния НРД на изменения в религиозной идентичности современного Казахстана занимался Ю. В. Шаповал. Предпринимались комплексные исследования проблем новой религиозности, в частности в монографии Е.Е. Буровой «Тренды новой религиозности в современном Казахстане», где она анализирует тенденции новой религиозности, ее влияние на массовое сознание и выявление эффективности деятельности НРД в обществе.

Обобщением последних исследований, посвященных новым религиозным движениям, занимались Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкий и С. И. Самыгина. В их работах затрагиваются проблемы методологического исследования НРД, в частности, выделяются существующие недостатки

классификаций НРД. Кроме этого, эти авторы анализируют аспекты популярности новых религиозных движений в социуме на примере движения Нью-Эйдж. Казахстанский исследователь Я. Ф. Трофимов обратил внимание на учение саентологии Р. Хаббарда. Он рассмотрел основы вероучения, вопросы этики и попытался раскрыть социальную деятельность их церкви.

Диссертационные работы ученых, посвященные НРД, очерчивают определенный круг интересов: это исследования, посвященные внекультовой деятельности НРД (И. В. Шарыпова, Т. А. Бажан, Е. П. Сабодина, Л. И. Григорьева); деятельности НРД в современном обществе и их исторические аспекты (А. А. Макеева, М. М. Гордус, В. Е. Касьянов, С. З. Ахмадулина, С. М. Дударенок); анализ НРД с использованием социокультурного подхода (Я. В. Грусман, Р. А. Быков, Л. А. Бурова, Р. Э. Геворкян, Ю. В. Ахромеева, Д. Н. Манченко, Ю. В. Рыжов, О. В. Хлопкова); изучение социальных аспектов деятельности НРД (З. А. Еремина, Ю. А. Яковлева, А. С. Астахова, В. В. Заболотнева); анализ НРД как деструктивных культов (А. Н. Сыроваткин, А. В. Кузьмин, В. И. Ибрагимов, Н. В. Петрова, Л. А. Калинин).

Постепенно формируется еще одно направление изучения новых религиозных движений, связанное с анализом отдельных учений НРД. Г. А. Кукушкина в своей диссертации предприняла попытку социально-философского анализа культовой и внекультовой деятельности Церкви Саентологии. А. Н. Раевский рассматривал Нью-Эйдж в качестве квазирелигиозной субкультуры современного общества. А. С. Сиригия предприняла попытку рассмотреть в контексте взаимодействия культур Востока и Запада творчество Шри Раджниша, одного из известных восточных проповедников на Западе. Анализ учения Аана Марга посвящена диссертация Е. Г. Романовой; Ю. Косорукова и Г. Бедненко анализировали деятельность Нью-Эйдж в России и на Западе. Е. В. Крючкова рассматривала Нью-Эйдж в качестве феномена западной и российской культуры. С. В. Климань, наоборот, рассматривал Нью-Эйдж как кризисное явление современного социума.

В настоящее время выходит достаточно большое количество научных публикаций в журналах, посвященных проблемам изучения НРД. В. И. Красиков рассматривал причины популярности новых религиозных объединений, связывая их с низкой приспособляемостью традиционных религий к изменившимся условиям в «мир-системе». Е. В. Иванова предлагает рассматривать феномен новых религиозных движений как элемент религиозной мифологии. В. А. Жеребятьев изучал тенденции и динамику новых религиозных движений в современном социуме. В. М. Хруль поднял проблему восприятия новых религиозных движений в массовом сознании и попытался изучить истоки негативного или положительного восприятия НРД в обществе.

Тем не менее, несмотря на разнообразие работ, посвященных НРД, не уделяется должного внимания движениям, имеющим ориенталистские истоки. Как уже отмечалось выше, традиционно объектом исследования феномена новой религиозности (или НРД) были движения, возникшие и существовавшие в европейском или американском обществе. Развитие концепции Вебера-Трёлча «церковь-секта» привело к попыткам расширить область исследований и включить в нее движения, пришедшие на Запад с Востока. В начале XX века оформилась компаративистская философия, областью исследования которой стало сравнительное изучение Востока и Запада. Ее основоположником считается П. Массон-Урсель, разработавший основной методологический подход – метод аналогий. В дальнейшем, в рамках компаративистской философии, авторы пытались применять его подход к изучению различных религий Востока. Например, Д. М. Йингер и Б. Хартелл пытались классифицировать и интерпретировать индийские религиозные движения в соответствии с классификациями и типологизациями, применяемыми к изучению европейской традиции.

В изучении восточных учений исследователям пришлось преодолевать наследие европоцентристского подхода, заключавшегося в убеждении, что религиозные или социокультурные процессы, которые протекают в Европе

или США, аналогично будут протекать в других странах мира. Один из первых, кто отошел от данного подхода был Ш. Эйзенштадт, выдвинувший концепцию «множественности современностей», которая проявляется в определенном наложении одних цивилизационных контекстов на другие, что приводит к формированию новых общественных формаций.

Одним из первых авторов, кто попытался интерпретировать НРД, исходя из идей Эйзенштадта, была французская исследовательница Д. Эрвье-Леже. Для описания новых форм религиозности она предложила использовать термин «бриколаж», введенный еще К. Леви-Строссом. «Бриколаж» она интерпретировала как возможность людей конструировать свои религиозные предпочтения и убеждения на основе тех символических ресурсов, которыми они располагают.

В отечественной литературе проблемы влияния восточных религий на формирование новых религий затрагивались еще в советское время. Основной акцент в этих исследованиях ставился, конечно же, на анализе НРД Запада, ввиду отсутствия подобных явлений в СССР. Так, П. С. Гуревич в качестве объекта исследования выделял нехарактерные для Запада восточные культы. Л. Н. Митрохин отметил несколько важных особенностей в восточных культах: распространение восточных учений связывал с социальными особенностями Запада, отметил тенденцию восточных учений к трансформации и утрате ими изначальных смыслов, полагал, что восточные движения духовную практику замещают спекуляцией, то есть продажей духовности за деньги. Попытку анализа «новых религий» Востока на примере Индии и Японии предприняла А. А. Ткачева. Она рассмотрела особенности адаптации неоиндуизма и японских новых религий в западном обществе.

В настоящее время в отечественной научной литературе продолжается исследование феномена восточных учений - от выявления причин их распространения до попыток анализа отдельных учений. В исследовании Л. П. Пендюриной предпринята попытка рассмотреть социокультурные

аспекты взаимовлияния Запада и Востока и показать на фоне этого взаимодействия особенности формирования Нью-Эйдж. Заслуживает внимания исследование А.С. Колесникова «Философская компаративистика: Восток-Запад», где в одном из фрагментов его работы рассматриваются возможности синтеза индуизма и науки на примере философии П. Р. Саркара. Протестантские исследователи В. Алексеев и А. Григорьев рассматривали проблемы распространения новой религиозности в мире и России на примере движения Нью-Эйдж, при этом выделив восточные религиозные мотивы как основу данного движения. Б. З. Фаликов рассматривал вопросы деятельности отдельных движений «нового века» (саентология, кришнаизм) и распространения восточных учений в западном обществе и в России.

Таким образом, можно утверждать, что большинство работ по исследованию новой религиозности и новых религиозных движений, как на Западе, так и в России, направлено на изучение общих тенденций этого феномена с культурологических, социологических, философских, религиоведческих позиций, что позволяет формировать методологическую базу для их изучения. Учеными рассматриваются социокультурные, деструктивные, исторические, философские, религиоведческие аспекты изучения НРД, предпринимаются интенсивные попытки их типологии и классификации.

Однако работы, в которых затрагиваются вопросы о роли восточных мотивов в формировании новой религиозности, носят фрагментарный характер. В этом направлении по-прежнему доминируют исследования, проведенные с теологических позиций православными и протестантскими авторами и более связанные с критикой НРД, чем с их научным анализом. Проблемы трансформации религиозно-философских учений в НРД также практически не затрагиваются. Исследователи обходят своим вниманием выявление социально-культурных аспектов, влияющих на распространение и трансформации восточных учений на Западе. Незначительному анализу

подвергаются функции, которые выполняют НРД, при этом зачастую они отождествляются с функциями, которые выполняет религия вообще. Эти недостатки очерчивают круг вопросов, которые будут рассмотрены в нашем исследовании.

Гипотеза: включение в новые религиозные движения восточных религиозно-философских идей приводит к их абберрации, которая проявляется в отклонении их смыслов и функций от своего первоначального значения. Абберрация выражается в переинтерпретации, прибавлении новых смыслов, упрощении, искажении, онаучивании первоначальных значений восточных религиозных идей и обусловлена не столько трудностями их интерпретации или недопониманием их смысла и значения в материнской культуре, сколько особенностями социально-культурных запросов западной цивилизации.

Объект исследования: восточные религиозно-философские мотивы в новых религиозных движениях.

Предмет исследования: особенности, формы и причины абберрации восточных религиозно-философских мотивов в новых религиозных движениях.

Цель исследования: показать включение восточных религиозно-философских мотивов в НРД как процесс абберрации, обусловленный характером социально-культурных запросов западного общества.

Поставленная цель обусловила необходимость постановки и решения следующих задач:

1. Охарактеризовать теоретико-методологические подходы к изучению новой религиозности и новых религиозных движений и выделить подход, обладающий наибольшим эвристическим потенциалом в объяснении причин и особенностей включения восточных мотивов в НРД;

2. Выявить основные восточные религиозно-философских мотивы, присутствующие в НРД, и представить характер их изменений как процесс абберрации;

3. Проанализировать aberrации восточных религиозно-философских мотивов на примере неоориенталистских движений и Нью-Эйдж и на этой основе выявить основные формы aberrации ориенталистских мотивов;

4. Выявить связь aberrации с характером социальных и культурных функций НРД в западной цивилизации и определить особенности этих функций.

Методологическая основа диссертационного исследования. В качестве методологической базы для выявления трансформаций восточных религиозно-философских мотивов в новых религиозных движениях используются идеи компаративистской философии, заложенные Массон-Урселем. В частности, в основу философской компаративистики им был положен метод аналогии, позволяющий выявлять сходство или различие между объектами анализа, посредством выявления тождественного (схожего) и нетождественного (несхожего) в идеях, подходах, учениях восточной и западной цивилизаций.

Для объяснения характера взаимодействия религии, общества и индивида используется семиотическая концепция Гирца, которая трактует религию как необходимое связующее звено между «этосом» (в терминологии Гирца образ жизни народа) и «картиной мира» (образ существующей действительности, способы понимания этой действительности). Такой подход позволяет рассмотреть новую религиозность и НРД в качестве нового элемента социума, вытесняющего религию (традиционную) в процессах воздействия на «этос» и «картину мира».

Для объяснения процессов, происходящих в современной культуре и в религиозной сфере, выявлению места и роли восточных религиозно-философских мотивов в них в работе используется концепция «множественных современностей» Эйзенштадта, в которой происходящие трансформации общества и религии рассматриваются в контексте формирования культуры постмодерна. В результате взаимодействия и развития совокупности сообществ Востока и Запада, или «множества

модернов», происходит формирование «новой религиозной констелляции», которая выражается в упадке «институциональной религиозности» и развитии множества новых «неформальных» типов религиозных установок.

Для объяснения особенностей формирования новой религиозности и НРД в социуме использовалась концепция религиозного индивидуализма, разработанная Эрвье-Леже, которая трактует современную религиозную ситуацию в обществе и в культуре как «бриколаж» – свободное конструирование учения из самых разнообразных религиозных элементов, что позволяет объяснить природу изменений, происходящих с ориенталистскими мотивами новых религиозных движений, и искать ее, в частности, в характере существующей социальной среды, индивидуальных и общественных потребностей.

Научная новизна диссертационного исследования.

1. Показана недостаточность традиционных методологических подходов религиоведения при рассмотрении новых религиозных движений. Для преодоления подобной недостаточности предлагается использование методологической базы социокультурного подхода.

2. Предложено рассматривать включение восточных религиозно-философских мотивов в новые религиозные движения как процесс аберрации, протекающий в различных формах, обусловленных особенностями современного западного общества.

3. Выявлены основные формы аберрации восточных религиозно-философских мотивов в новых религиозных движениях, которые проявляются через их интерпретацию в контексте наукообразности, перспектив универсализации, гуманизации и социальной адаптации.

4. Предложены характеристики функций НРД, которые обусловили аберрацию восточных религиозно-философских мотивов и которые связываются с особенностями социально-культурных запросов современного западного общества.

Основные положения, выносимые на защиту. 1. При изучении новых религиозных движений и новой религиозности продуктивнее применять социокультурные, а не религиоведческие теоретико-методологические подходы, поскольку религиоведческий анализ более направлен на изучение внутренней структуры религии, процессов преемственности в религиогенезе и зачастую представляет собой проецирование закономерностей функционирования традиционных религий на все остальные религиозные формы. Поэтому он не в состоянии дать адекватное объяснение как причин популярности НРД и новой религиозности, так и особенностей их трансформации в современной западной культуре. Социокультурный подход, напротив, предполагает изучение НРД в контексте потребностей современной социально-культурной среды.

2. Правомернее рассматривать включение восточных религиозно-философских мотивов в новые религиозные движения как аберрацию, под которой понимается насыщение первоначальных идей и учений смыслами, приводящими к отклонению в их истолковании от изначального смысла. Отклонение может проявляться не только в упрощении, но и в различных формах насыщения первоначального смысла дополнительными смыслами и различных вариантах их конфигурации, комбинации или переинтерпретации.

3. Современная аберрация восточных религиозно-философских мотивов протекает в трех основных формах: наукообразность, проявляющаяся в насыщении ориенталистских мотивов в НРД научной терминологией, а также включении в научно-популярный дискурс элементов словаря, заимствованного из восточных религиозных учений; универсализация, проявляющаяся в распространении холизма и эклектической комбинации самых разнообразных элементов, заимствованных из различных мировоззренческих форм; гуманизация и социальная адаптация, проявляющаяся в стремлении трактовать восточные

религиозно-философских мотивы в НРД как условия и способы позитивной трансформации социума и человеческого сознания.

4. Причины аберрации следует искать не в забвении контекста возникновения восточных учений, их примитивизации и упрощении, а в особенностях социально-культурных запросов современного западного общества, которые связываются с реализацией функции научной адаптации, холистической функции, функции аффирмации и культуроадаптирующей функции.

Теоретическая значимость диссертационного исследования.

Осмыслена значимость и влияние восточных учений на формирование новой религиозности и новых религиозных движений в социокультурном пространстве современного общества. При рассмотрении феномена новой религиозности и новых религиозных движений предложен подход, трактующий трансформации, происшедшие с различными религиозно-философскими идеями в НРД, как процесс аберрации. Предложены для анализа новых религиозных движений различные формы аберрации, которые можно рассматривать как способы интеграции новых религиозных движений в современный социум. Выделены социальные и культурные функции в НРД, выступающие условиями аберрации.

При изучении новых религиозных движений предлагается использовать социокультурный подход, который позволяет выйти за рамки традиционных религиоведческих подходов и рассматривать НРД и происходящие в них трансформации во взаимосвязи с потребностями личности и культуры в целом. Это дает возможность объяснять трансформации восточных религиозно-философских мотивов в НРД как составную часть глобальных процессов современной цивилизации в эпоху постмодерна и духовных поисков современного человека.

Практическая значимость.

1. Материалы исследования могут быть использованы при преподавании лекционных курсов по религиоведению, социальной

философии и др.; при разработке спецкурсов по нетрадиционной религиозности, по философской компаративистике.

2. Материалы исследования могут быть применены при работе над различными справочниками и энциклопедиями по новым религиям, экспертным заключениям.

3. Возможно использование в качестве формирования практических рекомендаций или информационных материалов по характеру деятельности, особенностям учений новых религиозных движений для различного уровня государственных, муниципальных и иных органов власти.

Степень достоверности результатов исследования.

Достоверность полученных результатов исследования определяется корректным выбором предмета исследования и актуальными задачам методолого-теоретической базы. При выборе источников акцент ставился на их актуальность и научность. Для выполнения поставленной цели и задач исследования используется компаративистская методология и социокультурный подход с учетом особенностей культурной антропологии.

Апробация работы. Основные научно-теоретические положения диссертационного исследования были апробированы в научных публикациях и на научно-практических конференциях: VIII международная научно-практическая конференция, проведенная Гуманитарным университетом (г. Екатеринбург) и фондом Ф. Науманна (ФРГ) 17-18 мая 2005 года «Между прошлым и будущим: социальные отношения, ценности и институты в изменяющейся России»; городские «Кирилло-Мефодиевские чтения» - г. Югорск, апрель 2012 и 2013 гг. и другие.

Работа состоит из введения, двух глав, каждая из которых имеет три параграфа, заключения и списка литературы из 234 источников. Общий объем диссертации 172 страницы.

1. Включение восточных религиозно-философских мотивов в НРД как процесс аберрации

1.1 Социально-культурный подход к изучению новой религиозности и НРД

Несмотря на достаточно долгий срок изучения, по-прежнему сохраняется неоднозначность в трактовках новой религиозности и новых религиозных движений. В своей основе она имеет давний спор об истоках религии и религиозности. Формирование новых религий и распространение новой религиозности актуализировало этот дискурс. Но, как отмечает ряд исследователей, встает вопрос: следует ли изучать новые религиозные феномены, используя традиционную религиоведческую методологию? При этом следует отметить, что среди исследователей формируется позиция, которая пытается связать существующие проявления новой религиозности и НРД с формированием пострелигии, которая мыслится как феномен, присущий уже постмодерну. [172] Это, в свою очередь, ставит перед учеными вопрос о необходимости расширять методологическую базу религиоведения. Поэтому одной из важных задач, возникающих перед исследователями при изучении НРД и новой религиозности, является определение эвристичной методологической базы для анализа данных феноменов.

Феномен новой религиозности и НРД исследователями традиционно рассматривается с религиоведческих позиций. Но постепенно в научной среде стали задумываться и об альтернативных подходах. Ряд ученых (Балагушкин, Рыжов и др.) при изучении НРД стали предпринимать попытки рассмотреть этот феномен с социокультурных позиций. Сторонники данного подхода объясняли подобный шаг тем, что новая религиозность и НРД вышли за рамки представлений об традиционных религиях, обрели новые

свойства, которые уже в рамках действующих религиоведческих подходов не могут быть объяснены.

Прежде чем приступить к изучению социокультурных истоков НРД и новой религиозности, мы затронем существующие подходы к религии и религиозности и на основе этих подходов отразим трактовки новой религиозности и НРД, поскольку считаем, что существует определенная преемственность в методологических подходах к изучению данных феноменов. И попытаемся определить степень их продуктивности при изучении новой религиозности и НРД. Но, так как изучение проблематики религии и религиозности не является нашей основной темой и заняло бы слишком много времени, мы выделим только основные подходы, затрагивающие социокультурные истоки религии и религиозности.

Основы социальных трактовок в понимании религии и религиозности были заложены западными социологами Вебером и Дюркгейм. Они рассматривали религиозность и социальные отношения в контексте их взаимовлияния. Религиозность они трактовали как нечто присущее индивидам, которые отождествляют себя с какой-либо церковью или сектой. При этом Вебер понимал религиозность как феномен, влияющий на процессы, протекающие в социуме. Дюркгейм, наоборот, склонялся к мнению, что религиозность должна выступать отражением потребностей социума. Их идеи были развиты американским исследователем Дж. Ленски, который религиозность рассматривал как социальное качество, присущее индивиду и приобретаемое им при осуществлении какой-либо религиозной деятельности [49. С. 107.] Попыткой связать природу религиозного с человеческим сознанием предпринял З. Фрейд. Появление религии и религиозности рассматривал в социокультурном контексте. Он связал их появление с бессознательными желаниями человека, подавленными обществом и культурой [188. С.71].

Постепенно при изучении природы религии и религиозности ученые начинают выделять новые религии как отдельный феномен. И отходить от

теологических трактовок их как сект и ересей. Бергер рассматривал формирование религиозности как одну из функций общества, отмечая, что человеческие «чувства, представления о себе, действия вместе со взглядами на окружающий его мир предопределены обществом» [17. С. 13]. Общество, в свою очередь, дает нам «ценности, логику и запас информации», формирует, таким образом, картину мира человека. Как выразился Бергер, «реальность конструируется обществом», в том числе и религиозная [17. С. 13]. Лукман, в свою очередь, рассматривал религиозность как явление, неотъемлемо присущее человеческому бытию и изменяющееся вместе с социумом. Но так как традиционные религии в какой-то момент перестали выполнять свои функции (влиять на мировоззрение человека, помогать решать стоящие перед человеком проблемы), появляются так называемые «частные», индивидуальные религии, которые взяли на себя частично выполнение функций традиционных религий [222. С. 290].

В работах Р. Старка и У. Бэинбриджа религиозность индивида рассматривается как компенсаторный механизм, имеющий социальную природу [49. С.100]. Другие западные исследователи попытались рассмотреть религиозность как универсальное явление, включающее в себя не только социальные аспекты. В частности, Тиллих рассматривал религиозность как «состояние захваченности предельным интересом», который дает ответ на один из самых главных вопросов – о смысле жизни [167]. Н. Смарт попытался обобщить многообразие духовной сферы, включив в нее религиозность, традиционные религии, новые религиозные движения и секулярные идеологии [78].

Отечественные исследователи также не обошли вниманием изучение природы религии и религиозности. Советские ученые в рамках марксистского подхода рассматривали религию и религиозность как социальное явление. Одной из крупных работ по этой тематике можно считать работу Левады «Социальная природа религиозности». В ней он пытался связать природу религиозности с социальной сферой. Он

характеризовал религиозную систему как вид социальных систем, а религиозные идеи и чувства как социальный продукт [94. С. 156]. При этом основным «критерием религиозности выступает приверженность определенной доктрине», «а доктрина выступает в качестве универсальной» [94. С. 196]. Сама же религия выступает механизмом «восполнения социального мира» [85. С. 113]. Другой известный советский ученый Угринович также рассматривал религию как социальную подсистему, имеющую внутренние связи и закономерности, а религиозность рассматривал как нечто присущее социальным группам и индивидам [179. С. 7].

На современном этапе можно отметить несколько подходов отечественных ученых к пониманию социальной природы религии, религиозности и новых религий как их составляющей части. В. И. Красиков рассматривает религиозность как форму полагания трансцендентного и связи с этим, считает, что она выступает «имманентной составляющей, аспектом исторических форм рационализации, персонализации и трансцендирования». [86. С. 13]. Возникновение религиозности он связывает с процессами персонализации, которая вызываемая поведением некоторых категорий людей и их сознанием. Итогом подобного поведения некоторых индивидов является появление новых религий, характеризуемых Красиковым как «напряженно-интенсивная религиозность» [86. С. 17].

Идею о социоцентрических религиях развивал отечественный ученый Д. В. Пивоваров. Он отмечал, что на сегодняшний день говорить об исчезновении религии и религиозности нельзя, «она лишь видоизменяется и совершенствуется под воздействием изменений в содержании индивидуальных и социальных потребностей и их идеологического воплощения, а также в результате взаимодействия множества различающихся верований» [131]. Как результат подобных трансформаций социума он отмечал необходимость выделять в отдельный тип социоцентрические религии. Для них характерно стремление социума или

индивида сакрализовать объекты внутри общества – деньги, науку, государство и т.п. [129|29. С. 71]. Социоцентрические религии он отождествлял с квазирелигиями [130. С. 38], но считал это термин не совсем удачным, так как он имеет уничижительный оттенок [129. С. 71]. Аналогичные идеи мы находим у другого ученого - О. В. Хлопковой. В своей работе она постулирует, что «религиозность – сложное многоаспектное понятие, которое изменяется вместе с социумом и не может быть рассмотрено в отрыве от него» [192. С. 25]. При этом отмечает, что развитие общества приводит к изменению религиозности и способам ее осмысления в обществе [192. С. 25]. Эти идеи практически полностью перекликаются с идеями Бергера, Лукмана, Ленски, раскрывающими взаимозависимость религии и религиозности с обществом.

Попытку систематизации исследования проблемы религиозности и религии в науке можно встретить в работе Рыжова. Он отмечает, что четких критериев религиозности учеными не выделено, но основными элементами могут быть: «религиозное мировоззрение и самосознание, религиозные нормы и ценности, религиозный опыт, религиозные традиции, религиозный язык и символы, религиозная практика, религиозные отношения и т.д.» [142]. Рыжов считает, что наиболее объективное определение религии можно встретить в работе Э. Фромма: «Любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [164. С. 157]. Анализируя природу религии, Рыжов приходит к выводу, что данное определение также подходит и для определения религиозности. В своем исследовании он пытается связать религиозность с религиозной верой. Именно через нее автор работы дает характеристику, что есть религиозность: «Это определенный тип мировоззрения человека или группы людей, выражающий особенности религиозной веры (религиозное сознание), а также проявления этой веры в повседневной жизни и культовой практике» [142].

Рыжов отмечает, что данное определение всего лишь один из многих способов понимания религиозности. Он пишет, что религиозность можно определить «как свойство личности. Можно определить религиозность через противопоставление "религиозного" и "секулярного"... Можно попытаться понять религиозность *in se*, как самобытное явление» [142]. Но в понимании природы религиозности Рыжов, как и Левада, отмечает важное значение социума: «С одной стороны, общество состоит из конкретных людей, существующих и формирующихся в конкретной социокультурной среде, с другой - индивидуальная религиозность влияет на личностную и групповую мировоззренческую позицию и практическую деятельность (в том числе - социально и культурно значимую)». [142].

Исходя из рассмотренных точек зрения, мы можем отметить, что исследователи, рассматривая взаимозависимость религиозности и социума, отмечают их изменчивость. Следовательно, свойство изменчивости социума и религиозности порождает новую религиозность. Другими словами, новая религиозность – это производная религиозности, но уже с иными свойствами и особенностями. Подход, трактующий религиозность как приобретенное качество, полученное человеком в ходе взаимодействия с социальной и культурной средой [162. С. 71], позволяет трактовать новую религиозность как обновление приобретенных качеств, полученных человеком в ходе взаимодействия с социальной и культурной средой. Если рассматривать религиозность и новую религиозность как производные социальных изменений, то в связи с этим возникает вопрос о соотношении религии и религиозности и, соответственно, НРД и новой религиозности.

В научной литературе соотношение религии и религиозности имеет диаметрально противоположные подходы, от их принципиального различия до однотипности. Принимая во внимание изложенные точки зрения, рассматривающие истоки религии в социуме, мы будем исходить из подхода озвученного М. Ю. Смирновой, рассматривающей религию как институциональное воплощение религиозности [162. С. 71]. То есть религиозность, как приобретенное

качество человека в ходе взаимодействия с культурной и социальной средой, получает институциональное закрепление в обществе как некая норма. Исходя из этого, новое религиозное движение – это производная от религии и институциональное воплощение новой религиозности, имеющее свои свойства и особенности. Все это позволяет говорить об социальных истоках новой религиозности и НРД, но не дает ответа о причинах и особенностях в обществе, которые приводят к обновлению религиозности, порождая новую религиозность.

О рождении новой религиозности, ее иногда еще называют новой духовностью, пишут многие западные и российские исследователи - Тоффлер, Роззак, Кокс, Капра, Арутюнов, Красиков и др. С. В. Рязанова, рассматривая методологические особенности для изучения новой религиозности, выделяет две основные проблемы – синкретизм учений НРД и отношение к сакральному, которое формирует новый облик религии и нового верующего [144]. В монографии А. А. Ожигановой и Ю. В. Филиппова «новая религиозность» показана как ответ на вызов, порожденный новыми социальными и культурными процессами, – «Это новые реакции на жизнь у наших современников по сравнению с другими эпохами, такие способы верить, которые не были присущи членам общества на предыдущих этапах его развития». То есть новая религиозность понимается как ответ на новые социальные действия или новые интерпретации действительности [120. С. 7]. Противоположный подход мы встречаем в монографии Е. Е. Буровой. Она пишет о том, что «под новой религиозностью понимаются новые (нетрадиционные) религии, организации» [23. С. 32]. То есть в своем определении Буровая отождествляет с новой религиозностью все существующие НРД, нетрадиционные религиозные сообщества, псевдорелигиозные организации и т.п.

В монографии Рыжова наблюдается попытка подчеркнуть многогранность феномена новой религиозности. Он отмечает, что в

зависимости от того, с каких позиций рассматривается новая религиозность, таким и будет определение данного явления. У него можно встретить следующее определение новой религиозности: «Это эклектическая смесь отдельных элементов традиционных религий, восточной мистики, популярных псевдонаучных теорий, многочисленных мифов и суеверий» [142]. В своем определении он все-таки достаточно широко определяет смысл данного понятия, а не только отождествляет его с НРД. Главным элементом в новой религиозности он отмечает ее новизну, которая должна отличать ее от традиционной религиозности и раскрывать уникальность этого феномена в современном обществе. Исходя из этого факта, он определяет новую религиозность «как качественно новый (т.е. радикально отличающийся от исторически сложившихся, традиционных для данного общества религий) тип религиозности, характерный для современного этапа развития культуры» [142]. У западного ученого М. Томаса мы находим аналогичные размышления о характеристике «новых» НРД. Он отмечает их относительность, так как некоторые НРД совсем не являются новыми, а имеют срок существования пару столетий (234. С. 90). То есть «новые» движения имеют в основе не временные характеристики, а нечто другое.

Отечественные ученые в своих исследованиях используют аналогичные подходы к изучению данного вопроса. Обобщая мнения западных и отечественных исследователей о новой религиозности, Хлопкова приходит к следующей ее трактовке: «Это характерный для современного этапа развития глобального общества тип религиозности, определяемый ценностями массовой культуры, но обладающий элементами качественной новизны и нетрадиционности» [192. С. 145]. Если проанализировать подходы Рыжова и Хлопковой, то они связывают появление новой религиозности с новыми этапами развития культуры и общества.

Противоположный подход к пониманию новой религиозности как нового этап развития культуры и общества можно встретить в работах западного ученого Дж. Хантера. Он исходит из того, что у современного

человека наблюдается кризис самоидентификации, духовной опустошенности, и на фоне этого формируется проблема осмысления жизни. Поэтому Хантер определяет новую религиозность как «процесс деинституализации современной культуры» [120. С. 72]. Тем самым, по его мнению, новую религиозность следует трактовать не как новый этап в развитии религиозности вообще, но как протест против современной культуры и общества. [120. С. 72] Как бы это парадоксально ни звучало, с этими двумя противоположными определениями Рыжова и Хантера можно согласиться. Рыжов, Хлопкова пишут о том, что новая религиозность проявляется через качественно новый тип религиозности, рассматриваемая как очередной этап развития культуры в противовес традиционной религиозности.

В работе В. Штепы «Инверсия» отмечается, что на самом деле не стоит рассматривать новую (нетрадиционную) и старую (традиционную) религиозность как разные элементы системы. Существующая в современном обществе традиционность сама в прошлом выступала как «новая» религиозность в противовес тогда существующей традиционной религиозности. Поэтому современная религиозная традиционность к истинной традиции почти не имеет никакого отношения [204]. Если в этом контексте рассматривать определения новой религиозности Хантера, Рыжова, то они, по терминологии Штепы, будут выступать антитрадицией, стремящийся к контртрадиции [183]. У Хантера новая религиозность (антитрадиция) рассматривается как протест обществу, а у Рыжова и Хлопковой как приобретение традиционной религиозностью «новизны», которая выступает как своеобразный протест против традиционности. Рыжов отмечает, что НРД тем и отличаются от традиционных религий, что они стараются создать «принципиально новую парадигму сознания, религиозную картину мира», которая бы становилась альтернативой для социума [142. С. 95].

Отечественные исследователи, в свою очередь, отмечают, что в российском обществе наблюдается процесс уменьшения роли традиционных религий. Эти изменения фиксирует Красиков, связывая это с низкой способностью к приспособлению существующей «мир-системе» у традиционных религий, отсутствием в традиционных религиях «живых форм актуальной религиозной коммуникации с Богом», «распылением идентичности» [87. С. 33]. А новые религиозные объединения, в свою очередь, оказываются способны восполнять эти экзистенциальные ожидания в современном обществе, ориентированном на потребление. Подобные мысли прослеживаются в работах В. В. Налимова, М. Велькера, где утверждается, что популярность новых религиозных движений вызвана тем, что изменился сам человек, изменилось общество, а традиционные религии живут прошлым. Новые религиозные движения видят данные изменения и принимают вызовы времени. «Все больше и больше людей будут ориентироваться на "нетрадиционные" формы религиозности, иногда сочетая их с элементами "традиционной" обрядности и религиозной культуры» [109. С. 37-38; 28. С. 33-34].

Об остром противостоянии новой религиозности и традиционных религий пишет А. В. Журовский. Он рассматривает это следующим образом: «Однако конфликт между традиционной религиозной культурой и нетрадиционной (новой, инновационной) устойчив именно потому, что инновация не только стремится стать традицией, но и предполагает отмену прежней традиции» [57]. И практически приходит к аналогичным выводам предыдущих исследователей, что «любая инновация в предельном своем целеполагании стремится стать нормой, традицией» [57].

Нередко исследователи пытаются вычленить все компоненты, которые могут входить в феномен новой религиозности. В монографии Е. Е. Буровой сделана попытка подобного анализа. Она выделяет следующие маркеры новой религиозности: 1. Формирование новой религиозности, выражающейся в поведении и сознании людей, вызванной деятельностью

новых религиозных движений; 2. Институализация новых религиозных движений в социум; 3. Совокупность всех видов религиозных и квазирелигиозных движений, которые имеют новизну, отличную от традиционных религий; 4. Наличие определенного расхождения в картине мира традиционной религиозности и новой религиозности [23. С. 32]. Если сравнить все маркеры, выделенные Буровой, с рассмотренными определениями новой религиозности, то можно увидеть, что они практически охватывают все варианты определений, данные учеными.

На основе анализа западных и российских исследований можно выделить следующие социальные и культурные особенности новой религиозности: дедуализацию, паранаучность, релятивизм, «квазирелигиозность» и др. [142. С. 100; 222. С. 325].

Таким образом, мы будем рассматривать новую религиозность как феномен, вызванный реакцией на изменяющиеся социальные и культурные явления в обществе.носителем новой религиозности является человек, выражающий ее через свою картину мира и характер религиозных и общекультурных практик. На этом основании мы будем придерживаться трактовки новой религиозности данной Рыжовым, но с небольшим уточнением: «Это качественно новый (т.е. радикально отличающийся от исторически сложившихся, традиционных для данного общества религий) тип религиозности, характерный для современного этапа развития культуры» [142], имеющий социальную природу. Формирование новой религиозности - это не только следствие развития и трансформации религиозных представлений, а в первую очередь следствие социальных изменений.

Таким образом, новая религиозность - более широкое по смыслу понятие, чем НРД. Как справедливо отметил Балагушкин, «новые религиозные объединения принципиально отличаются от прежних сектантских движений внутри господствующих церковных организаций и порождены так называемой нетрадиционной религиозностью» [11. С. 96]. На сегодняшний день можно сказать, что этот процесс взаимозависимый, НРД в

современном обществе также являются источником формирования новой религиозности. Это косвенно подтверждается рассуждениями Рыжова, который в своей работе приходит к мысли, что «проблема новых религиозных движений, на наш взгляд, хотя и существует, но гораздо более серьезная проблема – это стихийное, организационно не оформленное распространение новой религиозности в постсоветском обществе» [142].

Анализ религиозности и новой религиозности показывает их взаимообусловленность. Существующая религиозность порождает новую религиозность, иногда они даже переплетаются между собой. В социологических исследованиях М. М. Мчедловой, В. А. Вовченко о роли религии в современном обществе отмечается, что даже среди последователей традиционных религий есть категория людей, разделяющих взгляды, характерные для новых религиозных движений [31; 103]. Западный исследователь Ив Ламберт приводит социологические данные, которые свидетельствуют о том, что около 50% молодежи в Европе верят одновременно и в воскресение, и в реинкарнацию [222. С. 320]. В США опрос Гэллопа показал, что 10 млн американцев связаны каким-либо образом с восточными практиками [216. С. 364]. Россия в этом плане не исключение. У нас также были проведены аналогичные исследования, в которых приводятся данные о том, что также идет постепенное увеличение количества приверженцев восточных учений или людей, верящих в переселение душ [189. С. 38].

Как и религиозность, новая религиозность имеет тенденцию к институализации. А ее итогом является появление новых религиозных движений. Подобное взаимодействие дает основания для методологического изучения НРД. Как верно отмечает Бурова, «на постсоветском пространстве прошла институализация НРД, которые достаточно успешно интегрировались в идейный вакуум, благодаря эксплуатации ряда функций, получивших послабление в условиях секуляризации, атеизации и деидеологизации» [23. С. 34]. Как в 60-70-е годы прошлого века на Западе,

так и в России 90-х годов стихийная, синкретичная новая религиозность становится элементом социума и культуры, постепенно организуется и приобретает форму новых религиозных движений. То есть, как ранее мы отмечали, любая новация стремится стать традицией.

Собственно, исследование новых религий началось еще в XIX веке, но практически не выходило за рамки подхода Вебера, который выделял этот феномен как процесс взаимодействия «общество-церковь-секта». Новый этап изучения НРД связывают с распространением контркультуры на Западе в 60-х годах XX века. Одним из итогов контркультуры было широкое распространение вначале в США, потом на Западе новых религиозных движений. Позднее, в 90-е годы XX века, и в Россию проникают НРД с Запада и из США, а позднее появляется ряд самостоятельных новых религий на территории нашей страны.

Изначально новые религиозные движения в обществе не рассматривались в качестве особого феномена. Основную роль в обществе по-прежнему отдавали традиционным религиозным конфессиям. При этом ряд западных ученых к 70-м гг. прошлого века пришли к идее о «десекуляризации» общества, процесс которого они связывали с развитием техники, повышением уровня образования и жизни [206. С. 8]. По мнению авторов, это должно привести к постепенному отмиранию религиозных представлений в обществе, избавлению от суеверий и других псевдонаучных идей. Но произошло все наоборот. Объяснение ошибочности теории секуляризации западного общества и повышение уровня интереса к этим проблемам ученые объясняли по-разному. Тоффлер в своей концепции «третья волна» всплеск религиозности связывал с переходом стран Запада к постиндустриальному обществу, а белорусский исследователь Мартинович рост интереса к новым религиозным движениям связывал с распространением в 60-х годах XX века восточных религиозных учений [99. С. 42].

Актуализация изучения этого феномена среди ученых привела к проблеме поиска новых методологических подходов к его описанию. Но до сих пор нет единого мнения среди исследователей по ряду ключевых вопросов, посвященных исследованию НРД. На наш взгляд, причина этого кроется как раз в том, что исследователи зачастую игнорируют социальную сторону новых религиозных движений, что и приводит к однобокости в методологических подходах. Далее мы попробуем показать это.

К первой проблеме можно отнести неоднозначное отношение ученых к дефиниции «новые религиозные движения». В настоящее время можно выделить следующие основные подходы к определению данного явления.

Первый подход к изучению НРД получил название конфессиональный. В западной научной литературе он называется контркультурный. Для него характерен крайне критический подход к рассматриваемому феномену. Он основывается на том, что конфессии, зачастую они в обществе занимают нишу традиционных религий, рассматривают новые религиозные движения как секты, культы или даже ереси. На Западе и в России он представлен работами протестантских, католических и православных теологов. Оценка НРД отрицательная, критика ведется с богословских позиций. Дефиниция «новые религиозные движения» для них неприемлема. Они предлагают использовать только традиционные понятия - секта или ересь.

Второй подход – антикультурный. В нем разоблачается деструктивная деятельность НРД. Представители этого направления - журналисты, бывшие адепты НРД и небольшое количество ученых, которые в своих работах рассматривают этот феномен с позиций негативного влияния на социум. В своих статьях и книгах они описывают личный опыт нахождения в подобных движениях.

Третий подход считается академическим. Изучение НРД ведется с нейтральных позиций, без использования каких-либо негативных коннотаций. И в рамках этого подхода и был собственно предложен термин «новые религиозные движения». Он был введен в научный обиход западной

исследовательницей Айлин Баркер [14. С. 83] в качестве альтернативы понятиям «культ» и «секта», использовавшимися ранее в западной научной литературе. Термин постепенно набирал популярность, все большее число исследователей стало его использовать в своих работах. Но спор среди ученых продолжился о корректности или некорректности этой дефиниции для описания феномена. Западные ученые М. Интровинье, А. Зволински, Д. Баррет отметили, что появление данного термина является попыткой уйти от субъективных оценок религиозных движений, в частности, таких, как секта, деструктивные культы и т.п., которые несут заложенную в них негативную оценку. А термин «новые религиозные движения» имеет нейтральный смысл и не содержит негативных коннотаций. Они отмечают, что наука в первую очередь занимается изучением, а не поиском негативного или положительного в каком-либо явлении, она должна выступать нейтральной стороной. Многие российские исследователи поддержали данную точку зрения. Например, А. Погасий отмечает, что использование такого термина, как «секта», в научной среде неприемлемо [133], поэтому для нейтрального обозначения какого-либо вновь возникшего религиозного культа необходимо использовать термин «новые религиозные движения». Балагушкин пишет о недопустимости однобокого подхода к истолкованию новых религий как деструктивных сект и считает, что научное сообщество должно избегать подобного подхода [10].

При анализе отечественных научных работ можно наблюдать попытки отождествить понятия «новые религиозные движения» с понятиями «секта», «тоталитарная секта» и другими. Например, в своей диссертации А. Н. Сыроваткин доказывает, что понятия «секта», «тоталитарная секта», «культ» и ряд других понятий выступают разновидностью понятия «новые религиозные движения» [167. С. 8]. В диссертации А. В. Кузьмина понятия «секта», «сектантство» и «новые религиозные движения» выступают синонимами, хотя автор делает оговорку, что «данные понятия обозначают разные явления» [92. С. 3].

Оригинальный подход к пониманию этой проблемы можно найти у белорусского исследователя Мартиновича. В своей монографии, опираясь на западные и отечественные исследования, он приходит к мысли, что проблема состоит не в наличии или отсутствии негативной коннотации у этих понятий, а в том, что, как бы ни называли этот феномен, со временем он приобретает негативную коннотацию. То есть он переводит эту проблему в область социального отношения к данному феномену. В качестве подтверждения своих размышлений приводит данные немецкого ученого Г. Керера, в которых тот доказывает, что термин «новые религиозные движения» тоже приобретают в настоящее время негативные коннотации [100. С. 77]. Мартинович делает вывод, что это вина не научного сообщества, а СМИ и определенного общественного отношения, считая, что из-за всей этой понятийной борьбы дефиниций возникла терминологическая путаница в научном сообществе. В связи с этим он предлагает не бояться и применять в научных исследованиях термины «секта», «культ» и т.п. без каких-либо коннотаций.

Но следует отметить, что негативные коннотации терминов «секта», «деструктивные культы» и др. понятий возникли не на пустом месте, а благодаря многочисленным «разоблачительным» публикациям зарубежных и российских теологов. Поэтому возражения Мартиновича в каком-то смысле представляют собой определенное лукавство. Следует признать, что на данный момент в общественном сознании достаточно прочно закрепились негативные коннотации с этими понятиями. В настоящее время и в научном сообществе можно встретить отдельные работы, где «новые религиозные движения» рассматриваются только как деструктивные по отношению к социуму.

Проблема определения точной дефиниции новых религиозных движений в первую очередь связана с многообразием всевозможных религиозных движений и культов. Иногда они приобретают настолько замысловатые формы, что причисление их к каким-либо религиозным

деноминациям бывает затруднительно. Термин «новые религиозные движения» используется учеными в двух смыслах – в широком, и в узком.

С точки зрения западных исследователей П. Антеса, А. Баркер, НРД - это собирательное название всех религиозных движений, начиная с 50-х годов XX века возникших в Африке, Европе, Азии, Южной и Северной Америке. [206. С. 10] Среди отечественных исследований НРД тоже можно встретить подобную формулировку этого феномена: «В общем смысле «новым религиозным движением» называется любая религиозная группа, не признанная (или пока не признанная) традиционной в отдельно взятом обществе». [229. С. 29]

В более узком смысле НРД – это только движения, возникшие, начиная с 50-х годов XX века, преимущественно на Западе. Подобную трактовку НРД использовала Баркер. [234. С. 90] Отечественный ученый Э.Г. Эгильский придерживается подобного подхода, но добавляет уточнение, что эти движения возникают в секулярных обществах, таких как Россия, Япония и др. [206. С. 10] Иными словами новые религиозные движения среди традиционных религий – это некий андеграунд [206. С. 93]. В работах ученых с конфессиональным подходом к определению НРД выявляется иная тенденция. Например, с точки зрения Мартиновича, под новыми религиозными движениями нужно понимать только совокупность существующих с 80-х годов XX века сект и культов [99. С. 19-24].

подавляющее большинство исследователей не выходят за рамки религиоведческих или теологических подходов при изучении НРД. Что и обуславливает однобокость трактовок этого понятия, которые мы находим в научных или в религиозных исследованиях. Но ряд ученых отмечают, что нужен поиск новых подходов к изучению НРД. Например, российский ученый Балагушкин считает, что изучение новых религиозных движений уже давно вышло за рамки религиоведческой тематики [11. С.92] Опираясь, на идеи Элиаде, Тоффлера и Белла, Балагушкин утверждает, что НРД возникли под влиянием проблем современного социума и «претендуют на качественно

иное участие в их разрешении». [11. С. 97]. Причину появления и распространения новых религиозных движений в современном социуме отечественные исследователи Балагушкин и Рыжов видят не в трансформациях современных религий, а в формировании новой религиозности. То есть исследовать НРД в рамках теологических или религиоведческих подходов недостаточно, как верно отметил Рыжов, новые религиозные движения – это в первую очередь социокультурное явление [142].

В нашей работе мы будем использовать термин «новые религиозные движения» в «узком смысле» - как социокультурное явление, порожденное новой религиозностью в 60-е годы XX века на Западе и в США, выступающее своеобразным ответом на запросы современного общества.

Проблема определения дефиниции НРД, в свою очередь, вызывает проблему классификаций новых религиозных движений. Балагушкин, рассматривая существующие подходы к классификациям, признал, что этот вопрос является дискуссионным. [11. С. 95]. И на сегодняшний день можно признать, что в научном сообществе отсутствует общепринятая классификация новых религиозных движений.

На наш взгляд, проблема создания классификаций кроется в подходах, используемых учеными. В рамках религиоведческих или теологических подходов при создании классификаций НРД ученые сталкиваются с многообразием форм новой религиозности и НРД. При этом нужно учитывать, что новая религиозность представляет собой совокупность идей, образов, символов, принятых индивидом и обществом, а НРД только в какой-то степени придает им какие-либо организационные формы. Поэтому если для НРД еще как-то можно создать классификацию, то для новой религиозности это практически невозможно. На наш взгляд, выход может быть только в русле рассуждений Балагушкина: нужно преодолевать рамки религиоведческих и теологических подходов и классифицировать НРД, исходя из их форм взаимодействия с социумом.

Самые проблемные моменты, с которыми сталкиваются ученые-религиоведы и теологи при создании типологий НРД, – это поиск истоков новых религий в традиционных конфессиях, а также определение границ и особенностей вероучений НРД. Эти моменты серьезно влияют на классификации, разработанные в рамках конфессионального или академического подхода. Теологи чаще всего упор делают на религиозный поиск истоков НРД и соответственно от этого отталкиваются при разработке своих классификаций. Ученые-религиоведы могут учитывать гораздо больше факторов: географическое происхождение движения, особенности религиозных учений, их взаимосвязь с другими конфессиями и т.п. Но в итоге их классификации все равно оказываются неоднозначными. Рассмотрим в качестве примера разные варианты классификаций западных и отечественных ученых в рамках этих подходов.

Первые попытки классифицировать НРД были предприняты западными учеными. Например, известная американская ученая, представитель антикультового направления НРД М.Т. Сингер выделила 10 типов новых религиозных движений:

1. Неохристианские движения.
2. Индуистские и восточные движения.
3. Оккультные, колдовские и сатанистские движения.
4. Спиритические.
5. Дзен и движения китайско-японской философско-мистической направленностью.
6. Расовые.
7. НЛО и разные внеземные феномены.
8. Психологические.
9. Политические.
10. Системы самоусовершенствования.

[217. С. 16]. У других западных ученых (Р. Энрот, М. Лангоун) типология схожа с М. Т. Сингер [230; 220]. Они выделяют следующие типы НРД: восточные мистические группы, псевдохристианские, эклектические и синкретические группы и т.д. Другие представители западного антикультового направления (Д. Макдауэлл и Д. Стюарт) в основу своей классификации положили географический и временной признак. Все НРД они поделили на западные, восточные и культы Нового времени. Под западными они понимают те движения, которые в основе своей имеют

христианские корни, например «Свидетели Иеговы». Восточные движения – это те движения, которые свою родословную ведут от буддизма, индуизма и других восточных религий. К ним они отнесли трансцендентальную медитацию, саентологию, Общество сознания Кришны и др. Под Новыми религиями они понимают те движения, которые сочетают в себе как христианские, так и восточные основы вероучения – это движения Нью-Эйдж, теософия и др. [80. С. 111].

Православные теологи аналогично подходят к разработке классификаций НРД. Как отмечает Дворкин, в основе классификаций должен лежать догматический подход. При этом он отмечает, что отсутствие догматических подходов является главным недостатком всех существующих классификаций [51. С. 88]. Для исправления этих недостатков в известной своей работе «Сектоведение» Дворкин предлагает использовать два варианта классификаций НРД. В первом варианте он предлагает все виды НРД разделить на две группы – «гностические» НРД и «катарские» НРД. В первую группу включены те движения, которые дают своим последователям некое «спасительное» знание, а во вторую – те, которые дают своим последователям надежду на спасение через активную деятельность [51. С. 89]. Во втором варианте классификации ученый выделяет следующие типы НРД. 1. Псевдоиндуистские движения (кришнаизм, ТМ и др.) 2. Псевдобиблейские (Церковь Христа, «Семья» и др.) 3. Послевоенные секты (саентология, мунизм) 4. Секты-долгожители («Свидетели Иеговы» и мормоны) 5. Постсоветская эклектика («Белое братство», П. Иванов и др.) 6. Нью-Эйдж [51. С. 91]. Но автор тут же замечает, что предложенные им варианты классификации сект неполные и требуют доработки.

Другой православный теолог Конь выделяет 4 типа НРД: 1. Индийско-индуистские движения (кришнаиты, ТМ, Раджниш и др.). 2. Синкретистско-спиритуалистические движения (движение Муна). 3. Мировоззренческо-психотерапевтические группы (саентология). 4. Молодежные религии с христианской подоплекой («Семья», Церковь Христа и др.) [80. С. 111].

Отечественные ученые-религиоведы в основном используют аналогичные методологические подходы к построению классификаций. К классическими примерам подобных классификаций можно отнести классификации Кантерова, Эгильского, Прокошиной, Кутузовой, Карпушевой и др. У Кантерова выделены следующие типы НРД:

1. Неохристианские течения. 2. Неоориенталистские объединения. Это движения, которые «ведут свою родословную с Востока» [71. С. 62], трансформируя многочисленные индуистские и буддистские направления; 3. Синкретические и универалистские движения. 4. Оккультно-мистические учения и школы Нью-Эйдж (Нового века). Кантеров отмечает, что «они представлены внушительным конгломератом самых разнородных групп, вероучительные доктрины которых не имеют жестких формулировок и обязательных ритуалов [71. С. 62]. 5. Неоязычество. 6. Сатанинские группы [71. С. 62],

У Эгильского мы встречаем следующий вариант классификации новых религиозных движений. Для начала он выделяет критерии типологии: 1. По форме репрезентации сакрального; 2. По условиям членства; 3. По происхождению вероучения; 4. По типу организации [206. С. 99]. Исходя из этих критериев, выделяет типы НРД: 1.1. Религиозные; 1.2. Крипторелигиозные; 2.1. Обычные (некоммерческие); 2.2. Спиритуально-коммерческие; 3.1. Эмерджентные (возникшие вновь); 3.2. Экскурсивные (перенесенные из других культур); 4.1 Секты; 4.2 Культы. Но сам исследователь тут же отмечает в своей работе, что «предложенная типология имеет взаимодополняемый характер» [206. С. 100], то есть все предложенные типы могут сочетаться друг с другом, так как НРД ввиду своей эклектичности могут сочетать в себе самые различные черты.

В классификации НРД белорусской исследовательницы Прокошиной мы можем встретить разбивку НРД на 4 группы: псевдохристианские (движение Муна, движение Виссариона и др.), неоориенталистские (МОСК,

движение Раджниша и др.), оккультно-мистические (агни-йога, Аум Синрикё, саентология и др.) и сатанинские [54. С. 19].

Кутузова классифицирует движения на псевдохристианские, неоориенталистские, оккультно-мистические и неоязыческие. У Карпушевой деление НРД производится просто на две части – «зарубежные» и «неокульты, возникшие на постсоветском пространстве» [46. С. 20- 21].

Во всех рассмотренных классификациях мы можем наблюдать различные вариации одних и тех же признаков, имеющих в своей основе религиозно-философские, географические или временные признаки. То есть религиоведы в первую очередь соотносят в классификациях НРД существующие традиционные верования и вновь возникшие, на основании этой взаимосвязи выстраивают свои классификации. Другая часть ученых использует привязку к географическим истокам или временным периодам возникновения НРД и связывают свои классификации уже с ними. Но чаще всего можно встретить классификации, в которых использованы все возможные комбинации: теологические, религиоведческие, географические, временные. То есть мы видим во всех этих попытках создать типологию, которая бы учитывала все многообразие форм не только новых религиозных движений, но и новой религиозности. Но в итоге в них теряется внутренняя логика. Некоторые классификации, например, Макдауэлла, Стюарта, Карпушевой, классифицируют движения дихотомически, но имеют один большой недостаток, они созданы в основном для западного общества и учитывают признаки этого региона. Для Востока, например, подобная классификация уже не будет подходить.

Белорусский ученый-религиовед, теолог Мартинович, понимая ограниченность современных методологических подходов к разработке классификаций НРД, отмечает, что на сегодняшний день существующие подходы Старка, Бэинбриджа и Кэмпбелла к классификациям НРД устарели, они уже не могут отражать все существующие формы новой религиозности

[100. С. 90]. Поэтому он предпринимает попытку расширить методологическую базу для разработки классификации НРД. Во-первых, он не ограничивается только новыми религиозными движениями, а создает классификацию для новой религиозности, в которой НРД выступает всего лишь элементом. Во-вторых, использует в своей классификации элементы взаимодействия новой религиозности с социумом. Но следует отметить, что полностью отойти от религиоведческих и конфессиональных характеристик Мартиновичу не удалось. Большая часть его классификации имеет опять же религиозные признаки.

В свою классификацию он включает две основы – структурную и содержательную. В структурной классификации выделяет следующие типы новой религиозности: 1. Секты и культы. Главной особенностью в них считает высокую степень структурированности. В этот тип он включает саентологию, кришнаитов, «Свидетелей Иеговы» и др. 2. Клиентурные культы. Главная их особенность, отмечает ученый, - торговля разными псевдодуховными услугами. К ним он относит центры магии, астрологии и т.п. При этом отмечает, что совокупность первых и вторых типов составляют новые религиозные движения. 3. Аудиторные культы. В них была включена деятельность многочисленных гадалок, колдунов, докторов нетрадиционной медицины, организация и проведение ими многочисленных семинаров и тренингов и т.п. 4. Культурная среда общества. Это своеобразная неинституализированная сфера общества, в которую входят суеверия, вера в НЛО, гадания, восточные техники и т.д. При этом Мартинович отмечает, что культурная среда является в обществе основанием для формирования НРД, некой подвижной надстройкой. 5. Внутрицерковное сектантство, в которое включается культ личности священнослужителя, магическое мышление, политеизм, экстремизм и др. 6. Сектоподобные группы [100. С. 93-96]

Как мы видим, закладывая религиозные основы для классификации, Мартинович использует при их характеристике особенности взаимодействия

НРД и новой религиозности с социумом, выделяя даже в признаках возможности институализации НРД.

Классификация новой религиозности по содержанию у Мартиновича содержит 17 типов: астрологические центры, движения нового мышления, коммерческие культы, неоязычники, НЛО-культы, НРД восточной ориентации, оккультно-мистические НРД, политические культы, псевдонаучные культы, псевдопсихологические культы, псевдохристианские НРД, сатанизм, синкретические культы и др. Но на этом создание классификации не заканчивается. Мартинович отмечает, что для создания полноценной картины типов новой религиозности нужно создавать «карты нетрадиционной религиозности»: «Наложение 17 типов по содержанию на 6 типов по структуре дают 102 потенциально возможных типа нетрадиционной религиозности» [100. С. 121]. Полученные 102 типа можно использовать для анализа существующих в каких-либо регионах форм нетрадиционной религиозности. При этом он отмечает, что эти 102 типа не окончательный вариант в мировых масштабах.

Классификация новой религиозности Мартиновича универсальна и содержит внутреннюю логику. Но универсализм в этой классификации имеет негативную сторону: классификация получилась очень громоздкой. Но, на наш взгляд, это неизбежно. В рамках теологических или религиоведческих подходов учитывать огромное количество самых разных элементов в новой религиозности по-иному и не получится.

Западный ученый Рой Уиллис все НРД разбивает на три группы, в основе которых лежит отношение к социуму. В первую группу он включил движения, которые принимают существующий социальный порядок, во вторую группу - те движения, которые отвергают существующий порядок, а третья группа – это движения, приспособившиеся к существующему социуму [234. С.91]. Проблема подобной классификации заключается в том, что отношение к существующим обществам у НРД может быть разным у одного и того же движения или меняться со временем.

В классификации других западных исследователей - Дерека Дашка и Майкла Эшкрафта - НРД разбиты на 5 типов. Первый тип НРД – группы нового понимания, в которых социум воспринимается как иллюзия, цель человека - достичь понимания в построении нового общества. Основой картины мира в подобных группах являются восточные учения [234. С. 92]. Вторая группа – группа новой самости. Они направлены на открытие в человеке скрытых возможностей, созданию нового человека, который затем придет к Богу [234. С. 92]. Третий тип – это группы новой семьи. Это группы, отвергающие существующий порядок, поэтому их цель - создать новые семьи с новыми правилами и жить уже по ним. Четвертый тип – группы нового общества, их цель - изменение существующего социума с помощью новой морали или нового мировоззрения. И пятый тип - это группы нового мира, в их учениях присутствуют апокалиптические идеи, в которых существующий мир будет разрушен и на смену придет более справедливый мир [234. С. 92]. Подобная классификация удобна тем, что в ее основу закладываются обобщенные мировоззренческие категории учений НРД. При этом сами авторы отмечают, что человек может сразу входить в несколько подобных групп.

Социокультурный подход к классификации НРД мы можем найти у отечественного исследователя Балагушкина. Он исходит из того, что для понимания новаций, которые наблюдаются в религиозной сфере, нужно учитывать их взаимодействие с социокультурной системой [11. С. 97]. Балагушкин выделил два основных типа НРД – реформационные религии и альтернативные религии. Для реформационных характерно стремление качественно изменить существующий социум. Альтернативные религии - это те движения, для которых существующий социум неприемлем ни в каком виде, даже реформы не являются выходом [11. С. 98]. В этих трактовках идеи Балагушкина перекликаются с классификацией Уиллиса.

В реформационных религиях Балагушкин выделил два подтипа НРД: а) группа движений с социально-антропологическим перфекционизмом. В этих

группах последователи стремятся улучшить природу человека, и таким образом должно произойти улучшение общества; б) группа движений, направленная на спиритуализацию действительности. То есть последователи верят, что через обращение к сверхъестественным силам можно изменить существующий социум.

Альтернативные религии Балагушкин разделил на два подтипа, причем каждый из которых имеет две формы: а) группы с спиритуальной трансформацией действительности проявляются в двух формах: аморфное богоискательство, которое заключается в поиске откровения и Бога и милленаристские секты и культы, которые ожидают скорое пришествие Бога или конец света; б) группы, направленные на уход в сакральный мир. В первой форме проявляются как движения с эсхатологической паникой, в которых ожидается скорое наступление конца света; вторая форма - движения с верой в апокалиптическую катастрофу. В подобных движениях нередко наблюдаются массовые самоубийства адептов [11. С. 99].

Таким образом, одним из самых главных препятствий для всестороннего изучения НРД является выбор учеными методологических подходов, в том числе и при создании классификаций. Большинство существующих классификаций НРД имеют недостаток, который проявляется в том, что одни и те же НРД могут быть причислены сразу к двум или трем типам НРД, что не совсем согласуется с формально-логическими законами. Мартинович, Балагушкин справедливо заметили, что традиционные религиоведческие и теологические подходы к проблеме классификаций уже исчерпали себя. На наш взгляд, это связано со следующими моментами. Если рассматривать теологический подход, то с научной точки зрения он имеет ряд недостатков. Как отмечают исследователи (Красников, Воронцова, Гараджа, Радугин), теология рассматривает те же новые религии, только исходя из веры в истинность своего учения [89; 32; 39; 136], что создает предпосылки не к научному изучению феномена, а в лучшем случае к его критическому осмыслению в рамках собственного учения.

Религиоведение же, рассматривая особенности религиозных форм и их функционирование, пытается выявить существующие закономерности развития религий. Немецкий ученый Ф. Хайлер сводит все религиоведческие исследования к пяти видам – этнологические, филологические, психологические, философские и сравнительные [150. С. 60]. Именно они и очерчивают методологический круг религиоведения. При этом следует отметить, что неучитывание социокультурного аспекта в данных методологических подходах не позволяет понять причины широкого распространения новой религиозности и НРД на Западе и в России; трансформации, происходящие с ними; объяснить синкретизм или стремление к универсализации в учениях НРД. И если исследователи упоминают социальные или культурные особенности при анализе НРД, то обычно это описывается как элемент влияния среды или каких-либо культурных особенностей. Но даже этот момент может вызывать среди ученых-религиоведов споры. В работе Красникова, посвященной методологии религиоведения, отмечается, что одной из методологических проблем является вопрос: «следует ли изучать религию как надсоциальный и надкультурный феномен или ее нужно изучать как элемент социокультурного контекста» [89. С. 189]. Но феномен новой религиозности, НРД, как отмечали исследователи (Балагушкин, Мартинович, Рыжов), имеет в первую очередь социальную природу, поэтому выходит за методологические границы религиоведения.

Как мы видим на примерах тех же попыток создания классификаций новой религиозности или НРД, зачастую религиоведческие подходы не в состоянии учитывать многообразие современных форм проявления религиозности. Исходить из того, что природа новой религиозности и новых религиозных движений скрывается только в прошлом и связана с традиционными религиями, было бы ошибочно. Этот же момент отмечает В. И. Ибрагимов, считая, что НРД - это не только результат процессов прошлого, но и результат развития общества [61. С. 42] Современное

общество далеко шагнуло вперед по сравнению с XIX или XX веком, а религиозно-ведческие методы зачастую остались прежними. Не зря в отечественной религиозно-ведческой литературе в последнее время актуализировалась тема недостаточности методологических подходов к изучению религий [150. С. 57]. В связи с этим и появляются призывы к расширению подходов в методологии религиозно-ведения.

На наш взгляд, одним из путей решения этой проблемы как раз и является более широкое использование социокультурного подхода в религиозно-ведческих исследованиях. Идея не нова, но на сегодняшний день слабо реализована. Ранее Рыжов в своих работах писал об этой необходимости: «Перспективным подходом в религиозно-ведении является социокультурный подход, означающий понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых и преобразуемых деятельностью человека» [143]. Если рассматривать феномен новой религиозности и НРД, исходя из этого определения, то ее природа будет заключена в преобразуемой деятельности человека. Один из отечественных исследователей Ибрагимов, рассматривая социальную природу НРД, связывает ее с «отчуждением человека в постиндустриальном обществе, стремительным ростом потребностей..., обострением кризисного состояния общества, выражающегося во фрустрации, разочарованием в прошлом и настоящем, расшатыванием общественных и групповых идеалов...» [61. С. 62]. В связи с этим, на наш взгляд, продуктивнее использовать при изучении НРД социокультурный подход, так как он позволяет, прежде всего, с общетеоретических оснований раскрывать религиозные, социально-философские основания «цикличности общественного развития, изначальной многомерности и многообразия явлений и процессов социального мира и пр.» [139. С. 305], объяснять в современном обществе многообразие «картин мира» формированием разнообразного социокультурного опыта, что позволяет понять многогранную природу феномена НРД.

Таким образом, мы будем исходить из того, что появление, распространение различных форм НРД и новой религиозности, особенности самих учений и их организационное оформление в современном мире следует связывать с характером потребностей современной культуры. Поэтому при изучении данного феномена логично использовать социокультурный подход, который позволит выявить формы и социальные связи новых религиозных движений в обществе, определить трансформации, которые происходят с ними, выявить причины и условия, вызвавшие те или иные изменения в НРД.

Анализу будут подвергнуты движения, по классификации Балагушкина, реформационного типа, относящиеся к группам социально-антропологического перфекционизма. К этому типу НРД на Западе и в России можно причислить большинство групп Нью-Эйдж, а также неоориенталистские НРД. Эти движения можно считать одними из самых распространенных движений на Западе и в России. Их основной отличительной чертой является наличие в учениях восточных религиозно-философских мотивов. Именно восточные религиозно-философские мотивы, по мнению некоторых исследователей, являются как раз тем фактором, который обусловил их массовое распространение на Западе. Восточные религиозно-философские мотивы и их особенности будут рассмотрены во втором параграфе.

1.2. Место и особенности интеграции восточных религиозно-философских мотивов в НРД

Понятие восточные религиозно-философские мотивы в НРД достаточно распространено в исследовательской литературе [21; 176]. Исследователи обычно используют его при обобщении религиозных и философских идей, которые используются в НРД. Например, Г. Е. Боков использовал данное понятие при анализе «проблем формирования новой

картины мира на основе соединения религиозно-философских восточных мотивов» [21]; в спецкурсе Н. Н. Трубниковой рассматриваются мотивы восточной философии в новых религиях Запада [176]. Мы попробуем определить его смысловые границы и, насколько это возможно, конкретизируем. Это связано с тем, что само понятие «Восток» в научной среде трактуется по-разному. С ним в первую очередь связываются культуры Индии, Китая и Японии, нередко добавляют культуры Юго-Восточной Азии и арабского Востока [77. С. 19]. При этом ряд западных и отечественных ученых отмечают, что при изучении восточных религиозно-философских учений следует «исключать исламскую ветвь, как связанную с авраамистической традицией» [171. С.7; 219. С.73]. Крайним подходом является точка зрения, что вся неевропейская культурно-философская мысль должна относиться к Востоку [76. С. 19]. Мы присоединимся к подходам, связывающим восточные религиозно-философские учения прежде всего с культурами Индии, Китая и Японии.

Существующая многогранность в подходах к пониманию Востока, привели к тому, что в научной среде сформировалось достаточно большое количество дефиниций, описывающих этот феномен. Нередко в научных работах, применительно к восточным религиозно-философским элементам, можно встретить формулировки: *восточный мистицизм* [з. С. 139; 171. С. 15], *восточные религиозно-философские учения* [121], *восточные религиозные традиции* [171. С. 119 20. С. 216] или различные комбинации этих словосочетаний. В научной литературе в самом широком смысле обычно под этими терминами понимается вся совокупность индийских, китайских, японских религиозно-философских учений. Чаще всего исследователи новых религиозных движений используют данные дефиниции в собирательном контексте при анализе этого феномена. Это обусловлено тем, что в НРД нередко переплетены элементы самых разнообразных восточных идей. Поэтому ученым проще обобщать эти элементы, не углубляясь в детали. В тех же классификациях мы не находим дробления

НРД на японские, китайские или индийские движения. Все они обычно обобщаются, например, как неоориенталистские, восточные движения или восточные мистические группы и т.п.

В нашем исследовании мы будем использовать формулировку «*восточные религиозно-философские мотивы*», а в качестве синонима - «ориенталистские мотивы». Выбор данного понятия обусловлен необходимостью в обобщении, которое бы выражало интересующие нас черты исследуемого феномена. Понятие *восточные религиозно-философские мотивы*, в нашем случае, используются в качестве сущностной категории, раскрывающей только те элементы в новых религиозных движениях, которые непосредственно связаны с религиозно-философской традицией, имеющей свои корни в Индии. К подобным истоками ориенталистских НРД исследователи обычно относят в основном религиозно-философские идеи буддизма и индуизма [54 С. 7; 99. С. 32; 71. С. 62]. В своей работе мы будем опираться на научные исследования религиозно-философских проблем буддизма и индуизма отечественных и зарубежных авторов: С. Чаттерджи, Д. Датта, С. Радхакришнана, М. Мюллера, М. Томпсона, В. К. Шохина, В. А. Семенюка и др. И придерживаться их трактовок в определении индийских религиозно-философских понятий.

Индийские мыслители рассматривают буддизм как этическое религиозно-философское учение, дающее человеку путь к освобождению от страданий [195. С. 103]; индуизм - как совокупность индийской религиозно-философской мысли, в основе которой находятся тексты Вед и Упанишад [195. С.11; 173. С. 16]. Наиболее часто используемыми в НРД идеями из индуизма являются философия йоги и веданты. Философия йоги рассматривается как наследие работ Патанджали [195. С. 241]; веданта - как совокупность идей упанишад [195. С. 208]. Проблема дефиниции *религиозно-философские* применительно к индийской философии рассматривается в работах индологов и содержит методологическую проблематику, в основе которых лежат подходы к пониманию, что есть философия. Индийский

мыслитель Чаттерджи отметит, что индийскую мысль нужно рассматривать комплексно: философия, религия и жизнь у них неотделимы друг от друга [195. С. 11; 137. С. 4]. То есть это синтез философии и религии. Это целая индийская религиозно-философская система. Эта мысль очень важна, так как она в дальнейшем послужит объяснением в разнице восприятия восточных религиозно-философских мотивов на Западе и на Востоке. Самими индийскими мыслителями индийские религиозно-философские учения трактуются не как некое отвлеченное умозрительное размышление о чем-либо, нет, это в первую очередь определенный образ жизни, определенное мировосприятие, вызванное принятием этой системы взглядов.

В монографии Шохина подробно рассматриваются различные подходы западных и отечественных ученых к проблеме соотношения религии и философии в индийских учениях [203. С. 12-20]. Несмотря на то что многие ученые скептически относятся к философской составляющей в индийской религиозной традиции, находятся и ее сторонники. В качестве аналога западноевропейской философии предлагают использовать понятие «даршана», применяемое в индийской философии [153. С. 6]. При этом существенным отличием восточных религиозно-философских учений от западной философии будет являться ее практическая направленность для индивида – «очищение индивидуального сознания от неверных суждений..., объяснения путей от страдания, приобщения к высшей реальности» [153. С. 6]. То есть индийские религиозно-философские учения, как совокупность даршан (индийская философия содержит комплекс отдельных даршан, которые являются конкретными философскими школами), показывают человеку практический путь к истине, для достижения духовных благ [153. С. 7]. Мы же будем придерживаться точки зрения, озвученной в работах отечественных и зарубежных ученых, в которых указывается, что из-за размытости границ умозрений и веры философия и религия в индийских учениях плотно переплетается, формируясь в духовно-практическое

мировоззрение, в котором происходит осмысление индивида и мироздания [170. С. 9 156. С. 10].

Как было выше отмечено, в понятие «восточные религиозно-философские мотивы» в широком смысле может быть включена вся религиозно-философская традиция Востока – от китайской до индийской. Но ввиду того что в большинстве ориенталистских НРД присутствует индийский религиозно-философский компонент, в нашем исследовании мы будем затрагивать только его. Это никоим образом не сужает нашу исследовательскую базу, так как еще в прошлом столетии французский исследователь Массон-Урсель отмечал, что «Индия должна играть главную роль в исследованиях философа-компаративиста» [224. С. 37], а индийские религиозно-философские учения, следовательно, выступают ведущим элементом в восточных учениях.

Изучение восточных религиозно-философских мотивов в новых религиозных движениях в основном ведется по следующим направлениям: анализ религиозных особенностей; компаративистский анализ восточных учений в контексте дискурса Восток-Запад; изучение всевозможных форм деструктивного воздействия восточных учений на индивида, социум, культуру, государство; рассматриваются морфологические, культурологические, социально-философские, социально-культурные и иные аспекты восточных религиозно-философских элементов в НРД. Вне сферы интересов ученых долгое время оставался вопрос о возможных трансформациях ориенталистских учений НРД. В частности, считается, что особый интерес вызывают изменения, связанные с восточными религиозно-философскими мотивами в новых религиозных движениях. Этот момент еще в начале 90-х годов отметила Ткачева в своей работе: «Проблема трансформации самой восточной традиции в европейском и американском историко-культурном контексте остается открытой» [11. С.118]. Проблема, озвученная Ткачевой, показывает на определенную существующую односторонность при изучении НРД учеными, вызванную, на наш взгляд,

сформировавшимися и преобладающими в исследовательской литературе методологическими подходами.

История изучения восточных религиозно-философских учений на Западе берет свое начало еще в XIX веке. Первый всплеск интереса ученых к ним был связан с деятельностью первых популяризаторов индуизма на Западе - Вивекананды и Рамакришны. Их миссионерская деятельность привела к распространению восточных религиозно-философских учений на Западе, а затем в начале XX века начинают формироваться первые научные школы по изучению Востока. Одной из таких школ стала философская компаративистика, у истоков которой стоял французский ученый-ориенталист Массон-Урсель. Им были заложены основы методологических подходов к сравнительному изучению Востока и Запада. Важно отметить, что одной из основных его идей считается мысль о влиянии не только религиозных факторов, но и социокультурной среды на формирование мировоззрения и философии культурного региона. Массон-Урсель отмечал, что в ходе этого процесса происходит формирование особого типа мировоззрения, в котором определяющим фактором выступает среда [224. С. 52-53].

В 70-80-е годы прошлого столетия, на фоне очередного всплеска интереса к восточным учениям, в научной среде сформировалась основная тема ориентализма, которая на долгие годы стала определяющей: «соотнесение духовного кода (вариантов мировосприятия, оценки возможностей человека, аксиологической и познавательной систем...) восточной мистической традиции с теми формами религиозного отражения, которые продуцируются современной эпохой» [171. С. 7]. Именно эта тема, в основе которой, как мы видим, лежали идеи философской компаративистики, определила основной дискурс изучения новых религиозных движений и новой религиозности на Западе и в России. Исследования Востока и восточных учений сконцентрировались на двух основных направлениях:

либо изучался Восток в рамках ориентализма, либо шло сравнение философских, религиозных и т.д. идей Востока и Запада.

Серьезное влияние на проблему ориентализма и новых религий, ведущих свое происхождение с Востока в 70-е годы XX века, оказали идеи Э. Саида, высказанные им в своей книге «Ориентализм». В своем произведении он придерживался идеи о том, что изучение Востока, как и распространение НРД в западном обществе, связано с тем, что Запад, собственно, сам придумал для себя образ Востока, и собственно к Востоку этот образ не имеет никакого отношения. Эти идеи вызвали в научном сообществе широкое обсуждение и привели к попыткам переосмысления дискурса Восток-Запад. Влияние идей Саида мы можем наблюдать и в работах отечественных исследователей. Например, в монографии Филлипова и Ожигановой подход к проблеме изучения восточных НРД предпринят в духе ориентализма и созвучен с идеями Саида: «Этот Восток имеет гораздо больше отношения к нашему миру, чем реальному Востоку; он был открыт как alter ego современного западного человека, и именно в этом качестве он необходим западной культуре – неисчерпаемый источник для создания образа Другого» [120. С. 19].

Западные же исследователи в свою очередь отмечают другую особенность ориентализма – то, что он в настоящее время переживает перерождение, которое проявляется в том, что процесс распространения стал обратным - ориентализм с Запада начинает проникать на Восток. В исследованиях Саадии Тоор и Лизы Лау это описывается следующим образом: «Ориентализм возродил себя в новом виде. Восстав из пепла в западной науке, он преодолел западно-восточную границу и теперь процветает на Востоке» [233. С.3]. Авторы утверждают, что на современном этапе следует говорить уже не об ориентализме, а о формировании неоориентализма. Дискурс об ориентализме преодолел определенные границы, что изменило подходы к его интерпретации действительности. И, что важно, дискурс об неоориентализме дает возможность раскрыть

некоторые особенности социального взаимодействия новых религиозных движений восточного происхождения на Западе. В частности, западными учеными выделяется следующее отличие ориентализма от неоориентализма: «Этот новый вид ориентализма является способом формирования дискурсивных практик о Востоке людьми с Востока (в этом заключается отличие), находящихся не на Востоке, для людей не с Востока» [214. С.13].

Эта мысль показывает, что дискурс о неоориентализме на Западе и в России соотносится с распространением НРД, имеющих свои корни на Востоке. Соответственно, выделяемые учеными особенности неоориентализма присущи новым религиозным движениям, пришедшим на Запад с Востока. В связи с этим мы можем рассматривать неоориенталистские НРД как дискурс, который является отражением дискурса о Востоке, предпринимаемом людьми с Востока, но в первую очередь для западного общества. А те формы, которые принимают НРД и новая религиозность, можно трактовать как способы его конкретизации.

В ходе этой дискуссии исследователи приходят к парадоксальному выводу: НРД неоориенталистского типа не имеет зачастую ничего общего с учениями Востока, кроме разве что используемых понятий. Они выступают чаще всего лишь оберткой, содержащей совершенно другую сущность. В частности, Рязанова отмечает, что НРД неоориенталистского типа, пришедшие с Запада в Россию, больше приносят даже не восточные религиозные особенности, а западную картину мира [143. С. 3]. Западное общество, открыв для себя Восток и приступив к его изучению, никак не ожидало, что в какой-то момент Восток окажется не в роли ученика, а в роли учителя. Лидеры НРД неоориенталистского типа выступили подобными учителями, став, в конце концов, частью западной картины мира с западным мировоззрением и в то же время проводниками трансформированных восточных религиозно-философских идей, под влиянием западных социально-культурных особенностей, в другие общества.

Таким образом, неоориенталистские НРД на Западе и в России выступают неким отражением дискурса Восток-Запад. Поэтому, при изучении феномена НРД с восточными религиозно-философских мотивами в западном обществе, уместно использовать в качестве одного подходов метод аналогий, предложенный Массон-Урселем в рамках компаративистской философии. С точки зрения ученого, философия не должна концентрироваться только на изучении собственной цивилизации, он отмечает, что очень важно рассматривать «противопоставленные друг другу совершенно различные духовные структуры» [224. С. 33], пытаться понять «различные типы людей и мысли, и чем более различны эти типы, тем более плодотворным может стать их противопоставление» [224. С. 33]. Это возможно только в рамках компаративистской философии. Метод аналогий предложенный ученым, предполагал сравнение трех основных цивилизаций, которые, как он отмечал, развивались параллельно, – Китай, Индия и Запад, при этом отправной точкой исследователя должен стать Запад, и сравнение проецируется, прежде всего, с ним [224. С. 37]. Главными принципами при использовании учеными метода аналогий, как он отмечал, должна быть опора на факты [224. С. 47] и сравнение независимых по происхождению центров [224. С. 42]. Исходя из этого метода, НРД неоориенталистского типа на Западе можно трактовать как элемент чужого социокультурного кода, как совокупность мировоззренческих установок и практик, оказавшихся в другом социокультурном пространстве.

Индийские религиозно-философские учения включают в себя достаточно широкий комплекс понятий. При этом в различных индийских религиозных учениях трактовка ключевых религиозно-философских понятий может различаться. Мы не будем подробно останавливаться на их детальном анализе, так как цель исследования состоит, прежде всего, в вычленении тех восточных религиозно-философских мотивов, что стали популярными в НРД.

Учеными предпринимались попытки вычленить основные элементы индийской религиозно-философской мысли, которые в наибольшей степени присущи большинству индийских религиозно-философских учений. Известный румынский религиовед Мирче Элиаде считал, что познать индийскую философию можно, если постичь «четыре движущие идеи» [208. С. 51] – карму, майю, нирвану и йогу. Другой исследователь, немецкий философ Макс Мюллер, после изучения особенностей индийской религиозно-философской мысли приходит к выводу, что «в Индии имелся большой общий фонд философского мышления, который, подобно языку, не принадлежал никому в особенности, но был похож на воздух, которым дышал всякий живой и мыслящий человек. Только таким образом мы можем объяснить тот факт, что мы находим известные идеи во всех или почти во всех системах индийской философии – идеи, признаваемые, по-видимому, всеми философами...» [109. С. 111]. К универсальным индийским идеям он относил: идею сансары, бессмертия души, идею, что жизнь человека – это страдание, идею кармы, веру в непогрешимость Вед и теорию трех гун [109. С. 111-118]. Ученые отмечали, что в самих индийских религиозно-философских идеях заложен универсализм, который позволяет интегрироваться в разные учения. Именно этот универсализм, на наш взгляд, и позволил новым религиозным движениям восприниматься в чуждых социокультурных пространствах как некие новации в мировоззрении.

Да и сами представители неоиндуизма Вивекананда, Рамакришна и др. всячески подчеркивали универсальность восточных учений во время своих выступлений на Западе. Можно предположить, что универсализм индийских религиозно-философских учений позволяет эффективнее встраиваться в другие социокультурные общности, не вызывая отторжения как нечто чуждое. Что может подтверждаться как на Западе, так и в России устойчивым интересом к неоориентализму. Как отмечает Ткачева, сам универсализм является «во многом производными от межкультурного взаимодействия» [171. С. 9]. С одной стороны, предположение может

находить подтверждение в том, что при взаимодействии Востока и Запада действительно наблюдается рост межкультурного взаимодействия, через которое восточные религиозно-философские мотивы в НРД и получают возможность распространяться на Западе. Но с другой стороны, если обратиться к индийским исследователям, то они отмечают наличие внутренней универсализации индийских религиозно-философских понятий, например той же идеи кармы, которая встречается во всех учениях. В этом случае универсализация не обусловлена межкультурным взаимодействием.

Индийские мыслители отмечают, что одно из самых универсальных понятий, которое пронизывает все религиозно-философские школы Индии, является понятие кармы. Чаттерджи отмечает, что концепция кармы входит во все индийские религиозные системы [195. С. 21], закон кармы признается всеми индийскими школами. Карму следует понимать как общий моральный закон [195. с. 22; 137. С. 112; 109. С. 172], который отвечает не только за жизнь всех существ, но и за порядок нашего мира. Следует отметить, что в различных индийских религиозных школах понимание кармы может различаться. Стоит только отметить, что иногда карму ошибочно отождествляют с неким неотвратимым роком. Индийский мыслитель Чаттерджи указывает на то, что фатализм и абсолютный детерминизм не свойственен понятию кармы [195. С. 23]. В индийской религиозно-философской традиции считается, что карма может быть преодолена свободой духа самого человека, его волевыми решениями. Карма не является абсолютно детерминированным законом. Человек живет во Вселенной, где его нить судьбы может быть изменена им самим, в зависимости от тех волевых, нравственных качеств, которыми он обладает.

Следующим ключевым понятием в восточных религиозно-философских учениях принято считать понятие «майя». Следует отметить, что это понятие напрямую связано с проблемой познания человеком окружающего мира. Считается, что именно незнание выступает причиной всех человеческих страданий, а также приводит к сокрытию реальности и

искажению наших представлений о реальности. Радхакришнан отмечает, что «мы не знаем и не можем знать причину этого мира. Именно потому, что существование мира необъяснимо, оно обозначается словом майя» [137. С. 15]. Таким образом, майя как иллюзия есть результат нашего незнания об окружающем мире по системе, разработанной Шанкарой [173. С. 54; 156. С. 54].

Выделение основных религиозно-философских понятий в индийской философии невозможно без рассмотрения понятия йоги. Йога - уникальное явление всей индийской философии, которое пронизывает джайнизм, буддизм и индуизм. Свое окончательное оформление как философская система йога приобрела в трудах Патанджали [156. С. 51]. В своей работе Мюллер отмечает двойственный подход к пониманию йоги. С одной стороны, он приводит данные, что йога переводится как «соединение», «присоединение к Богу», а также «приготовить себя к чему-либо»; с другой стороны, он отмечает, что эта трактовка может быть ошибочна, и более точное значение понятия йоги включает в себя не соединение, а «разделение», «различение» [109. С. 304]. Создание йоги - это способ познания мира. Считается, что человеческий ум находится в плену иллюзий, и йога поможет открыть истинный взгляд на вещи, йога – «это лучший путь самоочищения, то есть путь очищения тела и интеллекта» [195. С. 242]. Как итог, человек должен осознать себя как нечто отличное от ума и тела, осознать свое «я» как свободное, бессмертное сознание [195. С. 246]. Именно в этом аспекте можно увидеть трактовку йоги как «разъединение» - Я – чистое сознание и ум-тело. Конечная цель человека-йога - достичь состояния спокойствия, освобождения от всяких мучений и страданий.

В западной научной литературе для анализа и характеристики новых религиозных движений выделяют две основные религиозные традиции – йогическую и авраамическую [219. С. 73]. Отмечается, что подобное разделение традиций позволяет ученым выделить восточные (индийские) и христианские элементы вероучений в НРД. Мы остановимся только на

йогических. Исследователи Ирвинг Хексем и Карла Пою под йогической традицией понимают древнеиндийские учения - буддизм, индуизм и джайнизм, а названием «йогические» объединяют их, так как йога, они отмечают, – это то, что присуще им всем. На основе йогической традиции они попытались выделить элементы, которые характерны для НРД [219. С. 73]. Первой особенностью йогических традиций они выделяют йогу, в которой отмечают ее нацеленность не на личное спасение, а на достижение спасения вне этого мира [219. С. 74]. Вторая особенность - это закон кармы, который характеризуется как ключ к пониманию НРД на Западе [219. С. 75]. Третья особенность – это идея перерождения, которая воспринимается обобщенно, не учитывая особенностей ее трактовки в буддизме или индуизме [219. С. 76]. Четвертая особенность объединяет несколько понятий – сансара, майя, дхарма, мокша [219. С. 77]. Данные понятия в разных восточных учениях имеют свою трактовку, но в НРД зачастую их смысл упрощается. Пятая особенность – медитация, которую в НРД они связывают с техникой, дарующей человеку свободу [219. С. 80]. Шестая – холистическое восприятие мира, которое выражается в идее, что мир един, а наш материальный мир иллюзорен [219. С. 81]. Среди отечественных авторов тоже присутствуют попытки выделения общих идей в индийских учениях. В частности, Семенюк пишет о «фонде идей» индийской философии, в которую он поместил идеи сансары, кармы и мокши [156. С. 10]

Таким образом, мы можем отметить, что в научной литературе присутствуют попытки выявления как общих религиозных понятий, характерных для буддизма и индуизма, так и понятий, используемых в ориенталистских НРД. На основании этих рассуждений мы выделим основные восточные религиозно-философских мотивы в НРД, на которые будем опираться в данном исследовании.

1. Идея кармы. В неоориенталистских НРД, на наш взгляд, карма - наиболее часто используемое понятие. В НРД и на обыденном уровне карма

зачастую трактуется как судьба, которую можно изменять для достижения различных целей.

2. Идея реинкарнации. Второй по значимости элемент неоориенталистских НРД связан с учением о возможности переселения души человека. Но реинкарнация чаще всего в НРД трактуется как некий эволюционный процесс, в котором происходит развитие души или сознания человека. Итогом подобной эволюции чаще всего в НРД является не достижение нирваны, а обретение божественной сущности. То есть смысл жизни человека в перерождениях будет заключаться в совершенствовании и достижении новых высот в своем развитии.

3. Идея майи. Данный мотив встречается нечасто в неоориенталистских НРД. Он представляет собой идею, что существующая земная жизнь считается подготовкой к более развитому духовному существованию. Подобную идею можно встретить в некоторых движениях Нью-Эйдж и в саентологии.

4. Техника йоги и медитации. Рост возможностей физического и духовного совершенства человека, прежде всего, зависит от его самого. В основу этого роста в НРД используются различные техники индийской йоги и медитации. Техника йоги становится способом помочь человеку начать эволюцию и в конце концов достичь божественной сущности. Практически все неоориенталистские НРД используют данный мотив в качестве основной части своего учения.

5. К еще одному восточному религиозно-философскому мотиву в НРД отнесем представление о мире как единой сущности, то есть холистическое миропонимание, характерное для индийской религиозно-философской мысли. Данное понимание холизма в НРД предполагает, что человек должен преодолеть западный дуализм и индивидуализм и достичь нового уровня сознания.

Таким образом, в данном исследовании к основным ориенталистским мотивам НРД будут причислены следующие индийские религиозно-

философские идеи: карма, реинкарнация, майя, йога, медитация и холистическое мировоззрение, истоками которых являются учения индуизма и буддизма. Следует сразу отметить, что в исследовании упор будет сделан на выявлении детерминированности в трансформациях ориенталистских НРД на Западе и в России, а не на выявлении различий в индийских религиозно-философских учениях и ориенталистских НРД. Хотя эти различия будут использоваться для характеристики особенностей и возможных форм трансформаций в ориенталистских НРД, которые, собственно, и будут рассмотрены в третьем параграфе.

1.3 Аберрация и ее формы как механизм изменений восточных религиозно-философских мотивов в НРД

Как было уже отмечено, проблема трансформаций восточных религиозно-философских мотивов в НРД остается открытой. Исследователи практически не рассматривали вопросы, связанные с возможными изменениями ориенталистских учений в социокультурном пространстве Запада. Но отмечали, что подобные изменения должны иметь место. Отечественный исследователь НРД Митрохин, рассматривая данный вопрос, пришел к выводу, что восточные религиозные традиции, «перенесенные на иную социальную и духовную почву, претерпели серьезные изменения в своей идеологии, организации и в социальных функциях» [105. С. 31]. А так называемый «новый ориентализм» должен выступать конечным продуктом трансформаций «восточных религиозно-философских мотивов» в НРД. К подобным выводам приходят и западные исследователи. В частности, израильский ученый Эйзенштадт, в рамках своей теории «множественности современностей», отмечает, что на Западе формируется новая религиозная констелляция, которая образуется в результате глобальной трансформации всех религиозных элементов в обществе, которые приводят к «появлению новых религиозных форм восприятия, новых практик и способов участия»

[207. С. 35]. Эйзенштадт отмечает, что современные религиозные традиции утратили свою роль и на смену им пришли восточные, или, как он еще их называет, антизападные религиозные движения, которые приобрели преобладающие позиции в современном западном обществе. В качестве примера подобных процессов Эйзенштадт отмечает, что на Западе большое распространение получили НРД типа Нью-Эйдж, где сильно выражены восточные религиозно-философских мотивы [207. С. 36].

Другой исследователь, Ламберт, так же как и Эйзенштадт, рассматривая современность как «осевое время», объяснял именно этим происходящие трансформации в социуме и связывал распространение новой религиозности, новых религиозных движений и происходящие с ними изменения с социокультурными процессами, протекающими в Западном обществе [222].

Эти идеи конкретизировала французская исследовательница Эрвье-Леже. Она отметила нарастание секуляризации в западном обществе и связывала ее с «трансформацией религиозных представлений в условиях общества модерна» [211. С. 18]. Она приводит Францию в качестве примера подобных трансформаций и отмечает «изобретение» «французского буддизма», который совершенно не похож на исторический буддизм [209]. То есть мы можем констатировать, что западными учеными фиксируются происходящие религиозные трансформации в НРД, в том числе восточных религиозно-философских мотивов.

Выявление общих тенденций в трансформациях восточных религиозно-философских учений учеными все же предпринимались. Митрохин, изучая неоориенталистские движения, отмечает, что они всего лишь «специфические западные издания восточных оригиналов» [105. С. 31]. Подобной точки зрения придерживается и другой российский исследователь, Рязанова, которая отмечает, что восточные религиозные движения, распространяющиеся в России, являются носителями в первую очередь элементов западной культуры [144. С.3]. Сам процесс трансформации

восточных религиозно-философских мотивов в западном обществе Митрохин связывает с переоценкой и переосмыслением идей, символов, ритуалов в новом для них социально-культурном контексте: «Они превратились в некие омертвелые продукты, на которых конденсируются эмоции и чувства, разреженные в иной духовно-психологической атмосфере» [105. С. 37].

Таким образом, мы можем отметить, что исследователями отмечаются определенные трансформации, происходящие с восточными религиозно-философскими мотивами в НРД. Трансформации ученые пытаются связать с социальными, культурными или религиозными особенностями западного общества, в котором оказывается чуждое учение, что в принципе, согласуется с идеями того же Массон-Урселя. В чем ученые солидарны, так это в том, что итогом подобного взаимодействия от восточных религиозно-философских мотивов в НРД на Западе практически ничего не остается, формируется некий новый «продукт», но уже имеющий западные социальные и культурные особенности. Этот продукт, созданный на основе восточных религиозных учений, ориентирован, прежде всего, на западного потребителя.

Для характеристики изменений, происходящих в НРД с восточными религиозно-философскими мотивами, нужно вначале определить характер этих изменений. Затем выделить социально-культурные аспекты, вызывающие эти изменения.

Методологической основой для описания механизмов взаимодействия восточных религиозно-философских мотивов НРД в западном социокультурном пространстве будет выбрана семиотическая концепция Гирца. В рамках этой концепции социокультурный опыт человека объясняется наличием у него «культурных программ» [44], которые выражаются в виде символического опыта, зафиксированного предками. Данный опыт, передаваемый от поколения к поколению, служит индикатором поведения человека в социуме. Гирц подобный опыт разделил

на две части – на «этос» и «картину мира». «Этос», в понимании Гирца, - это образ жизни народа. «Картина мира» - это совокупность представлений об окружающем мире, понимание народом мироздания. Объединяющим элементом «этоса» и «картины мира» выступает религия. Гирц подчеркивал, что «религия придает системе общественных ценностей то, в чем та больше всего нуждается... - в видимости объективности» [44. С. 55]. В некоторых работах отечественных исследователей мы встречаем аналогичное понимание взаимодействия религии и социального. Например, Бурова отмечает, что «целью религии выступает транслирование и воспроизводство нормативно-ценностных каркасов духовности, в том числе – определенных целей, ценностей, норм и идеалов» [23. С. 12]. У Зиммеля можно встретить следующую социальную составляющую религии: «Это есть чистейшая, возвышенная над всеми конкретными частностями форма единства общества» [60]. Следовательно, религия, религиозность выступает неким духовным фундаментом, объединяющим и дающим смысл существования всему обществу. Далее в работе мы будем использовать понятия «этос» и «картина мира» в контексте семиотического подхода Гирца.

Западные исследователи отмечали, что уже с середины прошлого века наблюдается нарастание секуляризации, которая приводит к уменьшению роли традиционных религий в обществе. Впервые эту тенденцию отметили западные исследователи Бергер и Лукман. Но если традиционные религии уменьшили свое влияние на общество, то кто или что пришло на их место? При этом сам Бергер в конце 90-х годов признал, что теория секуляризации общества не является универсальным подходом, а модернизация не во всех странах приводит к увеличению секуляризации. На наш взгляд, данный процесс может быть связан с распространением новой религиозности и новых религиозных движений, которые, как считается, приходят на смену традиционных религий.

Подтверждение подобных мыслей можно найти у французской исследовательницы Эрвье-Леже. Она отмечает, что традиционная

религиозность замещается духовностью. Но духовностью не какой-то конкретной, а духовностью вообще. Человек может оставаться верующим, но его вера будет складываться из самых разных религиозных представлений. Эрвье-Леже называет это термином, введенным другим французским исследователем Леви-Строссом, - бриколаж. Для описания процесса бриколажа социальных и культурных процессов в социуме, описанных Эрвье-Леже, будем использовать семиотическую концепцию Гирца. С помощью ее можно представить процессы в социуме, вызванные бриколажем.

В схеме Гирца «картина мира» - «религия» - «этос» религия как определяющий элемент социума постепенно замещается другим элементом – «новой религиозностью». При вытеснении «религии» «новой религиозностью» неизбежно должны наблюдаться изменения в существующей «картине мира» и в «этосе». То есть должен происходить взаимообуславливающий процесс изменений в «этосе», «картине мира» и в новой религиозности. Эти изменения как раз и фиксируются современными учеными, называющими их бриколажем. Религия, являясь одним из социальных институтов, в первую очередь традиционным, в меньшей степени будет подвержена возможным трансформациям. Соответственно, ее влияние и роль будет уменьшаться в обществе. И, как верно замечали некоторые ученые, в обществе уменьшается роль традиционных религий, но уменьшение религиозности не наблюдается. То есть, как уже отмечалось ранее, происходит перетекание религиозности в духовность вообще. В свою очередь в НРД восточные религиозно-философские мотивы, являющиеся наиболее распространенным элементом их учения, также выступают одним из таких компонентов, который в первую очередь оказывается подверженным трансформациям.

В научной литературе, как на Западе, так и в России, изменения, происходящие с новыми религиозными движениями и с их учениями, рассматриваются как трансформации. Ученые фиксируют происходящие

изменения, которые связывают с обновлением учения, приспособлением его к новой культурной и социальной среде или просто некой его подстройкой к существующему мировоззренческому уровню социума. Природа трансформаций восточных религиозно-философских мотивов в НРД учеными трактуется как некое преобразование, превращение или перерождение существенных черт элементов восточных учений. Другими словами, исходный объект становится иным. Появление таких новых религий и новой религиозности ряд отечественных исследователей связывают с инновацией, т.е. религия становится только тогда новой, когда она в какой-то момент выходит на качественно иной уровень. Данная трактовка инновации согласуется с пониманием инновации в социальной философии, где инновация трактуется как «способ конструирования социальной действительности в режиме нелинейности, альтернативности, коэволюции, развитие которого приводит к качественным изменениям бытия» [2. С .113]. Иначе говоря, если трансформация и происходит, то это должен быть завершающий этап в формировании новой религии. При этом зачастую упускается из виду весь процесс преобразования учения или идеи в нечто новое.

На наш взгляд, для объяснения сути изменений, которые происходят с ориенталистскими мотивами, уместнее использовать понятие аберрации, а не трансформации. Попытки ученых рассмотреть изменения, связанные с религиозными учениями и идеями как аберрацию, уже встречались. В различных словарях аберрация трактуется как отклонение от нормы, искажение, заблуждение [79; 122]. Например, Д. А. Ченцова рассматривала проблему искаженного понимания исихазма в социуме как аберрацию [196. С. 57]. Она связывала появление аберрации в исихазме либо с недостатком достоверной информации и низким уровнем читателей, либо с возможностями научной интерпретации, которая, как она считает, тоже приводит к аберрации [196. С. 58]. Особенности самой аберрации автор не выделила, трактуя ее просто как некое изменение. Другая отечественная

исследовательница, Н. И. Антонова, рассматривала аберрацию как искажение информации на примере Бхагават-Гиты [5. С. 123] Она связала появление аберрации с восприятием «чуждой культурной традиции западными исследователями» и, независимо от типа восприятия, выделяла три вида аберраций – психологические, гносеологические и социальные [5. С. 124].

В некоторых исследованиях изменения, происходившие с восточными религиозно-философскими мотивами, связывались с упрощением, которое приводит к тому, что современные религиозные формы «внутренне опустошаются», трансформируясь в нечто иное (Рыжов, Шангин). То есть исследователи фиксируют сам факт изменения учения или идеи, называя это аберрацией, пытаются определить причины аберраций, их истоки, связывая наблюдаемые трансформации с упрощением. Но, на наш взгляд, их понимание аберрации очень близко к трансформации, при этом каких-либо отличий аберрации от трансформации ими не выделяется. Можно даже предположить, что происходит простая подмена одного понятия другим.

На наш взгляд, аберрация отражает несколько иные процессы, чем трансформация. Мы будем рассматривать как процесс, который приводит и проявляется в изменениях в идеях, учениях под действием той культурной и социальной среды, в которую они попадают. В зависимости от продолжительности, интенсивности нахождения в инородной среде изменения нарастают, все больше отдаляя объект от своего первоначального смысла или функции. При этом зачастую форма объекта может оставаться неизменной - исихазм, Бхагават-Гита, медитация, йога и т.п. как формы остаются, но вот их содержание, наполнение прежним уже не будет. Их сущностные черты могут упроститься, исказиться, замениться, модифицироваться. Весь этот комплекс разнообразных изменений в совокупности мы трактуем как аберрацию. Поэтому, когда исследователи описывают происходящие изменения с восточными учениями, они в лучшем случае касаются одной из сторон описываемого явления - упрощения, искажения, замещения и т.п., не замечая комплексности проблемы.

Окончанием аберрации можно считать трансформацию, перерождение, когда смысл исходного объекта утрачивает свою связь с первоначальным смыслом. Он становится неким новым объектом зачастую со старой формой, но с наполнением ее новым содержанием.

Сам процесс аберрации восточных религиозно-философских мотивов нам представляется следующим образом. В зависимости от существующего «этоса» и «картины мира» происходит насыщение восточных религиозно-философских мотивов чуждыми для них смыслами. Накопление чуждых социокультурных элементов в восточных религиозно-философских мотивах наделяет их новым содержанием, которое заменяет исходные смыслы. Затем происходит их закрепление. Таким образом, наблюдается процесс отклонения, т.е. аберрации от исходных смыслов. Следует отметить, что это не одномоментный процесс. Накопление новых смыслов может проходить медленно и не всегда завершается трансформацией и переходом в новое качество.

Раньше в работах исследователей истоки изменений в учениях новых религиозных движений связывались с искажениями заимствованных религиозных идей, вызванных непониманием основ вероучения, ошибочной интерпретацией учения, упрощением заимствованных религиозных идей. Мы полагаем, что такие истолкования как раз и возникают из-за попыток применить сугубо религиоведческие критерии для описания процесса изменений. Мы полагаем, что изменения восточных религиозно-философских мотивов в НРД не следует сводить к искажению, упрощению, непониманию, но не потому, что они отсутствуют, а потому, что эти характеристики не объясняют природу и причины аберрации. Ранее мы отмечали, что на формирование новых религиозных движений и новой религиозности влияют потребности социально-культурной среды (Балагушкин, Ткачева, Мартинович, Митрохин и др.). Следовательно, поиск отклонений от первоначального смысла нужно, прежде всего, связывать с запросом аудитории или с представлением создателя учения о запросе

аудитории. Полагаем, что это и есть источник aberrации. Природа социальных и культурных запросов обусловлена характером современной цивилизации, которая, как динамично развивающаяся система, не стоит на месте и развивается. Тогда aberrацию в восточных религиозно-философских мотивах можно считать неким процессом восполнения недостающих компонентов в самых разных сферах трансформирующегося общества – духовной, научной, религиозной и т.д.

Обращение НРД к восточным учениям само по себе не является чем-то исключительным. Неоориенталистские движения и Нью-Эйдж чаще всего используют восточные учения для придания своим идеям авторитетности и духовной глубины. В этих движениях важное место занимает не столько их внутреннее содержание, а их древность и внешняя эффектность. Но этот фактор сам по себе может и не сыграть той роли, на которую он рассчитан, так как для западного общества идеи восточных учений чужды. Но считается, что эту чужеродность основатели НРД эффективно преодолели.

В работе западных авторов «Понимание культов и новых религий» [219] предпринята попытка проанализировать отклонения в восточных учениях. Авторы выделили основные элементы восточных учений в НРД и попытались проанализировать изменения, произошедшие с ними в западном обществе.

1. Идея кармы стала восприниматься не только как нечто присущее человеку. Появляется в восприятии западного общества карма нации и карма общества: «Совокупная карма отдельных индивидуальностей становится кармой той нации, к которой они принадлежат, и более того, что сумма национальных карм является кармой всего мира» [219. С. 75]. В этом случае мы видим aberrацию универсальности, которая под воздействием идей глобализации включает в понятие кармы весь мир.

2. Идея перерождения социально адаптируется, а ее нравственный элемент упраздняется: «Для большинства жителей западных стран и последователей новых религий вера в реинкарнацию – это интересная идея,

которая, как им кажется, говорит о прошлых приключениях и дает надежду на будущее» [219. С. 76]. Более того, она приобретает научный элемент - становятся популярны книги, научно доказывающие возможность переселения души человека [219. С. 76].

3. Идея нирваны в новой религиозности приобретает социально ориентированный элемент. Нирвана аберрируется в этап развития человеческого сознания: «Нирвана – это этап для человека, когда все ошибки исправляются... состояние, когда нет зла» [219. С. 78].

4. Абerrация медитации в новой религиозности протекала от техники достижения нирваны до понимания ее в западном обществе как техники, которая способна освободить человека от уз этого материального мира и дать свободу [219. С. 80].

5. Идея спасения в новой религиозности связывается с холистическим взглядом на мир: «Спасение в западной йогической традиции заключается в преодолении нашего восприятия дуализма и индивидуализма для того, чтобы воспринять единое. Таким образом, положение, в котором находится человечество, воспринимается как онтологическая проблема, как основа нашего существования и нашей веры в индивидуализм» [219. С. 82]. Абerrация холизма и идеи спасения приходят к некой универсализации, в которой «есть основополагающее представление акосмического монизма, что «все едино», представление о чистой энергии или существование без прочной структуры или логосе» [219. С. 81].

Как мы видим, авторы пытаются показать, используя элементы философской компаративистики и религиоведческих подходов, что вышеописанные изменения привели к существенным отклонениям восточных идей. Следует отметить, что западными исследователями рассматривались проблемы происходящих трансформаций в религиозной сфере и с НРД в их взаимосвязи с социальными изменениями. Но они рассматривались в глобальном контексте. Например, Ф. Фукуяма понимал современные религиозные движения как «временные абerrации», которые

возникают при переходе общества к постмодернизму [215. С. 592]. С. Хантингтон описывал трансформации, происходящие с НРД, как результат столкновения цивилизаций Востока с Западом.

На наш взгляд, наиболее верное толкование подобных процессов может дать концепция «множественности современностей» Эйзенштадта. В своей концепции он отмечает неизбежность трансформаций, происходящих в религиозной сфере. Он указывает, что сейчас «образуется новая религиозная констелляция, характеризуемая... умножением и приватизацией религиозных установок, практик и форм эмоциональности; упадком институциональной религии; развитием множества новых «неформальных» типов религиозных установок, форм деятельности, движений и организаций...» [207. С. 34]. Этот процесс он связывает с изменениями, протекающими в обществе, описывая его следующим образом: «Лучший способ понять современный мир, включая возрождение религиозной сферы – то есть историю модернизма, – это рассмотреть его как рассказ о постоянном развитии и формировании, построении и перестройке множественных культурных программ модерна и модернистских институтов, множественных современностей».

Предлагая свою концепцию «множественности современностей», Эйзенштадт критикует европоцентризм и рассматривает мир как множество сообществ западного и восточного типа, которые развиваются параллельно в «ходе конфронтации, копирования, парциального воспроизведения достижений западной цивилизации в условиях, отличающихся от контекста ее зарождения» [62]. В контексте концепции «множественности современностей», в рамках которой описываются происходящие глобальные изменения современного общества, процесс аберраций восточных религиозно-философских мотивов в НРД согласуется как одно из проявлений формирования новой религиозной констелляции. В подтверждение размышлений можно привести мнение другого западного исследователя Бергера, который отмечал, что современность разрушает традиционные определенности, с которыми все это время жили люди, и на смену им

приходят неопределенности [157. С. 20]. Это и формирует запрос на изменения, трансформации, в нашем случае аберрации, которые бы позволили обновить существующие социальные определенности.

Процесс разрушения традиционности и обновления определенностей, описанный Эйзенштадтом, более подробно рассматривается французской исследовательницей Эрвье-Леже. В своей работе «В поисках определенности...» она выделяет особенности, происходящие с «религиозной современностью», которые, на наш взгляд, подтверждают взаимосвязь социальных запросов с аберрацией восточных религиозно-философских мотивов в НРД. Подход Эрвье-Леже будет использоваться в работе в качестве методологической основы объяснения аберрации и ее возможных форм.

1. Эрвье-Леже отмечает, что в современном западном обществе наблюдается процесс, когда «индивиды пишут свои религиозные нарративы, используя понятия и символы, которые «выпали» из неких устойчивых систем смыслов, связанных с той или иной многовековой религиозной традицией [209. С. 255]. То есть, другими словами, автор имеет в виду, что НРД и новая религиозность, распространяя ориенталистские мотивы, ведет к созданию индивидуальных религиозных нарративов, которые при этом «вырваны» из своего культурного и социального контекста. Этот момент на наш взгляд обуславливает возможность аберрации.

2. Эрвье-Леже отмечает тенденцию перехода легитимизации веры от религиозных авторитетов к самим индивидам. В пример приводит социологические исследования, в которых индивиды отказываются считать свою веру единственно истинной [209. С. 256]. Это подтверждает существующий запрос общества на универсализацию истины, в которой превалирует идея, что все дороги (религии) ведут к истине, и неважно, какой религии ты придерживаешься. Более подробно этот момент будет рассмотрен в параграфе о Нью-Эйдж.

3. Отмечается наличие существующих компонентов религиозного «бриколажа» с различными возможностями их интерпретаций. Она выделяет два уровня интерпретаций: индивидуальный зависит от образования человека, а второй зависит от социальной среды [209. С. 258]. Тем самым автор, выделяя проблему интерпретаций чужих религиозных компонентов на Западе, связывает в первую очередь эти процессы с социальной средой, в которой они оказались, и с интеллектуальными возможностями индивида. В качестве примера приводит «французский буддизм», который «состоит в значительной степени из клише» [209. С. 258], которые к историческому буддизму не имеют никакого отношения, а выражают определенные запросы части французского общества.

4. Выделяется тенденция в отношении индивидов к религии, которая направлена прежде всего на ожидания заботы о себе или на индивидуальную самореализацию человека [209. С. 262]. Исследователь отмечает тенденцию изменения отношения к религии, которая должна дать разного рода возможности для человека. В этих рассуждениях Эрвье-Леже мы находим аналогии с аберрацией, направленной на гуманизацию и социальную адаптацию идей. В восточных религиозно-философских мотивах НРД этот запрос является одним из самых актуальных.

5. Следующим фактором изменений, происходящих с чужими верованиями, она отмечает их взаимодействие со сферами терапии и психологией. Мы полагаем, что эти аберрации можно расширить и связать их не только с медициной и психологией, а со сферой науки в целом. В параграфе, посвященном Нью-Эйдж, мы покажем, что восточные религиозно-философские мотивы в НРД не ограничиваются связями с психологией и медициной.

6. Процесс изменения смыслов чужих религиозных идей Эрвье-Леже представляет следующим образом. Верующие, заимствуя различные элементы из чужих верований, добавляют их к своим представлениям. Затем происходит синтез полученных верований, который приводит к

«выстраиванию мостов между различными религиозными мирами. Эти мосты являются в сущности тематическими или практическими формами переходов смыслов из одной религиозной сферы в другую» [209. С. 264]. Далее ученая пишет о появлении «конверторов», которые и соединяют цепочки смыслов разных религиозных миров [209. С. 264]. В качестве примеров подобных конверторов она приводит реинкарнацию, медитацию и идею исцеления, которые могут быть одновременно элементом «картины мира» католика или протестанта. Идея мостов-конверторов в известной степени схожа с идеей аберрации. Аберрация объясняет, что происходит с восточными религиозно-философскими мотивами, что влияет на накопление иных смыслов, а конвертор описывает процесс восприятия чужих верований индивидом и дальнейшее изменение этих представлений. Следует отметить, что описание конвертора-моста Эрвье-Леже подтверждает проблему переинтерпретации ориенталистских мотивов.

Таким образом, поиск определенностей индивидами в современном обществе показывает, что формирование «бриколажа» как «картины мира» индивидуума и наполнение восточных религиозно-философских мотивов новыми смыслами связано, в первую очередь, с воздействием социальной среды и зависит от уровня образования индивида. Эрвье-Леже выделила социальные и культурные особенности, вызвавшие изменения религиозной сферы в западном обществе. Мы эти особенности конкретизируем и будем рассматривать их как формы аберрации. При этом данные формы не случайны. Мы предполагаем, что они должны являться отражением «картины мира» и «этоса» западного общества.

1. Первую форму аберрации мы обозначим как наукообразность. Ее можно считать наиболее распространенной формой аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД. Некоторые отечественные исследователи ранее отмечали тенденцию к наукообразности в НРД. Но они рассматривали ее всего лишь как элемент заимствования или легитимации. Например, в своем исследовании Ожиганова, Филиппов отмечают наличие в

НРД так называемых «новоязов». Они их разбивают на два типа, в зависимости от источника и характера заимствования, – «научообразные» и «этнически обогащенные». Научообразные - это те, которые заимствуются из иностранного языка, по образцу заимствования научных терминов, а «этнически обогащенные» - термины из иных культур, чаще всего восточных [120. С. 97-99]. В работах Жеребятъева, Феррони, Вотинцевой можно встретить рассуждения о научообразности в НРД как способе «рассчитанном на адекватное понимание современным секуляризованно-рациональным массовым сознанием» [56] и помогающее войти в доверие к людям [33]. В своём исследовании Ткачёва отмечает, что у новых религий есть склонность апелляции к научным знаниям, для собственной легитимности, при этом научный смысл знания обычно утрачивается [171. С. 174-177]. Она приходит к выводу о том, что сформировался «определенный тип современного сознания, сложившегося под влиянием средств массовой информации и обозначаемого как «полуинтеллигентный», или «псевдоинтеллектуальный», с присущим ему очень поверхностным знакомством с различными сферами науки и духовной жизни» [171. С. 176]. С этим выводом сложно не согласиться, так как повсеместно можно наблюдать нарастание подобного «псевдоинтеллектуализма».

Мы будем рассматривать научообразность как форму аберрации, характерную для новой религиозности и новых религиозных движений. Суть ее заключается в том, что в новых религиозных движениях смысл восточных религиозных учений наполняется научным содержанием или обоснованием. Тем самым из объекта изучения наукой восточные религиозно-философские мотивы в НРД становятся субъектом. Если раньше, например, йога могла изучаться наукой как феномен, то, приобретая научообразность, она трактуется как научный инструмент познания.

Наполнение новым смыслом элементов восточных учений в НРД происходит посредством перевода восточных учений в НРД на научный язык или их научной интерпретации. В первом случае мы можем наблюдать

элементарную замену восточных религиозных понятий научными терминами, во втором случае восточные учения интерпретируются посредством научных теорий и тем самым приобретают необходимую наукообразность. Данная форма аберрации обусловлена тем, что, хоть наука в западном обществе и занимает особое положение, ее серьезным недостатком ученые считают игнорирование экзистенциальных вопросов и проблем духовно-нравственного характера [116. С. 54]. Поэтому в неоориенталистских учениях Ошо, Махариши, Сатьи Саи Бабы и других бездуховность научных знаний подчеркивается и акцентируется внимание на том, что у них есть возможность исправить данный недостаток.

Что происходит с восточными религиозно-философскими мотивами, которые подвергаются научной аберрации в НРД? Любая религиозная идея в древних восточных учениях содержит в себе базовые положения, которые раскрывают ее суть. Для них всех характерна одна черта - религиозная идея должна приниматься на веру. Она должна оставаться неизменной, так как выступает знанием, данным свыше. В новых религиозных движениях, претендующих на научность, элемент веры в идеях становится лишним – это будет препятствовать распространению данной идеи или вызовет неприятие или ее непонимание. Поэтому предполагается, что распространение утверждений о том, что идеи восточных учений получили научное подтверждение или что современные научные эксперименты доказали интуитивное движение древних мыслителей Индии в правильном направлении в познании мира, вызовет неподдельный интерес среди людей, породит желание поближе познакомиться с данным учением.

Мы рассмотрим на примерах восточных религиозно-философских мотивов НРД, как протекает аберрация. Для выявления аберраций в восточных учениях будет использован метод аналогий Массон-Урсея.

Первым примером научной аберрации религиозных идей может служить учение трансцендентальной медитации, созданное Махариши Махеш Йогом. Трансцендентальная медитация апеллирует к ведическим

духовным методикам для достижения гармонии человека с самим собой и с обществом [118]. Основными ведическими духовными идеями, используемыми в ТМ, являются медитация, йога и новый элемент - «эффект Махариши». Сам Махариши не скрывает, что обратился к древней мудрости вед, но, понимая, что западное общество по своей природе рационально, он «оптимизировал» мудрость вед. Ключевым элементом учения выступает медитация. В индийской религиозно-философской мысли медитация является одним из видов духовной практики. В трансцендентальной медитации Махариши Махеш подвел под нее научную базу. В своих многочисленных публикациях [119] он повсеместно продвигал мысль о научном обосновании медитации и поддерживал ученых, которые придерживались этой же идеи [119].

Многочисленные сайты, ссылки на известные западные научные журналы, апелляция к мнению авторитетных ученых - все это должно привести человека к мысли, что люди имеют дело не просто с религиозно-духовной практикой медитации, а с научно обоснованным явлением. Например, на российском сайте ТМ можно познакомиться с заключением «Института мозга» при АМН, подписанным академиком Н. М. Любимовым, профессором, д.м.н., директором лаборатории нейрокибернетики мозга РАМН г. Москвы, в котором он рекомендует всем учебным заведениям использовать Технологии Единого Поля Махариши. В заключении утверждается, что «в Институте мозга и Европейском институте Махариши проводились научные исследования по изучению реактивности головного мозга человека под влиянием трансцендентальной медитации. Эти исследования показали неоспоримые возможности этой технологии по мобилизации скрытых резервов мозга человека» [113].

Махариши в своем учении «превращает» ведические знания в «ведическую науку» [119]. Он утверждает, что еще в древности ведическая наука понимала суть Вселенной. А современная физика, пишет Махариши, научно доказала положения ведической науки о существовании «единого

поля», объединяющего четыре «материальных поля» – гравитацию, электромагнетизм, слабое взаимодействие (радиоактивный распад) и сильное взаимодействие (атомная энергия). Единое поле выступает первопричиной Вселенной. Человек, занимаясь медитацией, может воспринять «единое поле» и таким образом задействовать весь свой интеллектуальный потенциал и потенциал природы [119]. Отталкиваясь от этих «научных» рассуждений, Махариши утверждает, что ведическая наука и современная наука пришли к одинаковым выводам, но использовали при этом разный инструментарий [119].

Следующий элемент в трансцендентальной медитации, который был научно аберрирован, – это понятие йоги. Махариши пишет о том, что в индийской философии йога – это восточное духовное религиозно-философское учение, цель которого – достижение единства человека со своим истинным «я» [198]. Но для Махариши подобное определение йоги не подходит, он аберрирует понятие в «системный метод научного исследования, нацеленного на поиск смысла жизни» [119]. Махариши позиционирует йогу как научно-практическую методику, которая использует не веру, а научное исследование. Таким образом, понятие йоги аберрируется в трансцендентальной медитации и определяется уже не как религиозное понятие, а как «научно» обоснованное.

Аберрация понятия йоги в западном обществе носит амбивалентный характер. То есть, с одной стороны, определение йоги в трансцендентальной медитации как духовного религиозно-философского учения Индии не скрывается, религиозный характер этого учения признаётся, методики йоги используются Махаришем в своих практиках, но, с другой стороны, это понимание йоги признаётся устаревшим, неким пережитком прошлого. Махариши, используя науку, дает западному обществу «истинное» понимание йоги, при этом придавая этому понятию универсализм, что тоже выступает характерной чертой для западного общества. Универсализм йоги,

с точки зрения Махариши, заключается в том, что йога указывала путь, по которому шли не только Будда, но и Иисус, Мухаммед и Заратустра [119].

Дианетика, созданная Хаббардом, - еще одно новое религиозное движение, которое использует аберрацию наукообразности в своем учении. В работе Ожигановой, Филиппова отмечается, что «наукообразие» определяет весь стиль изложения в дианетике. Видимость научного подхода достигается введением специальных терминов для обозначения и вполне обычных вещей...» [120. С. 98]. Сам Хаббард большое значение придавал терминам, особенно научным: «Единственная причина, по которой человек прекращает изучение предмета, не понимает о чем идет речь или просто не в состоянии учиться, – это пропущенное слово, значение которого ему неясно» [190. С. 4]. Одним из «этнически заимствованных» терминов, используемых в дианетике, является идея реинкарнации, взятая им из восточных учений. Дианетика позиционируется им как наука о разуме. А понятие реинкарнации Хаббардом встраиваются в разработанную им «научную» картину мира. «Научное» понятие реинкарнации аберрируется им в «повторное рождение в плоти или в другом теле» [29] и становится частью фантастической истории о вечных «титанах», которые были сосланы на Землю, где они были вынуждены вечно перерождаться, пытаясь вырваться из этого мира.

Соотношение науки и религии по-своему оценивает еще один из представителей неоориенталистских движений - Бхагаван Шри Раджниш, более известный как Ошо. Занимаясь популяризацией медитации на Западе, Ошо в своих работах раскрывает роль научного знания и выражает отношение к нему: «Я не против науки. Однако наука — это еще не всё. Наука может создать только периферию, центр же создается религией. Наука создает внешний мир, религия — внутренний» [123. С. 226]. Ошо определяет в своем учении роль науки как внешнюю сторону, которая отвечает за окружающий мир, материальный, а его учение формирует внутренний мир, духовный мир человека. Наука способна дать только внешнее богатство, материальное, а религия только внутреннее богатство, сформировать Ваш

духовной мир [123. С. 226]. То есть каждая сфера предназначена для своих целей, наука не сможет дать ничего человеку в духовной сфере, а духовность будет неэффективна во внешней материальной сфере. Но Ошо для общества считает приоритетной все-таки внешнюю сторону, научную, и второстепенную роль отдает духовной стороне, внутренней [123. С. 227]. «Сначала необходимо уделить внимание внешнему, периферийному, а затем уже внутреннему, потому что внутреннее более тонко, более неуловимо» [123. С. 227].

2. Второй формой аберрации будем считать гуманизацию и социальную адаптацию восточных религиозно-философских мотивов. Данная форма аберрации обусловлена тем, что НРД, имеющие социальную природу, с одной стороны выражают некие общественные формы деятельности – протест, формирование социальных идентичностей, процессы интеграции и консолидации и т.п., а с другой стороны критикуют и стремятся трансформировать существующий социум. Идеологической основой этого выступают учения НРД. Восточные религиозно-философские мотивы в НРД используются как элемент «картины мира» в НРД, с помощью которого одновременно объясняются существующие социальные проблемы и предлагаются пути выхода из них. Но изначальный смысл восточных религиозных учений имеет мало общего с решением социальных или личностных проблем человека. В связи с этим в НРД элементы восточных учений адаптируются под те социальные запросы, которые существуют в обществе. Например, йога, медитация и т.п. теряют свои сакральные функции и становятся оздоровительными техниками, которые могут сделать индивида успешным.

В классификации Балагушкина в отдельную группу выделены НРД, имеющие направленность на «социально-антропологический перфекционизм», для которых целью является улучшение социума или человека. Подобные движения, описывая свой образ будущего, чаще всего используют заимствованные из восточных учений элементы. Это можно

объяснить своеобразным социальным запросом. Существующие социальные противоречия в западном обществе требуют какого-либо решения. НРД предлагают свой путь выхода, обращаясь к истокам восточной религиозно-философской мысли. При этом для западного общества характерен гуманизм и рационализм, который игнорировать практически невозможно. Поэтому в восточных религиозно-философских мотивах НРД аберрация зачастую продиктована запросами гуманистического характера и вынуждена социально адаптироваться к западному обществу.

НРД активно используют в своих целях существующие противоречия современного общества - социальную напряженность, соотношение рационализма и духовности, вопросы семьи и брака, удовлетворенность от жизни и т.п. Например, в трансцендентальной медитации медитативная техника непосредственно связана с взаимодействием в социуме. Махариши утверждает, что чем больше людей занимаются медитацией, тем больше в обществе уменьшается социальная напряженность. В ТМ используется индуистский обряд пуджа – получение мантры для медитации. В классической форме это многоуровневый обряд, в который входит определение духовного уровня, выбор личного божества, пост, подарок учителю, получение мантры. В ТМ этот обряд аберрировался в следующую форму – новенький заполняет анкету (определение духовного уровня), принимает обязательство не употреблять алкоголь и наркотики (пост), после этого следует подношение подарков и, как итог, - получение мантры для медитации [120. С. 179]. Чем вызвано подобное упрощение обряда? Ответ находится в том социальном запросе, который должен удовлетворить западного человека.

В НРД чаще всего используется ориентация человека на личностный рост, внешний успех как на социально значимое явление. К этим явлениям можно отнести следующие пути, которые предлагают НРД, – «духовное совершенствование, обучение методам самооздоровления и целительства,

решение личных и социальных проблем путем влияния на окружающий мир...» [118. С. 188].

С точки зрения Ожигановой и Филиппова итогом подобной социальной адаптации и гуманизации идей НРД возможен «результат «чистого» образа жизни, сопровождающегося отказом от многообразия проявлений окружающей действительности и выборочным использованием достижений технического прогресса. Финалом должна стать общая архаизация жизни индивида» [120. С. 177]. Ученые видят итог деятельности НРД в изменении существующего «этоса» и «картины мира», в постепенной примитивизации социума. Но социальный запрос западного общества все-таки направлен в несколько иное русло. Ориенталистские мотивы подвержены аберрации, порожденной социальными реалиями западного общества, но насколько они способны привести к архаизации жизни современного общества, сказать трудно. Сами авторы видят причину подобной тенденции в том, что эти мотивы в учениях НРД вызваны существующими социальными проблемами [120. С. 177].

3. К третьей форме аберрации мы отнесем универсализм. Данная форма аберрации восточных религиозно-философских мотивов заключается в утрате их своей религиозной индивидуальности и смешении их с самыми различными смыслами. Происходит даже не наполнение новыми смыслами восточных религиозно-философских мотивов, а насыщение ими, даже порой взаимоисключающими. При этом исконное значение может и сохраниться, но оно будет одним из великого множества новых смыслов. В целом универсализм в НРД ориентирован на стирание религиозных, мировоззренческих и социально-культурных границ в обществе. Например, Нью-Эйдж в своем универсализме доходит до идей космополитизма, утверждая, что мир должен быть лишен каких-либо границ – единая религия, единый народ, единое правительство. Зачастую в фундаменте подобной универсализации лежит идея синтеза духовного Востока и

рационалистического Запада. Во многих НРД подобная тема занимает важное место в учении.

НРД заимствуют понятия, идеи, мысли из самых разнообразных религий. Они объясняют причину подобных заимствований следующим образом: все религии ведут к одной истине, но разными дорогами. Поэтому неважно, буддист ты или христианин, мусульманин или даос, ты все равно идешь к Богу. И в этом контексте происходит аберрация ориенталистских мотивов. В подобной аберрации происходит отделение идеи от какой-либо конкретной религии, национальных особенностей, традиционных представлений о ней. НРД оставляют за религиозной идеей древнюю народную мудрость как основную составляющую, но параллельно объявляют, что на самом деле идея содержит гораздо больше смыслов и имеет универсальный характер. Таким образом, свойства идеи, которые раскрывались какой-либо религией, универсализируются для всех религиозных практик. В НРД формируется тенденция, что к какой бы религии ни относилось то или иное понятие, это неважно, так же как и неважно, какую веру человек исповедует.

Универсализация ориенталистских мотивов имеет в своей основе, так же как и остальные формы аберрации, социальную природу западного общества, которое тяготеет к плюрализму и мультикультурализму. При этом ранее распространенная идеология европоцентризма, раскритикованная еще в работах Леви-Стросса и Эйзенштадтом, на сегодняшний день не является ведущей. Все это создает определенную почву для запроса в обществе идеей, имеющих в своей основе универсализацию или синкретизм.

Таким образом, концепции Эйзенштадта и Эрвье-Леже показывают, что социальная среда может обуславливать отклонения в восточных религиозно-философских мотивах НРД. Насыщение идей, учений иными смыслами, которые приводят к трансформациям восточных мотивов и их толкованию, отличному от изначального, представляются нам как аберрация. Она выражается в трех формах – наукообразность, универсализация,

гуманизация и социальная адаптация. Как абберрация протекает в НРД, мы покажем во второй главе, рассмотрев для этого восточные религиозно-философских мотивы в неоориенталистских движениях и в Нью-Эйдж.

2. Характеристика аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД и ее социально-культурные истоки

2.1 Особенности аберрации восточных религиозно-философских мотивов в неоориенталистских НРД

Принято считать, что неоориенталистские движения - это движения, ведущие свое происхождение с Востока или имеющие в своей основе восточные религиозно-философские мотивы [71. С. 62]. По рассмотренной в первой главе классификации неоориенталистские движения можно отнести, по типологии Балагушкина, к движениям социально-антропологического перфекционизма. Обобщенной целью данных движений принято считать изменение природы человека для выявления либо его божественной природы, либо создания «справедливого» общества. Большинство движений имеют антропоцентрические взгляды, объектом их внимания является изменение, перерождение человека с помощью разнообразных восточных техник – медитации, йоги. Подобные движения, направленные на изменения индивида и социума, стоят чаще всего на критических позициях по отношению к существующей реальности. Для выявления отклонений в восточных религиозно-философских мотивах неоориенталистских движений будет использоваться, в рамках компаративистской философии метод аналогий Массон-Урсела. С помощью метода аналогий будут определяться существенные изменения в восточных религиозно-философских мотивах, исходя из трех форм аберраций.

В справочнике «Новые религиозные организации в России» выделены следующие неоориенталистские движения: «Анада Марга», «Брахма Кумарис», движение Ошо Раджниша, «Международное общество сознания Кришны», «Миссия Божественного Света», «Трансцендентальная медитация», центр Шри Чинмоя, движение Сатьи Саи Бабы и ряд движений из Кореи, Японии и Китая [160].

Для общей характеристики неоориенталистских движений выделим их особенности. У всех этих движений есть учитель-гуру, который достиг определенного уровня «просветления» или получил свыше откровение. П. Дик пишет, что «концепция спасения, свойственная неоориентализму, часто сочетается с представлением о пришествии Мессии, появившемся в лице божественного основателя культа» [53]. Идеология большинства неоориенталистских движений строится на основе индийских религиозно-философских учений. Основной целью они считают распространение своих взглядов в западном обществе, которое находится в тупике рационализма и бездуховности. Как отмечает Дик, «социальная роль неоориентализма состоит в мессианском спасении Запада, объективно дополняя или заменяя господствующую религиозную традицию в вероучении, мистической религиозности, в культовой практике» [53]. То есть Дик, как мы и отмечали в первой главе, пишет о вытеснении традиционной религии и замене ее новой религиозностью, при этом попутно показывая социальную роль НРД. Мотивом является желание принести гармонию и мир в западную цивилизацию, которая находится в мировоззренческом тупике. Этот момент в работе Филиппова и Ожигановой отмечается следующим образом: неоориенталистские НРД обычно избегают каких-либо радикальных методов достижения своих целей и «предлагают своим последователям методы постепенного и планомерного личностного роста» [120. С. 188].

«Ананда Марга» считается одним из наиболее распространенных новых религиозных движений неоориенталистского типа. Как отметила Романова, учение Саркара отечественными учеными практически не изучалось. В основном анализ деятельности движения и основ вероучения производился с позиции христианского вероучения, что нашло свое отражение в определенной односторонности анализа [141]. Изучение «Ананда Марга» можно встретить в работах Балагушкина и в диссертации Романовой.

Последователи «Ананда Марга» в настоящий момент отрицают причастность своего движения к НРД: «Возникнув свыше 50 лет тому назад, распространившись во многих странах и приобретя сложившуюся организационную структуру, разработанное учение и практику реализации социальных проектов, «Ананда Марга» может быть охарактеризована в качестве одного из социально-религиозных движений, по сути утратившего характерные признаки нового религиозного движения» [102]. Но, как отмечено в работе Романовой, сам Саркар позиционировал свое учение вообще как надрелигиозное [141. С. 147]. Налицо мы можем наблюдать определенную внутреннюю эволюцию в данном движении: от надрелигиозного НРД до социально-религиозного движения с представительством при ООН [102]. Можно предположить, что эта эволюция связана с постепенной интеграцией в современный социум, итогом которой является институализация движения. Что подтверждает эти мысли?

Исследователи отмечают, что в основе «Ананда Марга» лежит комбинация учения раджа-йоги Патанджали, шиваистского индуизма и тантризма. Но если рассматривать «Ананда Марга» как социально-религиозное движение, то оно в своем роде уникально. В конце 60-х годов Саркар вывел свое учение на международную арену, а в скором времени были открыты филиалы «Ананда Марга» на всех континентах мира. Романова отмечает, что наиболее вероятными причинами успеха «Ананда Марга» выступают идеи создания идеального социума, с критикой существующих общественных систем, как капиталистической, так и социалистической, позиционирование своих последователей как людей избранных и вставших на путь духовного совершенствования [141. С. 158]. В других НРД тоже встречаются аналогичные идеи, но столь успешной интеграции в социум не наблюдается. Причины, на наш взгляд, кроются в возможности учения отвечать определенным запросам общества и в высокой степени аберрировать свое учение, исходя из этих ожиданий.

Если взглянуть на учение Саркара в целом, то мы можем отметить в нем стремление отразить в «картине мира» учения самые разнообразные восточные религиозно-философские мотивы. На наш взгляд, универсализм в «Ананда Марга» выступает главной формой аберрации. Позиционируя себя как религиозно-социальное учение, универсализации подверглись как религиозная, так и социальная часть. Религиозный универсализм у Саркара уходит корнями в синкретизм, а социальный строится на основе разработанной им социально-экономической теории ПРАУТ.

Универсализации учения, если рассматривать ее как форму аберрации, заключается в комбинировании различных элементов индуистских учений, в частности - шиваизм, раджа-йогу Патанджали и тантризм. Сам Саркар не ставил своей целью распространение индуистской духовной традиции на Западе, так как его учение было далеко от традиционного индуизма. Как и во многих других новых религиозных движениях неоориенталистской направленности, он упрощает технику йоги в своем учении. Романова отмечает, что «восемь последовательных ступеней йоги Патанджали хаотично укладываются в шесть уроков медитации «Ананда Марга». Эта шестиступенчатая система, доступная любому маргу, подчинена принципам и нуждам социального заказа организации: увеличению количества интересующихся йогой адептов, нежели принципам классической передачи йогического знания» [141. С.146]. Он не отвергает существующую реальность, существующий социум и «картины мира», он лишь указывает, что они могут быть отправной точкой движения к его учению. Любому человеку – христианину, буддисту и даже атеисту - он предлагает путь к духовному росту с помощью йоги и медитации. То, что раньше могло быть доступно немногим, избранным, благодаря учению Саркара становится открытым для всех желающих. Романова отмечает, что «идеологи «Пути Блаженства» легко экстраполируют, скрещивают, разотождествляют, превращают в поступательные стадии духовного роста садвипра отдельные три из четырех традиции индуизма» [141. С. 147].

Гуманизация и социальная адаптация как форма аберрации учения Саркара выражается в создании новой шкалы ценностей, основанной опять же на универсализме. В своем учении он провозглашает идею о неогуманизме, которая заключается в том, что человек должен избавиться от всех своих догматических представлений. Саркар утверждал, что люди вместо того, чтобы отождествлять себя с определенной расой, религией, национальностью или языковой группой, должны считать себя частью одной великой семьи, включающей всечеловечество. В своей книге «Неогуманизм: освобождение разума» Саркар отметил, что традиционный гуманизм имеет некоторые серьезные дефекты: он не распространяется на растения и животных, а западный гуманизм не имеет духовного фундамента. Подобный гуманизм порождает общество индивидуализма с преобладанием эгоизма и бесчеловечности. Саркар подчеркивает, что подобный гуманизм - это псевдогуманизм. Он обращает внимание, что западное общество, проповедующее гуманность и оказывающее многочисленную гуманитарную помощь третьим странам, в то же время рассматривает их как отсталые народы и нещадно эксплуатирует. Раскрывая противоречивый дуализм западного гуманизма, Саркар противопоставляет ему свой неогуманизм, который, по его словам, универсален и не имеет противоречий. Неогуманизм выступает учением, в основе которого лежит духовность, которая будет способствовать изменению восприятия мира человеком, а также изменений в сфере экологии и общества. Неогуманизм – это любовь, любовь ко всему – Вселенной, живой и неживой природе, человеку [163]. Корни неогуманизма Саркара следует искать в духовных традициях Индии. Но Саркар, формулируя моральные принципы учения, отмечает, что чем они проще, тем эффективнее будут восприниматься людьми. Следуя логике моральной простоты, он утверждает, что человек должен руководствоваться двумя принципами – «принцип личного удовольствия» и принцип «социального равенства». Первый принцип схож с идеями гедонизма, где на первом месте стоит получение удовольствия, достижение успеха; второй принцип говорит

о том, что все люди едины, жизненным правилом становится доброжелательное поведение с принципом взаимопомощи. Любому последователю Саркара очень просто выполнять эти принципы. В современном социуме существует огромное количество проблем, люди теряют себя в этой жизни. А следуя простым моральным принципам «Ананда Марга», человек будет понимать, чем нужно руководствоваться в этом социуме. Саркар подчеркивает социальное неравенство западного общества, его чрезмерный рационализм и индивидуализм. Вместо этого он предлагает обращаться к «вечным» ценностям общества - социальному равенству и взаимопомощи. Ведь никто не скажет, что эти ценности вредны.

Наукообразную аберрацию учения Саркара можно увидеть в исследованиях С. Щепановской, А. С. Колесникова «как синтез традиционных религиозных (индуистских) и современных научных представлений» [205; 77. С. 126]. Они отмечают, что Саркар, опираясь на духовную практику индуизма и используя научную базу Запада, формирует новую «картину мира». Если рассматривать учение Саркара как научную аберрацию религиозных индуистских представлений, то получается следующая картина. Мир состоит, как он отмечает, из микровитов, то есть микрочастиц жизни. Знание о них ученый получил не в результате откровения, а в ходе медитации. Микровиты – это «эманации чистого сознания», идеи, которые связывают материальный и духовный мир. Саркар утверждает, что микровиты находятся «между эктоплазмой и электронами, но не являются ни эктоплазмой, ни электронами» [226]. Существуют хорошие и плохие микровиты, плохие являются источником болезней, а хорошие могут исцелять. Человек, занимаясь медитацией, привлекает хорошие микровиты и отталкивает плохие. В учении Саркара о микровитах мы можем наблюдать наукообразный набор идей, где соединены научная терминология, научные представления об окружающем мире и индуистские представления о мире.

Саркар, рассматривая мир как живой организм, состоящий из микровит, переносит данное понимание и на общество, которое должно измениться под воздействием его идей. Саркар не опровергал, что социализм и капитализм в своей основе имеют материалистическое понимание общества, но он утверждал, что эти формы общественного устройства не смогут решить всех назревших проблем современности. В качестве альтернативы Саркар предлагает своим последователям «теорию прогрессивного использования», в которой описывает форму общественного устройства, основанную на духовности, способную решать все проблемы человечества. Сам он называет ее «прогрессивный социализм» (немарксистский социализм, основанный на нео-гуманизме) [226]. В своей теории он формулирует принципы, по которым будет функционировать данная общественная система, в которой переплетаются религиозные и социальные элементы. В частности, богатство не осуждается, но коллективное начало в обществе ставится выше. При этом подчеркивается, что коллективное и индивидуальное начала в обществе должны быть распределены рационально. Распределение общественных ресурсов должно быть рациональным, но не равным, как в марксизме. Система будет построена на духовности и следовании людьми принципам нео-гуманизма. Мы видим, что Саркар, исходя из социальных запросов, адаптирует и гуманизирует ориенталистские мотивы, перестраивает в них механизмы взаимодействия человека и общества, человека и Бога. Аберрация затрагивает в индийских религиозных представлениях духовный поиск, который в учении Саркара заменяется на рационализм в отношении коллективного и индивидуального начал в обществе.

Новое религиозное движение Раджниша, известное еще как движение Ошо, относится к неоориентализму и неоиндуизму [46]. Ошо выступает создателем одного из самых необычных учений, основанных на универсализации самых разнообразных идей. Исследователи отмечают, что в

его взглядах можно найти элементы учений буддизма, даосизма, греческих философов и даже суфизма [170. С. 137].

Ошо в своем учении, в отличие от других неоориенталистских учений, пытается синтезировать духовность Востока и рационализм Запада. Противопоставляя Запад и Восток, он отмечал, что они не могут быть друг без друга. На современном этапе общество, как Востока, так и Запада, находится в тупике. Найти выход из него возможно, но для этого нужно изменить человека и общество. В своем учении Ошо и предлагал этот путь изменения. Учение Ошо по своей сущности уникально, но в то же время, как он и сам отмечал, ничего уникального в этом нет. Как и любое другое неоориенталистское учение, основой выступала индийская религиозно-философская мысль, которая подвергалась определенным искажениям в формах – универсализации, социальной адаптации и гуманизации, наукообразности.

Наукообразную аберрацию восточных религиозно-философских мотивов у Ошо можно определить как основополагающую. В основе научных аберраций Ошо поставлено диалектическое противостояние Запада и Востока. Ошо пишет: «Запад – это концентрация ума; Восток – это отсутствие мысли. Запад – это ум; Восток – это не-ум»; «Но Восток и Запад представляют не только земной шар, разделенный на два полушария. Мозг делится на Запад и на Восток. Левое полушарие олицетворяет Запад, оно связано с правой рукой. Правое полушарие – это Восток, оно связано с левой рукой» [127. С. 261]. Противопоставляя Запад и Восток как антагонистические отношения, Ошо подчеркивает, что они друг без друга существовать не смогут. В этих суждениях очень отчетливо мы можем увидеть современный неоориентализм. Ошо не только пытается дать западному обществу картину мира Востока, при этом аберрированную им, но в то же время пытается Востоку дать картину мира Запада. То есть наблюдается взаимопроникающий процесс аберрации – восточную «картину мира» в западное общество, а западную «картину мира» – в восточное

общество. Именно этот момент Ошо выделяет в своих высказываниях: «Я всячески стремлюсь объединить в великом союзе Восток и Запад, религию и науку, интуицию и интеллект, женский ум и мужской ум, сердце и голову, левое и правое». [127. С. 262]. Но Ошо не останавливается на этих диалектических рассуждениях о Востоке и Западе, он стремится через свое учение дать Востоку западную науку, показать, что индийские религиозно-философские учения по своей природе научны. Он отмечает, что научные идеи Запада и восточная религиозно-философская мысль не имеют целостности, они половинчаты [127. С. 269]. Поэтому в его работах можно встретить много критических высказываний об индийских мыслителях и западных философах. «Я выступаю не только против Ади Шанкары, но и против Карла Маркса; я выступаю не только против атеизма, но и теизма, ибо и тот, и другой пытаются разделить реальность, а она неделима» [127. С. 271]. Ошо приходит к выводу, что Шанкара, основатель философии иллюзорности мира, так же заблуждается, как и Карл Маркс, основатель диалектического и исторического материализма. Их заблуждение лежит в парадигме Запада и Востока. Но Ошо предлагает выход из подобного мировоззренческого тупика.

Ошо в своем учении предпринимает попытку синтеза духовности Востока и науки Запада. Это приводит к своеобразным наукообразным искажениям индийских религиозно-философских понятий. Основой наукообразности учения Ошо становятся индусские техники - медитация и тантра, которые объявляются в учении Ошо наукой. Синтез науки, тантры и медитации в учении Ошо неизбежно вызывает искажение исходных понятий и утрату ими исконных дефиниций. В своей книге «Книга тайн. Наука медитации» Ошо очерчивает круг проблем, связанных с пониманием тантры и медитации как науки. «Медитация - это не вера, не догма, не ритуал, а наука, это эксперимент, который проводится не во внешнем мире, как это обычно бывает в науке, а во внутреннем мире самого экспериментатора» [126. С. 4]. Ошо во многих своих произведениях отмечал эту особенность:

наука на Западе направлена на изучение внешнего мира, а духовность направлена на внутренний мир человека. Поэтому Ошо, превращая медитацию в науку, перенаправляет научный интерес внутрь человека. Чтобы избежать вопросов, почему и когда медитация и тантра оказались наукой, он использует тезис о том, что они всегда были научными, но неправильно понимались [126. С. 5]. Ошо обновил медитацию для того, чтобы современный человек смог ее использовать. [126. С. 5]. Аберрация медитации заключается в её переходе от сложной духовной техники до элементарного набора упражнений с дыханием и движениями. Сам Ошо писал, что «медитацией может стать бег, пробежка, танец, плавание – что угодно может стать медитацией» [127. С. 274]. Медитация становится настолько универсальной и простой, насколько это возможно было сделать. Ошо объяснял это тем, что нужно сделать ее более легкой для усвоения современным человеком. А старые идеи о достижении медитации сидением под деревом в позе йога нужно отбросить, они, конечно, могут помочь достигнуть просветления, но не могут касаться всех людей, что в итоге очень сильно ограничивает данную технику [127. С. 72]. Поэтому медитация должна иметь научную базу и быть абсолютно доступной техникой. Примером одной из самых распространенных динамических медитаций у Ошо выступает комплекс из пяти упражнений, который начинается с простого дыхания, затем переходят в хаотические движения и крики, потом в прыжки с возгласом «ху», которые заканчиваются замиранием всего тела и танцем [124]. Всего у Ошо насчитываются 112 разных методик медитаций, от индивидуальных до групповых. Он не утверждает, что разработал их, он пишет, что все эти методики – это древнейшее наследие книги Вигьяна Бхайрава Тантра, в которой настолько все совершенно, что лишнего там нет ничего: «Старые, как древние горы, методы кажутся вечными - и в то же время новыми и свежими, как капли росы под солнцем» [126. С. 12].

Другим примером наукообразной аберрации может служить трактовка кармы Ошо. За основу им было использовано учение йоги-сутры

Патанджали. В своих сутрах Патанджали выделяет белую, черную и черно-белую карму, четвертый вид кармы был у йогина – ни белая, ни черная. «Поступки злодеев черны. Поступки, связанные с внешней деятельностью, приносящей и пользу, и вред, называются черно-белыми. Белая карма накапливается у тех, кто занимается подвижничеством (тапас), повторением мантр (свадхья) и медитацией (дхьяна)» [70]. Всего существует три вида кармы – физическая (телесная), ментальная и вербальная [30. С. 9], которая ассоциируется с тремя сущностями человека – телом, речью и мыслями. В этой триаде основой выступает мысль, именно она побуждает к действию. При этом под действием понималось не только физическое явление, но и «действие есть единство материального и нематериального; его исток – это ум существ» [30. С. 9]. Ошо использует виды кармы Патанджали, но адаптирует их. Он пишет, что существует три вида кармы. 1. Санчита. Карма всех прошлых жизней человека, все прошлые наши чувства, действия и мысли – это и есть санчита. 2. Прорабда. Это часть санчиты, которую человек должен исправить в этой жизни. 3. Крияман. Это карма, которую мы накапливаем ежедневно, ежесекундно своими действиями. Этой кармой мы можем исправлять санчиту, а можем ее увеличивать [125. С. 84]. На этой трансформации кармы Ошо не останавливается и добавляет элемент наукообразности. Отдавая предпочтение трудам З. Фрейда, Ошо под виды кармы подводит психические процессы человека – санчиту он отождествляет с бессознательным, неким накопленным багажом наших скрытых, вытесненных действий, поступков, желаний; прорабдху – с подсознанием, где формируются наши неосознаваемые устремления, влечения и страсти. По мнению Ошо, их и нужно в этой жизни исправить; криямана – это сознание человека, наши действия, мысли и желания, которые влияют на санчиту (бессознательное). Наука медитации, по мнению Ошо, поможет человеку осознать санчиту, исправить ее и получить свободу, освободившись от закона кармы. [125. С. 84] В статье А. С. Ивановой отмечается, что трактовка кармы и других понятий индийской философии у Ошо была

непоследовательной и противоречивой. Причина, как указывает автор, заключалась в «риторически-вспомогательном значении, оказывающем дополнительное воздействие на признающую данный закон аудиторию» [64. С. 128]. То есть Ошо, в зависимости от уровня образования и менталитета аудитории, мог трактовать идеи древнеиндийской философии так, как ему было удобнее. Отождествление видов кармы и психических состояний человека – это смелая наукообразная попытка аберрации понятий индийской философии. В социальном контексте, если бессознательное отождествлять с кармой накопленных действий, желаний, мыслей человека, это будет означать, что наши скрытые желания, вытесненные моралью общества и нравственными принципами, на самом деле багаж из разных эпох, в которых, по утверждениям Ошо, происходили перерождения. Медитация должна избавить нас от этого багажа, чтобы получить свободу от рабства. Как пишет Ошо, «когда вы погрузитесь в бессознательное, это означает, что вы вносите свет сознания в самые глубокие уголки вашего бытия, вы становитесь просветленными» [125. С. 88]. На наше поведение в обществе, на наши мысли влияет не сам социум, а прошлые перерождения. Если рассмотреть позицию Ошо по отношению к коллективному бессознательному Юнга, то получается, что информация психического мира всего общества - это есть кармическая совокупность человечества, которая должна формировать «архетипы». Можно предположить, что Ошо аберрирует понятия кармы, реинкарнации с целью изменения социального сознания, в котором меняются акценты, на социальные действия. Происходит отторжение современного социума как места формирования личности. В его учении общество будет рассматриваться как средство изменения прошлой кармы с помощью определенных техник - медитации и тантры.

Учение Ошо не зря причисляют к синкретизму. Аберрация идей в форме универсализации затрагивает все аспекты его учения. Сам Ошо писал о себе: «Ошо не проповедует никакую религию и не принадлежит ни к какому вероисповеданию. То, что он проповедует, – это религиозность...

всех Будд, мистиков и мудрецов, которых знал этот мир» [118]. Что делали до Раджниша другие представители новых религиозных движений? Некоторые объявляли свое учение единственной дорогой к истине, другие утверждали, что все учения ведут к истине: неважно, по какой тропинке ты двигаешься к вершине горы, важно, чтобы ты ее достиг. Ошо пошел еще дальше в своём универсализме и социальном нигилизме. Как отмечает в своей диссертации Сиргия, Раджниш, благодаря теоретическому универсализму, диалектически соединил «самые разные культурно, исторически и географически дистанцированные традиции Востока и Запада, где они обрели новую энергию жизненности, отчасти утраченную в их различными причинами определяемой отдельности и даже нетерпимости» [159. С. 3]. Ошо не стал даже определять свое учение как истину в последней инстанции, он позиционировал себя одним из многих, которые заставляют задуматься других о Бытии. Его универсализм - это некая нигилистическая диалектика, в которой он все отвергал и критиковал, но в то же время рассматривал как необходимый этап развития личности и общества – «золотое правило жизни заключается в том, что нет никаких золотых правил» [47. С. 82].

Наиболее важной формой аберрации в учении Ошо выступает социальная сфера и гуманизация. Как и во всех новых религиозных движениях, ученый пытается дать образ будущего и пути движения общества и человека к нему. Практически во всех своих произведениях Ошо объясняет принципы мироустройства и предназначение человека. В диссертации Сиргии его учение определяется как холистический натурализм [159. С. 19], для которого характерно понимание жизни как «единого саморазвивающегося процесса самопознания» Абсолюта или Существования (Existence) [160]. С точкой зрения Сиргии можно согласиться лишь частично. Следует отметить, что ранее отечественными авторами Е. А. Торчиновым, Е. Н. Князевой религиозно-философские учения Древнего Китая и Индии также рассматривались с позиции холистического натурализма [174; 64]. В учении

Ошо также мы находим продолжение традиций религиозно-философских идей Индии в контексте холистического натурализма. В одной из работ Ошо, при его характеристике Бога, даже можно встретить фразу из «Метафизики» Аристотеля «Целое больше суммы частей» [127. С. 171]. Но мы можем признать взгляды Ошо как холистический натурализм лишь частично. В работе Юнга отмечается один важный момент: западный человек имеет две крайности: «он либо попадает в ловушку веры и без малейшего проблеска мысли заглатывает такие понятия, как прана, атман, чакра, самадха и т.д. Либо его научный критицизм разом отбрасывает их как «чистейшую мистику» (210. С. 290). То есть западный человек не способен воспринять адекватно холистический натурализм древнеиндийских учений. «Мы не находим здесь и следа единства и природной целостности», пишет Юнг, либо человек воспримет только религиозную сторону учения, либо только в качестве тренировок, для которых йога, медитация, тантра и т.п. будут выступать набором упражнений [210. С. 290]. Поэтому учение Ошо - это не совсем тот холистический натурализм, который традиционен для индийских учений. Идеи Ошо не способны сформировать у его последователей единства ума и тела, про которое писал Юнг и к которому стремятся последователи восточных учений. При этом взгляды Ошо достаточно сильно расходятся с индуистскими учениями.

Сиргия определяет натурализм Ошо как «постулирование абсолютной реальности мира, жизненная полнота которого скрыта от нас за пеленой «авидьи», т.е. нашего социально и культурно детерминированного отношения» [158. С. 116]. Ошо ставит главную цель в самопознании человека – это осознание своих действий, а неосознанное действие он определяет как грех [127. С. 183].

Именно осознанное действие, он считает, поможет преодолеть «авидью» и достичь свободы. Уже при характеристике холистического натурализма Ошо можно отметить наличие aberrаций в некоторых понятиях. Та же «авидья» в упанишадах трактуется как неполное, искаженное знание

[67. С. 48], а в философии Шанкары «авидья» - является синонимом майи и выступает препятствием на пути познания реальной природы Брахмана [195 С. 299]. Ошо, искажая понятия, создает образ, приемлемый для западного мировоззрения. В учении Ошо главным препятствием на пути к свободе становятся социальные и культурные установки, именно они привели к тому, что человек потерял осознанность своих действий. В частности, это «эго» человека, семейные узы, религия и политика [158. С. 118]. Мы наблюдаем использование идей буддизма, индуизма и других древнеиндийских религий для социальной адаптации учения.

Холистический натурализм Ошо проявляет более универсальный характер, чем в идеях буддизма или индуизма. В индийских учениях мир и человек рассматривались как единое целое для того, чтобы через познание «авидьи» достичь божественного и разорвать связи с этим иллюзорным миром. Сохраняя холизм индийских учений, Ошо отходит от этой традиции. Утверждая о цельности мира, человека, Ошо затрагивает социальные проблемы, которые актуальны на Западе. Сиргия отмечает, что Раджниш критиковал государство и общество за их контроль над человеком. Он утверждал, что в будущем должны исчезнуть все границы - как социальные, так и государственные. Семью Раджниш рассматривал как инструмент порабощения человека: «Брак – это устаревший институт» [127. С. 84]. Идеалом будущего общества он видел коммуну, в которой проживают самостоятельные индивиды, самодостаточные и свободные, мировым сообществом управляет «Всемирное правительство», которое наднационально и надрелигиозно [158. С. 122]. Сиргия приходит к выводу, что Ошо можно отнести к представителям утопичных контркультурных движений Запада прошлого века [158. С. 123]. С этим суждением согласиться сложно, так как хотя взгляды на социум у Ошо и выглядят утопично, но относить его лично к утопистам нельзя. Ни в коем случае нельзя считать Ошо романтиком, который распространял древнеиндийскую мудрость с целью создания справедливого общества на Земле. Он вполне осознавал

нереалистичность своих представлений в своем учении о будущем социума. Как отмечала сама Сиргия, его учение содержит много противоречий, которые обусловлены не безграмотностью Ошо, а аудиторией, с которой он стремился разговаривать на ее языке, подстраивая свое учение под их картину мира. Подобную противоречивость во взглядах можно обнаружить не только у Ошо, но и в большинстве учений новых религиозных движений. Ошо всего лишь использовал идеи западноевропейской контркультуры в своем учении.

Следующим представителем неоориентализма и неоиндуизма выступает новое религиозное движение «Трансцендентальная медитация», основанная Махариши Махеш Йогом. Данное движение можно считать одним из самых известных попыток популяризовать восточные учения на Западе. В отличие от Ошо, Махариши использовал еще более элементарные методики медитации и йоги для своих последователей. Махариши утверждал, что йога Патанджали была ошибочно истолкована, и в трансцендентальной медитации им была исправлена самая важная ошибка – йога должна начинаться с самадхи, а не с ямы и ниямы [128. С. 190]. Последователи Махариши должны сразу приступать к просветлению, им не нужно утруждать себя духовными и плотскими ограничениями, как в индийских учениях.

В своем учении он использует понятие «космический закон», которое определяет как «чистое сознание» и которое образует порядок действия и эволюцию во Вселенной [101. С. 9]. Космический закон Махариши очень сходен с понятием дхармы, но для Махариши дхармой выступает движущая сила эволюции [128. С. 189]. Можно предположить, что он разделяет индуистскую дхарму на «космический закон» и собственно саму дхарму, трактовку которой он значительно упрощает. В книге «Наука бытия и искусство жизни» Махариши подчёркивает научность своего учения и научность всех используемых понятий [101. С. 19], в частности, размышляя о карме, он дает следующее определение: «Карма означает действие или

деятельность», преодоление которой возможно медитацией. Данное определение, в отличие от индуистского понимания, очень поверхностно и не затрагивает существенных элементов понятия. Медитация в отличие от серьезных индуистских практик очень проста – 20 минут утром и 20 минут днем. Да и сам Махариши не скрывает, что его методики медитации очень просты [101. С. 18].

В своих исследованиях Пендюрина, анализируя учение Махариши, приходит практически к аналогичным выводам о формах аберрации учения в современном социуме [128. С. 191]. Этот процесс она называет адаптацией, но она не учитывала влияние социальной среды, считая, что Махариши подстраивал свое учение под западный социум. Она отмечает следующие элементы адаптации в учении Махариши. Во-первых, выделяет большую роль наукообразности учения. Но связывает это только с тем, что сам Махариши ученый-физик, и «объяснение происходящим процессам он пытается дать через термины и понятия физики» [128. С. 192]. Других причин наукообразности автор не находит. Во-вторых, отмечает «способность учения ТМ гармонизировать отношения человека с другими людьми и с самим собой» [128. С. 192]. То есть в этой причине адаптации можно увидеть социальные и гуманистические формы аберрации. Третья причина связывается с возможностью учения фиксировать противоречия современного социума и «давать рецепты их разрешения, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне» [128. С. 192]. Что, на наш взгляд, тоже входит в социальную и гуманистическую форму аберрации, но автор их разделяет. Положительным моментом учения Пендюрина фиксирует потенциальные возможности ТМ для духовного роста человека в социуме, но сомневается, насколько они могут быть эффективны.

Исходя из рассмотренных аберраций в неоориенталистских учениях НРД, можно утверждать, что процесс наполнения смыслами ориенталистских мотивов внутренне разнороден. Если общие формы аберрации обусловлены социальными запросами, то наполнение конкретными смыслами восточных

религиозно-философских мотивов, как отмечала Эрвье-Леже, уже зависит от индивидуума и уровня его образования. Это касается как основателей движений, так и потребителей этой «духовной пищи». Если посмотреть на учения Ошо, Махариши, «Ананда Марга» и др., то мы видим, что каждый из них наполнял своим пониманием идеи йоги, кармы, медитации и т.п. Но, как уже было отмечено, наполнение смыслами обуславливается формами аберрации.

Можно попробовать определить, какие социальные запросы западного общества превалируют в неоориенталистских движениях. Во-первых, это доступность. Ранее мы отмечали, что наблюдается в НРД значительное упрощение идей по сравнению с оригиналами. Это необходимый фактор того, что процесс «вхождения» неопита будет несложным. Во-вторых, направленность на саморазвитие человека. Религиозные, метафизические элементы теряют свою значимость в восточных техниках, в результате они аберрируются и воспринимаются как гимнастика или психологический тренинг, которые должны дать человеку гармоническое развитие духовных и физических сил. Примером может служить современный образовательный подход к йоге, где от нее осталась лишь техника, которая используется в качестве оздоровительных упражнений в образовательных учреждениях. В них йога превращается в объект научного исследования. Можно найти большое количество научных публикаций, в которых, например, йога исследуется как комплекс упражнений для футболистов с целью уменьшения травм [107. С. 111] или как фитнес-йога для оздоровления дошкольников [104. С. 86]. В-третьих, познавательный запрос. То, что наука не в состоянии объяснить, оказывается, могут объяснить основатели восточных учений. Обращаясь к древней мудрости Востока, они дают западному обществу, новую интерпретацию реальности. Индийские религиозно-философские понятия - медитация, тантра, карма и т.п. - оказались вне своего духовного контекста. Можно вспомнить, что Юнг в своей работе «Йога и Запад» отмечал, что в Индии йога воспринимается как техника для соединения

сознания и тела, и ничем иным она не может быть. На Западе же в силу рациональности йогу воспринимали через призму научности. В Индии эти понятия воспринимаются во всей полноте метафизики, чувствуются сердцем, а «европеец его только имитирует, он заучивает идеи и не может выразить с помощью индийских понятий свой субъективный опыт» [210. С. 291]. Поэтому Юнг сомневается в целесообразности использования йоги и других индийских техник на Западе, так как духовное развитие здесь шло другим путем. Ошо, Саркал, Махариши и другие гуру неоиндуизма понимали эту особенность Запада и активно использовали ее для встраивания своих учений в западный социум. Ошо в своих трудах прямо подчеркивал особенность научного восприятия мира Западом и духовное познание Индии. Он видел в этом синтезе спасение как для Запада, так и для Востока, а Юнг отмечал нецелесообразность этого синтеза, так как западный менталитет чужд духовному поиску индийских учений. В отечественных исследованиях все чаще можно встретить точку зрения, рассматривающую это проблему как некий взаимный процесс духовного взаимообогащения. В исследовании Сиргии Ошо рассматривается как представитель неоиндуизма, который сумел синтезировать социокультурные традиции Запада и Востока, предложив своей уникальный путь разрешения проблем человека [159. С. 12].

В исследовании Пендюриной «западный индуизм» превратился в практическое верование, т.к. он выполняет цели, связанные с повседневным существованием человека, с его работой, карьерой, отдыхом, лечением, оздоровлением и т.д.» [128. С. 213]. Она называет это состояние «практическим чувством – социальной необходимостью, ставшей природной и преобразованной в моторные схемы и телесные автоматизмы, определяет осмысленность социальных практик, наполняет их здравым смыслом» [128. С. 214], что в итоге привело к тому, что неоиндуистские идеи уже сейчас «переплавлены и в социальную практику западной культуры» [128. С. 214]. Юнг предупреждал, что увлечение йогой как техникой приведет к тому, что в

западном обществе она станет восприниматься как «психическая гигиена» [210. С. 289], но он отмечал, что подобная практика немыслима и неэффективна [210. С. 289]. Однако современная повседневная жизнь показывает, что подобная практика стала реальностью.

2.2 Особенности аберрации восточных религиозно-философских мотивов в движении Нью-Эйдж

В этом разделе мы рассмотрим особенности аберрации восточных религиозно-философских мотивов в Нью-Эйдж. В отличие от неоориенталистских движений, Нью-Эйдж использует в своем учении, как было отмечено ранее, в основном элементы восточных религий. Данное движение можно отнести к типу социально-антропологического перфекционизма, но с рядом оговорок, так как оно имеет ряд существенных отличий от неоориенталистских движений.

Во-первых, Нью-Эйдж рассматривается не как отдельное движение, имеющее своего основателя и идеологию, а как совокупность самых разнообразных групп, движений и идеологий, основанных на новой религиозности и придерживающихся определенных мировоззренческих принципов. Балагушкин отмечал, что Нью-Эйдж можно считать даже не движением, а мировоззрением. Но в исследовании В. Алексеева и А. Григорьева отмечается, что, несмотря на аморфность движения, оно обладает определенной цельностью [3. С. 146]. У западных исследователей позиция более конкретна, они Нью-Эйдж рассматривают как «метасеть организаций, которые автономны, но связаны вместе» [42].

Во-вторых, движение Нью-Эйдж основано на «восточном мистицизме» [3. С. 140], корни которого уходят в индийские религиозные учения. Но следует отметить, что идеологически движение многогранно. В нем смешаны практически любые существующие мировоззрения. И во многих из них присутствуют в той или иной степени индийские религиозно-философские

учения – ведическая терминология, различные техники йоги, использование медитации и тантры.

В-третьих, большинство движений Нью-Эйдж придерживаются мировоззренческой позиции: современный социум требует кардинальной перестройки, но для этого нужно трансформировать сознание человека с помощью различных методик, основанных, в том числе, на индийских религиозных техниках. Как мы видим, именно эта особенность позволяет причислять Нью-Эйдж к движениям социально-антропологического перфекционизма, но ввиду аморфности движения и его идеологии полностью включать в этот тип все группы входящие в Нью-Эйдж было бы ошибочно.

Формирование «картины мира» Нью-Эйдж шло под влиянием индийских религиозно-философских учений. Как отмечают в своей работе Алексеев и Григорьев, влияние было как прямым, когда заимствование сопровождалось копированием основных положений восточной религиозно-философской мысли, так и косвенным, через работы Е. Блаватской, А. Безант, А. Бейли и Р. Штейнера [3. С. 156]. При этом они отмечают, что заимствования сопровождалось упрощением и искажением индийской религиозной философии. Исследователи считают, что основной причиной подобных упрощений и искажений является запрос адептов получить какой-либо эффект быстро и без лишнего духовного напряжения. То есть это элементарное желание подстроиться под интеллектуальный уровень индивидов. Этот момент нашел отражение в работах западных исследователей Нью-Эйдж, которые его назвали движением «Карма-колы» [3. С. 158], а в отечественных работах можно встретить сравнения Нью-Эйдж с «духовным супермаркетом» [3. С. 158] или «религиозным конструктором» [70]. Все эти аналогии как раз и отражают социальные ожидания индивидов в быстром духовном росте, при минимальных затратах.

При попытке определить движения, входящие в Нью-Эйдж, у исследователей возникает методологическая проблема. Как уже было отмечено выше, не существует четких критериев определения

мировоззренческих характеристик Нью-Эйдж. Ученые неоднозначно определяют причастность тех или иных движений к Нью-Эйдж. В самом широком смысле исследователи включают в Нью-Эйдж, зачастую бессистемно и хаотично, весь спектр существующих движений, имеющих признаки новой религиозности. Например, в статье С. В. Климань мы можем встретить данный подход [74]. Автор в движение Нью-Эйдж включил существующие квазинауки (валеологию, уфологию, трансперсональную психологию и т.п.) [74. С. 12]; все неоиндуистские движения – трансцендентальную медитацию, «Брахма Кумарис», «Ананда Маргу» и т.п.; последователей идей Блаватской; неотеософов; там же оказались разнообразные движения солнцедов, праноедов, астрологов, уфологов, представителей неоязычества и т.п.; псевдоученые, при этом из самых разнообразных областей знания (Э. Р. Мулдашев (врач-мистик), А. Т. Фоменко (квазиисторическая хронология), О. Г. Торсунова (физик) и т.п.); псевдопедагогика (центры Монтессори, вальдорфская педагогика и т.п.); саентология Р. Хаббарда; неохристианство. Автор отмечает, что массовая культура также поражена идеями Нью-Эйдж – множество современных фильмов и книг являются проводниками идей Нью-Эйдж. [74. С. 13-14] У другого исследователя в движение Нью-Эйдж включена «Школа боевого гопака», детские мультипликационные фильмы («Кунг-Фу Панда», «Наруто», «Мой друг – марсианин»), все компьютерные игры, где присутствует восточная религиозная терминология [25]. В работе Пендюриной, посвященной характеристике индийских религиозных идей в западной культуре, к Нью-Эйдж причисляются наиболее крупные движения неоиндуистской направленности: Миссия Рамакришны, учение Раджниша, учение Сатьи Саи Бабы и др. [128. С. 175].

Мы считаем, что в приведенных выше классификациях Нью-Эйдж нет единой методологической основы. Авторы причисляют к Нью-Эйдж все движения, культы, группы и даже идеологии или научные направления, имеющие в своей основе хоть какие-то проявления новой религиозности.

Понятно, что исследователи хотели показать многогранность Нью-Эйдж, что идеи «Нового времени» распространились повсеместно в социуме, но за этой многогранностью отсутствует системность. Данный подход не позволяет методологически выявить возможный спектр восточных религиозно-философских мотивов, относящихся к Нью-Эйдж, и тем более проследить их возможные aberrации.

Отдельным вопросом стоит правомерность включения в Нью-Эйдж неоиндуистских движений (трансцендентальную медитацию, «Ананда Марга» и др). Иногда их причисляют к Нью-Эйдж за схожесть идеологий. Но некоторые отечественные ученые неоиндуистские движения выделяют в отдельный тип. Кантеров, Григоренко неоиндуистские движения причисляют к неоориенталистским движениям. В специализированном справочнике по псевдорелигиозным движениям Д. Таевского можно встретить неоиндуистские движения в отдельном разделе от Нью-Эйдж. Хотя автор отмечает тут же в справочнике, что возникновение необуддизма и синкретических движений привели к появлению Нью-Эйдж [154. С. 451].

Мы считаем, что подход разграничения неоориенталистских движений и Нью-Эйдж вполне справедлив. Все неоориенталистские движения свое происхождение связывают с Востоком. Поэтому причислять их к движениям Нью-Эйдж, на наш взгляд, ошибочно, хотя их учения могут быть очень сильно похожи. А. Н. Раевский справедливо заметил, что «не всегда представляется возможным различать неоориенталистские и Нью-Эйдж-группы» [138. С. 30].

Наиболее удачную характеристику определения движения Нью-Эйдж мы можем встретить в работе Раевского, им были рассмотрены несколько научных подходов к определению понятия. В итоге было выделено узкое и широкое понимание движения. В узком смысле он предлагает рассматривать Нью-Эйдж как один из видов НРД [138. С. 40], которое разделяет и пропагандирует новую «эпоху Водолея». В широком смысле Раевский рассматривает движение Нью-Эйдж как «квазирелигиозную» субкультуру

современного общества. Движение Нью-Эйдж в широком смысле, в рамках принадлежности к культовой среде, включает не только адептов институциональных НРД, но и гораздо большую аудиторию потребителей так называемых «духовных товаров» [138. С. 40].

В нашей работе в узком смысле рассматривать аберрацию восточных мотивов в движении Нью-Эйдж не представляется возможным, так как мы охватим всего лишь небольшую часть этого движения, которое выступает многогранной структурой. А рассмотрение Нью-Эйдж в широком смысле, как квазирелигиозной субкультуры современного общества, позволяет охватить возможные аберрации идей не только в движениях Нью-Эйдж, но и на примерах отдельных личностей, выступающих носителями и пропагандистами этой идеологии в обществе. Так как Нью-Эйдж рассматривается как квазирелигиозная субкультура, можно выявить, с помощью каких запросов социума формируются аберрации восточных религиозно-философских мотивов.

Попытки выделить характерные черты «картины мира» в движении Нью-Эйдж были предприняты на основании двух подходов. Все их условно можно разделить на следующие типы: научный подход – попытка выявить объективные черты учения; религиозный - представители различных конфессий, в основном христианских, анализируют движение Нью-Эйдж с теологических позиций.

В работе протестантских исследователей Алексева и Григорьева выделяются следующие идеи движения Нью-Эйдж. 1. Бог не Личность, это абстрактный Дух. 2. Человек - носитель этого Духа, человек обладает божественной природой. Если он ее пробудит, то станет человекобогом. 3. Вера в наличие закона кармы. 4. Вера в перерождение, которое заключается в совершенствовании человеческого Духа. 5. Приверженность идеям синкретизма, которые выражаются в постулате, что все учения являются элементами одной религии. 6. Должна наступить «Новая эра», которая начнется с рождения «нового человека» [3. С. 160].

Известный российский сектолог Дворкин в своей книге «Сектоведение» приводит сформулированные западным исследователем Норманом Гайслером следующие ключевые идеи Нью-Эйдж: 1. Безличный Бог. 2. Вечная вселенная. 3. Материя иллюзорна. 4. Цикличность жизни. 5. Вера в перевоплощения. 6. Вера в божественную природу человека и его перерождение в Бога. 7. Вера в неземной разум. 8. Единосущность Бога и человека. 9. Эзотеричность учения. 10. Холистический взгляд на здоровье. 11. Вера в будущее глобализации. 12. Синкретизм [51. С. 752].

Раевский в своей работе использует следующие идеи Нью-Эйдж, сформулированные западным исследователем Д. Ньюпортом:

1. Монизм. 2. Придерживаются пантеистических представлений на Вселенную и человека. 3. Проповедуют идею человекобожества, при этом божественное сокрыто внутри человека. 4. Верят в закон кармы и реинкарнации. 5. Смысл жизни человека – это изменение сознания для достижения просветления [138. С. 28]. Западный исследователь У. Харман определяет следующие принципы Нью-Эйдж: 1. Взаимосвязь всего со всем. Данный элемент является основой для формирования «новой духовности». 2. Смещение основ познания с внешних на внутренние. При этом наблюдается разочарование современной наукой, религией как авторитетом. Начинается поиск новых ценностей, но уже на основе интуиции. 3. Смещение восприятия причин с внешних на внутренние. Человек становится творцом «новой реальности» [218]. В диссертации Е. В. Крючковой можно найти следующие идеологические маркеры Нью-Эйдж: «пантеистический тезис о растворенности Бога в бесконечной Вселенной; идея о взаимосвязи человека (микрокосма) и Вселенной (макрокосма); осознание человеком безграничности своих возможностей; принятие человеком божественности своей природы; признание возможности и негреховности физического совершенствования и материального благосостояния; возможность управления своей жизнью и конструирование своей реальности с помощью определенных практик» [90. С.14].

Если обратиться к литературе, пропагандирующей идеологию Нью-Эйдж, то в ней можно выделить следующие основные положения движения. Один из последователей Нью-Эйдж, обобщая материал по движению, так сформулировал основные положения: 1. Единство и Любовь всего сущего. 2. Единство всех религий и учений, т.е. позиции синкретизма сохранятся. 3. Вера в реинкарнацию. 4. Вера в закон кармы. 5. Вера в эволюцию человека, достижение христосознания. 6. Представление о единстве науки с эзотерическими и религиозными идеями. 7. Признание за нирваной, самадхой, просветлением высшего духовного состояния. 8. Формулирование общегуманных ценностей [189]. На сайте последователей Нью-Эйдж «Огненного света», мы встречаем следующие принципы движения: 1. Нью-Эйдж придерживается идей монизма – все сущее происходит из единой божественной природы. 2. Пропагандируют пантеизм – «всё есть Бог и Бог есть всё». 3. Верят в карму и реинкарнацию, позаимствованную из индуизма. 4. В учении действует принцип универсализма (синкретизма) – все религии ведут к одному источнику истины. 5. Выступают за личную трансформацию, которая должна привести к рождению новой личности и принятию монистического мировоззрения через мистический опыт. 6. Доказывают неизбежность в результате личной трансформации, планетарную трансформацию, при этом рассматривают Землю как единый живой организм [50].

Следует признать, что, хотя идеологические формулировки положений Нью-Эйдж в работах исследователей разнятся, в них легко прослеживаются общие черты. Мы же из всего этого массива информации акцент сделаем на использованных восточных религиозно-философских мотивах в Нью-Эйдж. Как верно отмечено в диссертации Крючковой, идеология движения нацелена на формирование «человека нового сознания» [90. С. 14]. И не последнюю роль в этом играют индуистские учения как идеологический базис с активным использованием духовных техник: медитации, йоги, тантры и др. В Нью-Эйдж вычленяется достаточно устойчивый набор

индийских религиозно-философских элементов учений, которые будут использованы для анализа в данной работе. 1. Космическое сознание, которое понимается «переживанием Атмана как Брахмана» [19]. 2. В движении Нью-Эйдж вера в перерождение души (реинкарнацию) получила достаточно широкое распространение. Реинкарнация ассоциируется в движении, прежде всего, с возможностью неограниченного по времени развития личности. Процесс трансформации и формирование «нового человека» может продолжаться неограниченное число перевоплощений. 3. Наряду с верой в реинкарнацию используется другое индуистское понятие – карма. Она объясняет западному человеку причины всех его существующих проблем, которые кроются в его прошлых перерождениях. 4. Повсеместно используется понятие «просветление», под которым понимается в Нью-Эйдж достижение человеком божественной сущности. 5. Монизм и пантеистические представления последователей Нью-Эйдж связываются с индуистским течением адвайтой, в которой проповедуется единство Бога, души и мира [195. С. 282]. Так как адвайта придерживается идеи о майе, то некоторые последователи Нью-Эйдж также проповедуют иллюзорность материального мира.

Аберрация восточных религиозно-философских мотивов в Нью-Эйдж будет рассмотрена в трех возможных формах – наукообразности, универсализации, гуманизации и социальной адаптации. Для понимания характера аберрации следует выделить некоторые особенности восточных религиозно-философских мотивов в Нью-Эйдж.

1. В отличие от НРД неоориенталистского типа, которые имеют свои истоки в восточных религиозно-философских учениях, Нью-Эйдж не имеет таких корней. Как считают исследователи, корни индийских религиозно-философских идей Нью-Эйдж - это учение Блаватской, Безант и других представителей теософии. И, по замечаниям тех же ученых, индийские религиозно-философские идеи в учениях Блаватской и теософского общества также значительно претерпели изменения [3]. То есть восточные религиозно-

философские мотивы в Нью-Эйдж – это трансформированные неоднократно индийские религиозно-философские идеи, которые зачастую не имеют ничего общего с их оригиналом в индийских учениях.

2. Движение Нью-Эйдж использовало в своей «картине мира» не целостное восточное учение, ни даже какую-либо совокупность идей, а лишь отдельные элементы, создавая из них причудливую синкретическую мозаику из рационализма протестантского христианства, секуляризма, «питаемый идеями индуизма, буддизма, гностицизма, герметизма» [72]. То есть можно сказать, что получилась смесь из современной западной философии, древнеиндийских религиозных учений, разнообразных современных интерпретаций индийских религиозно-философских учений (теософское общество, Вивекананда и др.) и западного рационализма.

3. Важной особенностью аберрации индийских религиозно-философских идей является социальный аспект. Так же, как и неоориенталистские учения, движение Нью-Эйдж позиционирует себя силой, которая оказывает влияние на изменение форм общественного сознания – мораль, религию, науку.

Наукообразность восточных религиозно-философских идей в Нью-Эйдж занимает ключевое место. Ни в одном другом НРД не найти настолько глубокого синтеза науки с восточными религиозными учениями. Мы можем смело утверждать, что здесь наукообразность вышла на новый уровень. И благодаря аберрации наукообразная «картина мира» ньюэйджеров получила широкое распространение в западном социуме.

Своеобразной «Библией» синтеза восточных учений и науки для последователей Нью-Эйдж стала книга ученого-физика Капры «Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом». Можно утверждать, что это одна из самых удачных попыток создать из восточных учений науку. Настолько был сильный социальный запрос на нечто подобное, что эту книгу перевели практически на все европейские и азиатские языки.

Под восточным мистицизмом Капра понимал учения индуизма, буддизма и даосизма [72. С. 9]. Он исходил из тезиса, что «мировоззрение восточных мистиков в основных и принципиальных чертах совпадает с мировоззрением современной физики» [72. С. 13], а вся восточная философия может выступать обоснованием для современных научных теорий. Как отмечает Пендюрина, Капра объявляет об утрате ньютоновско-декартовского подхода о возможности объяснять современный мир, а идеи постклассической физики мы находим зафиксированными в древних религиозных учениях Китая и Индии [128. С. 218]. Капра видит в восточной философии определенную структуру или систему, которой он объясняет популярность восточной философии в западном обществе, «что именно это органическое, «экологическое» мировоззрение восточных философий обеспечило им невероятную популярность на Западе» [72. С. 13].

Недовольство в западном обществе вызвано тем, что до сих пор в нем доминирует раздробленное мировоззрение, и многие ученые, общественные деятели видят возможность обрести целостность мировоззрения с помощью восточных техник [72. С. 13]. Подобную идею цельности мира мы уже встречали в неоориенталистском учении Ошо, где он рассуждал о достижении просветления при объединении западного рационализма и восточной духовности. Капра формулирует одну объединяющую основу восточного мировоззрения и науки - это «осознание единства и взаимосвязи всех вещей и явлений, восприятие всех явлений природы в качестве проявлений лежащего в основе единства» [72. С. 74]. То есть как для науки, так и для восточной философии характерен монизм, который, как замечает Пендюрина, выражается в «переживании единства мира у индийских философов-мистиков, всегда включает и человека-наблюдателя вместе с его сознанием. Это же характерно и для атомной физики» [128. С. 220].

Другим объединяющим элементом науки и восточной философии выступает идея единства противоположностей – чтобы достичь просветления, нужно выйти за пределы противоположностей и осознать этот

мир единым. В восточной философии единство противоположностей осознается на духовном уровне, в физике на субатомном, пишет Капра [72. С. 85]. Восточные духовные традиции предлагают своим последователям освобождение от времени, «от уз кармы» [72. С. 109], а релятивистская физика в определенном смысле описывает понятие времени аналогично. Как отмечает Пендюрина, «для индийской философии нет линейного, однонаправленного текущего из прошлого в будущее времени как последовательности качественно индифферентных последовательностей» [128. С. 221].

Следующим элементом сходства Капра выделяет динамизм материи. В индуизме, пишет Капра, мир воспринимается «как гармоничный и ритмически сокращающийся космос, в котором все подвержено беспрестанным изменениям, все устойчивые формы представляют собой воплощение майи» [72. С. 111], аналогичную картину непостоянства он описывает и в буддизме. И в физике, и в восточных учениях описания мира соприкасаются в этой точке – «восточные мистики воспринимают Вселенную как неразрывную сеть» [72. С. 112], и «современная физика, в конечном итоге, пришла к восприятию мира в виде своеобразной сети взаимоотношений и, подобно восточному мистицизму, постулирует внутреннюю динамичность этой сети» [72. С. 112].

В восточных учениях понятие «пустоты» Капра связывает с квантовым полем современной физики [72. С. 125]. При этом он отмечает, что и в физике, и в восточных учениях понимается наличие динамической взаимосвязи в нашем мире перемен, только в индуизме и буддизме эта взаимосвязь получила название карма [72. С. 158]. Заключительный вывод Капры приводит его к холизму. Автор сравнивает западноевропейскую философию бутстрапа с философией восточных учений. Их объединяет идея о том, «что Вселенная представляет собой неразрывное целое, части которого переплетаются и сливаются друг с другом, и ни одна из них не является более фундаментальной, чем другие, так, что свойства одной части

определяются свойствами всех остальных частей» [72. С. 168]. Капра, используя восточный холизм, пытается найти в нем точки соприкосновения с наукой для описания «картины мира». Пытается определить грань взаимодействия физики и восточной философии. Он приходит к мысли, что подобная грань будет проистекать в возможности описания реальности, там, где наука выйдет за рамки бутстрапной теории, «она превратится в бутстрапное видение природы, выходящее за пределы границ мысли и языка и ведущее из науки в мир ачинтьи, немислимого» [72. С. 176]. Л. П. Пендюрина выделяет один из главных выводов Капры: «Наука и восточный мистицизм являются дополняющими друг друга сторонами человеческого познания: рациональной и интуитивной» [128. С. 228] - и приходит к выводу, что «в постклассической науке начинает формироваться новое мышление» [128. С. 228]. Главными элементами в этом новом мышлении она видит целостность, взаимосвязь и динамичность мира. Но главным, она отмечает, является то, что новое мышление приходит к идее о сознании человека как неотъемлемом компоненте Вселенной [128. С. 228]. Этот вывод можно дополнить тем, что Капра и другие представители Нью-Эйдж понимают, что наука на современном этапе оказалась не в состоянии решить ряд фундаментальных проблем. В итоге они попытались решить эти проблемы, используя восточные религиозные учения.

Капра впервые предпринял то, что раньше никто не делал среди ученых. До него в новых религиозных движениях предпринимались попытки добавить в восточную философию науку. Это повсеместно наблюдается в НРД неоориенталистского типа: Ошо, Раджниш и др. использовали научные рассуждения, научные эксперименты, экспертизы в своих учениях. Капра сделал наоборот, он в науку добавил восточную философию. Считая свой подход объективным, он отмечал точки соприкосновения физики и восточной философии и при этом критически оценивал механистическую западную философию. Интересным наблюдением может служить тот факт, что Капра в своей книге ни разу не упоминает христианские ценности.

Наоборот, он видит только две возможности развития современного общества: «Открытия современной физики предложили исследователям два пути: первый ведет к Будде, второй к Бомбе» [72. С. 4]. Не доказывает ли это, что Капра считал, что ценности современного общества, в том числе традиционных религий, ведут к «бомбе»?

Наукообразная аберрация восточных религиозно-философских мотивов в книге «Дао физики» имеет другую форму, нежели в неоориенталистских типах НРД. Капра не ставит своей целью что-то исказить, упростить, у него карма остается кармой, нирвана нирваной, но для западного социума таинственная и загадочная восточная философия, восточные техники оказываются, ни много ни мало, – наукой. При этом Капра показывает множество элементов восточной философии, тождественных современной науке. Аберрация восточных учений Капры заключается в том, что он вводит их в научную картину мира западного человека, получается не аберрация содержания, как в других НРД, а аберрация формы – на востоке это духовные учения, а у Капры они предстают наукой. Как писал Юнг, восточная философия западным обществом обычно отторгается как явление чуждое и непонятное, противоречащее западному рационализму. А Капра чуждую восточную философию рационализирует до такой степени, что, в конце концов, она начинает восприниматься западным элементом общества. Он доказывает: восточные учения вполне могут быть элементом научной картины мира западного социума, наряду с физикой и другими современными науками. Итогом его рассуждений становится мысль о том, «что основные теории и модели современной физики приводят нас к такому мировосприятию, которое характеризуется внутренней последовательностью и прекрасно гармонирует с представлениями восточных мистиков» [72. С. 177].

Другим известным идеологом Нью-Эйдж является Станислав Гроф. В его книге «Холотропное сознание» [48], посвященной трансперсональной психологии, восточные религиозно-философские мотивы становятся

элементом психофизиологического развития человека. Здесь следует отметить, что трансперсональная психология не является движением, это скорее в Нью-Эйдж элемент мировоззрения один из аспектов развития человека и социума. Если мы рассматриваем Нью-Эйдж как квазирелигиозную субкультуру социума, то трансперсональная психология выступает элементом данной субкультуры социума. Сам термин «трансперсональный» определяется как «то, что находится за привычной структурой тело-эго» [128. С. 229], куда включают самый разнообразный опыт, в том числе исследование состояний, достигаемых с помощью медитации, йоги, прошлых перерождений.

Следует отметить, что часть исследователей разграничивают трансперсональную психологию и Нью-Эйдж. Мотивируют это тем, что она претендует на роль академической науки, следовательно, к Нью-Эйдж не имеет никакого отношения [138. С. 71]. Раевский в своей работе отмечает, что «трансперсональная психология и движение Нью-Эйдж не являются элементами друг друга, хотя идеи, представленные в этих течениях, весьма близки друг к другу» [138. С. 71]. Здесь мы снова сталкиваемся с уже известной проблемой определения методологической сущности движения Нью-Эйдж. То, что трансперсональная психология претендует на роль академической науки, говорит только о том, что, как и у Капры, ориенталистские мотивы стали частью науки. Например, в настоящее время существуют целые кафедры «трансперсональной психологии» в различных высших учебных заведениях, которые определяют научную сферу своей деятельности следующим образом: занятия по медитации, кундалини-йога, тантра, данс-йога и др. Раевский, Тулин отмечали, что наиболее яркие представители трансперсональной психологии находились у истоков становления движения Нью-Эйдж [138. С. 22]. Но в дальнейшем их научная деятельность привела к разрыву с движением Нью-Эйдж. На наш взгляд, произошло все наоборот, использование ими идей восточных учений привело к наукообразной аберрации. А идеи трансперсональной психологии стали

восприниматься как часть науки. При этом Раевский отмечает следующую особенность Нью-Эйдж и трансперсональной психологии: «Если первое (Нью-Эйдж) форма современной религиозности, использующая (зачастую эклектично) научную терминологию и построение текстов, то второе (трансперсональная психология) движение есть направление в науке, использующее религиозную терминологию» [138. С. 73]. На наш взгляд, эти два процесса, которые Раевский разграничивает, есть две стороны одной медали, которые как раз объединяет Нью-Эйдж.

Многочисленные публикации ученых, посвященных проблемам трансперсональной психологии, это подтверждают. Например, статья И. Берхина, в которой он рассматривает возможность в рамках трансперсональной психологии избавляться от страха смерти с помощью буддистских техник. При этом отмечает их внерелигиозную природу: «В древних духовных традициях, в частности в различных направлениях буддизма, существует множество методов, применение которых не связано с опорой на верования о мироустройстве, но направлено на получение каждым практиком своего собственного опыта» [18. С. 22]. Иначе говоря, Берхин под методами имеет в виду медитацию как средство избавления от страха. Он рассматривает медитацию как технику в отрыве от всех восточных учений. Это то же самое, что мы наблюдали в НРД неоориенталистского типа. Но там движения позиционировали себя как религиозные или, как минимум, оздоровительно-духовные. А в этом случае, мы считаем, наблюдается превращение медитации в один из видов научной практики.

К российским вариантам движения Нью-Эйдж исследователи относят «Радостею» Е. Марченко. Данное движение позиционируется как наукообразное нерелигиозное объединение. В учении Марченко активно используются восточные религиозно-философские мотивы. Но они претерпевают значительную наукообразную аберрацию. В экспертном заключении С. Д. Мезенцева содержится анализ учения «Радостеи». Он отмечает, что религиозные термины – карма, сансара, медитация,

реинкарнация - «трансформируются (подгоняются, приспособливаются под это учение) либо, становясь второстепенными, играют вспомогательную роль, приобретая новое значение, утрачивают полностью или частично религиозный смысл». В самом учении ведические религиозно-философские понятия приобрели наукообразное понимание. Карма стала «энергией событий», «как только человек освобождается кармически, он становится богочеловеком». Колесо сансары – «объединение разных по времени циклов сознательного бытия», медитация – «процесс создания полноты», «путь от тела к душе», реинкарнация – закон Перевоплощения, «посредством которого происходит совершенствование» [103].

Мезенцев приходит к заключению, что учение Марченко нельзя связать ни с культом, ни с новым религиозным движением, ни с сектой. Это связано с тем, что учение Марченко «Ритмология» преподается в институте, следовательно, оно является научной дисциплиной. Следует отметить, что Мезенцев формально, в рамках социокультурной парадигмы, прав в своем экспертном заключении. Но он не учитывает, что новые религиозные движения, и Нью-Эйдж в том числе, осознанно придают своим понятиям наукообразные формы, избавляясь от каких-либо внешних форм религиозности, но могут оставаться религиозными учениями. Нужно учитывать, что наукообразная аберрация религиозных понятий может создавать новые формы современной религиозности.

Таким образом, взаимодействие науки и религиозных представлений на сегодняшний день имеют тенденцию к синтезу, как точно отметил Гаврилов, описывая взаимодействие науки и религии, «они утратили четкость в своих границах, стали открытыми для взаимного проникновения» [35. С. 38]. Но часть исследователей скептически оценивают возможность синтеза науки с восточными учениями. И связывают эту тенденцию только с развитием паранауки. Российский исследователь Нью-Эйдж Фаликов пишет: "Обнаружение всех этих сходств и параллелей служило не материалом для новых гипотез, а сырьем для строительства нового мифа. Этим паранаука и

отличается от науки» [186]. Западные исследователи также настроены скептически и оценивают наукообразность Нью-Эйдж и участие ученых в этом как один из способов их проникновения в современное общество, так как Западу свойственно уважительное отношение к науке, а Нью-Эйдж этим пользуется [97].

Следующая форма аберрации идей – социальная адаптация и гуманизация в Нью-Эйдж, она связана с критикой проблем современного социума. По мнению последователей Нью-Эйдж, современный гуманизм не в состоянии разрешить встающие перед человеком проблемы, а традиционные религии не в состоянии дать пути выхода из кризиса. Ключевым моментом развития личности они видят идею достижения человеком просветления, а социумом – коллективного просветления. Истоками трансформации социума в Нью-Эйдж исследователи отмечают следующие факторы: протест молодежи против традиционных ценностей, неспособность традиционных конфессий установить контакт с молодежью, формирование веры в мистические возможности восточных учений [128. С. 170-172]. Идея проистекает из рассуждений ньюэйджеров о том, что человек потерял свою «божественность» и ему нужно вернуть осознание этого состояния. Познание своей божественности происходит через медитацию и другие техники Востока. Просвещение общества играет ключевую роль для достижения «просветления» человека. В результате в Нью-Эйдж происходит «перетекание» индийской идеи «просветления» из духовной сферы в социальную. Не зря некоторые исследователи отмечали определенное сходство развития идей Нью-Эйдж с эпохой Просвещения [3. С. 163]. Когда-то идеи гуманизма с трудом находили себе место в Средневековье, так и сейчас идеи «Нового времени» с трудом преодолевают традиционализм и косность современного общества.

Просвещение в первую очередь направлено на популяризацию идей и техник Нью-Эйдж. Как отмечено в одной из работ, впервые появились в Нью-Эйдж психотерапевты-каунселеры – помогающие другим людям

осуществлять поиск смысла жизни и обретение духовности [128. С. 175]. Первым шагом на пути к созданию «нового человека» является трансформация его сознания в соответствии с принципами Нью-Эйдж. Трансформация сознания людей связана с их занятиями медитацией, тантрой или другими восточными техниками. В первую очередь восточные техники являются новыми способами познания. Раньше они служили для преодоления своей авидьи, «иллюзии», а в Нью-Эйдж они аберрировались в способ познать свою божественную природу. Пендюрина в своей работе отмечает эту же особенность: «Если попытаться охарактеризовать общее направление движения Нью-Эйдж, то оно концентрируется на инструментально-практической стороне восточных учений, связанной с духовно-психическим изменением личности» [128. С. 175].

Трансформация человеческого сознания должна привести к трансформации социума. Исследователи отмечают, что в основе образа будущего мира Нью-Эйдж лежит идея синкретичности, при этом синкретичности глобальной, которая раскрывается через новую религиозность, всеобщую духовность, которая формирует единую религию и мировое государство, мир без национальностей с единым правительством. Будущая трансформация социума должна охватывать все сферы общества. Г. Г. Почепцов, исследуя возможные направления трансформации социума, отмечает, что «она должна базироваться на смене ценностей, поскольку они являются базой картины мира» [135. С. 160]. По размышлениям ньюэйджеровцев, только человек с «новым сознанием» будет способен создать новый социум. В работе Почепцова отмечается глобальная тенденция к возможной трансформации общества и картины мира человека. И приводится высказывание В. Хармана о том, что подобная трансформация сознания и общества сходна с революцией Коперника [135. С. 160]. Следует отметить, что подобная трансформация социума лишь опосредованно связана с элементами восточных учений. Тот же Харман отмечает, что одной из тенденций трансформации социума является «внезапно возникший интерес к

йоге и медитации, к восточной философии и психоделикам» [135. С. 160]. Но интерес этот, конечно, был не внезапный, он имел под собой определенную почву, которую заложили еще первые популяризаторы восточных учений на Западе, начиная с Вивекананды.

По мнению Пендюриной, Нью-Эйдж использовал следующие элементы социума для начала его трансформации: 1. Легализацию в общественном сознании «духовного плюрализма»; 2. Признание за психическим фактором определяющего значения; 3. Распространение экологических норм в производстве и быту [128. С. 171]. Изменения социума на основе этих элементов привели к его новому положению, в котором он раньше не находился. «Новизна состоит в их масштабности и в том, что они соединились друг с другом в характерном, прежде не существовавшем подходе к жизни, который широко распространился в жизни», - пишет Пендюрина [128. С. 171]. Следует добавить только к этим тенденциям определенную неудовлетворенность в социуме религиозной сферой, что ведет к повсеместному поиску новой религиозности. Пендюрина этот момент так отмечает в своей работе: «Человек Запада ломал стандарты и пробовал все: йогу, дзен, суфизм, шаманизм, тантру» [128. С. 173].

Последователи Нью-Эйдж, используя ориенталистские мотивы, в описаниях будущего социума полностью отходят от исходного их содержания. Одна из известных апологетов Нью-Эйдж М. Фергюсон в своей работе «Заговор Водолея» достаточно четко описывает контуры будущего социума. Мир ньюэйджеров предстает единой живой системой индивидов, объединенных общей идеологией. Как и в восточных учениях, материальный мир выступает лишь этапом в эволюции человека, которая должна закончиться трансформацией человека в божественную сущность. Атман человека должен раствориться в Брахмане и таким образом прервать свое существование в этом мире, вырваться из колеса сансары. Но западный рационализм не приемлет конечность существования, для него это выглядит бессмысленно. На эти взгляды накладывается социальный запрос, который

выражается в эволюционизме, и восточное учение трансформируется в учение не о смерти Атмана, а в учение об эволюции превращения души человека в божественную сущность. Почепцов в своей работе отмечает социальные аспекты трансформации будущего социума Нью-Эйдж и указывает, что новой ценностью станет индивидуализм человека [135. С. 160], который будет выражаться в персональном достижении просветления. Итогом эволюции социума должно стать формирование общепланетарного разума [3. С. 191].

Третья форма аберрации, используемая в Нью-Эйдж, - универсальность. Как было отмечено ранее, Нью-Эйдж причисляется к синкретичным движениям. Восточные учения выступают основой синкретичности. Но истоки универсальности можно найти и в западном обществе. Как отмечают Алексеев и Григорьев, западное общество по своему характеру плюралистично. А развитие постмодернизма приводит к отказу от «понятия истины как категории мышления» [3. С. 211], да и для современного человека оказывается ближе идея относительности истины, тем более наука, философия и новые религиозные движения стоят на позиции относительности истины.

Восточные учения в этом плане оказались для Нью-Эйдж самыми удобными. Благодаря их влиянию на Западе активно развивалась идея о том, что все религии ведут к истине, только разными путями, а истина абсолютная становится относительной, субъективной. Нью-Эйдж, выступая как движение, претендующее на консолидацию общества, использует этот тезис восточных учений для объединения самых разнообразных течений и направлений в социуме. Одна из российских идеологов Нью-Эйдж Т. И. Гинзбург так характеризует формирование нового универсального сознания. В социуме на протяжении всего его развития постоянно шло изменение «картины мира». И в наши дни пришло время, когда существующая «картина мира» должна измениться [43. С. 69]. Опираясь на работу западного исследователя Джеймса Сайра, который выделяет основные западные

мировоззрения: христианский теизм, деизм, натурализм (материализм), нигилизм, экзистенциализм, восточный пантеистический монизм и постмодерн - Гинзбург отмечает, что Запад после расцвета экзистенциализма обращает свое внимание на восточный пантеистический монизм и постмодерн, который как таковой отрицает истину [43. С. 74].

Но и восточный пантеистический монизм оказался не в состоянии полноценно привести человека к истине, так как каждое из мировоззрений, в том числе и восточный пантеистический монизм, претендует на свою истину, отрицая все остальное. Это приводит, по словам Д. Сайра, к тому, что «Запад бьется в лабиринте противоречий, совершает интеллектуальное самоубийство, и его преследует призрак нигилизма» [149]. Для преодоления этих негативных тенденций Гинзбург высказывает предположение, что должна сформироваться новая «картина мира», которая не отрицала бы существующие мировоззрения, а принимала бы их. Она назвала будущее мировоззрение «Дадзинь»: «Размышляя над этим, можно увидеть, что пантеистический монизм отрицает другие точки зрения и считает некоторые части этого мира иллюзией, то ДАДЗИНЬ принимает ВСЁ, в том числе и другие мировоззрения» [43. С. 75]. Другими словами, Гинзбург приходит к некому абсолютному универсализму, в котором принципиально нет отрицания, а наоборот, данное мировоззрение включает в себя абсолютно всё.

Восточные учения, имеющие монистические представления о Вселенной, оказываются сходны с идеями глобализации мирового сообщества. Социальный мир приобретает форму, которая выражается через единую религию, куда войдут на условиях равноправия все мировые религии, единое государство с одним правительством и единую нацию, без существующего национального разделения. Социальные запросы Запада, выраженные в идеях Нью-Эйдж, не только аберрируют восточные мотивы в синкретичные учения, но и изменяют социальную реальность. Выводы Пендюриной совпадают с идеями Эрвье-Леже, которая тоже отмечает, что

происходит смещение в поведении людей, «пересмотр общепринятых взглядов на суть вещей и явлений», «религии уступают место универсальной духовности, ... механический декартовский подход заменяется холизмом» [128. С. 173].

Анализ изменений в восточных религиозно-философских идеях в Нью-Эйдж приводит ее к следующим выводам: 1. В Нью-Эйдж доминируют адаптированные к западному социуму идеи индийской философии. 2. Идеи индийской философии оказались оторваны от своих истоков и адаптированы под потребности западного общества. 3. Популярность индийских учений Пендюрина связывает с их совпадениями с социальными практиками Запада. 4. Интерпретация индо-буддистских традиций затронула естествознание, где зафиксировалась их связь с идеями восточных учений, «демонстрирующих многомерную картину мира» [128. С. 279]. В целом с выводами можно согласиться. Но, на наш взгляд, ряд выводов автора следует дополнить некоторыми элементами и по-иному расставить акценты. Прежде всего, Нью-Эйдж как движение, относящееся к социально антропологическому перфекционизму, рассматривает современный социум как объект, требующий глобальной трансформации. Но оно не может не учитывать существующие социальные, научные, гуманистические особенности западного общества при формировании своих учений. То есть процесс адаптирования восточных религиозно-философских мотивов у Пендюриной не затрагивает их социальных корней, она просто фиксирует изменение в учении и обуславливает его потребностями западного общества. А если рассматривать этот процесс в рамках глобальных процессов, то, по терминологии Эйзеншадта, это можно считать проявлением «множественности современностей», при котором происходит становление нового модерна, характеризующегося новой религиозной констелляцией, «бриколажем»; как отмечают исследователи (Эрвье-Леже, Ионин, Неронов), слабеет в обществе механизм передачи традиционных ценностей из

поколение в поколение, и, как следствие, наблюдается кризис культурной и социальной идентичности.

Таким образом, в движении Нью-Эйдж восточные религиозно-философские мотивы подвергались аберрации, в которых значительную роль играет наукообразность. Аберрация восточных религиозно-философских мотивов в Нью-Эйдж позволяет отметить протекание следующих процессов в социуме:

1. Наукообразная аберрация восточных религиозно-философских мотивов в Нью-Эйдж привела к синтезу с наукой. В неоориенталистских движениях этот процесс был начат, в Нью-Эйдж его довели до логического конца. Элементы восточных учений были введены в научный оборот и стали как инструментами, так и объектами научных исследований. Данный запрос общества привел к тому, что восприятие границ наук размылось, формируются околонучные сферы, в которых сочетаются медитация, йога, карма с научными исследованиями. Это можно рассматривать как тенденцию к нахождению точек соприкосновения в дискуссии между религиозностью и наукой. Как отмечал В. Н. Сыров, «подлинная дискуссия между религией и наукой (и философией) должна связываться с обсуждением приемлемости инструментов, а не адекватности оснований» [166. С. 379], где инструментами в нашем случае выступают медитация, йога и другие техники.

2. Универсализация восточных религиозно-философских мотивов в движении Нью-Эйдж привела к появлению крайней формы синкретизма в обществе. Восточный монизм, выраженный через форму «Все есть Брахман», в Нью-Эйдж достигает предельного понимания, когда все сущее выражается через универсальную «картину мира» Нью-Эйдж. Западное общество, имеющее склонность к синкретизму и плюрализму, в рамках «новой религиозности», получает возможность конструировать свою «картину мира», или бриколаж, который постепенно смешивается с традиционными религиозными представлениями.

3. Аберрация элементов восточных техник (медитация, йога) связана с запросами современного социума. Ожидание быстрого решения проблем индивида, как в личном плане, так и в обществе, привело к тому, что возможная трансформация окружающего мира будет проходить с помощью упрощенных занятий медитацией и других восточных техник. С их помощью индивид перестроит себя, свое сознание, и только потом будет построено новое общество.

2.3 Социально-культурные истоки аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД

Учеными уже давно ставится вопрос, в чем может заключаться популярность восточных мотивов в западном обществе. Ведь чуждые, на первый взгляд, западному рационализму восточные религиозные учения вдруг получают признание, проникают во многие сферы общества, становятся новым культурным элементом западного социума. И этот простой, кажется, вопрос вызвал среди ученых жаркие споры. Первоначально западные исследователи (Медоуз, Роззак, Хаксли и др.) видели в интересе к восточным моделям мировосприятия средство выхода из социальных тупиков [171. С. 7]. Затем они попытались объяснить этот интерес к религиозным опытам Востока наличием в обществе различных проблем, порожденных индустриальным развитием [171. С. 6]. Американский исследователь, социолог-богослов А. Кох, на волне распространения контркультуры, высказывает мнение, что образ Востока и распространение неоориенталистских религиозных представлений на Западе – это «способ протеста против современного общества» [120. С. 19]. Ряд других авторов связывали подобный интерес с поиском духовного. При этом они отмечали, что этот поиск теперь направлен не на окружающий мир, а внутрь себя [216. С. 368]. Другой американский ученый Р. Эллвуд отмечал, что интерес к восточным учениям для Запада и США не нов, и он «уходит корнями в

трансцендентализм» [216. С. 367]. Уитман высказал идею в духе экзистенциализма - что людей тянет к восточным учениям, так как они чувствуют в них некую завершенность. [216. С. 368]. Российский исследователь Митрохин, изучавший особенности распространения восточных учений в Америке, указывал, что особенности распространения восточных религиозных традиций на Западе невозможно понять, используя религиозоведческие подходы, что ответ нужно искать в американской действительности [105. С. 31].

Отечественные исследователи также рассматривали причины высокого интереса к «новому ориентализму» в России. Причину распространения НРД чаще всего связывали с идеологическим крахом социализма. Люди попытались заполнить идеологический вакуум, сформировать новую картину мира и, как один из множества вариантов, выбрали неоориентализм. На него возлагали большие надежды как на один из способов решения существующих социальных проблем: «Восточное мироощущение несет в себе терпимость, ценность коллектива, государства, созерцательность, дисциплину, приоритет духовных ценностей» [111. С. 96], и, как следствие, это должно привести к «взаимопониманию, взаимопроникновению, взаимообогащению этих двух ветвей культуры» [111. С. 96] - подобные мысли довольно часто можно было встретить в то время в научной среде. Например, Митрохин также связывал нарастание интереса к восточным движениям в России из-за социальных настроений в обществе, вызванных так называемыми «тревогами урбанистического общества» [171. С. 8]. Но следует отметить, что не все исследователи придерживались подобного мнения, например Балагушкин связывал массовое увлечение восточными мистическими традициями на Западе нарастанием конфронтации с христианской традицией, а не только с ростом социальных проблем [171. С. 8]. Но факт остается фактом: неоориенталистские учения и новая религиозность с восточными мотивами становятся элементом и западного, и российского общества.

В этом контексте можно выделить следующую проблему. Традиционно считалось, что любая религия выполняет ряд важных функций в обществе. Но если раньше индивид в социуме идентифицировал себя конкретно с какой-либо традиционной религией, что способствовало формированию у него соответствующей «картины мира» и этоса, то сейчас, формирование новой духовности и новой религиозной идентификации происходит на фоне кризиса религиозной идентификации и утраты преэминентности. Соответственно, можно предположить, что традиционные религии в какой-то степени перестали выполнять возложенную на них роль. Тогда, предположительно, часть этой функциональности перешла от традиционных религий к НРД. Далее мы попробуем выявить возможные отклонения в функциях новых религиозных движений и связать эти отклонения с абберациями восточных мотивов.

Учеными достаточно полно рассмотрены функции религии с разных методологических подходов: структурно-функционального (Дюркгейм, Малиновский, Мертон и др.), эволюционно-динамического (Вебер, Белла и др.), интегративного (П. Сорокин). Нас интересуют, выступают ли функции НРД источником аббераций в восточных мотивах и насколько абберации обусловлены характером запросов самого общества?

Попытки изучения особенностей функций новых религиозных движений учеными предпринимались, хотя не так обширно, как исследований функций традиционных религий. В основном затрагивались социальные функции НРД (С. М. Иванов, Р. А. Быков, Е. Васильева). Следует отметить, что на анализ функций НРД оказало влияние антикультовое направление, которое рассматривало аспекты воздействия НРД на социум в деструктивном формате. Например, выделялись следующие функции НРД: мировоззренческая, познавательно-развлекательная, разделяющая, культурологическая, ценностная. Каждая из этих функций подавалась с негативной коннотацией: ценностная - у последователей формируется асоциальные цели; мировоззренческая - человеку

закладываются взгляды, конкурирующие с научным подходом, и скрываются истинные идеи движения и т.п. [68].

Прежде всего, нужно отметить, что для понимания особенностей функций НРД интересными являются взгляды Дж. Нельсона [227. С.185]. Он выделил следующие типы функций НРД: а) интегрирующие/дезинтегрирующие; б) социально несущественные/существенные; в) трансформирующие последствия. При этом он отметил, что они имеют свойство изменяться с течением времени и в зависимости от типа общества. На наш взгляд, эта мысль достаточно точно коррелируется с идеями Эйзенштадта и Эрвье-Леже, показывая неразрывность существующей социальной среды и времени с формированием новой религиозной констелляции в современном обществе.

В отечественных работах выделяются следующие функции НРД: регулятивная, интегративная, легитимизирующая, коммуникативная, компенсаторная, мировоззренческая и культуротранслирующая [63. С. 122]. Также выделяется ряд функций, которые используются для фиксации деструктивных тенденций в НРД (дезинтегрирующая функция, нелегитимизирующая функция), но данные функции, если рассматривать их применительно к аберрации, будут односторонне раскрывать стороны этого процесса. Поэтому в качестве отдельных функций НРД мы их не будем рассматривать. В некоторых исследованиях можно встретить использование меньшего количества функций НРД [15]. В целом следует отметить достаточно объективную оценку роли НРД. Например, Иванов дает следующую оценку социальным функциям НРД: «Действие интеграции, легитимизации и прочих функций религии как бы приземляется, светлое будущее в обществе потребления и рекламы переносится на конкретную пространственную и временную почву» [63. С. 127]. Другой ученый, Быков, отмечает: «НРД обеспечивает приобретение коммуникативных, прикладных и творческих навыков, опыт интеграционного мышления и познания,

дуального восприятия мира, одухотворения поведения повседневных моделей...» [24. С. 105].

Если исходить из гипотезы, что существует зависимость социальной среды и аббераций восточных мотивов, то следует учитывать особенности западного общества при анализе функций НРД. К наиболее выраженным сторонам западного общества можно отнести следующие.

1. Доминанта рационализма в западном социуме обуславливает запрос к наукообразной абберации. Распространение элементов восточных учений в западном обществе приводит к появлению в них научных или околонучных фрагментов. Традиционное понимание восточных идей кармы, йоги и т.п. не востребовано в западном социуме. Их заимствование – это запрос на новое осмысление научно-рационалистического мира, запрос на новые горизонты осмысления действительности. Поэтому неизбежно происходит их наукообразное наполнение. Наука всегда была одним из основных инструментов познания на Западе, и, когда в условиях глобализации и столкновения культур происходит проникновение новых элементов, тех же самых восточных учений, наука по-прежнему остается тем инструментом с помощью которого определяется истинность или ложность идей.

2. Антропоцентризм как основное правило социальной жизни. Абберации, связанные с этой особенностью, проявляются в восточных религиозно-философских мотивах в формах гуманизации и социальной адаптации элементов восточных учений. Существующие традиционные институты общества, в том числе религиозные, оказываются не в состоянии разрешить или предложить пути выхода из существующих социальных противоречий, что приводит к запросу на поиск новых путей для их решения. Восточные идеи в НРД выступают как раз одним из таких «новых путей» разрешения социальных противоречий. Ошо и Хаббард, Саркар и творцы Нью-Эйдж - все они отмечают противоречивость современного социума и нарастание социальных проблем. Но они не ставят цель прививать восточные духовные ценности западному обществу как способ их разрешения. Их цель

лежит в иной плоскости, а именно используя восточную религиозную терминологию, по-другому осмыслить, описать существующие социальные проблемы. И в этом контексте аберрация элементов восточных учений неизбежна. Восточные учения НРД не распространяются в качестве самобытных традиций, а приспособляются к ментальности западного человека. Приспособление может носить характер упрощения, искажения или замещения. В итоге элементы восточных учений социально адаптируются, то есть становятся частью западной «картины мира». Происходит обновление восприятия окружающей действительности, возможно, человек приобретает новый духовный, социальный опыт, возможно, он находит новый объект в новой религиозности для своей социальной или духовной идентификации.

3. Третья особенность связана с глобализацией, ведущей к стиранию национальных, социальных, культурных границ в социуме. Ведь что представляет собой современное западное общество, да и российское за последние два десятилетия? Это общества, в которых активно происходит взаимопроникновение самых разнообразных культур. Национальная самобытность медленно стирается и заменяется синкретизмом, который проявляется во всех сферах общества – духовной, религиозной и т.д. Конечно, имеет место сопротивление традиционных ценностей, попытка сохранить свои позиции в обществе. Это проявляется, например, в противостоянии традиционных религий и новой религиозности. Но элементы восточных учений находят достаточно сильный отклик в нашей универсализации жизни. В обществе уже были заложены идеи универсальности, а восприятие западного общества их только усилило. Аберрация восточных религиозно-философских мотивов в НРД выводит их на глобальный уровень. В социуме был большой запрос на объяснение процессов глобализации, универсализации и синкретизма. И объяснение было предложено новыми религиозными движениями, с помощью элементов восточных учений. Это так же неизбежно введет к их аберрации.

Новые религиозные движения выступают более гибкой, приспособляющейся системой, чем традиционные религии. Следовательно, функции НРД не должны быть закостеневшей структурой, а наоборот, должны следовать за вызовами общества, обуславливая тем самым внутренние абберации в НРД. Более того. Само существование новой религиозности и НРД подсказывает, что происходит изменение в функциях религии. Традиционные религии уже теряют часть своей функциональности, на смену им приходит НРД. Рассмотрим возможные изменения в функциональности НРД в контексте социальных запросов и протекающих аббераций ориенталистских мотивов.

Как известно, мировоззренческая функция понимается как способность формировать в человеке новую систему координат, новую «картину мира», отличную от существующей. Сама по себе мировоззренческая функция в НРД сохраняет свое значение. По-прежнему как традиционная религия, так и НРД влияют на формирование мировоззрения индивида. Но, на наш взгляд изменилась наполняемость «картины мира» индивида. Ослабление передачи между поколениями религиозной идентичности привело к тому, что на формирование мировоззрения стали оказывать влияние и другие элементы. Одним из таких элементов являются восточные религиозно-философские мотивы в НРД. Само по себе такое встраивание не формирует новую «картину мира». Оно всего лишь выступает неким механизмом для формирования новых элементов «картины мира» или если вспомнить Эрвье-Леже, появляются новые культурные и религиозные символы. Поэтому мы выделим в рамках мировоззренческой функции - *функцию наукообразной адаптации идей* для НРД. В мировоззренческой функции НРД ключевым элементом считается религиозное мировоззрение, но, как мы отмечали, одной из главных особенностей абберации восточных религиозно-философских мотивов является их наукообразность. Посредством восточных религиозно-философских мотивов НРД объединяет науку и религиозные элементы, где грань между ними стирается почти полностью, как, например,

в Нью-Эйдж. Таким образом, функция *научообразной адаптации идей* реализует запрос на формирование такой «картины мира» в обществе, в которой научнообразность и религиозное мировоззрение взаимно дополняют, «растворяясь» друг в друге. Эта черта как раз и обусловлена научно-рационалистическим запросом западного общества.

На наш взгляд, функция *научообразной адаптации идей* в восточных религиозно-философских мотивах дает людям возможность, оставаясь в рамках научно-рационалистической парадигмы, чувствовать причастность к духовности. Более того, в отличие от традиционной религиозности новая религиозность дает возможность человеку создавать, конструировать свою духовность самостоятельно. Функция научнообразной адаптации религиозных идей позволяет оставаться человеку в рамках своей научной «картины мира», в рамках своей рациональности, не требуя от него веры в трансцендентное и сверхусилий для достижения своего спасения. Она лишь предлагает добавлять в «картину мира» те элементы духовности, которые удобны, понятны, приемлемы для индивида. В наибольшей степени эти элементы как раз и представлены восточными учениями.

Интегративная функция изначально учеными трактовалась двойственно. Как отметил Иванов в своей работе, «интегративная-деинтегративная функция в одном отношении сплачивает, а в другом - разъединяет индивидов, коллективы и институты» [63. С. 63]. Это обуславливалось наличием традиционных религий или верований, которые существовали в тех или иных обществах. Но на сегодняшний день традиционным религиям есть альтернатива - НРД. Соответственно, с точки зрения традиционных религий, НРД выполняет дезинтегративную функцию. Но если на этот процесс смотреть объективно, то можно утверждать, что НРД всего лишь перехватила ряд утраченных функций у традиционных религий. В НРД интегративная функция трактуется как возможность для индивидов объединяться в субкультуры (пример: Нью-Эйдж, рассматривается как квазирелигиозная субкультура современного общества),

как преодоление европоцентризма и америкоцентризма [63. С. 123], как формирование коллективной идентичности [24. С. 102].

Что касается связи аберрации и реализации данной функции, то ее можно представить как универсализацию восточных религиозно-философских мотивов в социуме. Саму функцию аберрации мы назовем *холистической*. Ее предельное понимание выражено последовательницей Нью-Эйдж Гинзбург в идее «дадзинь». *Холистическая функция* аберрации восточных религиозно-философских мотивов проявляется в запросе, выраженном в абсолютном стремлении преодолеть все существующие препятствия в виде конкретных мировоззрений, национальностей, культурных и социальных особенностей и т.п. и объединить их все в одно целое. Еще Хантингтон в «Столкновении цивилизаций» отмечал, что западный универсализм – это «идеология, принятая Западом, для противостояния не-западным культурам» [191. С. 35]. Тем самым холистическая функция аберрации может служить преодолением «не-западного», включением «чужого» культурного кода в западный социум, посредством его аберрации. Как отмечала Эрвье-Леже, уменьшение роли традиционных религий в социуме приводит к росту проблем социальной, культурной или религиозной идентичности. Холистическая функция в НРД помогает преодолеть негативные последствия потери идентичности индивида, восстановив их, но уже на основе религиозного универсализма. Восточные религиозно-философские мотивы в этой функции выступают и мировоззренческой основой, и механизмом преодоления существующих препятствий и ограничений в социуме. Аберрация в данной холистической функции изменяет «чужой» культурный код, создавая множество разнообразных элементов для конструирования личной духовности. Индивид становится носителем не только, например, православной или протестантской идентичности, которые, возможно, уже не отвечают определенным его ожиданиям, а становится носителем новой идентичности –

универсальной, которая может содержать, например, в совокупности идеи христианства, язычества, восточных учений и научное мировоззрение.

В компенсаторной функции выделяются два аспекта – религиозный и социальный. Традиционно считалось, что религиозный компенсирует экзистенциальные аспекты жизни человека (страх смерти, страдания и т.п.), а социальный способствует преодолению индивидом кризисов в обществе, неопределённости будущего, разнообразных фобий [63. С. 81]. Но традиционные религии в какой-то момент оказываются не в состоянии в полной мере выполнять данную функцию. Как следствие - индивид ищет альтернативу, одной из которых выступает НРД. Аберрация восточных религиозно-философских мотивов в НРД значительно меняет, на наш взгляд, значение этих двух аспектов в компенсаторной функции. Это обусловлено гуманистической формой аберрации, в которой на первое место выходит социальный аспект, в основе которого стоит ориентация на развитие личности индивида, достижение им успехов в обществе с помощью различных восточных техник. В религиозном аспекте восприятие смерти, болезней и т.п. подменяется верой в духовную эволюцию индивида, преодоление социальных и физических недостатков разнообразными восточными техниками и достижением божественной сущности. Мы назовем эту функцию аберрации – *аффирмацией*. Сам термин «аффирмация» означает многократное повторение человеком коротких жизнерадостных фраз, с целью позитивного настроения. В более широком смысле аффирмацию можно понимать как способность индивида быть автором своей жизни, быть ее творцом. Именно этот момент отражается в аберрациях восточных религиозно-философских мотивов НРД.

Функция *аффирмации* заключается в том, что через аберрацию восточных религиозно-философских мотивов внутренние, религиозные и социальные переживания индивида перенаправляются на внешние стороны жизни. Это выражается в предложении индивиду различных восточных техник, выполнив которые, он может стать успешным в самых разных сферах

– в карьерной, в семейной, стать знаменитым, здоровым и т.п. Тем самым функция аффирмации обусловлена социальным запросом на достижение индивидом личного успеха. Мы наблюдаем в НРД нивелирование религиозных (спасение души, страх смерти, нравственные искания) и социальных переживаний (бедность, социальная справедливость), при которых индивиду предлагается перестать надеяться на Бога, а стремиться достигать всего самостоятельно. Как верно отмечает Эрвье-Леже, с появлением на Западе «заботы о себе» «вера становится главной действующей силой индивидуальной реализации» [209. С. 262]. Функция аффирмации в восточных религиозно-философских мотивах в НРД позволяет расширять круг возможных путей для достижения успешности, играя на ожиданиях индивида, предлагая различные адаптированные восточные техники: йогу, медитацию и т.п.

Культуротранслирующая, как и коммуникативная, функция проявляется во взаимодействии разных культур. Иванов так обосновывал значимость этих функций: «Происходящие в современном мире процессы отчуждения человека от человека, дисгармонизация общения, приобретение им превратных форм господства, борьбы, конкуренции.... – все это создает мощную психологическую предрасположенность к религиозной коммуникации» [63. С. 76]. Но зачастую традиционные религии в силу своих верований не всегда оказываются готовы к выполнению данных функций. Процессы глобализации, переход к постмодерну - все это повышает требования к межкультурному диалогу. И в этом отношении НРД оказываются гораздо гибче. Стремление НРД к универсализации и синкретизму позволяет расширять рамки для выстраивания культурного диалога. С этой позиции аберрация восточных религиозно-философских мотивов на Западе в рамках этих функций может рассматриваться как некое взаимодействие и диалог культур. При этом главной их особенностью выступает их некая надрелигиозность. В тех же идеях Ошо показывается, что

Восток и Запад - это две половинки целого, познание которых взаимно обогатит друг друга.

Но исследователи отмечали, что восточные учения НРД на Западе выполняют несколько иную роль. Большинство из них становятся элементами культуры Запада, нежели Востока. А в Россию уже попадают адаптированные под западную культуру версии восточных учений. [63. С. 125]. В этом случае не идет речи о взаимодействии западной и восточной культуры. Наоборот, наблюдается абберация восточных религиозных и культурных элементов. В связи с этим культуротранслирующая функция уже не в полной мере отражает свою роль. Поэтому мы выделим отдельную функцию, которую назовем *культуроадаптирующая*. Анализ аббераций восточных религиозно-философских мотивов в НРД свидетельствует, что со стороны западного общества не наблюдается полного принятия восточного культурно-религиозного кода. Но и отторжения, неприятия тоже нет. Скорее происходит процесс, который заключается в адаптации элементов восточной религиозной традиции и интеграции ее в «картину мира» западного общества. Поэтому в этой функции мы видим скорее не взаимодействие с иной культурой, а ее приспособление к существующей культурной и социальной реальности, в которой функция коммуникативности выступает не межкультурным диалогом, а своеобразным механизмом поиска точек для включения ориенталистских мотивов. Таким образом, культууроадаптирующая функция в НРД вызвана не стремлением к «диалогу культур», а социальным запросом, цель которого - интерпретировать и включить в свой культурный код новые элементы. Данный процесс, на наш взгляд, обусловлен третьей особенностью западного общества, а именно процессом глобализации. В НРД, и в западном обществе в целом глобализация оказывает серьезное влияние на «картину мира», при которой национальные, религиозные и т.п. границы должны исчезнуть. Западное общество в рамках глобализации «адаптирует» элементы восточной культуры.

Таким образом, функции НРД обусловлены протекающими трансформациями в той социально-культурной среде, в которую они попадают, в том числе абберациями ориенталистских мотивов. Будучи процессом, зависящим от более глобальных трансформаций социума, сам процесс абберации может иметь неоднозначные последствия для общества. На наш взгляд, они будут выражаться в следующем.

1. Научная картина мира, существующая в современном обществе, оказывается серьезно подвержена влиянию псевдонаучных знаний, которые формируются, в том числе, и в связи с абберацией различных восточных учений, используемых НРД. Ведь одним из главных лозунгов Нью-Эйдж является идея о том, что вначале нужно изменить человека, и только после этого изменится общество.

Постепенно стирается грань между научным мировоззрением и псевдонаучным, происходит взаимопроникновение научности и псевдонаучности в сознании людей. В работах М. А. Угаева, М. В. Лахиной, Е. В. Вотинцевой отмечаются подобные негативные стороны наукообразной абберации [178; 93; 33]. При этом псевдонаучные знания, распространяемые НРД, внешне выглядят вполне логичными и достоверными.

Итогом подобной наукообразной абберации НРД является формирование мировоззрения человека, в котором будут сосуществовать электроника и приборы, измеряющие ауру человека; медицина и технические средства, диагностирующие и корректирующие карму человека; биология и научные методы расчета прошлых перерождений человека; физика и научные эксперименты по изучению чакр человека и их влияние на энергию Вселенной и т.п.

С другой стороны, можно отметить, что это явление имеет и некоторую объективную сторону. Ее озвучил Ламберт. Он отмечает, что наука и паранаука с момента возникновения научных знаний сосуществовали параллельно. В эпоху модерна, а затем и постмодерна паранаучность «является типичной современной формой религиозности» [222. С. 316].

Поэтому существуют явления, на которые ни наука, ни традиционные религии ответить не могут. Человек пытается найти альтернативные источники знаний, в качестве которых иногда выступают НРД, порождая новую религиозность с ее паранаучностью.

2. Опираясь на ресурс социальной адаптации и идеи гуманизации, НРД выступают конкурентом традиционным религиям. Исследователи отмечают, что НРД являются более гибкими по сравнению с традиционными религиями. Обладая высокой способностью к трансформации своего учения, они оказываются способны быстрее реагировать на внешние вызовы, проводят активную миссионерскую деятельность. Все эти элементы гибкости НРД определяются как механизмы интеграции НРД в современное общество [40. С. 72]. Но следует отметить, что зачастую ни высокая миссионерская активность, ни способность к трансформации не всегда позволяет НРД интегрироваться в социум. Для этого необходим еще один элемент – вера, что учение реально может помочь человеку и обществу решить его проблемы. В этом случае мы приходим к классическому противостоянию инноваций и традиционализма в религиозной сфере. Другой вопрос, конечно, заключается в том, насколько могут быть разумны и целесообразны идеи НРД по решению социальных проблем современного общества. Насколько та картина мира будущего мироустройства социума, проецируемая НРД, будет эффективна? На этот вопрос односложного ответа нет. Подобные вопросы мы встречаем в работе Неронова, который связывает вступление людей в НРД с их деидентификацией в обществе, вызванной социокультурным релятивизмом. Он пишет, что «в современном же обществе мировоззрения и идентичности оказываются неустойчивыми» [114. С. 186], что приводит к деидентификации. Традиционные религии, которые раньше обладали механизмами индентификации личности в обществе, утратили их. Одной из причин утраты видится в переходе к постмодерну. А НРД в этой ситуации, обладая гибкими механизмами социальной адаптации и гуманизации, могут более эффективно выполнять социальные запросы, восстанавливая формы

идентификации в обществе, пусть даже и своими специфическими способами [114. С.188].

3. Третье следствие связано с распространением в социуме синкретических идей. Как западные, так и российские исследователи связывают распространение синкретизма с постмодернизмом, который в религиозной сфере проявляется в «заимствовании элементов другой религиозной системы, размывание в сознании верующих основных догматов и критериев своей конфессии» [16. С. 24]. Поэтому сложно не согласиться с Е. В. Беляевой, которая в своей статье утверждает, что теперь человеческие «религиозные потребности выражают современные синкретические религии» [16. С. 24]. Подвергая аберрации древние религиозные знания, НРД всего лишь выполняет социальный запрос современного общества. Идея Беляевой созвучна с выводами Эрвье-Леже в том, что одним из последствий данного процесса является создание нового типа верующего – индивидуальной личности, который сам для себя конструирует «личную религию» [16. С. 24].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В исследовании мы попытались рассмотреть пути, способы и причины трансформаций восточных религиозно-философских мотивов в новых религиозных движениях. В итоге пришли к следующим выводам.

Изучение проблематики новой религиозности и новых религиозных движений показало, что оно традиционно велось в рамках религиоведческих или теологических подходов, что наложило определенный отпечаток на эти работы. Примером может служить проблема создания классификаций НРД, когда исследователи создавали громоздкие классификации или, наоборот, пытались современные религиозные новообразования подогнать под существующие классификации, основанные на анализе традиционных религиозных форм, что зачастую не давало ожидаемого результата. Лишь небольшая часть исследователей отмечала, что необходимо выходить за установленные исследователями религиоведческие или теологические рамки и предлагали в качестве альтернативы использовать социокультурный подход. Причина в том, что новая религиозность и НРД не являются продуктом традиционных религий или их простого переноса в другую культуру, как это было раньше. На формирование и развитие этого нового феномена оказывает влияние характер культурных потребностей и особенностей воспринимающего общества. Следовательно, для полноценного изучения НРД, для выявления его места и роли в обществе религиоведческого или теологического подхода зачастую бывает недостаточно. Поэтому при изучении НРД целесообразнее учитывать социокультурные условия их формирования.

Было отмечено, что одним из самых распространенных элементов в НРД как на Западе, так и в России являются восточные религиозные учения. Ученые, которые затрагивали этот вопрос, отмечали, что восточные учения, попадая на новую почву, подвергались определенным трансформациям. В основном все они склонялись к идее, что элементы восточных религиозных

учений становились элементом западной «картины мира», теряя свои изначальные корни.

Изучение новых религиозных движений на примере неоориенталистского типа и Нью-Эйдж показало, что происходящие с восточными религиозно-философскими мотивами трансформации логичнее называть аберрацией, под которой понимается такое насыщение идей или учений иными смыслами, которое приводит к отклонению от их первоначального истолкования. Было выдвинуто предположение о доминировании трех форм аберрации: наукообразность, универсализация, гуманизация и социальная адаптация. Данные формы аберрации наполняют своими смыслами восточные религиозно-философские мотивы НРД, создавая или пополняя своеобразный «рынок символов» социума и формируя тем самым картину мира индивида и социума.

Далее в исследовании была дана характеристика данных форм аберрации. Так, наукообразность позволяет индивиду легитимизировать и интегрировать те или иные восточные религиозно-философские мотивы в рамки доминирующей научно-рациональной «картины мира». Универсализация создает возможности для межрелигиозного синтеза с самыми разнообразными мировоззрениями, в которых восточные религиозно-философские мотивы могут служить объединяющим началом. Гуманизация и социальная адаптация восточных религиозно-философских мотивов позволяет использовать их для выполнения различных социальных функций, что способствует более успешной институализации новых религиозных движений.

Выделенные формы аберрации были использованы для анализа изменений в восточных религиозно-философских мотивах, произошедших в НРД. Нельзя сказать, что они имели какую-то общую направленность. Интерпретации восточных религиозно-философских мотивов в НРД приобретали самый разнообразный характер. Наполнение их новыми смыслами зависело от множества факторов – от уровня образования

индивидов, происхождения лидеров НРД, социальной среды, в которой они распространялись, культурных представлений и т.п.

Далее в исследовании был выдвинут тезис о том, что объяснение причин и выделенных форм аберрации следует искать в тех функциях, которые они выполняют в современной западной культуре. Нами были выделены следующие социальные и культурные функции новых религиозных движений: наукообразная адаптация идей дополняет мировоззренческую функцию и обеспечивает потребность индивида в наполнении восточных религиозных учений наукообразной терминологией и включением элементов восточных учений в научную сферу; холистическая функция значительно расширяет интегративную функцию, предлагая преодоление всех существующих социальных и культурных противоречий, используя элементы восточных религиозных учений в НРД; функция аффирмации частично замещает компенсаторную функцию, смещая индивида с внутренних переживаний на внешние, в которых установка производится на успешность в социальной сфере; культуроадаптирующая функция дополняет культуротранслирующую и коммуникативную, обеспечивая не только межкультурную коммуникацию, но и адаптацию восточного культурного кода, содержащегося в НРД, под западную культуру. Обновленные функции НРД отражают те социальные запросы и ожидания, которые наиболее присущи западному обществу.

Изучение новых религиозных движений – это объективный научный процесс, который немного позволяет заглянуть в будущее, так как рано или поздно новое становится традицией, а традиция, в свою очередь, порождает новое. Можно как угодно относиться и оценивать данный феномен, но новые религиозные движения и новая религиозность являются своеобразным феноменом современного общества, выступающим конкурентом традиционной религиозности. Аберрации восточных религиозно-философских мотивов в НРД служат тем механизмом, который позволяет занять новой религиозности определенную нишу в обществе и выступить

своеобразной духовной инновацией. Данный процесс можно оценивать с самых различных позиций. Если теологи в нем видят деструктивные начала, разрушающие традиционные ценности, то с позиции научных исследователей этот процесс можно считать закономерным и объективным в развитии общества.

Дальнейшее изучение НРД и восточных религиозно-философских учений может вестись по нескольким направлениям. На базе исследований социокультурных связей новой религиозности и НРД возможно создание новых, более эвристичных форм классификации современной религиозности и НРД. Как уже отмечалось, на сегодняшний день этот вопрос остается открытым, а в рамках религиоведческой методологии он явно не будет решен.

Аберрация может быть использована как методология для исследования процессов формирования НРД как на Западе, так и в России. В этом направлении открывается широкое поле для изучения: от теоретико-методологического осмысления аберрации как процесса формирования НРД и новой религиозности во взаимосвязи с социальной и культурной средой до анализа аберраций восточных учений в России. При этом нужно учитывать, что если в 90-е годы XX века НРД было в основном представлено западными движениями, то в настоящее время в России сформировались и действуют самобытные НРД (движение «Анастасия», «Церковь последнего завета», «Бажовское движение» и др.), в которых наблюдается смешение языческих, восточных, христианских религиозных элементов, социальные корни которых еще не исследованы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агаджнян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии. / А. Агаджнян под редакцией А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Неостром, 2005. – С. 222-255
2. Агранович В. Б. Содержание понятия «Инновация» как социально-философской категории // Известия ТПУ. – 2008. – №6. – С. 111-113.
3. Алексеев В. Религия антихриста. / В. Алексеев А. Григорьев. – Новосибирск: Посох, 1997. – 272 с.
4. Алиева Ч.Э. Философская компаративистика: проблема концептуализации. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. / Ч.Э. Алиева. – Санкт-Петербург. 2005. – 38 с.
5. Антонова Н.И. Социальная перцепция Бхагават-Гиты в контексте философской рефлексии // Вестник Томского государственного университета – 2013. – №4 (24). – С. 123-125
6. Архимандрит Августин (Никитин). Рон Хаббард и «Церковь Сайентологии». / Архимандрит Августин (Никитин). – СПб.: Санкт-Петербургский Православный Институт Религиоведения, 2007. – 320 с.
7. Атак Д. Кусочек голубого неба. [Электронный ресурс] / Корни (COURSE): проект и технология. – URL.: <http://evolkov.net/cults/scientol/Atack.J/2-2.htm> (дата обращения 20.10.2015)
8. Ауробиндо Ш. Западная метафизика и йога. [Электронный ресурс] / Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. – URL.: <http://psylib.ukrweb.net/books/satpr01/txt19.htm> (дата обращения 15.04.2015)
9. Ауробиндо Ш. Медитация (Дхьяна) [Электронный ресурс] / Московский центр интегральной йоги. – URL.: <http://www.purna-yoga.ru/practice-meditation.php> (дата обращения 15.04.2015)

10. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истoki, сущность, влияние на молодежь Запада). / Е. Г. Балагушкин. – М.: Московский государственный университет, 1984. – 285 с.
11. Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен. // *Общественные науки и современность*. – 1996. – № 5 – С. 90-100
12. Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий. / Е. Г. Балагушкин. – М.: ИФРАН, 2003. – 218 с.
13. Балагушкин Е. Г. Шохин В. К. Религиозный плюрализм в современной России. Новые религиозные движения на постсоветском этапе. // *Мир России*. – 2006. – № 2. – С. 62-78
14. Баркер А. Новые религиозные движения. / А. Баркер. – СПб.: изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. – С. 255
15. Белоножко Е. П., Мошкин А. Н. Некоторые вопросы теории современных нетрадиционных религий и культов // *Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право*. – 2011. – №14 (109). – С. 66-73
16. Беляева Е.В. Исторические типы религиозного синкретизма. // *Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Філасофія. Сацыялогія. Права. Псіхалогія. Педагагіка*. – 2008. – №4(35). – С.45-52
17. Бергер П.Л. Общество в человеке. [Электронный ресурс] / *Open Journal Systems*. – URL.: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/viewFile/> (дата обращения 9.09.2015)
18. Берхин И. Освобождение от страха смерти и других тягостных эмоций. Использование буддийских методов вне религиозного контекста. // *Революция сознания: трансперсональные открытия, которые меняют мир. Материалы 17 Всемирного Трансперсонального Конгресса, 23 – 27 июня, 2010 г./* Сост. и ред. В.В.Козлов, В.В.Майков, В.Ф.Петренко. – М.: МТА, МАПН, 2010. – С. 21-28

19. Бирюкова Ю. А. Нью Эйдж" - супермаркет духовных услуг. [Электронный ресурс] / Страны мира. – URL.: <http://www.countries.ru/library/religio/newage.htm> (дата обращения 10.09.2015)
20. Боков Г. Е. Современные синергетические теории паранаука и религиозно-философские традиции Востока. // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы. С.-Петербург, 22-25 июня 2011 г. Часть вторая. / Сост. и отв. редактор С. В. Пахомов. – СПб. – 2013. – С. 209-221
21. Боков Г. Е. Современные синергетические теории паранаука и религиозно-философские традиции Востока. [Электронный ресурс] // Обзор Обзор работы Седьмой международной востоковедной конференции «Торчиновские чтения»: Метаморфозы. – URL.: <http://www.torchinov.com/торчиновские-чтения/седьмые-торчиновские-чтения/обзор-работы-седьмой-международной-востоковедной-конференции-торчиновские-чтения-метаморфозы/> (дата обращения 25.07.2016)
22. Бродов В. В. Древнеиндийская философия. Начальный период. / В. В. Бродов. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 272 с.
23. Бурова Е. Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). / Е.Е. Бурова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
24. Быков Р. А. Новые религиозные движения как способ формирования социокультурного опыта в постиндустриальном обществе. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / Быков Р.А. – Томск, 2011. – 147 с.
25. Бычков А. Движение Нью Эйдж как сдвиг мировоззренческой парадигмы. [Электронный ресурс] / Реформаторский взгляд. – URL.: http://www.reformed.org.ua/2/814/Bychkov#_Toc404958918 (дата обращения: 15.01.2016).

26. Васильева Е. Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век. [Электронный ресурс] / Центр религиоведческих исследований. – URL.: <http://www.religiopolis.org/documents/2139-teoreticheskie-aspekty-voprosa-o-funktsionirovanii-novyh-religioznyh-dvizhenij-v-sovremennom-obschestve.html> (дата обращения: 14.02.2016)
27. Ведическое мировоззрение: глубина и гармоничность. [Электронный ресурс] / Белоярское общество сознания Кришны ХМАО-Югра. – URL.: http://radhakrishna.clan.su/news/vedicheskoe_mirovozzrenie_glubina_i_garmonichnost/2013-07-16-4752 (дата обращения: 15.01.2016)
28. Велькер М. Христианство и плюрализм. / М. Велькер. – М.: Республика, 2001. – 207 с.
29. Верят ли саентологи в реинкарнацию или прошлые жизни? [Электронный ресурс] / Официальная Церковь Саентологии Л. Рон Хаббарда. – URL.: <http://www.scientology.ru/faq/scientology-beliefs/reincarnation.html> (дата обращения 20.03.2015)
30. Вивекананда С. Афоризмы йога Патанджали. [Электронный ресурс] / Литмир. Электронная библиотека. – URL.: <http://www.litmir.co/br/?b=67958&p=1#> (Дата обращения 05.08.2015)
31. Вовченко В. А. Проблемы светского и конфессионального подходов в социологическом изучении религиозности. // Религиоведение на постсоветском пространстве. Материалы научной конференции / Под общ. ред. П.Н. Костылева. – М.: Алькор Паблишерс, 2011. – 186 с.
32. Воронцова Е. В. Религиоведческие издания в России (2000-2013) // Вестник Православного Свято-Тихвинского гуманитарного университета. Серия 1. «Богословие. Философия». – 2013. – Вып. 4 (48) – С. 101-119
33. Вотинцева Е. В. Выявление деструктивных тенденций в НРД путем лингвистического анализа наукообразных терминов. [Электронный ресурс] / ПроСвет Инфо. – URL.: <http://xn--b1agjubebikmy.xn--p1ai/vuyavlenie->

destruktivnyx-tendencij-v-nrd-putem-lingvisticheskogo-analiza-naukoobraznyx-terminov/ (дата обращения 20.03.2015)

34. Все об Ошо. [Электронный ресурс] / Трансформация. Практика развития. – URL.: <http://ezo.khabob.ru/node/48> (дата обращения 20.03.2015)

35. Гаврилов Е. О., Гаврилов О. Ф. Культ карго в контексте критики Э. Эвансом-Притчардом классических религиоведческих подходов. // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – №1 (57). – С. 169-174

36. Гаврилов Е. О. Закономерности корреляционных взаимосвязей религиозного и социального. // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 2(58) Т.2 – С. 215-219.

37. Гаврилов Е. О. Религиозный сциентизм в контексте становления новых форм социального бытия. // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – №368. – С. 37-43

38. Гаврилов Е. О. Религиозный традиционализм как форма социальной новации в современном мире. // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – №1-4 (61) – С. 193-197

39. Гараджа В. И. Религиоведение. – 2-е изд., дополненное. / Гараджа В. И. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.

40. Геворкян Р. Э. Новые религиозные движения в социокультурном пространстве современного урбанизированного общества. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / Р.Э. Геворкян. – М., 2010. – 123 с.

41. Гидденс Э. Социология. / Э. Гидденс. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 704 с.

42. Гинзбург Т. Движение Нью-Эйдж. [Электронный ресурс] / Сайт лотоса. – URL.: <http://ezotera.ariom.ru/2008/04/14/newage.html> (дата обращения 10.09.2015)

43. Гинзбург Т.И. Размышления о новом мировоззрении. // Революция сознания: трансперсональные открытия, которые меняют мир.

Материалы 17 Всемирного Трансперсонального Конгресса, 23 – 27 июня, 2010 г./ Сост. и ред. В.В.Козлов, В.В.Майков, В.Ф.Петренко. – М.: МТА, МАПН, 2010. – С. 68-75

44. Гирц К. Интерпретация культур. / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 204 с.

45. Григоренко А. Ю. Религиоведение: учебное пособие для студентов педагогических вузов. / А. Ю. Григоренко. – СПб.: Питер, 2008. – 507 с.

46. Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк). / Л. И. Григорьева. – Красноярск: Сиб. ГТУ, 2002. – 399 с.

47. Грицанов А. А. Раджниш Ошо. Тайны посвященных. / А.А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, 2011. – 384 с.

48. Гроф С. Холотропное сознание. [Электронный ресурс] / Архив книг. – URL.: <http://www.klex.ru/596> (дата обращения 11.10.2015)

49. Грусман Я. В. Религиозность как механизм поддержания социокультурной идентичности современного индивида. // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – т.199. – С. 100-118.

50. Движение Нью-Эйдж. [Электронный ресурс] / Духовная группа «Храм огненного света». – URL.: http://xoc2012.narod.ru/articles/024_240408new-age.html (дата обращения 10.09.2015)

51. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. / А. Дворкин. – Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2012. – 816 с.

52. Джагдиш Ч. Раджа йога. Метод и цель. / Ч. Джагдиш, Б.К. Хассиджа. – Санкт-Петербург: Государственная типография №4, 1994. – 128 с.

53. Дик П. Основы религиоведения. [Электронный ресурс] / Хронос. Всемирная история в интернете. – URL.: http://www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig10.php (Дата обращения 05.08.2015)

54. Дьяченко О. В. Новые религиозные движения в Беларуси. / О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешева», 2011. – 136 с.
55. Елсуков А. Н. Бриколаж в структурах социального конструирования. // Социология. – 2012. – №2. – С. 53-61
56. Жеребятьев М., Феррони В. Феномен новых религиозных движений. [Электронный ресурс] / Сова. Информационно-аналитический центр. – URL.: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/secularism-limits/2004/10/d2839/> (дата обращения 20.03.2015)
57. Журовский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент. – 2004. – №12. – С. 269-270
58. Заключение о вероучении и деятельности в Российской Федерации организации "Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет" [Электронный ресурс] / Миссионерско-апологетический проект «К истине». – URL.: http://www.kistine.ru/sects/brahma_kumaris/brahma_kumaris_conclusion-01.htm (Дата обращения 05.08.2015)
59. Звягиницева О. В. Самосознание нетрадиционных религиозных сообществ в современной России. Диссертация на соискание ученой степени кандидата наук. / О.В. Звягиницева. – Ставрополь, 2004. – 159 с.
60. Зиммель Г. Религия: социально-психологический этюд / Г. Зиммель; пер. с нем. Бердоносова М. и Лямбек О.; под ред. Котляревского С. А.; издание М. и С. Сабашниковых. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1909. – 82 с.
61. Ибрагимов В. И. Новые религиозные движения в духовной жизни современного общества. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / В. И. Ибрагимов. – Нижний Новгород, 2001. – 175 с.
62. Иванов А. В. «Множественные современности»: диалектика единства и разнообразия в эпоху глобализации. // Фундаментальные исследования. – 2014. – №6. – С. 654-659

63. Иванов С. М. Социальные функции религии и современность. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / С. М. Иванов. – Волгоград, 1999. – 150 с.
64. Иванова (Сиргия) А. С. Проблема причинности в философии Шри Раджниша // Дни Петербургской философии – 2009: «Диалог культур и культура диалога». Сб. ст. – СПб.– 2010. – С. 122-128
65. Иванова Е. В. Внеконфессиональная религиозность. / Е. В. Иванова, О. М. Фархитдинова. – Екатеринбург.: изд-во УрФУ, – 2013. – 138 с.
66. Иванова Е. В. Неокульты: проблемы религиозной мифологии или мифической религиозности. // Археология в современной культуре России (региональные аспекты): круглый стол п. Аркаим 22-23 августа 2007 г.: материалы заседаний. – Челябинск: изд-во «Крокус», 2008. С. 23-25
67. Индийская философия: Энциклопедия. / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. – 950 с.
68. Ищенко И. «Классификация «новых религиозных движений»: типы, признаки, функции». [Электронный ресурс] / Тверская епархия. – URL.: <http://tvereparhia.ru/publikaczii/publikatsii/13258-klassifikatsiya-novykh-religioznykh-dvizhenij-tipy-priznaki-funktsii1> (дата обращения 21.11.2015)
69. Йогананда П. Что такое йогода? [Электронный ресурс] / Ананда Крия Йога Россия. – URL.: <http://www.ananda.ru/Yogoda.htm> (дата обращения 20.03.2015)
70. Йога-сутры Патанджали. [Электронный ресурс] / Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. – URL.: <http://psylib.ukrweb.net/books/patanja/zagum/txt04.htm> (дата обращения 10.11.2015)
71. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в США и России: сравнительный анализ. // Религиоведение. – 2001. – № 1. – С. 61-72

72. Капра Ф. Дао физики. [Электронный ресурс] / Куб-библиотека. – URL.: <http://www.klex.ru/3v> (Дата обращения 23.11.2015)
73. Каскелло А. Кнорре Б. К. Культ Сатья Саи Бабы // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. 3. / Общ. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. — М.: Логос, 2005. – 464 с.
74. Климань С.В. Новое миропонимание (или Нью Эйдж) как кризис культуры «постхристианского» общества. // Totallogy-XXI. Постнекласічні дослідження. – 2013. – № 29. – С. 208-248
75. Князева Е.Н. Холизм синергетики и недualityность восточного мышления. // Противоречие и дискурс. – М.: ИФРАН, 2005. – С. 45-63
76. Колесников А. С. Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – №1 С. 19-29
77. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. / А.С. Колесников – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 390 с.
78. Колкунова К. А. Ниниан Смарт и современное религиоведение. [Электронный ресурс] / Религиозная жизнь. Портал о религии и религиоведении. – URL.: <http://religious-life.ru/2012/01/ninian-smart/> (дата обращения 29.04.2015)
79. Комелев Н. Г. Словарь иностранных слов. / Н. Г. Комелев. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 1308 с.
80. Конь Р. М. Введение в сектоведение. / Р. М. Конь. – Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. – 496 с.
81. Корелов А. Борец с сектами: у саентологии инфернальная сущность. [Электронный ресурс] / Русский курьер. – URL.: <http://www.ruscur.ru/news/0/08/76/87687.shtml> (дата обращения 10.09.2015)
82. Косорукова Ю., Бедненко Г. Нью-Эйдж как постмодернизм в религии: религия-конструктор. [Электронный ресурс] / Газета протестант. – URL.: <http://www.gazetaprotestant.ru/2014/01/nyu-ejdzh-kak-postmodernizm-v-religii-religiya-konstruktor/> (дата обращения 25.12.2014)

83. Косорукова Ю., Бедненко Г.. Идеология и современная культура Нью Эйдж как кризис пост-христианской цивилизации. [Электронный ресурс] / Обе пряжи. Астрология. История Мифы. Психология. Сказки. Магия. – URL.: http://pryahi.indeep.ru/history/new_age.html (дата обращения 10.09.2015)

84. Красиков В.И. The Concept of "Absolute" in Eastern and Western Philosophies: Comparative Analyses // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. Т. 7. – 2014. – № 1. – С. 193-197

85. Красиков В. И. Иррациональность и рефлексивность в историко-религиозном контексте // Credo new. – 2014. – № 1. – С. 3

86. Красиков В. И. Озарение трансценденцией: в поисках Бога и себя. / Красиков В.И. – М.: Водолей Publisher, 2009. – 400 с.

87. Красиков В. И. Современная религиозность: экзистенциализация трансцендентного // Вестник Курганского государственного университета. – 2013. – №4(13). – С. 31-37

88. Красников А. Н., Элбакян Е. С. Особенности современного религиоведения. [Электронный ресурс] / Religare. – URL.: http://www.religare.ru/2_4206.html (дата обращения 25.04. 2015)

89. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.

90. Крючкова Е. В. Нью-Эйдж как культурная парадигма современного общества. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. / Е. В. Крючкова. – Астрахань, 2012. – 20 с.

91. Крючкова Е.В. Нью-Эйдж как феномен западной и российской культуры. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2010. – №2 (23). – С. 106-115

92. Кузьмин А. В. Феномен деструктивности новых религиозных движений. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. / А. В. Кузьмин. – Белгород, 2009. – 24 с.

93. Лахина М. В. Проблема формирования целостной научной картины мира в культуре современного общества. // Современные наукоемкие технологии. – 2010. – № 9. – С. 86-87
94. Левада Ю. А. Сочинения. / Ю. А. Левада. – М.: Издатель Карпов Е.В., 2011. – 382 с.
95. Лилли Дж. Центр циклона. [Электронный ресурс] / ЛитМир. Электронная библиотека. – URL.: <http://www.litmir.net/br/?b=63271> (дата обращения 10.08.2015)
96. Логрус А. Великие мыслители XX века. / А. Логрус. – М.: «Мартин», 2002. – 433 с.
97. Локхаас Ф. Х. Движение New Age. [Электронный ресурс] / Христианская страничка. Благовестник. – URL.: <http://www.blagovestnik.org/books/00151.htm> (дата обращения 10.09.2015)
98. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Ред. и сост. И.Т. Касавин: Перевод. – М.: Республика, 1992. – 527 с.
99. Мартинович В. А. Введение в понятийный аппарат сектоведения. / В.А. Мартинович – Минск: БГУ, 2008. – 103 с.
100. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т 1. / В. А. Мартинович. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – 559 с.
101. Махариши М. Наука бытия и искусство жизни. / М. Махариши. – М.: Странник и Ко, 2009. – 278 с.
102. Международная организация «Ананда Марга» и ее деятельность в Российской Федерации. [Электронный ресурс] / Ананда Марга в России. – URL.: <http://anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-anandamarga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html> (Дата обращения 05.08.2015)
103. Мезенцев С. Д. Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е. Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты. [Электронный ресурс] /

Религия и право. Сетевое издание о свободе совести и вероисповедания. – URL.: http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119 (дата обращения 10.09.2015)

104. Минникаева Н. В. Программа фитнес-йога как средство физической культуры личности старших дошкольников // Вестник Кемеровского государственного университета. Том 3. –2014. – №. – С. 86-90.

105. Митрохин Л. Н. Религиозные «культы» в США. / Л.Н. Митрохин. – М.: Знание, 1984. – 64 с.

106. Можейко Л. М. Новая религиозность в Белоруссии. // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: Материалы международной научной конференции. / Под ред. Проф. У. Д. Розенфельда. – Гродно.: ГрГУ, 2003. – С. 235-238.

107. Морозова Е. В. Влияние занятий упражнениями йоги на уровень травматизма футболистов. // Ученые записки университета им. П. Ф. Лесгафта. – 2014. – №5. – С. 111-113.

108. Мчедлова М. М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. – 2009. – №12. – С. 77-84

109. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. / М. Мюллер. – М.: Искусство, 1995 – 448 с.

110. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. 2-е изд. / В. В. Налимов. – СПб-М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 464 с.

111. Намчак С. А. Неориентализм и современное христианство. (Материалы «круглого стола» МГУ им. М.В. Ломоносова. Ноябрь 1996) // Вестник Московского университета. Серия 7 Философия. – 1997. – №6. – С. 86-98

112. Научные доказательства позитивного воздействия Сахаджа Йоги на человека. [Электронный ресурс] / Тюменский центр Сахаджа-Йоги. – URL.: <http://www.tyumensahajayoga.ru/nauchnye.html> (дата обращения 20.03.2015)

113. Научные исследования Махариши Махеш Йоги. [Электронный ресурс] / Трансцендентальная медитация Махариши. Официальный сайт Российской организации Международного университета Махариши. – URL.: <http://www.maharishi-tm.ru/science/ramn/> (дата обращения 20.03.2015)

114. Неронов А.В. Новые религиозные движения и кризис культурной идентичности. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Том 2. – 2010. – №4.– С.181-188

115. Неронов А. В. Социологические исследования нетрадиционной религиозности. // Журнал социологии и социальной антропологии. Том XII. – 2009. – №1. – С. 187-196

116. Никифоров А. Л. Роль науки в современном обществе. // Философия науки. Вып.19: «Эпистемология в междисциплинарных исследованиях». / Отв. ред. И. А. Герасимова. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 38-63

117. Новые религиозные организации в России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Справочник. - Издание третье. – Т. 4. Восточно-мистические группы. Ч. 1 / Авт. сост. И. Куликов. – Москва: «Паломник», 2000. – 384 с.

118. Об Ошо. [Электронный ресурс] / Трансформации. Практики развития. – URL.: <http://ezo.khabob.ru/node/48> (Дата обращения 05.08.2015)

119. Обзор научных исследований Махариши Махеш Йоги. [Электронный ресурс] / Трансцендентальная медитация Махариши. Официальный сайт Российской организации Международного университета Махариши. – URL.: <http://www.maharishi-tm.ru/science/> (дата обращения 20.03.2015)

120. Ожиганова А. А. Новая религиозность в современной России: учения, формы, практики. / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов – М.: Издательство ИЭА РАН, 2006. – 300 с.

121. Ожиганова А. А. Восточные философско-религиозные учения и духовные практики в современной России (на примере г. Москвы).

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. / А. А. Ожиганова. – М., 2000. – 254 с.

122. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. / С. И. Ожегов. – М.: Оникс, 2008. – 736 с.

123. Ошо. Азбука осознанности. / Ошо. – СПб.: ИГ «Весь», 2013. – 560 с.

124. Ошо. Динамическая медитация. Оранжевая книга. [Электронный ресурс] / Центр медитация Свами Даши. – URL.: <http://www.darshi.ru/meditations/dynamic/> (Дата обращения 05.08.2015)

125. Ошо. Йога – сила духа. Книга 2. [Электронный ресурс] / ЛитМир. Электронная библиотека. – URL.: <http://www.litmir.co/br/?b=55321&p=1> (Дата обращения 05.08.2015)

126. Ошо. Книга Тайн. [Электронный ресурс] / ЛитМир. Электронная библиотека. – URL.: <http://www.litmir.co/br/?b=96845> (Дата обращения 05.08.2015)

127. Ошо. Тайны жизни: Введение в учение Ошо. / Ошо. перев. с англ. – М.: ООО Книжное издательство «София», 2015. – 288 с.

128. Пендюрина Л. П. Идеи индийской философской традиции в Западной духовной культуре (XIX-XX вв.). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Ростов-на-Дону, 2009. – 298 с.

129. Пивоваров Д. В. Социоцентрические религии. // Религиоведение. – 2015. №1. – С.71-81

130. Пивоваров Д. В. Социоцентрические религии. / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: изд-во Уральского университета, 2015. – 140 с.

131. Пивоваров Д. В. Утрачивает ли религия свою фундаментальную роль в культуре? [Электронный ресурс] / Сайт Культуролог. – URL.: http://culturolog.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=1372&pop=1 (дата обращения 01.08.2016)

132. Плахов В. Д. Homo genialis за чертой нормальности: философско-антропологический дискурс. / В. Д. Плахов. – СПб. «Петрополис», 2010. – 256 с.
133. Погасий А. К. К вопросу о понятии «секта». [Электронный ресурс] / Ярославское Рериховское общество «Орион». – URL.: <http://yro.narod.ru/bibliotheca/SEKTA1.htm> (дата обращения 11.11.2014)
134. Почему я бедный? Закон второй: «Причинно-следственная связь – закон кармы». [Электронный ресурс] / LiveLookBetter. – URL.: <http://livelookbetter.com/index.php?newsid=713> (дата обращения 01.14.2015)
135. Почепцев Г. Г. Информационные войны. / Г. Г. Почепцев – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 2000. – 280 с.
136. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. – 2-ое изд., дополн. / А.А. Радугин – М.: Центр, 2000. – 240 с.
137. Радхакришнан С. Индийская философия. [Электронный ресурс] / Орлов.-йога.com. – URL.: <http://www.orlov-yoga.com/Radhakrishnan/Radhakrishnan1.pdf> (дата обращения 01.11.2014)
138. Раевский А. Н. Нью-Эйдж как квазирелигиозная субкультура современного общества: религиоведческий анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / А. Н. Раевский. – Ростов-на-Дону, 2014. – 148 с.
139. Резник И. М. Социокультурный подход как методология исследований. // Вопросы социальной теории. Вып. 1(2).Том II. – 2008. – С. 305-328.
140. Розет Д. Определение и признаки культа. [Электронный ресурс] / Центр апологетических исследований. – URL.: <http://apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=41> (дата обращения 09.09.2015)
141. Романова Е. Г. Новое религиозное объединение Ананда Марга в странах Дальнего Востока и в России. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / Е. Г. Романова. – М., 2006. – 297 с.

142. Рыжов Ю. В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве.* / Ю. В. Рыжов. – М.: Смысл, – 2006. – 328 с.

143. Рыжов Ю. В. Аполлон или Геката? О подходах в религиоведении. [Электронный ресурс] / Доклад на Первых Торчиновских чтениях. 21.02.2004 г. Санкт-Петербург. Электронная библиотека Марка Бинетти. – URL.: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_9.shtml (дата обращения 06.03.2016)

144. Рязанова С. В. «Новая религиозность» как методологическая проблема современного религиоведения. [Электронный ресурс] / Религиозная жизнь. Портал о религии и религиоведении. – URL.: <http://religious-life.ru/2011/12/ryazanova-novaya-religioznost-kak-metodologicheskaya-problema-sovremennogo-religiovedeniya/> (дата обращения 20.03.2015)

145. Рязанова С. Современная конфессиональная ситуация в России: анализ факторов формирования. // Материалы исследований ЕСПИ. – 2006. – №11. – С. 11

146. Саентология в обществе. [Электронный ресурс] / Официальная церковь Саентологии Л. Рон Хаббарда. – URL.: <http://www.scientology.ru/what-is-scientology/church-of-scientology-in-society.html> (дата обращения 25.10.2013)

147. Саентология и одитинг. [Электронный ресурс] / Академия счастья. – URL.: <http://happy.co.ua/saentologiya.html> (дата обращения 25.10.2013)

148. Саентология. Факты Документы. Экспертные оценки. Экспертиза С.И. Иваненко. [Электронный ресурс] / Саентология. Факты. Документы. – URL.: <http://www.scientologyfacts.ru/1/224.html> (дата обращения 10.11.2013)

149. Сайр Д. Парад миров. [Электронный ресурс] / Реформаторский взгляд. – URL.: <http://www.reformed.org.ua/2/733/9/Sire> (дата обращения 10.09.2015)

150. Самарина Т. С. Методологические основы религиоведческого исследования в концепции Фридриха Хайлера // Вестник Православного

Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2013. – №45 (1). – С. 57-67

151. Саркара П. Мысли. [Электронный ресурс] / Портал электронных журналов. – URL.: http://issuu.com/asankhip/docs/_mysli_sarkara_web (дата обращения 14.06.2015)

152. Сахаджа Йога. [Электронный ресурс] / Тюменский центр Сахаджа Йоги. – URL.: <http://www.tyumensahajayoga.ru/nauchnye.html> (дата обращения 22.04 2016)

153. Свет дхармы: антология традиционной индийской философии. / Сост. С. В. Пахомов. – СПб.: ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора», 2013. – 576 с.

154. Секты мира. /Под ред. Д. Таевского. – Ростов н/Д.: Феникс; СПб.: Издательство «Северо-Запад», 2007. –571 с.

155. Селезнева Т. М. Баланс универсальный механизм функционирования живых систем. [Электронный ресурс] / Сахаджа Йога в России. Официальный сайт. – URL.: <http://russia-sahajayoga.ru/sahajayoga/balans-kak-universalnyj-mexanizm-funkcionirovaniya-zhivyx-sistem/> (дата обращения 20.03.2015)

156. Семенюк В. А. Восточная философия: индийская и китайская традиции. [Электронный ресурс] / Репозиторий Белорусского национального технического университета. URL.: <http://rep.bntu.by/handle/data/899> (дата обращения 20.07.2016)

157. Синелина Ю. Ю. Религия в современном мире. // Эксперт. – 2013. – № 1. – С.14–21

158. Сиргия А. С. Проблема человека и культуры в философии Шри Раджниша. // В мире научных открытий. – 2012. – №4 (28) – С.115-123

159. Сиргия А. С. Творчество Шри Раджниша в контексте взаимодействия культур Востока и Запада. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. / А.С. Сиргия – Санкт-Петербург, 2014. – 24 с.

160. Сиргия А. С. Холистический натурализм Шри Раджниша (ОШО) [Электронный ресурс] / Электронный научно-практический журнал «Гуманитарные научные исследования». – URL.: <http://human.snauka.ru/> 2015/04/11025 (Дата обращения 05.08.2015)

161. Склярова Т. В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2010. – №17. – С. 7-17.

162. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – №2. – С. 62-73

163. Социальная философия: неогуманизм. [Электронный ресурс] / Аанада Марга в России. – URL.: <http://www.anandamarga.ru/materialy/sotsialnaya-filosofiya-neogumanizm.html> (Дата обращения 05.08.2015)

164. Степанова Е. А. Постсекулярный плюрализм и проблема религиозного выбора. // Материалы международной научно-практической конференции «Человек и религия». 14-16 марта. – 2011. – С. 62-67

165. Сумерки богов. / Сост. и общ. редактор А. А. Яковлева. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 398 с.

166. Сыров В. Н. К вопросу о соотношении научного и религиозного сознания // Интеллигенция в этноконфессиональном мире: пути выбора / Сборник статей по материалам 12 международной теоретико-методологической конференции / Под общей ред. Ж. Т. Тощенко. – М.: Тривант, 2011. – С. 371-379.

167. Сыроваткин А. Н. Деструктивное влияние нетрадиционных религиозных движений на духовную безопасность современного российского общества. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / А. Н. Сыроваткин – Пятигорск, 2013. – 170 с.

168. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. / П. Тиллих – М.: Юрист, 1995. – 480 с.

169. Тимощук А. С. Введение в религиоведение: Учеб. пособие. / А. С. Тимощук, И. Н. Федотова, И. В. Шавкунов – Владимир: ВЮИ ФСИН России, 2014. – 136 с.
170. Тимощук А. С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство посткультуры. // Ориентиры. Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М., 2001. – С. 105-112
171. Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. / А. А. Ткачева. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 216 с.
172. Товбин К. М. Пострелигия: традиционалистский анализ. // Антропологические измерения философских исследований. – 2013. – №4. – С.71-82.
173. Томпсон М. Восточная философия. / М. Томпсон. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 384 с.
174. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 480 с.
175. Трансцендентальная медитация [Электронный ресурс] / Трансцендентальная медитация Махариши. Официальный сайт Русской организации Международного университета Махариши. – URL.: <http://www.maharishi-tm.ru/thesaurus/meditation/> (дата обращения 12.02.2014)
176. Трубникова Н. Н. Религиозная философия стран Востока. [Электронный ресурс] / Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Кафедра истории и теории мировой культуры. – URL.: http://philos.msu.ru/kaf/itmk/courses/religioznaja_filosofija_stran_vostoka/ (дата обращения 01.08.2016)
177. Тулин А. Трансперсональная психология. Новые подходы. [Электронный ресурс] / ЛитМир. Электронная библиотека. – URL.: <http://www.litmir.co/bd/?b=253105> (дата обращения 10.09.2015)
178. Угаев М. А. Новые религиозные движения как элемент контркультуры. [Электронный ресурс] / Блог в живом журнале active_hippie.

– URL.: <http://active-hippie.livejournal.com/14751.html> (дата обращения 20.03.2015)

179. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. / Д.М. Угринович. – М.: «Мысль». – 1985. – 270.

180. Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1 (30) – С. 8-32.

181. Уилбер К. Безграничные восточные и западные стратегии саморазвития человека. [Электронный ресурс] / Куб-библиотека. – URL.: http://www.koob.ru/wilber/uilber_nikakih_granic (дата обращения 10.09.2015)

182. Уилбер К. Проект Атман; Трансперсональный взгляд на человеческое развитие. / Уилбер К. Пер. с англ. под ред. А. Киселева. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. – 314 с.

183. Уилкок Д. Наука единства. [Электронный ресурс] / Альтернативная наука. – URL.: http://www.vixri.com/d/Uilkok%20Devid%20%20_Nauka%20Edinstva.pdf (Дата обращения 23.09.2015)

184. Уит А.В. New Age. Философия, духовность, культура. [Электронный ресурс] / Журнал «Самиздат». – URL.: http://samlib.ru/a/aleksej_w_u/newage-1.shtml (дата обращения 10.09.2015)

185. Универсальность ТМ. [Электронный ресурс] / Трансцендентальная медитация Махариши. Официальный сайт Русской организации Международного университета Махариши. – URL.: <http://www.maharishi-tm.ru/tm/unicum/> (дата обращения 20.03.2015)

186. Фаликов Б. "Новый век": назад в будущее. [Электронный ресурс] / Электронный журнал «Наука и религия». – URL.: <http://www.n-i-r.su/modules.php?name=Content&op=showpage&pid=46> (дата обращения 10.09.2015)

187. Фаликов Б. З. Культы и культура: От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. / Б. З. Фаликов – М.: РГГУ, 2007. – 264 с.

188. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. / З. Фрейд – М.: «Алетейя». – 1997. – 224 с.
189. Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. / Д. Фурман, К. Каарияйнен – М.: Изд-во «Огни ТД», 2006. – 92 с.
190. Хаббрад Р. Дианетика. Современная наука душевного здоровья: Учебник по дианетике. / Р. Хаббрад – М.: Воскресенье, Нью Эра пуббликейшнс груп (совместное издательство), 1993 – 400 с.
191. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. / С. Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
192. Хлопкова О.В. Социально-философские аспекты концептуализации религиозности в современной науке. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / О.В. Хлопкова. – Владимир, 2013. – 198 с.
193. Церковь саентологии. [Электронный ресурс] / Официальная Церковь Саентологии Л. Рон Хаббарда. – URL.: <http://www.scientology.ru/what-is-scientology.html> (дата обращения 02.02.2015)
194. Чакрадхари Б. К. Путь и цель раджа-йоги. [Электронный ресурс] / Брахма Кумарис. Всемирный духовный университет. URL.: <https://www.brahmakumarisru.com/article/spirit04.html> (Дата обращения 05.08.2015)
195. Чаттерджи С. Индийская философия. / С. Чаттерджи, Д. Датта; пер. с англ., под редакцией В.И. Кальянова. – М.: Академический проспект; Альма Матер, 2009. – 365 с.
196. Ченцова Д. А. Восприятие религии современным человеком: понимание и aberrации (на примере традиции исихазма) // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. Том 15. Вып. 4. – 2015. – С. 56-59

197. Четверикова О. Кто стоит за "New Age? [Электронный ресурс] / Социальная психология в действии. – URL.: <http://www.felicidad.ru/2014/10/new-age.html> (дата обращения 10.09.2015)
198. Что нужно знать о йоге. [Электронный ресурс] / Трансцендентальная медитация Махариши. Официальный сайт Русской организации Международного университета Махариши. – URL.: <http://www.maharishi-tm.ru/thesaurus/yoga/> (дата обращения 20.03.2015)
199. Что такое саентология. [Электронный ресурс] / Саентология. – URL.: <http://www.klaskniga.ru/saentologiya.html> (дата обращения 10.11.2013)
200. Что такое сахаджа йога. [Электронный ресурс] / Познай себя. – URL.: <http://www.poznaysebya.ru/sahajayoga.htm> (дата обращения 20.03.2015)
201. Шапиро С. Введение в буддизм. / С. Шапиро, А. Олексенко. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.
202. Школа йоги «Крылья совершенства». [Электронный ресурс] / Школа Йоги «Крылья совершенства». – URL.: <http://www.wop.ru/3-zakona.php> (дата обращения 20.03.2015)
203. Шохин В. К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н.э. – II век н.э.) / В.К. Шохин. – М.: Восточная литература. – 2004. – 415 с.
204. Штепа В. Инверсия. [Электронный ресурс] / Китеж. Традиция в мире постмодерна. – URL.: <http://kitezh.onego.ru/inversio/> (дата обращения 20.03.2015)
205. Щепановская С. Философия П. Р. Саркара как пример синтеза традиционных религиозных (индуистских) и современных научных представлений. [Электронный ресурс] / Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. Серия “Symposium”, Выпуск 7. Материалы научной конференции Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – URL.: <http://anthropology.ru/ru/person/shchepanovskaya-s/text/filosofiya-prsarkara-kak-primer-sinteza-tradicionnyh-religioznyh> (Дата обращения 05.08.2015)

206. Эгильский Е.Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные и эзотерические учения / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М.: КНОРУС, 2011. – 224 с.
207. Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1 (30). – С. 33-56
208. Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. Патанджали и йога. / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2013. – 560 с.
209. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – №1 (33). – С. 254-268
210. Юнг К. Г. Йога и Запад. // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. /Сост. Касавин И. Т. – М.: Республика, 1991. – 527 с.
211. Яцуценко Ю.В. Опыт определения современных религиозных представлений и практик: Даниэль Эрвье-Леже // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. – 2014. – №4. – С.18-33
212. Яшин В. Б. Новые религиозные движения в контексте истории религии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 6-1. – С. 212-215.
213. Ammerman N. Observing Modern Religious Lives. In: Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed). – Oxford University Press, 2007. – P. 3-18.
214. Avadhesh Kumar Singh. Orientalism and Neo-Orientalism. [Электронный ресурс] / Avadhesh Kumar Singh. – URL.: <http://avadheshkumar.singh.com/Orientalism%20and%20Neo.pdf> (Дата обращения 05.08.2015)
215. Eisenstadt S.N. The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of «Multiple modernities» // Millennium: Journal of International Studies. – 2000. – Vol. 29, No.3. – P. 591-611.

216. Ferguson M. The Aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s. / Ferguson M. – London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. – 448 p.
217. From Cults in Our Midst. Margaret Singer. Janja Lalich Robert Jay Lifton. – San Francisco: Jossey-Bass, 1995. – 374 p.
218. Harman's W. «Global Mind Change» Worldview. [Электронный ресурс] / Herescope. – URL.: <http://herescope.blogspot.ru/2006/07/willisharmans-global-mind-change.html> (дата обращения 10.09.2015)
219. Hexham I., Poewe K. Understanding cults and new religions. / Hexham I. – William B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids, Michigan. 1986. –170 p.
220. Joan Carol Ross. Cults: What Parents Should Know: A Practical Guide to Help Parents with Children in Destructive Groups. / Joan Carol Ross, Michael D. Langone. – New-York: Carol, 1988. – 132 p.
221. Jones A. Constance New Religious, Modern Esoteric Movements, and Integral Consciousness. // Integral Review. – July 2012. – vol. 8, No. 1. – P. 14-19.
222. Lambert Y. Religion in Modernity as a New Axial Age: Sesularization or Religious Forms? // Sociology of Religion. – Autumn, 1999. Vol. 60. – №3. – P. 303-330
223. Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. [Электронный ресурс] / Dr.Steffen Roth. – URL.: <https://steffenroth.files.wordpress.com/2012/03/religion-der-gesellschaft.pdf> (дата обращения 05.10. 2015)
224. Masson-Oursel P. Comparative Philosophy. / Masson-Oursel P. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD. – 1926. – 212 p. [Электронный ресурс] / Paul Masson-Oursel. – URL.: <http://masson-oursel.fcsh.unl.pt/027a-comparative-philosophy/> (дата обращения 10.07. 2016)
225. Mehta Gita. Karma Kola, Marketing the Mystic East. – New York: Simon and Schuster, 1979. – 201 p.

226. Microvitum - the mysterious emanation of cosmic factor. [Электронный ресурс] / Microvita (Official) Home Page. – URL.: <http://www.microvita.org/> (Дата обращения 05.08.2015)
227. Nelson G.K. Cults, New Religions and Creativity. – London: Routledge, 2012. – 258 p.
228. New religious movement (NRM) [Электронный ресурс] / Encyclopaedia Britannica. – URL.: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/1007307/new-religious-movement-NRM> (дата обращения 14.04.2015)
229. Norman L. G. The New Age Movement // Bibliotheca Sacra. – Jan 1987. –79 p.
230. Ronald E. The Lure of the Cults and New Religions. / Ronald E. – Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1987. – 139 p.
231. Sai Baba: More than a miracle man // The New Indian Express. – 25.04.2011
232. Tantra - spiritual mysticism and esotericism of the east. [Электронный ресурс] / Tantra - Spiritual Mysticism of the East. – URL.: <http://www.himavanti.org/en/c/himavanti-1/tantra-spiritual-mysticism-of-the-east> (Дата обращения 05.08.2015)
233. The new Orientalism in Literature: A Critical Overview. M. S. Veena, Dr. P.V. Ramanathan. // The Criterion. An International Journal in English. – 04.2013. – Vol 4. Issue-II – P. 1-7
234. Thomas M. New Religious Movements: An Analysis of Definitions. // The Student Researcher. – September 2012 vol. 2, No 1. – P. 89-96